POLIROM

Albert Hourani

Istoria popoarelor arabe

Plural

Albert Hourani (1915-1993) s-a născut la Manchester din părinți de origine libaneză, a urmat studii de filosofie, politică și economie la Oxford, a fost profesor la Universitatea Americană din Beirut, analist politic la Cairo și a activat ca expert pentru Anglo-American Committee of Inquiry on Palestine. După înființarea statului Israel, în 1948, s-a întors la Oxford, la Magdalen College, unde se înființase pentru el catedra de Istorie modernă a Orientului Apropiat. În 1958 devine primul director al Centrului Orientului Mijlociu de la St Antony's College, care va face din Oxford unul dintre principalele centre de studiu al Orientului Mijlociu. A condus acest centru pînă în 1979, fiind în același timp profesor invitat la importante universități europene, americane și din lumea arabă. Prin activitatea profesorală și publicistică a adus o contribuție importantă la înțelegerea naționalismului arab și a relațiilor complexe dintre lumea islamică și cea occidentală. A fost coordonatorul mai multor volume și autorul a numeroase articole de specialitate. Dintre lucrările publicate amintim: *Syria and Lebanon* (1946), *Minorities in the Arab World* (1947) și *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939* (1962).

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33, O.P. 37;
P.O. BOX 1-728, 030174

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

HOURANI, ALBERT

Istoria popoarelor arabe / Albert Hourani; trad. de Irina Vainovski-Mihai. – Iași: Polirom, 2010

Bibliogr.
Index

ISBN 978-973-46-0435-7

I. Vainovski-Mihai, Irina (trad.)

94(=411.21)

Printed in ROMANIA

Albert Hourani

Istoria popoarelor arabe

Traducere de Irina Vainovski-Mihai

POLIROM
2010

Colegilor și studenților mei
de la St Antony's College, Oxford

Cuprins

Lista hărților 7
Prefață 9
Mulțumiri 11
Nota autorului 13
Nota traducătorului 15
Prolog 17

Partea I

Crearea unei lumi (secolele al VII-lea – al X-lea)

Capitolul 1. O nouă putere într-o lume veche 23
Capitolul 2. Formarea unui imperiu 38
Capitolul 3. Formarea unei societăți 54
Capitolul 4. Cristalizarea islamului 75

Partea a II-a

Societățile arabo-musulmane (secolele al XI-lea – al XV-lea)

Capitolul 5. Lumea arabo-musulmană 97
Capitolul 6. Zona rurală 112
Capitolul 7. Viața orașelor 123
Capitolul 8. Orașele și conducătorii lor 144
Capitolul 9. Căi ale islamului 161
Capitolul 10. *'Ulama* și cultura lor 172
Capitolul 11. Direcții de gîndire divergente 185
Capitolul 12. Cultura de la palat și cultura populară 201

Partea a III-a

Perioada otomană (secolele al XIV-lea – al XVIII-lea)

Capitolul 13. Imperiul Otoman 219
Capitolul 14. Societăţile otomane 241
Capitolul 15. Schimbarea echilibrului de putere în secolul al XVIII-lea 258

Partea a IV-a

Epoca imperiilor europene (1800-1939)

Capitolul 16. Puterea europeană şi guvernele reformiste (1800-1860) 273
Capitolul 17. Imperiile europene şi elitele dominante (1860-1914) 287
Capitolul 18. Cultura imperialismului şi reforma 307
Capitolul 19. Apogeul puterii europene (1914-1939) 322
Capitolul 20. Noi moduri de viaţă şi de gîndire (1914-1939) 339

Partea a V-a

Epoca statelor-naţiuni (începînd cu 1939)

Capitolul 21. Sfîrşitul imperiilor (1939-1962) 359
Capitolul 22. Societăţi în schimbare (anii '40 şi '50 ai secolului XX) ... 378
Capitolul 23. Cultura naţională (anii '40 şi '50 ai secolului XX) 394
Capitolul 24. Apogeul arabismului (anii '50 şi '60 ai secolului XX) 405
Capitolul 25. Unitatea şi dezbinarea arabă (din 1967) 419
Capitolul 26. O neliniște a spiritelor (din 1967) 437

Hărţi 463
Familia Profetului 487
Imam-ii şiiţi 488
Califii 489
Dinastiile importante 491
Familiile domnitoare în secolele al XIX-lea şi XX 493
Hashimiţii 495
Note 497
Bibliografie 505
Index de termeni 543
Index 547

Lista hărților

1. Regiunea prezentată în volum: principalele caracteristici geografice și denumirile utilizate în mod curent 464
2. Expensiunea imperiului islamic 466
3. Califatul 'Abbasid la începutul secolului al IX-lea 468
4. Orientul Mijlociu și Maghrebul spre sfîrșitul secolului al XI-lea 470
5. Orientul Mijlociu și Maghrebul spre sfîrșitul secolului al XV-lea 472
6. Spania musulmană: i) Califatul Umayyad; ii) Reconquista creștină 474
7. Imperiul Otoman spre sfîrșitul secolului al XVII-lea 476
8. Expansiunea imperiilor europene pînă în 1914. 478
9. Acordul de după război, 1918-1923: i) Acordul Sykes-Picot, 1916; ii) Mandatele 480
10. Partiția Palestinei: i) Planul de partiție al Comisiei Regale, 1937; ii) liniile de armistițiu, 1949, și ocupația israeliană, 1967 481
11. Orientul Mijlociu și Maghrebul în 1988 482
12. Trasee de pelerinaj, sanctuare și centre de educație 484

Prefață

Subiectul acestei cărți este istoria zonelor arabofone ale lumii islamice, de la apariția islamului pînă în zilele noastre. Totuși, cînd m-am referit la anumite perioade, am fost nevoit să depășesc cadrul acestui subiect: de exemplu, cînd abordez istoria timpurie a califatului, Imperiul Otoman, dezvoltarea comerțului sau expansiunea dominației europene. Unele voci ar putea susține că subiectul este prea amplu, altele că este prea restrîns: că istoria Maghrebului este diferită de cea a Orientului Mijlociu sau că istoria țărilor în care araba este principala limbă nu poate fi abordată separat de aceea a țărilor musulmane. Totuși, o linie de demarcație trebuie trasată undeva, iar acesta este locul unde am decis să o trasez, într-o anumită măsură din cauza limitelor propriilor cunoștințe. Sper ca această carte să demonstreze că între diferitele regiuni la care se referă există o unitate a experienței istorice care face posibile conceperea și studierea lor într-un cadru unitar.

Cartea se adresează studenților care au început să studieze acest subiect și tuturor cititorilor care doresc să afle cîte ceva despre această temă. Pentru specialiști va fi clar că, într-o carte atît de cuprinzătoare, multe din afirmațiile mele se bazează pe cercetările altora. Am încercat să prezint faptele esențiale și să le interpretez prin prisma celor scrise de alții. Unii dintre cei cărora le sînt îndatorat pentru lucrările lor sînt indicați în bibliografie.

Scriind o carte care acoperă o perioadă atît de îndelungată, m-am văzut nevoit să iau decizii în privința numelor. Am folosit denumirile țărilor moderne cînd m-am referit la regiunile geografice, chiar dacă acele nume nu au fost utilizate în trecut; am considerat că este mai simplu să utilizez aceleași denumiri pe parcursul întregii cărți și să nu le modific de la o perioadă la alta. Astfel, voi folosi termenul „Algeria" pentru o anumită regiune din Africa de Nord, chiar dacă acest nume a intrat în uz abia în perioada modernă. În general, am folosit denumiri familiare celor care citesc în primul rînd în limba engleză; cuvîntul „Maghreb" este, probabil, mai familiar decît „Africa de Nord-Vest"; în schimb, „Mashriq" nefiind atît de cunoscut, am folosit expresia „Orientul Mijlociu". Am numit „Andaluzia" regiunile musulmane din Peninsula Iberică, pentru că este mai simplu de folosit un cuvînt decît o sintagmă. Cînd utilizez numele unui stat suveran actual și relatez despre o perioadă anterioară creării acelui stat, mă refer

la o regiune definită în linii mari; doar cînd scriu despre perioada modernă, numele se referă la zona inclusă între frontierele statului respectiv. De exemplu, aproape în întreaga carte, „Siria" desemnează o anumită regiune care are trăsături comune, atît fizice, cît și sociale, și, în general, care a avut o experiență istorică individuală, dar folosesc acest termen pentru a mă referi doar la statul Siria după crearea acestuia, în urma Primului Război Mondial. Nu mai este necesar să precizez că asemenea utilizări ale termenilor nu implică judecăți privind statele care ar trebui să existe sau privind frontierele acestora.

Principalele denumiri geografice utilizate se regăsesc în harta 1.

Mulţumiri

Aş dori să-i mulţumesc lui Patrick Seale, care m-a încurajat să scriu această carte şi a făcut demersurile pentru publicarea ei, ca şi prietenilor care au petrecut multe ore citind-o, corectînd greşelile şi sugerîndu-mi cum aş putea să o ameliorez: Patricia Crone, Paul Dresch, Leila Fawaz, Cornell Fleischer, mult regretatul Martin Hinds, Charles Issawi, Tarif Khalidi, Philip Khoury, Ira Lapidus, Wilferd Madelung, Basim Musallam, Robin Ostle, Roger Owen, Michael Rogers şi Mary Wilson. Îi sînt îndatorat în special lui Paul Dresch, care mi-a urmărit firul gîndirii cu o profunzime remarcabilă şi cu erudiţie.

Alţi prieteni şi colegi mi-au oferit informaţiile de care am avut nevoie. Printre ei se numără Julian Baldick, Karl Barbir, Tourkhan Gandjei, Israel Gershoni şi Venetia Porter.

Le sînt deosebit de recunoscător lui Elisabeth Bullock, care, cu devotament şi pricepere, mi-a dactilografiat versiunile succesive ale manuscrisului, editorilor mei de la Faber and Faber, lui Will Sulkin şi lui John Bodley, lui John Flower, care a realizat hărţile, Brendei Thomson, care a redactat cu sensibilitate şi inteligenţă un text dificil, lui Bryan Abraham, care a făcut corectura în mod scrupulos şi lui Hilary Bird, care a realizat indicele.

Unele dintre traducerile din arabă îmi aparţin, altele sînt traduceri deja existente, preluate de mine ca atare sau reelaborate. Trebuie să le mulţumesc următoarelor edituri pentru că mi-au acordat permisiunea de a folosi traduceri sau paragrafe din volume pe care le-au publicat: Cambridge University Press, pentru traducerile din A.J. Arrberry, *Arabic Poetry* (1965) şi din *Poems of al-Mutanabbi* (1967), şi pentru fragmentele din Jihn A. Williams (1965), *Al-Tabari: The Early Abbasid Empire*, vol. 1 (1988); Columbia University Press, pentru versurile dintr-un poem de Badr Shakir al-Sayyab, tradus de Christopher Middleton şi Lena Jayyusi în Slama Khadra Jayyusi (ed.), *Modern Arabic Poetry,* © Columbia University Press, New York (1987); Edinburgh University Press, pentru un fragment din George Makdisi, *The Rise of Colleges* (1981); Quartet Books, pentru un fragment din Alifa Rifaat, *Distant View of Minaret*, tradus de Denys Johnson-Davies (1983); State University of New York Press, pentru un fragment din *The History of al-Tabari*, editor general E. Yar-Shater, vol. 27, *The Abbasid Revolution*, tradus de J.A. Williams, © State University of New York (1985); Unwin Hyman Limited, pentru citatele din A.J. Arberry,

The Koran Interpreted, © George Allen and Unwin Limited (1955); Wayne State University Press, pentru traduceri din J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (1970).

Nota autorului

Privind transcrierea termenilor arabi

Cuvintele şi numele pentru care există o formă utilizată curent în limba engleză au fost notate în această formă. Pentru transliterarea celorlalte cuvinte şi nume arabe am folosit un sistem simplu bazat pe cel instituit de *International Journal of Middle East Studies*:

- nu am folosit semne diacritice;
- litera *'ayn* este indicată prin ', iar *hamza* este indicată prin ', însă numai cînd se află în mijlocul unui cuvînt (pentru pronunţarea cuvintelor, cei care nu sînt foarte interesaţi de forma lor în arabă pot ignora ambele semne);
- pentru pluralele cuvintelor am adăugat un *s*, cu excepţia pluralului cuvîntului *'alim*, care apare ca *'ulama*;
- vocalele dublate la mijlocul cuvîntului sînt indicate prin *-iyya* sau *-uwwa*; diftongii sînt indicaţi prin *-aw* sau *-ay*;
- al- este prefixat unui nume arab doar la prima ocurenţă, apoi este omis (de exemplu, al-Ghazali, Ghazali);
- numele şi cuvintele turceşti sînt notate în general în forma lor turcă modernă.

Privind datele cronologice

Din cele mai vechi timpuri ale islamului, musulmanii au datat evenimentele începînd cu ziua în care Muhammad a emigrat de la Mecca la Madina, în anul 622 d.Hr: această emigrare este cunoscută în arabă ca *hijra*, iar referirea la anii musulmani în limbile europene se face, în mod obişnuit, prin folosirea iniţialelor A.H.

Un an din calendarul musulman nu are aceeaşi durată ca unul din calendarul creştin. Acesta din urmă este măsurat avîndu-se în vedere o revoluţie completă a pămîntului în jurul soarelui, care durează aproximativ 365 de zile, în timp ce anul musulman are 12 luni, fiecare corespunzînd unei revoluţii complete a lunii în jurul pămîntului; un an calculat astfel este cu aproximativ 11 zile mai mic decît anul solar.

Informaţii privind transformarea datelor musulmane în date creştine sau invers pot fi găsite în G.S.P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars* (Londra, 1977).

În acest volum sînt folosite datele creştine, cu excepţia contextelor în care este importantă indicarea datei sau a secolului musulman.

Pentru suverani sînt precizate data venirii la putere şi cea a morţii (sau a înlăturării); pentru celelalte personalităţi, data naşterii şi a morţii. Cînd data naşterii nu este cunoscută, este precizată doar cea a decesului (de exemplu, d. 1456); cînd persoana se află încă în viaţă, este notată doar data naşterii (de exemplu, n. 1905). Cînd data este cunoscută doar aproximativ, am adăugat abrevierea cca (de exemplu, cca 1307-1358).

Nota traducătorului

În general, am respectat opţiunile de transcriere ale autorului. Am utilizat ortografia tradiţională românească pentru termenii cunoscuţi şi intraţi în uz (Coran, Bagdad etc.). Pentru a forma pluralul cuvintelor preluate de autor din limba arabă am utilizat desinenţele din limba română.

Pentru citatele din lucrările care au fost traduse în limba română, am identificat şi preluat aceste fragmente, semnalînd anul apariţiei şi traducătorul. Citatele din Coran în limba română sînt preluate din *Coranul*, traducere, prezentare şi index de George Grigore, Editura Kriterion, Bucureşti, 2000. Pentru citatele din lucrări care nu au fost traduse în limba română (fragmente de poezie, documente de epocă) am propus propria traducere literară, urmărind redarea atît a sensului, cît şi a stilului documentului respectiv.

Prolog

În anul 1382, un savant arab musulman care se afla în serviciul suveranului Tunisului i-a cerut acestuia permisiunea de a merge în pelerinaj la Mecca și, primind acceptul, a plecat cu vaporul spre orașul Alexandria din Egipt. La 50 de ani părăsea pentru totdeauna, așa cum avea să se dovedească mai tîrziu, țările Maghrebului, în care el și strămoșii lui jucaseră diverse roluri importante.

'Abd al-Rahman ibn Khaldun (1332-1406) făcea parte dintr-o familie care, din sudul Arabiei, plecase în Spania, după cucerirea acesteia de către arabi, și se stabilise la Sevilia. Cînd regatele creștine din nordul Spaniei s-au extins spre sud, familia s-a retras la Tunis. Multe familii cu tradiție culturală și care au îndeplinit funcții în stat au procedat la fel și au format în orașele din Maghreb (zona vestică a lumii islamice) o aristocrație de ale cărei servicii au beneficiat conducătorii locali. Străbunicul lui Ibn Khaldun s-a implicat în problemele politice ale curții din Tunis, a căzut în dizgrație și a fost ucis; la rîndul său, bunicul a fost demnitar, dar tatăl lui a renunțat la politică și la funcții pentru a duce o viață retrasă de cărturar. Ibn Khaldun însuși a primit o educație aleasă, după obiceiul vremii, de la tatăl său și de la cărturarii care predau în moschei și în școlile din Tunis sau care erau în trecere prin oraș. A continuat să învețe și atunci cînd, tînăr fiind, a locuit în alte orașe, fiindcă, potrivit tradiției pe care o moștenise, cunoașterea trebuie căutată la toți cei care o pot împărtăși. În autobiografia sa, el transcrie numele celor ale căror prelegeri le-a audiat și materiile predate: Coranul, considerat de musulmani Cuvîntul lui Dumnezeu revelat în limba arabă de profetul Muhammad; *hadith*-ul, sau tradițiile despre ceea ce a spus sau a făcut Profetul; jurisprudența, știința dreptului și a moralității sociale fundamentată pe preceptele Coranului și ale *hadith*-ului; limba arabă, fără de care științele religiei nu ar putea fi înțelese; de asemenea, științele rațiunii, matematica, logica și filosofia. În plus, oferă detalii despre personalități și viața profesorilor lui și ne relatează că majoritatea, ca și părinții lui, și-au pierdut viața în „moartea neagră", marea epidemie care s-a abătut asupra lumii la mijlocul secolului al XIV-lea.

Încă din tinereţe, datorită bunelor cunoştinţe de limbă şi de jurisprudenţă, Ibn Khaldun ajunge în serviciul suveranului Tunisului, mai întîi ca secretar, apoi în funcţii cu responsabilitate mai mare şi, implicit, mai nesigure. Au urmat 20 de ani cu urcuşuri şi coborîşuri. A părăsit Tunisul şi a intrat în serviciul altor suverani din Maghreb; s-a dus la Granada, capitala ultimului regat al Spaniei musulmane, unde a reuşit să obţină favoruri, a fost trimis ca sol la suveranul creştin al Seviliei, oraşul strămoşilor săi, de unde, atunci când a început să fie privit cu suspiciune, s-a întors în grabă în Algeria. A devenit din nou demnitar, ocupîndu-se de treburile statului dimineaţa, apoi predînd la moschee. A contribuit la atragerea unor căpetenii arabe şi berbere din stepe şi munţi în alianţe politice cu cîrmuitorii în slujba cărora se afla. Autoritatea pe care a cîştigat-o în faţa acestor căpetenii s-a dovedit utilă atunci cînd, aşa cum i s-a întîmplat de atîtea ori în viaţă, a ieşit din graţiile stăpînului său. Într-o asemenea situaţie şi-a petrecut patru ani (1375-1379) în castelul dintr-un sat algerian, sub protecţia unei căpetenii arabe. Aceştia au fost anii în care, eliberat de problemele lumii, s-a dedicat scrierii unei istorii a dinastiilor din Maghreb, concepută într-un context mai larg.

Prima parte a acestei istorii, *Muqaddima* (*Prolegomena*), suscită şi astăzi interesul. În ea, Ibn Khaldun a încercat să explice motivele ascensiunii şi prăbuşirii dinastiilor într-un mod care va servi ca piatră de încercare pentru aprecierea credibilităţii naraţiunilor istorice. Cea mai simplă şi mai veche formă de societate umană, considera el, a fost aceea a oamenilor din stepe şi munţi, care cultivau pămîntul sau mînau turmele şi îşi urmau conducătorii care nu dispuneau de o putere de coerciţie organizată. Aceşti oameni aveau o anumită bunătate şi energie naturale, dar nu puteau crea singuri o administraţie stabilă, oraşe sau o cultură de elită. Ca acestea să fie posibile, trebuia să existe un conducător cu autoritate exclusivă, iar un asemenea conducător se putea instaura doar dacă se dovedea capabil să creeze şi să domine un grup de adepţi care deţinea *'asabiyya*, adică un spirit comunitar orientat spre obţinerea şi păstrarea puterii. Acest grup putea fi constituit de oamenii energici ai stepei şi ai munţilor; putea fi menţinut laolaltă de sentimentul ascendenţei comune, fie reală, fie fictivă, sau de relaţiile de dependenţă şi putea fi închegat de acceptarea comună a unei religii. Un suveran cu un grup puternic şi coerent de adepţi putea întemeia o dinastie; cînd conducerea lui era stabilă, se formau oraşe intens populate cu meserii bine definite, cu un mod de trai luxos şi o cultură de elită. Dar orice dinastie purta în sine sîmburele declinului: putea fi slăbită de tiranie, extravaganţă şi pierderea capacităţilor de a controla situaţia. Puterea efectivă putea trece de la conducător la membri propriului grup, dar, mai devreme

sau mai tîrziu, dinastia avea să fie înlocuită de o alta, constituită în același fel. Cînd se întîmpla acest lucru, nu numai suveranul, ci întregul popor pe care se sprijinise autoritatea lui, ca și viața pe care o crease puteau să dispară; așa cum a spus Ibn Khaldun într-un alt context, „cînd are loc o schimbare generală a condițiilor, este ca și cum întreaga creație s-ar fi schimbat și întreaga lume s-ar fi transformat"[1]. Locul grecilor și persanilor, „cele mai mari puteri ale lumii din acea vreme"[2], l-au luat arabii, a căror forță și coeziune au creat o dinastie a cărei autoritate s-a întins din Arabia pînă în Spania; la rîndul lor, aceștia au fost înlocuiți de berberi, în Spania și Maghreb, și, la est, de turci.

Soarta schimbătoare a suveranilor și-a pus amprenta și asupra celor care se aflau în slujba lor. Cînd a plecat la Alexandria, Ibn Khaldun era pe punctul de a începe o nouă carieră. Nu a făcut pelerinajul acum – avea să îl facă mai tîrziu –, ci s-a dus la Cairo, un oraș care l-a impresionat prin dimensiunile sale atît de diferite de tot ceea ce văzuse pînă atunci: „metropolă a lumii, grădină a universului, locul de întîlnire a națiunilor, furnicar de oameni, sanctuar al islamului, reședință a puterii"[3]. Cairo era capitala sultanatului mameluc, unul dintre cele mai mari state musulmane din acea vreme, incluzînd Siria și Egiptul. I-a fost prezentat suveranului, i-a cîștigat bunăvoința, a primit mai întîi o alocație, apoi un post de profesor la una dintre școlile regale, ulterior la o alta. Și-a chemat membrii familiei de la Tunis, care s-au înecat cu toții în timpul călătoriei pe mare.

Ibn Khaldun a locuit la Cairo pînă la moarte. Și-a petrecut mult timp citind și scriind, dar întîmplările anterioare din viața sa s-au repetat: a trecut rînd pe rînd prin perioade de mărire și perioade de dizgrație, pentru care îi învinuia pe dușmanii săi, dar care trebuie să fi fost cauzate și de propria personalitate. Suveranul l-a numit de mai multe ori judecător la una dintre principalele curți, dar de fiecare dată și-a pierdut sau și-a părăsit funcția. L-a însoțit pe sultan în Siria și a vizitat locurile sacre de la Ierusalim și Hebron; s-a dus acolo a doua oară, cînd Damascul era asediat de Timur (Tamerlan), unul dintre marii cuceritori asiatici, care a creat un imperiu ce se întindea din nordul Indiei pînă în Siria și Anatolia. A stat de vorbă cu Timur, în care vedea acea putere de comandă, întemeiată și consolidată pe forța armatei și a poporului, ce putea crea o nouă dinastie. Nu a reușit să împiedice jefuirea Damascului, dar și-a asigurat întoarcerea în Egipt în bune condiții, chiar dacă în munții Palestinei a fost oprit din drum și prădat.

Viața lui Ibn Khaldun, așa cum o descrie el însuși, reflectă cîte ceva din lumea căreia i-a aparținut. Era o lume care amintea permanent de vremelnicia strădaniilor omenești. Propria carieră a arătat cît de

nesigure erau alianţele de interese pe care se bazau dinastiile pentru a se menţine la putere; întîlnirea cu Timur i-a arătat clar cum apariţia unei noi puteri poate afecta viaţa oraşelor şi a oamenilor. În afara oraşului domnea dezordinea: un emisar al cîrmuitorilor putea fi tîlhărit, un curtean ieşit din graţii putea căuta refugiul dincolo de zona aflată sub control urban. Moartea părinţilor în timpul ciumei şi a copiilor, în naufragiu, l-a învăţat lecţia neputinţei omeneşti în faţa sorţii. Exista totuşi un lucru sigur, sau cel puţin aşa părea să fie. O lume în care o familie din sudul Arabiei se putea muta în Spania şi întoarce apoi, după şase secole, mai aproape de locul de origine, simţindu-se în continuare într-un mediu familiar, se caracteriza printr-o unitate care transcendea diviziunile de timp şi spaţiu; pe tot cuprinsul acelei lumi, limba arabă putea deschide calea spre obţinerea unei funcţii şi exercitarea unei influenţe; o sumă de cunoştinţe transmise peste veacuri de o serie de dascăli vestiţi a menţinut o comunitate morală chiar şi cînd conducătorii s-au schimbat; locurile de pelerinaj, Mecca şi Ierusalim, au fost reperele fixe ale lumii umane, chiar şi cînd autoritatea s-a mutat dintr-un oraş în altul; iar credinţa într-un Dumnezeu care a creat şi susţine lumea putea conferi un sens lovituri-lor sorţii.

Partea I

Crearea unei lumi (secolele al VII-lea – al X-lea)

La începutul secolului al VII-lea apare o nouă mişcare religioasă la marginea marilor imperii, cel al bizantinilor şi cel al sasanizilor, care dominau emisfera vestică a lumii. La Mecca, un oraş din vestul Arabiei, Muhammad a început să îndemne oamenii la o reformă morală şi la supunere faţă de voinţa lui Dumnezeu, aşa cum era exprimată în ceea ce el şi adepţii lui acceptau ca fiind mesaj divin revelat lui şi apoi transcris într-o carte, Coranul. În numele noii religii, islamul, armate formate din locuitori ai Arabiei au cucerit ţările învecinate şi au întemeiat un nou imperiu, califatul, care a inclus o bună parte din Imperiul Bizantin şi în întregime pe cel sasanid, întinzîndu-se din Asia Centrală pînă în Spania. Centrul de putere s-a mutat din Arabia la Damasc, în Siria, sub califii umayyazi, apoi la Bagdad, în Irak, sub 'abbasizi.

În secolul al X-lea califatul se destrăma, în Egipt şi Spania apărînd califate rivale, dar unitatea socială şi culturală care se dezvoltase în cadrul acestuia s-a menţinut. O mare parte a populaţiei devenise musulmană (adică adepţi ai religiei islamului), chiar dacă se păstraseră şi comunităţi iudaice, creştine sau de altă religie; limba arabă se răspîndise şi devenise mijlocul de transmitere a unei culturi care încorporase elemente din tradiţiile popoarelor contopite în lumea musulmană şi îşi găsea expresia în literatură, în sistemele juridice, teologice şi spirituale. În diferite medii geografice, societăţile musulmane şi-au creat instituţii şi sisteme specifice; legăturile stabilite între ţările din bazinul mediteranean şi cele din zona Oceanului Indian au creat un singur sistem comercial, determinînd schimbări în agricultură şi meşteşuguri şi asigurînd condiţiile de dezvoltare a marilor oraşe, cu o civilizaţie urbană etalată prin clădiri realizate într-un stil arhitectural specific.

Capitolul 1

O nouă putere într-o lume veche

Lumea în care au venit arabii

Lumea lui Ibn Khaldun trebuie să le fi părut veşnică aproape tuturor celor care trăiau în ea, dar el ştia că aceasta înlocuise una anterioară. Cu şapte sute de ani înaintea sa, ţările pe care le cunoştea avuseseră un chip diferit sub stăpînirea „celor mai mari două puteri din acea vreme".

Timp de secole, ţările din bazinul mediteranean făcuseră parte din Imperiul Roman. Un mediu rural sedentar producea cereale, fructe, vin şi ulei, iar comerţul se desfăşura pe rute maritime lipsite de primejdii; în marile oraşe, o clasă prosperă cu origini diferite îşi aducea contribuţia la cultura greacă şi latină a imperiului. Din secolul al IV-lea al erei creştine, centrul puterii imperiale s-a mutat spre est. Constantinopolul a devenit capitală în locul Romei; acolo, împăratul se afla în centrul tuturor manifestărilor de devotament şi era un simbol al coeziunii. Ulterior, a apărut aşa-numita „diviziune orizontală", care se va menţine sub alte forme pînă în zilele noastre. În Germania, Anglia, Franţa, Spania şi nordul Italiei domneau regi barbari, chiar dacă exista încă un sentiment de apartenenţă la Imperiul Roman; sudul Italiei, Sicilia, coasta de nord a Africii, Egiptul, Siria, Anatolia şi Grecia au rămas sub dominaţia imperială directă a Constantinopolului. În această formă restrînsă, imperiul era mai mult grec decît roman. (În ultimele sale perioade este numit mai curînd „bizantin" decît roman, după numele anterior al Constantinopolului, Bizanţ.) Împăratul domnea prin intermediul demnitarilor vorbitori de greacă; marile oraşe din estul Mediteranei, Antiohia, în Siria, şi Alexandria, în Egipt, erau centre de cultură greacă şi furnizau serviciului imperial membri ai elitelor locale.

Avusese loc şi o altă schimbare, mai profundă. Imperiul devenise creştin, nu doar printr-un edict al suveranului, ci prin convertiri la diferite niveluri. Majoritatea populaţiei era creştină, deşi filosofi

păgîni au predat la școlile din Atena pînă în secolul al VI-lea; în orașe locuiau comunități de evrei, iar amintirea zeilor păgîni încă bîntuia în templele transformate în biserici. Creștinismul a conferit o nouă dimensiune devotamentului față de împărat și, pentru culturile locale pe care le stăpînea, un nou cadru de manifestare a unității. Idei și imagini creștine erau exprimate în limbile literare ale diferitelor regiuni din imperiu, ca și în orașele grecești: armeana în estul Anatoliei, siriaca în Siria, copta în Egipt. Mormintele sfinților și alte locuri de pelerinaj trebuiau să păstreze, într-o formă creștină, credințele și practicile unei regiuni.

Instituțiile de autoguvernare ale orașelor grecești dispăruseră odată cu extinderea birocrației imperiale, dar ierarhii puteau asigura conducerea locală. Cînd împăratul părăsea Roma, ierarhul orașului, papa, putea exercita autoritatea într-un mod pe care nu l-ar fi putut face patriarhii și episcopii din orașele Imperiului Roman de Răsărit; aceștia se aflau într-o relație strînsă cu conducerea imperială, dar puteau exprima totuși sentimentele și puteau apăra interesele locale. La rîndul lui, pustnicul sau sfîntul făcător de minuni, trăind la marginea unui oraș sau a unui sat din Anatolia ori Siria, acționa ca mediator în dispute sau ca purtător de cuvînt al populației locale, iar călugărul din deșertul egiptean oferea un exemplu de viață diferită de cea a lumii urbane seculare. Pe lîngă Biserica Ortodoxă oficială au apărut altele, care difereau de aceasta prin doctrină și practici și care exprimau loialitățile și opoziția resimțite față de autoritatea centrală de cei a căror limbă era alta decît greaca.

Principalele diferențe doctrinare priveau natura lui Hristos. În 451, Sinodul din Calcedon definise cea de-a doua persoană a Trinității ca avînd două naturi, divină și umană. Aceasta a fost formularea acceptată de principalii reprezentanți ai Bisericii, fie ei din Est sau din Vest, și susținută de autoritatea imperială. Abia mai tîrziu, treptat și în special pornind de la problema autorității, apare o divizare între Biserica din teritoriile bizantine, Biserica Ortodoxă Orientală, cu patriarhii săi în fruntea ierarhiei de preoți, și Bisericile din vestul Europei, care acceptau autoritatea supremă a papei de la Roma. Existau totuși comunități care considerau că Hristos are o singură natură. Aceasta, doctrina monofizită, era împărtășită de Biserica Armeană din Anatolia, de majoritatea creștinilor egipteni (cunoscuți drept „copți", de la numele antic al Egiptului) și de mulți dintre creștinii indigeni din Siria, vorbitori de siriacă (cunoscuți ca sirieni ortodocși sau „iacobiți", de la numele celui mai important teolog al lor). Alții au separat mai categoric cele două naturi pentru a afirma întregul caracter uman al lui Iisus și au considerat Cuvîntul lui Dumnezeu întrupat în omul Iisus chiar de la concepere a lui;

aceasta era doctrina celor cunoscuţi în general ca nestorieni, de la numele unui gînditor identificat cu această doctrină; Biserica lor era cea mai importantă între comunităţile creştine din Irak, dincolo de frontierele estice ale Imperiului Bizantin. În secolul al VII-lea a apărut încă un grup, ca urmare a încercării de a ajunge la un compromis între poziţia ortodoxă şi cea monofizită: monoteliţii, care susţineau că Hristos are două naturi, dar o singură voinţă.

La est de Imperiul Bizantin, pe celălalt mal al Eufratului, se situa un alt mare imperiu, cel al sasanizilor, a căror dominaţie se întindea de la actualul Iran şi Irak, pînă în Asia Centrală. Ţinutul numit astăzi Iran sau Persia cuprindea o serie de regiuni cu o cultură dezvoltată şi oraşe antice în care locuiau diferite grupuri etnice, despărţite unele de altele de stepe sau deşerturi, fără ape curgătoare mari care să le faciliteze comunicarea. Din cînd în cînd, locuitorii au fost uniţi de dinastii puternice şi trainice; ultima a fost cea a sasanizilor, a căror autoritate s-a întemeiat iniţial pe popoarele persanofone din sudul Iranului. Lor le-a aparţinut statul familial condus prin intermediul unei ierarhii de demnitari. Ei au încercat să ofere un fundament solid pentru unitate şi loialitate, reînsufleţind vechea religie a Iranului, asociată în mod tradiţional cu Zoroastru. Potrivit acestei religii, universul era un cîmp de luptă între spiritele bune şi cele rele, sub autoritatea unei divinităţi supreme; binele va învinge, iar bărbaţii şi femeile care se remarcă prin virtute şi puritate rituală pot grăbi victoria.

După ce Alexandru cel Mare a cucerit Iranul în 334-333 î.Hr. şi a determinat relaţii mai apropiate dintre acesta şi lumea mediteraneană, unele idei din lumea greacă s-au răspîndit spre est, iar cele ale unui învăţător din Irak, Mani, care încerca să includă toţii profeţii şi învăţătorii într-un singur sistem religios (cunoscut ca maniheism), s-au răspîndit spre vest. Sub sasanizi, învăţăturile atribuite lui Zoroastru au renăscut într-un sistem filosofic cu un accent pronunţat pe dualitatea dintre bine şi rău, cu un cler şi practici formale de adorare: este ceea ce se numeşte mazdeism sau zoroastrism. Ca religie de stat, mezdeismul susţinea autoritatea suveranului, considerat un rege drept, care menţinea armonia între diferitele clase ale societăţii.

Capitala sasanidă nu era situată pe platourile Iranului, ci la Ctesiphon, în regiunea fertilă şi intens populată din centrul Irakului, udată de Tigru şi de Eufrat. Pe lîngă zoroastrieni şi adepţi ai lui Mani, Irakul avea şi creştini nestorieni, care jucau un rol important în instituţiile statului. De asemenea, regiunea era principalul centru de învăţătură iudaică religioasă şi un refugiu pentru filosofii păgîni şi savanţii în ştiinţele medicale provenind din oraşele greceşti ale lumii mediteraneene. Circulau mai multe forme ale limbii persane;

forma scrisă utilizată în acea perioadă este numită *pahlavi*. O altă limbă răspîndită pe atunci, atît în acea regiune, cît și în întregul Orient Mijlociu, era *aramaica*, înrudită cu ebraica și araba; una dintre variantele sale se numește *siriacă*.

Cele două imperii cuprindeau principalele regiuni din emisfera vestică, în care existau atît viață sedentară, cît și o cultură de elită, dar spre sud, pe ambele coaste ale Mării Roșii, se aflau alte două societăți avînd o putere organizată și o cultură susținute de agricultură și de activitățile comerciale desfășurate între Oceanul Indian și Mediterană. Una dintre aceste societăți era Etiopia, un vechi regat avînd ca religie oficială creștinismul în varianta sa coptă. Cealaltă era Yemenul din sud-vestul Arabiei, un ținut cu văi montane fertile și care constituia totodată un punct de tranzit pentru comerțul pe distanțe mari. La un moment dat, micile state din regiune au fost încorporate într-un regat mai mare, care a slăbit odată cu declinul comerțului de la începutul erei creștine, dar care a fost revigorat ulterior. Yemenul își avea propria limbă, diferită de arabă, vorbită în alte zone ale Arabiei, și propria religie: o mulțime de zei erau slujiți de preoți în temple, care constituiau locuri de pelerinaj, de aducere a ofrandelor și de rugăciune individuală, nu comunitară, fiind în același timp centre ale unor mari proprietăți funciare. În secolele care au urmat, influențele creștine și iudaice au pătruns, dinspre Siria, pe drumurile comerciale sau, dinspre Etiopia, peste mare. În secolul al VI-lea, un centru al creștinătății a fost distrus de un rege atras de iudaism, dar invaziile din Etiopia au readus unele influențe creștine; atît bizantinii, cît și sasanizii fuseseră implicați în aceste evenimente.

Între cele două mari imperii din nord și regatele de la Marea Roșie se aflau altfel de ținuturi. În cea mai mare parte a Peninsulei Arabe se întindeau stepe sau deșerturi, cu oaze izolate, care dispuneau de suficientă apă pentru o agricultură sistematică. Locuitorii vorbeau diverse dialecte ale arabei și aveau moduri de viață diferite. Unii erau nomazi cu cămile, turme de oi sau capre, care foloseau resursele de apă limitate ale deșertului; ei sînt cunoscuți în mod tradițional ca „beduini". Alții erau agricultori sedentari, care cultivau cereale sau palmieri în oaze, ori negustori și meșteșugari locuind în mici orașe comerciale; iar alții aveau multe alte moduri de viață. Raportul dintre nomazi și sedentari era precar. Deși erau o minoritate a populației, nomazii cu cămile, mobili și înarmați, îi dominau, alături de grupurile de negustori din orașe, pe agricultori și meseriași. Ei dominau și prin etosul curajului, al ospitalității, al loialității față de familie și al mîndriei față de strămoși. Nu erau controlați de o forță coercitivă stabilă, ci erau conduși de căpetenii în jurul cărora se constituiau grupuri mai mult sau mai puțin durabile de susținători care își exprimau

coeziunea şi loialitatea în graiul strămoşilor comuni; asemenea grupuri sînt numite de obicei triburi.

Conducătorii tribali îşi exercitau autoritatea din oaze, unde stabileau relaţii strînse cu negustorii care străbăteau teritoriul controlat de trib. Dar, în oaze, alte familii reuşeau să impună un tip diferit de autoritate, prin puterea religiei. Religia păstorilor şi a cultivatorilor pare să nu fi avut o formă precisă. Ei credeau că divinităţi locale, identificate cu corpurile cereşti, se întrupează în pietre, copaci şi alte elemente naturale; credeau că spiritele bune şi cele rele bîntuie prin lume sub forma unor animale; prezicătorii susţineau că vorbesc în numele unei înţelepte entităţi supranaturale. Se presupune, pe baza practicilor identificate în Arabia de Sud în perioada modernă, că exista credinţa potrivit căreia divinităţile sălăşluiesc într-un sanctuar, un *haram*, un loc sau un oraş ferit de conflictele tribale, servind drept centru de pelerinaj, de sacrificiu, de întîlnire şi arbitraj, păzit de o familie aflată sub protecţia unui trib învecinat[1]. O asemenea familie putea deveni puternică sau influentă prin utilizarea abilă a prestigiului religios al unui asemenea loc, a rolului de mediator jucat de acest loc în disputele tribale şi a oportunităţilor comerciale pe care le oferea.

În secolele al VI-lea şi al VII-lea, întregul Orient Mijlociu era marcat de numeroase schimbări. Imperiul Bizantin şi cel Sasanid s-au implicat în războaie îndelungate care au durat, cu unele întreruperi, din 540 pînă în 629. Acestea au fost purtate în special în Siria şi Irak; la un moment dat, armatele sasanide au ajuns pînă la Mediterană, ocupînd marile oraşe Antiohia şi Alexandria, ca şi oraşul sfînt, Ierusalim, dar, în anii '20 ai secolului al VII-lea, s-au retras din faţa armatelor împăratului Heraclius. Tot pentru o anumită perioadă, puterea sasanidă s-a extins spre sud-vestul Arabiei, unde Yemenul slăbise în urma invaziilor din Etiopia şi a decăderii agriculturii. Societăţile sedentare din cadrul imperiilor îşi puneau multe întrebări despre sensul vieţii şi despre felul în care aceasta trebuie trăită, exprimîndu-le în limbile marilor religii.

Puterea şi influenţa imperiilor au fost resimţite şi în anumite părţi ale Peninsulei Arabe, timp de multe secole păstorii arabi nomazi din nordul şi din centrul peninsulei deplasîndu-se spre zonele rurale din regiunea numită acum, frecvent, Semiluna Fertilă: interiorul Siriei, ţinutul situat la vest de Eufrat în sudul Irakului şi regiunea dintre Eufrat şi Tigru în nordul Irakului (Jazira) – toate cu o populaţie majoritar arabă. Ei au adus cu sine etosul şi formele de organizare socială proprii. Unele dintre căpeteniile tribale îşi exercitau autoritatea din oraşe situate în oaze şi erau folosiţi de guvernele imperiale pentru a-i ţine pe ceilalţi nomazi departe de aşezările sedentarilor şi pentru a strînge dările. Astfel, ei au reuşit să-şi creeze o organizare

politică mai stabilă, precum cea a lakhmizilor, cu capitala la Hira, într-o regiune unde sasanizii nu își exercitau controlul direct, sau precum cea a ghassanizilor, dintr-o regiune a Imperiului Bizantin. Cei din aceste state au dobîndit cunoștințe politice și militare și au fost deschiși ideilor și credințelor provenite din regiunile imperiale: Hira era un centru creștin. Din aceste state, din Yemen, ca și prin intermediul căilor comerciale străbătute de negustori, în Arabia pătrund informații despre lumea exterioară și cultura acesteia sau despre locuitorii din alte zone. În oazele din Hijaz, în vestul Arabiei, existau meșteșugari, negustori și agricultori evrei, iar în centrul Arabiei, călugări și convertiți la creștinism.

Limba poeziei

Se pare că membrii triburilor de păstori aveau un sentiment tot mai puternic al identității culturale, manifestat prin apariția unei limbi poetice comune, cristalizată din dialectele arabei. Era o limbă cizelată, rafinată sub aspectul gramaticii și al lexicului; ea a evoluat treptat, poate prin dezvoltarea unui anumit dialect sau poate prin contopirea mai multora. Era folosită de poeții din diferite grupuri tribale sau din orașe situate în oaze. Poezia lor s-a dezvoltat probabil pornind de la limba ritmată, rimată și elevată folosită în incantații și vrăji, dar ceea ce ne-a parvenit nu este în nici un caz o formă primitivă: este produsul unei tradiții acumulate în timp, în care un anumit rol l-au avut nu numai adunările tribale și orașele-tîrguri, ci și curțile dinastiilor arabe de la marginea marilor imperii, în special cea de la Hira, de pe Eufrat, expusă influențelor creștine și mazdeiste.

Convențiile poetice rezultate din această tradiție erau minuțioase. Forma poetică cea mai apreciată era oda, *qasida* – un poem de pînă la o sută de versuri, scris într-unul dintre metri acceptați și cu o singură rimă de la început pînă la sfîrșit. Fiecare vers era alcătuit din emistihuri: rima apărea în ambele emistihuri ale primului vers, apoi doar în al doilea emistih. În general, fiecare vers avea un sens unitar, iar ingambamentul total era rar; însă acest lucru nu constituia un impediment pentru continuarea ideii sau a sentimentului de la un vers la altul, pe parcursul întregului poem.

Poezia nu era notată în scris, deși ar fi putut fi, deoarece locuitorii din peninsulă cunoșteau scrierea: inscripțiile în limbile Arabiei de Sud au o vechime de secole. Cele mai vechi inscripții arabe, cu scriere aramaică, datează din secolul al IV-lea, iar ulterior a apărut și o scriere arabă; în afară de aceste inscripții, scrierea trebuie să fi fost

folosită și pentru activitățile comerciale pe distanțe mari, dar poemele erau compuse pentru a fi recitate în public, fie de către poet, fie de către un *rawi*, adică un recitator. Acest lucru avea anumite implicații: sensul trebuia transmis într-un vers, o singură unitate de cuvinte care putea fi înțeleasă de ascultători, iar fiecare recitare era un spectacol unic și diferit. Poetul sau acel *rawi* aveau libertatea de a improviza, dar în cadrul unor forme și tipare verbale acceptate, folosind anumite cuvinte sau combinații de cuvinte pentru a exprima anumite idei sau sentimente. De aceea, un poem putea avea mai multe versiuni autentice. Versiunile care ne-au parvenit au fost stabilite ulterior de filologi și critici literari care au avut în vedere normele lingvistice și poetice proprii perioadei lor. În acest proces este posibil ca ei să fi introdus elemente noi în poeme, schimbînd limbajul pentru a-l adecva la ceea ce considerau ei a fi corect și chiar alcătuind *qaside* din fragmente mai mici. În anii '20 ai secolului XX, pornind de la aceste fapte incontestabile, doi savanți, unul britanic și altul egiptean, au emis teoria că poemele în sine au fost realizate într-o perioadă ulterioară; majoritatea celor care au studiat subiectul sînt acum de acord că, în privința conținutului, poemele provin din perioada cărora le este atribuită în mod tradițional.

Cercetătorii și criticii dintr-o perioadă ulterioară au făcut referire la anumite poeme, din mulțimea celor care au dăinuit, pe care le-au considerat exemple supreme ale poeziei arabe arhaice. Acestea au fost numite *mu'allaqat* sau „poemele suspendate", denumire ale cărei origine și sens rămîn neclare; Labid, Zuhayr, Imru'l-Qays și încă vreo șase erau considerați marii maeștri ai acestei arte. Poezia acestei perioade era privită în general ca un *diwan* al arabilor, o cronică a faptelor lor sau o expresie a memoriei lor colective, dar fără a nega amprenta puternică a fiecărui poet.

Ulterior, criticii și cercetătorii au convenit să identifice trei elemente în *qasida*, dar acest demers a fost menit doar să formalizeze o practică liberă și variată. Poemul începea de obicei cu evocarea locului în care se aflase cîndva poetul, care putea prilejui și evocarea iubirii sale pierdute; tonul nu era erotic, ci mai curînd o invocare a faptului că viața umană e trecătoare:

> Se șterseră urme de vetre, popase, sălbatice-s culmile Minei muntoase,
> spălate de ape – a Ryanului urme, ca scrieri pe stînci, la iveală sînt scoase;
> se scurseră-asupră-le ani de cînd tribul plecat-a – luni sfinte și luni dușmănoase,
> din plin dăruitu-le-au stelele ploaie – torente grăbite sau line prinoase
> din norii noptateci ce-ntunecă zarea sau norii de zori, răspunzînd cu voci joase[2].

După aceasta, putea urma o călătorie pe cămilă, ocazie cu care poetul vorbește despre cămilă, peisaj și vînat și, implicit, despre felul

în care îşi recîştigă puterea şi încrederea de sine în urma confruntării cu forţele naturii. Poemul poate culmina cu o laudă adusă tribului poetului:

> Strămoşii clăditu-ne-au cortul slăvit de glorii – feciorii spre el a-nălţa-se cu fapte viteze – de rău apărînd ca buni cavaleri cu purtări priincioase: sînt ploaie de primăveri celor sărmani, vădanelor soţii plîngîndu-şi retrase şi sînt însuşi neamul! ferindu-ne-n veci de pizmă, neslavă, trădări ticăloase[3].

Dincolo de laudă şi de lauda de sine se întrezerăşte uneori şi un alt element, cel al limitelor capacităţii umane în faţa naturii atotputernice:

> De-acum mi-e de-ajuns greul vieţii, căci 80 de ani sînt de-ajuns pentru
> a-ndestula-mă;
> ştiu tot ce e azi şi ce-a fost înainte, dar orb sînt la cele ce voi plăti mîine vamă.
> Văzut-am că moartea cu-orbire loveşte: de n-a nimerit viaţa lungă se cheamă
> şi cel ce nu ştie o lume să-mpace călcat e-n picioare şi colţii-l destramă[4].

Muhammad şi apariţia islamului

La începutul secolului al VII-lea exista atît o lume sedentară, care îşi pierduse din forţă şi din aplomb, cît şi o lume care vieţuia la frontierele primeia şi care se afla într-un contact mai apropiat cu vecinii de la nord, deschizîndu-se spre alte culturi. Întîlnirea decisivă dintre cele două lumi a avut loc la mijlocul acestui secol. A fost creată o nouă ordine politică ce a inclus întreaga Peninsulă Arabă, toate teritoriile sasanide, ca şi provinciile siriene şi egiptene din Imperiul Bizantin; vechile frontiere au fost şterse şi s-au creat altele noi. În cadrul acestei noi ordini, grupul dominant era constituit nu din popoarele imperiilor, ci de arabii din Arabia de Vest şi, într-o mare măsură, de la Mecca.

Înainte de finele secolului al VII-lea, acest grup arab dominant îşi identifica noua ordine cu o revelaţie oferită de Dumnezeu lui Muhammad, un locuitor al Meccăi, printr-o carte sacră, Coranul: o revelaţie care le completa pe cele transmise anterior profeţilor sau mesagerilor lui Dumnezeu şi care crea o nouă religie, islamul, diferită de iudaism şi creştinism. Crecetătorii au păreri diferite despre felul în care au apărut aceste credinţe. Sursele arabe care relatează despre viaţa lui Muhammad şi despre formarea comunităţii din jurul lui datează dintr-o perioadă ulterioară: primul biograf a cărui operă ne este cunoscută a scris abia la un secol după moartea lui Muhammad.

Sursele scrise în alte limbi atestă pe deplin constituirea unui imperiu prin cuceririle arabe, dar ceea ce spun acestea despre misiunea lui Muhammad diferă de ceea ce spune tradiţia musulmană, necesitatea studierii şi discutării faptelor istorice nefiind încă epuizată. Pe de altă parte, se pare că există puţine motive de a pune la îndoială faptul că textul Coranului, în substanţa sa, este un document din Arabia secolului al VII-lea, chiar dacă şi-a căpătat forma literară definitivă ceva mai tîrziu. Mai mult, există elemente în biografiile şi istoriile tradiţionale care nu par a fi inventate. Fără îndoială, asemenea scrieri reflectă încercările ulterioare de a-l adecva pe Muhammad modelului din Orientul Mijlociu de personalitate sacră şi modelului arab de bărbat cu origine nobilă; de asemenea, acestea reflectă controversele doctrinare din perioada şi locul în care au fost alcătuite – Irakul secolului al VIII-lea. Totuşi, ele cuprind fapte despre viaţa lui Muhammad, familia şi prietenii lui, care nu puteau fi născocite. De aceea, pare preferabil să urmăm relatările tradiţionale privind originile islamului, chiar dacă demersul nostru este prudent. O astfel de abordare are un avantaj: atît timp cît o asemenea relatare şi textul Coranului au dăinuit fără modificări substanţiale în conştiinţa şi imaginaţia adepţilor religiei islamului, tratarea subiectului în acest fel permite înţelegerea concepţiei lor despre istorie şi despre semnificaţia vieţii umane.

Cea mai obscură parte a vieţii lui Muhammad, după cum reiese din relatările biografilor lui, este cea din prima perioadă a vieţii. Aceştia ne spun că Muhammad s-a născut la Mecca, un oraş din vestul Arabiei, probabil în 570 sau în jurul acestui an. Familia lui făcea parte din tribul quraysh, dar nu din cel mai puternic grup al acestuia. Unii membri ai tribului erau negustori şi aveau înţelegeri cu triburile de păstori din jurul Meccăi, ca şi relaţii cu Siria şi sud-vestul Arabiei. Se mai spune că aveau legături cu sanctuarul din oraş, Ka'ba, unde erau păstrate chipurile divinităţilor locale. Muhammad s-a căsătorit cu Khadija, o negustoreasă văduvă, şi s-a ocupat de afacerile ei. Multe anecdote consemnate de cei care au scris ulterior despre viaţa lui vorbesc despre o lume care aştepta un trimis care să-i îndrume şi un om în căutarea unei vocaţii. Un căutător de Dumnezeu care îşi exprimă dorinţa de a fi învăţat: „O, Dumnezeule, dacă aş şti cum ai vrea să fii adorat, aşa te-aş adora, dar nu ştiu". Rabini iudaici, călugări creştini şi clarvăzători arabi prezic venirea unui profet: un călugăr întîlnit de Muhammad pe drumurile sale de negoţ spre sudul Siriei „i-a privit spatele şi i-a zărit însemnul profeţiei între umerii". Natura îl saluta: „Nu era piatră sau copac pe lîngă care să treacă şi care să nu-i spună: «Pacea fie cu tine, apostol al lui Dumnezeu!»"[5].

A devenit un pribeag solitar printre stînci şi, într-o bună zi, pe cînd avea cam 40 de ani, s-a petrecut contactul cu supranaturalul,

cunoscut generaţiilor ulterioare ca Noaptea Puterii sau a Destinului. Potrivit unei versiuni, un înger, sub înfăţişarea unui om la orizont, l-a chemat să fie mesagerul lui Dumnezeu; potrivit alteia, a auzit glasul îngerului îndemnîndu-l să recite. El a întrebat: „Ce să recit?", iar glasul i-a răspuns:

Citeşte în numele Domnului tău care a creat!
Cel ce a creat omul dintr-un cheag de sînge.
Citeşte, căci Domnul tău este Mult-dăruitorul,
El l-a învăţat pe om cu condeiul,
l-a învăţat ceea ce nu ştia.
Omul, dimpotrivă, se îngîmfează
îndată ce se vede bogat.
Tot la Domnul tău este însă întoarcerea![6]

În acest moment a avut loc un eveniment important în viaţa celor care credeau în puterea supranaturală: credinţa a fost acceptată de unii dintre cei cărora le era predicată, iar această recunoaştere a întărit-o în conştiinţa celui care a predicat-o. Puţini au răspuns mesajului, iar printre aceştia s-a aflat soţia lui, Khadija: „Bucură-te, fiu al unchiului meu, şi fii bun la suflet. Prin El, în ale cărui mîini se află sufletul Khadijei, sper să fii profetul poporului Lui".

Din acest moment, Muhammad a început să le comunice celor care-i împărtăşeau ideile o serie de mesaje pe care le considera revelate de un înger al lui Dumnezeu. Lumea se va sfîrşi; Dumnezeu atotputernicul, care crease fiinţele umane, le va judeca pe toate; desfătările Raiului şi caznele iadului erau descrise în culori vii. Dacă, în timpul vieţii, se supuneau voinţei lui Dumnezeu, se puteau bizui pe mila lui cînd urmau să fie judecaţi; iar voinţa lui Dumnezeu era ca ei să-i arate recunoştinţă prin rugăciuni rînduite şi prin împlinirea unor fapte de milostenie, binefaceri şi înfrînare sexuală. Cuvîntul pentru Dumnezeu era „Allah", folosit deja pentru una dintre divinităţile locale (utilizat acum şi de evreii arabofoni sau de creştini ca nume al lui Dumnezeu). Cei care s-au supus voinţei lui Allah au fost numiţi musulmani; numele religiei lor, islamul, derivă din aceeaşi rădăcină lingvistică.

Treptat, în jurul lui Muhammad s-a strîns un mic grup de credincioşi: cîţiva membri tineri ai familiilor influente din tribul quraysh, membri ai unor familii mai puţin importante, clienţi ai altor triburi care se puseseră sub protecţia qurayshiţilor, unii meşteşugari şi sclavi. Pe măsură ce numărul adepţilor lui Muhammad creştea, relaţiile sale cu familiile dominante ale tribului quraysh deveneau tot mai proaste. Acestea nu acceptau revendicarea lui de a fi mesager al lui Dumnezeu şi considerau că le contestă modul de viaţă. „O, Abu Talib",

i-au spus unchiului său, membru al unei asemenea familii și care îl avea sub ocrotire, „nepotul tău ne-a blestemat zeii, ne-a ocărît religia, și-a rîs de felul în care trăim și i-a învinuit pe străbunii noștri că greșesc". Situația lui a devenit și mai grea atunci cînd soția lui, Khadija, și Abu Talib au murit, amîndoi în același an.

Pe măsură ce propovăduia, diferențele față de credințele acceptate deveneau tot mai clare. Erau atacați idolii și ceremoniile de venerare a lor, erau impuse noi forme de adorare, în special rugăciunea colectivă, și se dădea cu alt înțeles faptelor bune. Muhammad s-a plasat tot mai explicit pe linia profeților din tradiția iudaică și cea creștină.

În cele din urmă, situația lui a devenit atît de critică, încît în 622 a părăsit Mecca și s-a refugiat într-o așezare situată într-o oază, la 200 de kilometri spre nord, Yathrib, care va fi cunoscută ulterior ca Madina. Drumul fusese pregătit de bărbații din Yathrib care veneau la Mecca pentru negoț. Aceștia făceau parte din două triburi și aveau nevoie de un arbitru în disputele lor tribale; cum ei trăiseră alături de locuitorii evrei ai oazei, erau pregătiți să accepte o învățătură exprimată în termenii unui profet și ai unei cărți sacre. Această mutare la Madina, pe care generațiile viitoare o vor considera momentul de început al erei musulmane, se numește *hijra*: termenul nu are doar sens negativ, de fugă de la Mecca, ci și o conotație pozitivă – aceea de a se fi stabilit, în căutarea protecției, în alt loc decît cel de origine. În secolele islamice ulterioare, termenul va fi folosit cu sensul de abandonare a unei comunități păgîne sau nelegiuite în favoarea alteia, care trăia conform preceptelor morale ale islamului. Primii biografi au consemnat textele acordurilor despre care se spune că ar fi fost încheiate între Muhammad și adepții lui, pe de o parte, și cele două triburi principale, împreună cu cîteva grupuri de evrei, pe de alta. Era un acord destul de asemănător cu cele încheiate în sudul Arabiei moderne atunci cînd se constituie un *haram*: fiecare parte își menținea propriile legi și obiceiuri, dar întregul teritoriu al acestui *haram* urma să fie un teritoriu al păcii, disputele urmînd a fi rezolvate nu prin forță, ci printr-o judecată „a lui Dumnezeu și a lui Muhammad", iar aliații aveau să acționeze împreună împotriva celor care încălcau pacea.

La Madina, Muhammad a început să acumuleze o putere care iradia spre întreaga oază și spre deșertul din jur. În scurt timp, a fost implicat în luptă armată cu tribul quraysh, probabil pentru controlul asupra drumurilor comerciale, iar în cursul acestei lupte s-a conturat caracterul comunității. Membrii ei au început să creadă că lupta este necesară pentru apărarea dreptății: „cînd tribul quraysh a început să-l sfideze pe Dumnezeu și i-a respins intențiile milostivem, [...] Dumnezeu i-a îngăduit apostolului Său să lupte și să se apere". Ei au căpătat

Dacă o imagine a lui Muhammad a fost alcătuită treptat și transmisă din generație în generație, la fel s-a întîmplat și în privința imaginii comunității pe care a creat-o. Potrivit descrierilor ulterioare, era vorba de o comunitate care îl venera pe Profet, îi cinstea memoria încercînd să urmeze calea inițiată de el și străduindu-se să meargă pe făgașul islamului pentru a-l sluji pe Dumnezeu. Era unită prin ritualurile fundamentale de adorare, toate avînd un caracter comunitar: musulmanii mergeau în pelerinaj în același timp, posteau pe parcursul aceleiași luni și se întîlneau în mod regulat în timpul rugăciunii, activitate care îi diferența cel mai net de restul lumii.

Mai presus de toate se afla moștenirea Coranului, o carte care descrie într-un limbaj de o forță și o frumusețe deosebite intervenția unui Dumnezeu transcendent, sursă a atotputerniciei și a milosteniei, în viața omenirii pe care o crease; revelația voinței Lui printr-un șir de profeți trimiși să-i avertizeze pe oameni și să-i aducă înapoi la adevărata lor fire de creaturi recunoscătoare și supuse; judecarea oamenilor de către Dumnezeu la sfîrșitul lumii, răsplata și pedeapsa rezultate din aceasta.

Musulmanii ortodocși au considerat întotdeauna Coranul drept Cuvînt al lui Dumnezeu, revelat lui Muhammad, în limba arabă, printr-un înger, în momente diferite și în moduri adecvate necesităților comunității. Puțini nemusulmani au acceptat în întregime această credință. Cel mult, unii dintre ei s-au gîndit că era posibil ca, într-un anumit sens, Muhammad să fi fost inspirat din afara lumii omenești, dar susțineau că această inspirație era mediată de personalitatea lui și exprimată în cuvintele lui. Nu există un mod strict rațional în care ar putea fi rezolvată această deosebire de credință, dar cei care sînt divizați de ea pot cădea de acord asupra unor întrebări care s-au putut formula în mod legitim în privința Coranului.

Prima întrebare se referă la momentul și la felul în care a căpătat forma finală. Muhammad le-a împărtășit adepților lui revelațiile în momente diferite, iar aceștia le-au notat sau le-au memorat. Majoritatea cercetătorilor sînt de părere că procesul de coagulare a diferitelor versiuni și de constituire a unui text și a unei succesiuni general acceptate s-a încheiat abia după moartea lui Muhammad. Potrivit tradiției, acest lucru s-a petrecut în timpul celui de-al treilea succesor al său în fruntea comunității, 'Uthman (644-656), dar au fost propuse și alte date, ulterioare, iar unele secte musulmane le-au acuzat pe altele că au inserat în text fragmente care nu au fost transmise de Profet.

Cea mai importantă întrebare se referă la originalitatea Coranului. Cercetătorii au încercat să îl plaseze în contextul ideilor din vremea și spațiul lui Muhammad. Neîndoielnic, Coranul cuprinde ecouri ale

învăţăturilor din religiile anterioare: concepţii iudaice incluse în doctrinele sale; unele reflectări ale pietăţii monahale din creştinismul oriental prin meditaţiile asupra judecăţii înfricoşătoare, ca şi prin descrierea raiului şi a iadului (însă puţine referiri la doctrina sau liturghia creştină); relatări biblice într-o formă diferită de cea din Vechiul şi Noul Testament; un ecou al concepţiei maniheiste de succesiune a revelaţiilor oferite unor popoare diferite. Există, de asemenea, elemente ale unei tradiţii indigene: concepţiile morale le continuă într-un anumit fel pe cele predominante în Arabia, chiar dacă se detaşează de ele; tonul primelor revelaţii este cel al unui prezicător arab, murmurînd sensul pe care îl conferă unei întîlniri cu supranaturalul.

Asemenea urme ale trecutului nu trebuie să îi neliniştească pe musulmani, care le pot considera semne ale faptului că Muhammad a apărut la capătul unui şir de profeţi, care au predicat toţi acelaşi adevăr; pentru a fi eficientă, revelaţia finală putea folosi cuvinte şi imagini deja cunoscute şi înţelese, iar dacă ideile ori povestirile căpătau o altă formă în Coran, aceasta se putea datora faptului că adepţii profeţilor anteriori deformaseră mesajul primit. Totuşi, unii învăţaţi nemusulmani au ajuns la o concluzie diferită: Coranul conţine puţine elemente în afara celor împrumutate din ceea ce Muhammad a avut la dispoziţie în acea perioadă şi în acel loc. O asemenea afirmaţie denotă înţelegerea greşită a ceea ce înseamnă a fi original: orice a fost preluat din cultura religioasă a epocii a cunoscut o asemenea rearanjare şi transformare încît, pentru cei care au acceptat mesajul, lumea familiară căpăta un chip nou.

Capitolul 2

Formarea unui imperiu

Succesiunea lui Muhammad: cucerirea unui imperiu

La moartea lui Muhammad, adepţii lui au trecut printr-un moment de confuzie. Unul dintre conducătorii lor, Abu Bakr, a declarat comunităţii: „Voi, oameni, dacă îl veneraţi pe Muhammad, Muhammad e mort; dacă îl veneraţi pe Dumnezeu, Dumnezeu e viu". Dar la un nivel inferior lui Dumnezeu exista un rol care trebuia îndeplinit: acela de a arbitra disputele şi de a lua decizii în cadrul comunităţii. Printre adepţii lui Muhammad existau trei grupări principale: primii companioni, care îl însoţiseră în *hijra* şi care se contituiau într-un grup legat prin relaţii de căsătorie; personalităţile Madinei, care încheiaseră o înţelegere cu el în acest oraş; membrii familiilor meccane proeminente, în special cele recent convertite. În timpul unei întîlniri a companionilor apropiaţi şi a conducătorilor, un membru al primului grup a fost ales ca succesor al Profetului (*khalifa*, de unde cuvîntul „calif"): Abu Bakr, un unul dintre primii adepţi, a cărui fiică 'A'isha fusese soţie a Profetului.

Califul nu era profet. Conducător al comunităţii, dar în nici un caz mesager al lui Dumnezeu, el nu putea susţine că, exprimîndu-se, poate continua revelaţiile, dar un nimb de sacralitate şi de om ales de Dumnezeu a persistat în jurul persoanei şi a funcţiei primilor califi; aceştia susţineau că aveau chiar o oarecare autoritate religioasă. Abu Bakr şi succesorii lui s-au aflat în scurt timp în situaţia de a-şi exercita autoritatea într-un cadru mai larg decît Profetul. În preceptele şi acţiunile lui Muhammad exista un universalism implicit: el revendica o autoritatea universală, *haram*-ul pe care îl întemeiase nu avea limite naturale; în ultimii lui ani de viaţă, se organizaseră expediţii militare împotriva teritoriilor bizantine de la frontieră şi se pare că a trimis emisari suveranilor marilor state, cerîndu-le să-i recunoască mesajul. După moartea lui, alianţele pe care le încheiase cu căpeteniile tribale erau în pericol să se destrame;

unii dintre ei respingeau acum veleităţile lui profetice sau, cel puţin, controlul politic al Madinei. În faţa acestei provocări, comunitatea condusă de Abu Bakr şi-a afirmat autoritatea prin acţiune militară („războaiele de *ridda*"); astfel, s-a creat o armată pe care elanul luptei a purtat-o pînă la regiunile de frontieră ale marilor imperii, apoi, rezistenţa dovedindu-se slabă, în interiorul acestora. Până la sfîrşitul domniei celui de-al doilea calif, 'Umar ibn al-Khattab (634-644), întreaga Arabie, o parte a Imperiului Sasanid, provincia siriană şi cea egipteană a Imperiului Bizantin fuseseră cucerite; restul teritoriilor sasanide au fost ocupate la scurt timp după aceea.

Astfel, pe parcursul cîtorva ani, frontierele politice ale Orientului Mijlociu s-au modificat, iar centrul vieţii politice s-a mutat din ţinuturile bogate şi populate ale Semilunii Fertile într-un oraş mic situat la marginea lumii bogate şi cu o cultură de elită. Schimbarea a fost bruscă şi de neaşteptată. Descoperirile arheologice indică faptul că prosperitatea şi vigoarea lumii mediteraneene se aflau în declin din cauza invaziilor barbare, a incapacităţii de a întreţine terase şi alte lucrări agricole şi a restrîngerii pieţei urbane. Atît Imperiul Bizantin, cît şi cel Sasanid au fost slăbite de epidemii de ciumă şi de războaie îndelungate; bizantinii au reuşit să-şi reimpună o autoritate fragilă asupra Siriei abia după înfrîngerea sasanizilor, în 629. Arabii care au invadat cele două imperii nu erau o hoardă tribală, ci o forţă organizată, unii dintre membrii acesteia dobîndindu-şi abilităţile şi experienţa militară în serviciul imperiilor sau în timpul luptelor de după moartea Profetului. Deplasîndu-se pe cămile, beneficiau de un avantaj în campaniile desfăşurate pe teritorii întinse; perspectiva deţinerii unui pămînt şi a unor bogăţii a creat între ei o coaliţie de interese; iar fervoarea credinţei le conferea unora dintre ei o forţă de natură diferită.

Totuşi, poate că există şi o altă explicaţie pentru faptul că populaţiile din ţările cucerite au acceptat dominaţia arabă. Pentru cei mai mulţi dintre ei nu conta prea mult dacă erau conduşi de iranieni, greci sau arabi. În majoritatea cazurilor, autoritatea era exercitată asupra vieţii de la oraş şi a zonelor din imediata vecinătate; în afară de oficialităţi şi de clasele ale căror interese erau direct legate de cele ale acestora şi în afară de înalta ierarhie a unor comunităţi religioase, probabil că locuitorilor de la oraş nu le prea păsa cine îi conduce, cu condiţia să trăiască în siguranţă, în pace şi să fie supuşi unor impozite rezonabile. În zonele rurale şi în stepe, oamenii trăiau sub conducerea propriilor şefi şi conform propriilor obiceiuri, pentru ei neavînd o importanţă prea mare cine se afla la conducerea oraşelor. Pentru unii, înlocuirea grecilor şi a iranienilor de către arabi a constituit chiar un avantaj. Celor a căror opoziţie faţă de stăpînirea bizantină

se exprima în termenii disidenţei religioase trebuie să li se fi părut mai uşor să trăiască sub un conducător imparţial faţă de diferitele grupuri creştine, cu atît mai mult cu cît noua credinţă, care încă nu îşi elaborase pe deplin un sistem doctrinar sau juridic, trebuie să nu li se fi părut pe deplin străină. Conducătorilor din regiunile din Irak şi Siria deja ocupate de popoare de origine arabă şi arabofone le era uşor să îşi transfere loialitatea de la împăraţi la noua alianţă arabă, cu atît mai mult cu cît dispăruse controlul pe care îl exercitaseră anterior asupra lor lakhmizii şi ghassanizii, statele arabe cliente ale celor două mari imperii.

Odată cu extinderea teritoriului cucerit, tipul de guvernare a acestuia trebuia să se schimbe. Cuceritorii îşi exercitau autoritatea din taberele militare în care erau staţionaţi soldaţii arabi. În Siria, acestea se situau în oraşele deja existente, dar în alte zone au fost create noi aşezări: Basra şi Kufa în Irak, Fustat în Egipt (care se va dezvolta ulterior, devenind oraşul Cairo), iar altele la frontiera nord-estică, în Khurasan. Centre ale puterii, aceste tabere atrăgeau imigranţi din Arabia şi din teritoriile cucerite, dezvoltîndu-se şi devenind oraşe în centrul cărora se aflau palatul guvernatorului, locul pentru adunarea comunităţii şi moscheea.

La Madina şi în noile oraşe-tabere legate de aceasta prin căi terestre, puterea se afla în mîinile unui nou grup dominant. Unii dintre membrii grupului erau Companioni ai Profetului, adepţi devotaţi din perioada de început, dar mulţi proveneau din familiile meccane, cu abilităţi militare şi politice, şi din familii asemănătoare din oraşul învecinat Ta'if. Odată cu continuarea cuceririlor, li s-au alăturat membri ai familiilor de vază din triburile de păstori, chiar şi din cele care încercaseră să răstoarne conducerea Madinei după moartea Profetului. Într-o anumită măsură, diferitele grupuri au avut tendinţa de a se amesteca unele cu altele. Califul 'Umar a creat un sistem de subsidii în beneficiul celor care luptaseră pentru cauza islamului, fixate în funcţie de data convertirii şi de perioada serviciului militar, consolidînd astfel coeziunea elitei conducătoare sau, cel puţin, separarea ei de cei pe care îi conducea; chiar de la început, au existat semne de tensiune între noii îmbogăţiţi ai elitei şi cei săraci. În ciuda coeziunii de principiu, grupul era scindat de diferenţe personale şi facţionale. Primii Companioni ai Profetului erau ostili faţă de cei convertiţi ulterior care dobîndiseră puterea; revendicarea conversiunii timpurii şi a unor relaţii apropiate cu Muhammad putea intra în conflict cu revendicarea nobleţei unei origini vechi şi onorabile. Populaţia din Madina vedea cum puterea se deplasează spre nord, spre ţinuturile mai populate Siriei şi Irakului, unde conducătorii încercau să devină mai independenţi.

Asemenea tensiuni au devenit evidente în timpul domniei celui de al treilea calif, 'Uthman ibn 'Affan (644-656). El a fost ales de un grup mic de membri ai tribului quraysh, după ce 'Umar fusese asasinat dintr-o răzbunare personală. El părea să ofere speranța unei reconcilieri a facțiunilor, fiindcă aparținea nucleului qurayshit și se numărase printre primii convertiți. Cu toate acestea, a dus o politică de numire a membrilor propriului clan ca guvernatori ai provinciilor, ceea ce a provocat opoziție atît la Madina, din partea fiilor Companionilor și a soției Profetului, 'A'isha, cît și la Kufa și Fustat; unele triburi nutreau resentimente față de dominația celor de la Mecca. Tulburările declanșate la Madina și susținute de soldații din Egipt au dus la uciderea lui 'Uthman, în 656.

Acest incident a declanșat primul război civil în cadrul comunității. Pretendentul la succesiune, 'Ali ibn Abi Talib (656-661), era membru al tribului quraysh, se număra printre primii convertiți, era văr cu Muhammad și se căsătorise cu fiica acestuia, Fatima. El s-a trezit în fața unei duble rezistențe. Împotriva lui erau atît rudele lui 'Uthman, dar și alții, care puneau la îndoială validitatea alegerii lui. Luptele de la Madina pentru putere s-au extins și în orașele-tabere. 'Ali s-a instituit calif la Kufa, iar disidenții s-au stabilit la Basra; după ce i-a înfrînt, s-a confruntat cu o nouă provocare venită din Siria, al cărei guvernator, Mu'awiya ibn Abi Sufyan, era rudă apropiată a lui 'Uthman. Cele două forțe s-au înfruntat la Siffin, pe cursul superior al Eufratului, dar după ce s-au luptat un timp, au fost de acord cu o mediere condusă de delegați aleși de ambele părți. Cînd 'Ali a acceptat acest lucru, unii dintre susținători l-au părăsit, fiind contrari compromisului de a supune unei judecăți umane ceea ce ei considerau a fi voința lui Dumnezeu; în joc era onoarea primilor convertiți la islam. În lunile de discuții între mediatori, alianța lui 'Ali a slăbit și, în cele din urmă, a fost asasinat în propriul oraș, Kufa. Mu'awiya s-a proclamat calif, iar fiul mai mare al lui 'Ali, Hasan, i-a recunoscut autoritatea.

Califatul de la Damasc

Momentul venirii la putere a lui Mu'awiya (661-680) a fost considerat întotdeauna ca încheiere a unei etape și ca început al alteia. Primii patru califi, de la Abu Bakr la 'Ali, sînt numiți de majoritatea musulmanilor *rashidun*, sau „ortodocși". Califii ulteriori au fost priviți într-o altă lumină. În primul rînd, începînd de acum, funcția a devenit practic ereditară. Deși s-a menținut un anumit principiu electiv sau

cel puţin o recunoaştere publică din partea conducătorilor comunităţii, în fapt, din această perioadă puterea s-a aflat în mîinile unei familii, umayyazii, numiţi astfel după unul dintre strămoşii lor, Umayya. După moartea lui Mu'awiya, i-a urmat fiul său, succedat şi el, pentru o scurtă perioadă, de propriul fiu; a urmat apoi o a doua perioadă de război civil, iar conducerea a revenit altei ramuri a familiei.

Schimbarea a reprezentat mai mult decît o înlocuire a suveranilor. Capitala imperiului s-a mutat la Damasc, oraş situat într-o zonă care dispunea de surplusul necesar întreţinerii curţii califale, a administraţiei şi a armatei şi de unde puteau fi menţinute sub control, mai bine decît de la Medina, coastele estice ale Mediteranei şi ţinuturile care se întindeau spre Răsărit. Acesta era un factor foarte important, deoarece autoritatea califului continua să se extindă. Forţele musulmane care înaintau în Maghreb şi-au stabilit prima bază importantă la Qayrawan, în fosta provincie romană Africa (Ifriqiya, Tunisia de astăzi); de acolo s-au îndreptat spre vest, au ajuns pe coasta atlantică a Marocului la sfîrşitul secolului al VII-lea, apoi au traversat marea şi au intrat în Spania; la extrema cealaltă, a fost cucerit teritoriul de dincolo de Khurasan, pînă la Valea Oxusului, musulmanii începînd să înainteze spre nord-vestul Indiei.

Pentru un asemenea imperiu era necesar un nou tip de conducere. Potrivit unei păreri foarte răspîndite în timpul generaţiilor următoare, cînd umayyazii au fost înlocuiţi de o dinastie ostilă, aceasta ar fi introdus un sistem de conducere orientat spre scopuri lumeşti determinate de propriile interese, în locul sistemului practicat de califii anteriori, devotaţi bunului mers al religiei. Mai corect ar fi să spunem că umayyazii s-au trezit în faţa problemelor puse de conducerea unui mare imperiu şi, de aceea, au făcut compromisuri pentru menţinerea puterii. Treptat, din căpetenii arabe au devenit conducători care trăiau după modelul tradiţional al suveranilor din Orientul Mijlociu, primindu-şi oaspeţii sau supuşii potrivit ceremonialului de la curtea împăratului bizantin sau a regelui iranian. Primele armate arabe au fost înlocuite de forţe regulare remunerate. A apărut un nou grup de conducere, constituit în special din căpetenii militare sau tribale; familiile dominante la Mecca şi la Madina şi-au pierdut capacitatea de influenţă, pentru că se aflau departe de centrul puterii şi încercaseră de mai multe ori să se revolte. La rîndul lor, oraşele din Irak nu erau pe deplin fidele şi trebuiau menţinute sub control de guvernatori puternici, loiali califului. Conducătorii erau orăşeni, adepţi ai vieţii sedentare şi ostili pretenţiilor de acces la putere şi conducere în temeiul solidarităţii tribale – „voi puneţi relaţiile înaintea religiei", a avertizat primul guvernator umayyad al Irakului, iar un succesor al acestuia, Hajjaj, a acţionat chiar mai ferm faţă de nobilimea tribală şi susţinătorii ei.

Chiar dacă puterea armată se afla în alte mîini, administraţia financiară era la fel ca înainte, cu cancelari proveniţi dintre cei care serviseră fostele autorităţi, folosind greaca în vest şi pahlavi în est. Din anii '90 ai secolului al VII-lea, araba a fost introdusă ca limbă a administraţiei, dar se pare că această măsură nu a determinat o schimbare majoră în privinţa personalului sau a metodelor; membrii familiilor de cancelari care ştiau araba şi-au continuat activitatea, mulţi devenind musulmani, în special în Siria.

Noii conducători s-au impus nu numai în oraşe, dar şi în mediul rural sirian, pe domenii ale suveranilor şi pe domenii părăsite de proprietari, cu precădere în regiunile din interior deschise spre stepa arabă din nord. Din cîte se pare, ei au menţinut cu grijă sistemele de irigaţie şi culturile agricole pe care le-au găsit acolo, iar palatele şi casele pe care le-au construit pentru a servi drept centre atît pentru exercitarea controlului economic, cît şi de ospitalitate erau amenajate şi decorate în stilul specific conducătorilor pe care îi înlocuiseră, cu săli de primire şi băi, pardoseli cu mozaic, intrări şi tavane sculptate.

În această privinţă, dar nu numai, umayyazii semănau probabil cu regii barbari ai Imperiului Roman de Apus, colonişti stingheri într-o lume străină a cărei viaţă a continuat sub protecţia puterii lor. Totuşi, a existat o diferenţă. Cîrmuitorii din Occident veniseră cu prea puţine forţe pentru a rezista civilizaţiei creştine latine de care au fost absorbiţi. Grupul arab dominant a adus cu sine un element pe care avea să-l păstreze în contextul culturii înalte a Orientului Apropiat şi care, modificat şi dezvoltat de acea cultură, îi va oferi de acum înainte un mijloc de exprimare: credinţa în revelaţia transmisă de Dumnezeu Profetului Muhammad în limba arabă.

Prima afirmare clară a stabilităţii şi a trăsăturilor distinctive ale noii ordini a avut loc în anii '90 ai secolului al VII-lea, în timpul domniei califului 'Abd al-Malik (685-705). Odată cu introducerea limbii arabe în administraţie, a fost adoptată o nouă monedă, fapt semnificativ, atît timp cît monedele sînt simboluri ale puterii şi ale identităţii. În locul monedelor cu chipuri umane, care fuseseră preluate de la sasanizi sau bătute de umayyazi la Damasc, au fost produse unele noi, avînd înscrise pe ele doar cuvinte care proclamau, în arabă, unicitatea lui Dumnezeu şi adevărul religiei predicate de mesagerul Său.

Dar mai importantă a fost construirea unor clădiri impunătoare, care constituiau o declaraţie publică a faptului că revelaţia oferită omenirii prin intermediul lui Muhammad era cea finală şi deplină şi că împărăţia ei va dăinui veşnic.

Primele locuri de rugăciune colectivă (*masjid*, de unde cuvîntul englezesc „mosque", preluat, probabil, pe filieră spaniolă *mesquita*)**

erau folosite şi pentru întîlniri ale întregii comunităţi în vederea derulării unor afaceri publice. Acestea nu aveau însemne speciale care să le distingă clar de alte tipuri de clădiri. Unele erau, de fapt, construcţii mai vechi preluate în acest scop, în timp ce altele erau noi, ridicate în centrele teritoriilor unde se stabiliseră musulmanii. Locurile sacre ale evreilor şi ale creştinilor constituiau încă o atracţie deosebită pentru noii stăpînitori: 'Umar a vizitat Ierusalimul după capitularea acestuia şi tot aici Mu'awiya s-a proclamat calif. Apoi, în anii '90 ai secolului al VII-lea a fost ridicată prima mare clădire, ca mărturie a faptului că islamul este diferit şi că va dăinui: era Domul Stîncii, construit la Ierusalim pe locul unde se aflase Templul evreilor, devenit de acum un *haram* musulman; acesta urma să fie un deambulatoriu pentru ca pelerinii să se plimbe în jurul stîncii unde, potrivit tradiţiei rabinice, Dumnezeu i-a cerut lui Avraam să îl sacrifice pe Isaac. Construirea domului în acest loc a fost interpretată în mod convingător ca un act simbolic de plasare a islamului pe linia descendenţilor lui Avraam şi de disociere a acestuia de iudaism şi de creştinism. Inscripţiile din interior, cea mai veche atestare materială a unor texte din Coran, proclamă măreţia lui Dumnezeu, „Atotputernicul, Înţeleptul", afirmă că „Dumnezeu şi îngerii Săi îl binecuvîntează pe Profet" şi îi cheamă pe creştini să îl recunoască pe Isus ca apostol al lui Dumnezeu, cuvînt şi spirit al Acestuia, dar nu ca fiu al Său[1].

Puţin mai tîrziu au început să fie construite o serie de moschei mari, menite să facă faţă cerinţelor rugăciunii rituale: la Damasc şi Alep, Madina şi Ierusalim, apoi la Qayrawan, primul centru arab din Maghreb, şi Cordoba, capitala arabă a Spaniei. În esenţă, toate au acelaşi plan de construcţie. O curte interioară duce spre un spaţiu acoperit, configurat astfel încît şirurile lungi de credincioşi, îndrumaţi de un conducător al rugăciunii (*imam*), să poată sta cu faţa spre Mecca. O nişă (*mihrab*) marchează peretele spre care să se îndrepte, iar lîngă aceasta se află un amvon (*minbar*), din care se predică în timpul rugăciunii de prînz, în zilele de vineri. Ataşat clădirii sau aproape de aceasta se află minaretul din care muezinul (*mu'adhdhin*) îi cheamă pe credincioşi la rugăciune la anumite ore.

Asemenea clădiri erau nu numai embleme ale unei noi puteri, dar şi dovezi ale dezvoltării unei comunităţi noi şi distincte. Iniţial credinţă a unui grup dominant, acceptarea revelaţiei transmise lui Muhammad s-a răpîndit treptat. Cunoaştem puţine lucruri despre acest proces şi nu putem face decît speculaţii despre cursul pe care l-a urmat. Arabii, care trăiau deja în zonele rurale siriene şi irakiene, ar fi putut să-şi manifeste acceptul în semn de solidaritate cu noii conducători (chiar dacă o parte a unui trib, ghassan, nu a făcut acest lucru). Demnitarii care lucrau pentru noii conducători ar fi acceptat credinţa lor din

interese personale sau dintr-o atracţie firească faţă de putere; la fel poate fi cazul prizonierilor din războaiele de cucerire sau al soldaţilor sasanizi care s-au alăturat arabilor. Imigranţii în noile oraşe s-ar fi convertit pentru a evita taxele speciale plătite de nemusulmani. Pentru zoroastrieni, adepţii vechii religii persane, trebuie să fi fost mai uşor să devină musulmani decît pentru creştini, fiindcă structurile acestui cult slăbiseră odată cu sfîrşitul domniei sasanide. Totuşi, unii creştini, afectaţi de controversele privind natura lui Dumnezeu şi revelaţia, au fost probabil atraşi de simplitatea răspunsului musulman iniţial la asemenea întrebări, într-un cadru care constituia, în linii mari, acelaşi univers de gîndire. Absenţa unei Biserici musulmane sau a unui ritual complicat de convertire, necesitatea de a utiliza doar cîteva cuvinte simple înlesneau acceptarea. În ciuda acestei simplităţi, aderarea presupunea: acceptarea arabei ca limbă a revelaţiei, iar acest lucru, precum şi necesitatea de a stabili relaţii cu conducătorii, militarii şi latifundiarii arabi au condus la adoptarea arabei ca limbă a comunicării cotidiene. Oriunde ajungea islamul, se răspîndea şi limba arabă. Însă procesul era încă într-o fază incipientă; dincolo de Arabia propriu-zisă, umayyazii stăpîneau ţinuturi în care majoritatea populaţiei nici nu era musulmană, nici nu vorbea araba. Numărul şi puterea în creştere a comunităţii musulmane nu acţiona în favoarea umayyazilor. Regiunea lor centrală, Siria, constituia elementul slab din şirul de ţări înglobate în imperiu. Spre deosebire de noile oraşe din Iran, Irak şi Africa, oraşele de aici fuseseră întemeiate înaintea islamului şi duceau o viaţă independentă de conducerea umayyadă. Comerţul din această regiune fusese întrerupt în urma separării de Anatolia, care, rămasă în mîinile bizantinilor, avea o nouă frontieră, încălcată frecvent în timpul războaielor dintre arabi şi bizantini.

Forţele principale ale comunităţii musulmane se situau mult mai spre est. Oraşele Irakului creşteau în dimensiuni pe măsură ce tot mai mulţi imigranţi soseau aici din Iran şi din Peninsula Arabă. Ei puteau beneficia de numeroasele terenuri fertile irigate din sudul Irakului, unde unii arabi se instalaseră ca proprietari. În noile oraşe de aici, proporţia locuitorilor arabi era mai mare decît în oraşele din Siria, iar viaţa lor devenea tot mai prosperă pe măsură ce membrii fostei clase dominante iraniene erau cooptaţi ca demnitari şi colectori de taxe.

Un proces similar avea loc în Khurasan, în nord-estul îndepărtat al imperiului. Fiind situat pe frontiera zonei de expansiune a islamului în Asia Centrală, acesta dispunea de garnizoane mari. Terenul cultivabil şi păşunile atrăgeau şi coloniştii arabi. Astfel, încă din perioada de început a existat o populaţie arabă considerabilă, care trăiau alături de iranieni, a căror veche clasă de latifundiari şi conducători şi-a

menţinut poziţia. Treptat, s-a instituit un fel de simbioză: pe măsură ce încetau să mai fie luptători activi şi se stabileau în zonele rurale sau în oraşe – Nishapur, Balkh şi Marv –, arabii erau absorbiţi în societatea iraniană, iar iranienii pătrundeau în grupul dominant. Dezvoltarea comunităţilor musulmane în oraşele şi provinciile estice creau tensiuni. Ambiţiile personale, nemulţumirile locale şi conflictele dintre grupări îşi găseau exprimarea în forme diferite, etnic, tribal şi religios, iar din perspectiva timpului prezent e greu de spus cum se trasau liniile de diviziune.

În primul rînd, printre cei convertiţi la islam, cu precădere iranienii, exista un resentiment faţă de privilegiile fiscale şi de altă natură acordate celor de origine arabă, resentiment care s-a amplificat pe măsură ce amintirea primelor cuceriri s-a estompat. Unii dintre convertiţi au devenit „clienţi" (*mawali*) ai căpeteniilor tribale arabe, dar acest lucru nu a eliminat linia de demarcaţie dintre ei şi arabi.

Tensiunile se făceau resimţite şi în termenii diferenţei şi ai opoziţiei tribale. Armatele venite din Arabia aduseseră cu ele loialităţi tribale şi, în noile circumstanţe, acestea puteau deveni mai puternice. În oraşe şi în alte locuri de migrare, grupuri care considerau că au un strămoş comun locuiau în zone situate mai aproape unele de altele decît în stepa arabă; conducători puternici, care se declarau de origine nobilă, puteau atrage mai mulţi adepţi. Existenţa unei structuri politice unite le permitea conducătorilor şi triburilor să stabilească legături în teritorii vaste şi le crea uneori interese comune. În lupta pentru controlul conducerii centrale se putea recurge la numele tribale şi loialităţile pe care acestea le reflectau. O ramură a umayyazilor era legată prin căsătorie cu Banu Kalb*** care se stabiliseră deja în Siria înainte de cucerire; în lupta pentru succesiune, după moartea fiului lui Mu'awiya, un pretendent ne-umayyad a fost susţinut de un alt grup de triburi. Uneori, anumite interese comune au venit în sprijinul ideii unei origini unice a tuturor triburilor care susţineau că provin din centrul sau sudul Arabiei. (Numele lor, Qays şi Yemen, vor persista în unele zone ale Siriei pînă în secolul nostru, ca simboluri ale conflictului local.)

Disputele privind succesiunea la conducerea califatului şi natura autorităţii în comunitatea musulmană au avut repercusiuni pe termen mai lung. Pretenţiilor lui Mu'awiya şi ale familiei lui li se opuneau două grupări, deşi ambele erau atît de amorfe încît ar putea fi considerate mai curînd tendinţe. Prima consta din diferite grupuri numite kharijiţi. Cele mai vechi dintre acestea fuseseră cele care îi retrăseseră sprijinul lui 'Ali atunci cînd acesta acceptase arbitrajul de la Siffin. Grupurile respective au fost nimicite, dar o serie de mişcări ulterioare au folosit aceeaşi denumire, în special în regiunile aflate

sub controlul Basrei. Spre deosebire de căpeteniile de trib, acestea susţineau că în islam nu există altă prioritate decît virtutea. Doar un musulman virtuos putea conduce ca *imam*, iar în cazul în care călca strîmb, supunerea faţă de el trebuia să înceteze; atît 'Uthman, care acordase prioritate pretenţiilor familiei, cît şi 'Ali, care acceptase compromisul într-o problemă de principiu, fuseseră culpabili. Dar nu toţi au ajuns la aceleaşi concluzii: unii au acceptat în momentul respectiv conducerea umayyadă, alţii s-au revoltat împotriva ei sau au susţinut că adevăraţii credincioşi ar trebui să încerce să creeze o societate virtuoasă printr-o *hijra* într-un loc îndepărtat.

Cealaltă grupare era cea care se declarase în favoarea pretenţiilor familiei Profetului de a prelua conducerea. Această idee a luat diferite forme. Cea mai importantă pe termen lung a fost aceea care a considerat că 'Ali şi o ramură a descendenţilor săi erau îndreptăţiţi să se afle în fruntea comunităţii, adică să fie *imam*-i. În jurul acestei idei au gravitat altele, o parte dintre acestea fiind preluate din cultura religioasă a ţărilor cucerite. Se considera că lui 'Ali şi urmaşilor lui li s-a transmis de la Muhammad o anumită calitate sufletească specială şi o cunoaştere a sensului ezoteric al Coranului, fiind, într-un anumit sens, chiar mai mult decît simple fiinţe umane; unul dintre ei se va ridica pentru a institui domnia dreptăţii. Această aşteptare a venirii unui *mahdi*, „cel bine-călăuzit", a apărut de timpuriu în islam. În 680, al doilea fiu al lui 'Ali, Hussein, s-a stabilit în Irak împreună cu cîteva rude şi servitori, sperînd să găsească susţinere la Kufa şi în împrejurimile acesteia. A fost ucis într-o luptă dată la Kerbala, în Irak, iar moartea lui a avut menirea de a intensifica pentru partizanii lui 'Ali (*shi'at 'Ali*, sau şiiţii) valoarea simbolică a comemorării martiriului. Cîţiva ani mai tăziu a avu loc o altă revoltă care l-a sprijinit pe Muhammad ibn al-Hanafiyya – şi acesta un fiu al lui 'Ali, dar nu de la Fatima.

În primele decenii ale secolului al VIII-lea, conducătorii umayyazi au încercat să găsească soluţii pentru mişcările de opoziţie manifestate atît de diferit, cît şi pentru dificultăţile inerente menţinerii sub control a unui imperiu atît de vast şi de eterogen. Ei au reuşit să întărească sistemul fiscal şi armata şi, pentru o perioadă, s-au confruntat cu cîteva revolte de proporţii. Apoi, în deceniul al patrulea al aceluiaşi secol, puterea lor s-a prăbuşit ca urmare a unui alt război civil şi a unei coaliţii de mişcări cu obiective diferite, dar unite de adversitatea comună faţă de umayyazi. Aceste mişcări erau mai puternice în estul decît în vestul imperiului şi deosebit de virulente în Khurasan, printre unele grupuri de colonişti arabi pe cale să fie asimilaţi de societatea locală iraniană, cît şi printre „clienţii" iranieni. Acolo, ca şi în alte zone, sentimentul şiit era foarte răspîndit, dar nu dispunea de organizare.

O conducere mai eficientă a venit din partea altei ramuri a familiei Profetului: descendenţii lui 'Abbas, unchiul acestuia. Susţinînd că fiul lui Muhammad ibn al-Hanafiyya le-a transmis dreptul la succesiune, de la reşedinţele lor situate la marginea deşertului sirian ei s-au organizat şi şi-au stabilit centrul la Kufa. Ca emisar al lor la Khurasan l-au ales pe Abu Muslim, un bărbat de origine obscură, probabil dintr-o familie iraniană. El a reuşit să adune o armată şi şi-a făcut o coaliţie din elemente disidente, arabi şi nu numai, apoi a declanşat o revoltă în numele unui membru al familiei Profetului şi sub stindardul negru, care avea să devină simbolul mişcării; nici un participant nu era menţionat în mod special, fapt ce a extins baza de susţinere a mişcării. De la Khurasan, armata s-a deplasat spre vest: umayyazii au fost înfrînţi într-o serie de bătălii purtate în 749 şi 750, iar ultimul calif al dinastiei, Marwan al II-lea, a fost urmărit pînă în Egipt şi, în cele din urmă, ucis. Între timp, conducătorul pînă atunci nenumit era proclamat la Kufa: Abu'l-'Abbas, un descendent nu al lui 'Ali, ci al lui 'Abbas.

Istoricul al-Tabari (839-923) a descris felul în care a fost făcut acest anunţ. Dawud, fratele lui Abu'l-'Abbas, a urcat pe treptele de la amvonul moscheii din Kufa şi s-a adresat credincioşilor:

> „Slavă lui Dumnezeu, cu recunoştinţă, recunoştinţă şi iar recunoştinţă! Slavă celui care le-a adus duşmanilor noştri pieirea, iar nouă moştenirea de la Muhammad, Profetul nostru, binecuvîntarea şi pacea lui Dumnezeu fie asupra sa! O, voi, oameni, nopţile întunecate ale lumii au fost acum izgonite, vălul a fost ridicat, lumina pătrunde acum spre pămînt şi spre ceruri, iar soarele ţîşneşte din izvoarele zilei, în timp ce luna se înalţă din locaşul ei. Cel ce a făcut arcul îl ridică, iar săgeata se întoarce la cel ce a tras. Dreptatea a revenit la obîrşia ei, printre oamenii din familia Profetului vostru, oameni plin de milă şi îndurare şi înţelegere faţă de voi... Dumnezeu v-a îngăduit să aveţi ceea ce aţi aşteptat atît de mult. El a făcut să se arate printre voi un calif din clanul Hashim, luminîndu-vă astfel feţele şi aducîndu-vă biruinţa împotriva armatei din Siria, aducîndu-vă vouă suveranitatea şi măreţia islamului... A mai urcat în acest *minbar* al vostru vreun alt urmaş al trimisului lui Dumnezeu în afară de Conducătorul Credincioşilor 'Ali ibn Abu Talib şi de Conducătorul Credincioşilor 'Abd Allah ibn Muhammad?" – şi făcu un gest cu mîna spre Abu'l-'Abbas[2].

Califatul de la Bagdad

O familie conducătoare i-a urmat celeilalte, iar centrul califatului musulman din Siria a fost înlocuit de cel din Irak. Puterea lui Abu'l-'Abbas (749-754) şi a succesorilor lui, cunoscuţi drept 'abbasizi, după numele strămoşului lor, se exercita nu atît în ţările est-mediteraneene sau în

Hijaz, care constituia o prelungire a acestora, cît mai ales în fostele teritorii sasanide: sudul Irakului, oazele și platourile din Iran, Khurasan și regiunea care se întindea de aici pînă în Asia Centrală. Pentru calif era mai dificil să controleze Maghrebul, care era totodată și mai puțin important.

În anumite privințe, domnia 'abbasidă nu a fost foarte diferită de cea anterioară, a umayyazilor. Chiar de la început, 'abbasizii s-au confruntat cu inevitabila problemă a unei noi dinastii: cum să transforme puterea restrînsă rezultată dintr-o coaliție problematică într-o structură mai stabilă și mai durabilă. Ei ajunseseră la putere cu ajutorul unor forțe unite doar de adversitatea față de umayyazi, iar acum trebuiau definite relațiile de putere în cadrul coaliției. În primul rînd, noul calif s-a debarasat de toți cei prin intermediul cărora venise la putere; Abu Muslim și alții ca el au fost uciși. Au existat conflicte chiar și în cadrul familiei; la început, unii membri ai familiei au fost numiți guvernatori, dar unii dintre ei au devenit prea puternici și, pe parcursul unei generații, s-a creat o nouă elită de demnitari. Unii au fost cooptați din familiile iraniene cu tradiție în îndeplinirea unor servicii de stat și proaspăt convertite la islam, alții, din rîndul servitorilor de la palatul suveranului, printre care se numărau și sclavi eliberați.

Această concentrare de putere în mîinile suveranului a avut loc în timpul succesorilor lui Abu'l-'Abbas, în special al lui al-Mansur (754-775) și al lui Harun al-Rashid (786-809), și s-a reflectat în crearea unei noi capitale, Bagdad. Al-Tabari consemnează o vizită a lui al-Mansur la amplasamentul viitorului oraș:

> ...a venit pe la partea dinspre pod și a traversat la locul în care se află acum Qasr al-Salam. Pe urmă și-a făcut rugăciunea de după-amiază. Era vară, iar în locul palatului se găsea pe atunci biserica unui preot. Și-a petrecut noaptea acolo, iar dimineața următoare s-a trezit ca după cea mai dulce și mai blîndă noapte de pe pămînt. A rămas acolo și tot ce a văzut i-a plăcut. Apoi a zis: „Acesta e locul pe care o să construiesc. Toate cele pot ajunge aici pe Eufrat, pe Tigru și pe o țesătură de canale. Doar un loc ca acesta va putea să țină armata și poporul de rînd". Așa că i-a făcut planurile și a destinat bani ca să fie construit și a pus prima cărămidă chiar cu mîna lui, zicînd: „În numele lui Dumnezeu și laudă Lui. Pămîntul e al lui Dumnezeu; El le dă din pămînt moștenire celor pe care îi vrea printre robii Lui și tocmai de aceea trebuie să se teamă de El". Și a adăugat: „Construiți, și Dumnezeu să vă binecuvînteze!"[3].

Bagdadul era situat într-o zonă în care Tigrul și Eufratul curgeau aproape unul de celălalt și unde sitemul de canale crease zone rurale bogate care puteau furniza alimente pentru un oraș mare și venituri pentru administrație; se afla pe arterele strategice care duceau spre

Iran şi chiar mai departe, spre Jazira din nordul Irakului, unde se produceau cereale, ca şi spre Siria şi Egipt, unde loialităţile faţă de umayyazi rămăseseră puternice. Fiind un oraş nou, conducătorii puteau evita presiunea exercitată de arabii musulmani care locuiau la Kufa şi la Basra. Urmînd o veche tradiţie potrivit căreia suveranii din Orientul Mijlociu se izolau de supuşii lor, oraşul era conceput să exprime măreţia şi diferenţa de rang a conducătorului. În centrul „oraşului circular", pe malul vestic al Tigrului, se aflau palatul, cazărmile şi cancelariile; pieţele şi cartierele de locuit erau situate în exterior.

În relatarea sa despre primirea pe care califul al-Muqtadir le-a făcut-o unor soli bizantini, în 917, al-Baghdadi (1002-1071) evocă grandoarea curţii şi a ceremonialului. După ce i-a primit, califul a poruncit să li se arate palatul: sălile, curţile interioare şi parcurile, soldaţii, eunucii, şambelanii şi pajii, obiectele de preţ din tezaure, elefanţii cu cioltare din brocart de mătase cu ochi de păun. În Sala Copacului, solii au văzut

> un copac, care se înalţă din mijlocul unui bazin rotund şi mare, plin cu apă cristalină. Copacul are 18 crengi, fiecare cu multe rămurele, pe care stau tot felul de păsări din aur şi argint, mai mari sau mai mici. Aproape toate crengile acestui copac sînt din argint, dar mai există şi unele din aur, şi se întind în aer, pline de frunze multicolore. Frunzele copacului se mişcă în adierea vîntului, iar păsările ciripesc şi cîntă.

La sfîrşit au fost duşi iar în faţa califului:

> El purta veşminte [...] brodate cu aur şi şedea pe un tron de abanos. [...] În dreapta tronului atîrnau nouă şiraguri de nestemate, [...] iar în stînga, la fel, toate numai pietre preţioase [...] În faţa califului stăteau cinci dintre fiii lui, trei la dreapta şi doi la stînga[4].

Din aceste palate izolate, califul îşi exercita puterea potrivit modelelor moştenite de la suveranii anteriori şi pe care dinastiile viitoare le vor imita. Ceremonialul complicat de la palat îi evidenţia măreţia; dregătorii împiedicau accesul la el; călăul stătea lîngă, gata să încheie judecăţile sumare. În timpul primelor domnii a apărut o funcţie care avea să devină importantă, aceea de *wazir*: el era sfetnicul califului, mai mult sau mai puţin influent, iar ulterior şeful administraţiei şi intermediarul dintre aceasta şi suveran.

Administraţia era împărţită în cancelarii sau *diwan*-uri, după o structură care se va regăsi şi în timpul altor dinastii. Exista un *diwan* pentru problemele armatei, unul pentru întocmirea scrisorilor sau a documentelor într-o formă adecvată şi pentru arhivarea acestora, o trezorerie care supraveghea şi înregistra veniturile şi cheltuielile.

Un suveran care domnea prin intermediul unei ierarhii de demnitari răspîndiţi pe un teritoriu vast trebuia să se asigure că aceştia nu deveneau prea puternici sau nu abuzau de puterea pe care o exercitau în numele lui. Un sistem de iscoade îl ţinea la curent pe calif cu ceea ce se petrecea în provincii, iar el şi guvernatorii lui ţineau întruniri publice pentru a asculta plîngerile şi a le rezolva.

Puterea absolută exercitată prin intermediul unei birocraţii avea nevoie de venituri şi de o armată. Sistemul oficial de impozitare a apărut în timpul 'abbasizilor, pornind de la practicile din perioada islamului timpuriu. Acesta a fost corelat cît mai mult posibil cu normele islamice. Existau două impozite principale. Primul era o taxă pe pămînt sau pe recoltele obţinute (*kharaj*); la început, se făcuse distincţie între procentul şi tipul de impozit plătit de proprietarii de pămînt musulmani şi nemusulmani, dar acest aspect a devenit, în practică, mai puţin important, chiar dacă prevederile s-au păstrat în cărţile de drept. Al doilea tip de impozit era capitaţia percepută nemusulmanilor, calculată aproximativ în funcţie de avere (*jizya*). În plus, se percepeau diverse taxe pe mărfurile importate sau exportate şi pe meşteşugurile practicate la oraşe, ca şi, ocazional, în funcţie de necesităţi, pe averile urbane; aceste practici erau condamnate oficial de cei care urmau cu stricteţe litera legii islamice.

Soldaţii din Khurasan, cu ajutorul cărora 'abbasizii veniseră la putere, erau împărţiţi în grupuri, fiecare avînd un conducător propriu. Pentru califi nu era uşor să le păstreze loialitatea, iar pe măsură ce se integrau în populaţia Bagdadului, deveneau o forţă militară mai puţin eficientă. După moartea lui Harun al-Rashid, a avut loc un război civil între fiii lui, al-Amin şi al-Ma'mun. Amin, proclamat calif, a avut de partea sa aramata Bagdadului, dar a fost înfrînt. La sfîrşitul secolului al IX-lea, din necesitatea de a avea o armată eficientă şi loială, s-au cumpărat sclavi şi s-au recrutat soldaţi din rîndul triburilor de păstori turcofoni de la graniţa cu Asia Centrală sau de dincolo de aceasta. Aceşti turci şi alte grupuri asemănătoare de la frontierele statului erau străini care nu aveau nici o legătură cu societatea pe care o ajutau să domine şi care se aflau într-o relaţie de clientelism personal cu califul. Intrarea soldaţilor turci în serviciul 'abbasizilor a declanşat un proces care va marca într-un mod particular viaţa politică a lumii islamului.

Al-Mu'tasim (833-842) a mutat capitala de la Bagdad într-un oraş nou, Samarra, situat mai la nord, pe Tigru, decizie luată în bună măsură pentru a-i ţine pe soldaţi departe de populaţia Bagdadului, care devenise ostilă califului. Centrul administraţiei a rămas acolo timp de o jumătate de secol; dar deşi a scăpat de presiunea populaţiei,

administrația califului a intrat sub influența și dominația comandanților militari turci. În același timp, aceasta a fost o perioadă în care conducătorii provinciilor periferice au devenit practic independenți, iar în Irak autoritatea califului era amenințată de revolta de proporții a sclavilor negri de pe plantații și din mlaștinile sărăturoase din sudul Irakului: revolta *zanj*-ilor (868-883). Cîțiva ani mai tîrziu, califul al-Mu'tadid a revenit la Bagdad.

Cu cît mai îndepărtat și mai puternic era califul, cu atît mai important era pentru el să își fundamenteze autoritatea pe sentimentele morale ale celor pe care îi guverna. 'Abbasizii au încercat să își justifice dominația în termeni islamici într-un mod mai sistematic decît umayyazii. Încă de la început, ei au folosit simboluri religioase. Califul susținea că domnește prin autoritate divină, ca membru al familiei Profetului. El susținea, de asemenea, că guvernează urmînd Coranul și regulile de comportament corect, care erau tot mai mult definite în termenii conduitei Profetului (*sunna*). Specialiștii în probleme de religie au jucat un anumit rol în exercitarea atribuțiilor califului tocmai pe linia susținerii acestei afirmații, iar funcția de judecător (*qadi*) a devenit mai importantă. Atribuțiile lui au fost separate de cele ale guvernatorului. El nu avea obligații politice sau financiare; rolul lui era de a emite hotărîri în cazul unor conflicte și de a lua decizii în lumina a ceea ce, treptat, devenea un sistem de jursiprudență islamică sau de norme sociale. *Qadi*-ul șef era un demnitar cu o anumită importanță în ierarhia statului.

Avansînd ideea că erau conducătorii legitimi, primii 'abbasizi s-au văzut puși în situația de a se confrunta cu aceleași pretenții ale altei ramuri a familiei Profetului, descendenții lui 'Ali și susținătorii acestora, șiiții. Nu toți șiiții erau ostili domniei 'abbaside; Ja'far al-Sadiq (cca 700-765), pe care aceștia îl considerau al șaselea *imam*, a fost un chietist care i-a îndemnat pe adepții săi la rezistență pasivă pînă la venirea *mahdi*-ului, cel pe care Dumnezeu îl va trimite pentru a reinstaura puterea religiei și a dreptății. Dar în timpul primelor două generații de conducere 'abbasidă au existat diferite mișcări de revoltă care au folosit numele membrilor familiei lui 'Ali și, tocmai ca replică dată unor asemenea mișcări, fiul lui Harun, al-Ma'mun (813-833), a încercat de două ori să își creeze o bază de guvernare mai solidă. Prima încercare de acest fel a fost aceea de a-l proclama ca succesor pe 'Ali al-Rida, considerat de mulți șiiți al optulea *imam*; argumentul folosit a fost cel potrivit căruia el era cel mai merituos membru al familiei Profetului și, prin aceasta, cel mai recomandat pentru succesiune; acest lucru implica faptul că, dacă succesiunea trebuia să țină cont de meritele morale în cadrul familiei, atunci, în principiu, descendenții lui 'Abbas aveau tot atîtea drepturi ca și cei ai lui 'Ali. Ulterior,

al-Ma'mun a sprijinit ideile unor teologi raţionalişti şi a încercat să le condiţioneze numirea în funcţii prin acceptul dat de aceştia. Această încercare a întîmpinat rezistenţă din partea teologilor, în frunte cu Ahmad ibn Hanbal, care considera că Coranul şi tradiţia Profetului, interpretate literal, ofereau o îndrumare suficientă. După o perioadă de persecuţie, încercarea de a impune, prin autoritatea suveranului, o singură interpretare a religiei a fost abandonată şi nu a mai fost reluată aproape niciodată. Credinţa într-o unitate care să includă şi opinii juridice diferite, cît şi în importanţa Coranului şi a faptelor (*sunna*) Profetului ca temeiuri ale acesteia au creat, treptat, un mod de gîndire cunoscut în general ca *sunnism*, deosebit de *şiism*.

Capitolul 3

Formarea unei societăţi

Sfîrşitul unităţii politice

Puterea califului 'abbasid, chiar şi atunci cînd s-a aflat la apogeu, era limitată. El îşi exercita autoritatea în special în oraşe şi în zonele agricole din jurul acestora; existau regiuni îndepărtate, în munţi şi în stepe, care rămăseseră practic necucerite. Pe măsură ce timpul trecea, autoritatea lui se pierdea în hăţişurile sistemului centralizat, birocratic, de guvernare. Pentru a-şi menţine stăpînirea asupra provinciilor îndepărtate, califul trebuia să îi autorizeze pe guvernatori să strîngă impozitele şi să folosească o parte din încasări pentru întreţinerea forţelor locale. El a încercat să îi ţină sub control printr-un sistem de iscoade, dar nu i-a putut împiedica pe unii guvernatori să-şi întărească poziţiile pînă într-atît încît să-şi desemneze ca succesori membrii propriilor familii, rămînînd în acelaşi timp – cel puţin în principiu – fideli intereselor majore ale suveranului. În acest fel au apărut dinastii locale, precum cea a saffarizilor din estul Iranului (867 – cca 1495), a samanizilor din Khurasan (819-1005), a tulunizilor din Egipt (868-905) şi a aghlabizilor din Tunisia (800-909); din Tunisia, aghlabizii au cucerit Sicilia, care a rămas sub stăpînirea dinastiilor arabe pînă în a doua jumătate a secolului al XI-lea, cînd a fost cucerită de normanzi. În consecinţă, fondurile trimise spre Bagdad au scăzut într-un moment în care sistemul de irigaţii şi producţia agricolă din Irakul meridional înregistrau un anumit declin. Pentru a-şi întări poziţia în provinciile centrale, califul s-a văzut nevoit să se bazeze mai mult pe armata sa alcătuită din militari de profesie, ai cărei comandanţi, în schimb, au dobîndit o autoritate mai mare asupra lui. În 945, o familie de comandanţi militari, buyizii, veniţi de pe ţărmurile Mării Caspice, după ce a preluat controlul asupra unor provincii, a pus stăpînire chiar pe Bagdad.

Buyizii şi-au asumat diferite titluri, inclusiv pe cel iranian vechi de *shahanshah* („rege al regilor"), dar nu şi pe cel de calif. 'Abbasizii au mai rămas la putere timp de încă trei secole, dar în istoria lor s-a

deschis un nou capitol. Începînd de acum, puterea efectivă în regiunile centrale ale imperiului s-a aflat în mîinile altor dinastii susţinute de grupări militare, care însă recunoştea mai departe califatul 'abbasizilor, care, uneori, a reuşit să-şi reafirme autoritatea. Însă această autoritate era exercitată pe un teritoriu mult mai restrîns decît înainte, iar în fostul imperiu existau zone în care conducătorii locali nu numai că erau puternici, dar nici nu acceptau autoritatea oficială a 'abbasizilor.

În anumite regiuni au existat mişcări de opoziţie şi de separare în numele unor forme disidente ale islamului. Asemenea mişcări au condus la crearea unor centre politice separate, dar, în acelaşi timp, au contribuit la răspîndirea islamului, conferindu-i o formă care nu tulbura ordinea socială.

Unele dintre acestea erau mişcări în numele kharijismului sau, cel puţin, al unei tendinţe desprinse din acesta, cea a ibadiţilor. Convingerea că şef al comunităţii sau *imam* se cuvenea să fie doar persoana cea mai merituoasă, care, dacă se dovedea nedemnă, trebuia îndepărtată, era adecvată necesităţilor unor alianţe vagi de gupuri tribale care locuiau în zone izolate şi care aveau, probabil, nevoie din cînd în cînd de un conducător sau de un mediator, pe care nu şi-l doreau ca autoritate permanentă sau putere organizată. Astfel, la mijlocul secolului al VIII-lea, în Oman ('Uman), în sud-estul Arabiei, a apărut un *imamat* ibadit, a cărui existenţă a încetat la sfîrşitul secolului al IX-lea, la intervenţia 'abbasizilor. În anumite zone ale Maghrebului, o parte a populaţiei berbere s-a opus instituirii dominaţiei islamice şi, cînd a devenit musulmană, a adoptat concepţiile kharijite. Pentru o perioadă, a existat o dinastie puternică de *imam*-i ibadiţi, cea a rustamizilor, cu capitala la Tahart, în vestul Algeriei (777-909); revendicările lor au fost recunoscute şi de ibadiţii din 'Uman.

Mai răspîndite au fost mişcările de suţinere a pretenţiilor la *imamat* ale descendenţilor lui 'Ali ibn Abi Talib. Majoritatea şiiţilor din Irak şi din regiunile învecinate au acceptat supremaţia 'abbasidă, sau cel puţin aşa declarau. *Imam*-ii pe care aceştia îi recunoşteau au dus o viaţă liniştită sub 'abbasizi, chiar dacă uneori au avut domiciliu forţat în capitală. Buyizii au fost şiiţi într-un sens vag, dar nu au contestat suzeranitatea califilor; acelaşi lucru este valabil şi pentru dinastia locală a hamdanizilor din nordul Siriei (905-1004).

Au existat totuşi şi alte micări şiite care, în cele din urmă, au creat dinastii separate. Zaidiţii considerau că *imam*-ul trebuie să fie cel mai merituos membru al familiei Profetului, capabil să se opună conducătorilor ilegitimi. Ei nu l-au recunoscut pe Muhammad al-Baqir (d. 731), considerat de majoritatea şiiţilor drept al cincilea *imam*, ci pe fratele lui, Zayd (de unde şi numele acestei mişcări). Ei au creat un *imamat* în Yemen, în secolul al IX-lea; un *imamat* zaydit a existat şi în regiunea Mării Caspice.

Pentru 'abbasizi, o provocare mai directă a venit din partea unor mişcări generate de o altă ramură a şiismului, isma'iliţii. Originile lor nu sînt clare, dar se pare că au apărut ca o mişcare secretă, cu centrul, iniţial, în Irak şi Khuzistan, în sud-vestul Iranului, apoi în Siria. Această mişcare susţinea pretenţia la *imamat* a lui Isma'il, fiul cel mai mare al lui Ja'far al-Sadiq pe care majoritatea şiiţilor îl consideră al şaselea *imam*. Isma'il a murit în 760, cu cinci ani înaintea tatălui său, şi, în cel din urmă, cei mai mulţi dintre şiiţi l-au recunoscut ca *imam* pe fratele său Musa (d. 799). Însă isma'iliţi erau de părere că Isma'il fusese desemnat irevocabil ca succesor al tatălui lui, iar *imam* după el ar fi trebuit să fie fiul său Muhammad. Ei susţineau că Muhammad va reveni la un moment dat ca *mahdi*, trimisul menit să dezvăluie sensul ascuns al revelaţiei coranice şi să instaureze dreptatea în lume.

Mişcarea organiza ample activităţi de misionariat. Un grup de adepţi a creat un fel de republică în estul Arabiei, aceea a karmaţilor (*qaramita*), iar altul s-a stabilit în Maghreb, a înrolat soldaţi berberi şi a ocupat Qayrawanul. În anul 910, 'Ubaydullah a ajuns în Tunisia pretinzînd că este descendent al lui 'Ali şi al Fatimei. După ce s-a proclamat calif, în secolul următor familia lui a întemeiat o dinastie stabilă, care a fost numită fatimidă, după numele Fatimei, fiica Profetului. Atît din motive religioase, cît şi politice, dinastia s-a deplasat spre est, înspre teritoriile 'abbaside, iar în 969 a ocupat Egiptul. De aici şi-a extins dominaţia pînă în vestul Arabiei şi în Siria, dar în scurt timp a pierdut Tunisia.

Fatimizii foloseau ambele titluri: *imam* şi calif. Ca *imam*-i revendicau o autoritate universală asupra musulmanilor, iar statul lor a devenit un centru din care erau trimişi misonari. Mult timp după ce statul fatimid şi-a încetat existenţa s-au păstrat unele comunităţi create de cei care avuseseră legături cu acesta: în Yemen, Siria, Iran şi, ulterior, în vestul Indiei.

Faitimizii erau nu doar *imam*-i, ci şi conducătorii unui mare stat, cu centrul pe Valea Nilului. Ei au creat Cairo, un oraş imperial construit la nord de Fustat, simbol al puterii şi independenţei. Administraţia lor urma regulile stabilite de califatul din Bagdad. Puterea era concentrată în mîinile califului şi se exprima printr-un ceremonial somptuos şi complicat. Califii fatimizi aveau obiceiul de a li se înfăţişa locuitorilor oraşului Cairo în cadrul unor procesiuni solemne. Înalţii demnitari intrau în sala palatului; califul apărea din spatele unei draperii, cu sceptrul în mînă; încăleca pe cal şi se îndrepta spre poarta palatului, unde începeau să sune trompetele. Cu alai şi soldaţi străbătea călare străzile pe care negustorii le împodobeau cu brocart şi ţesături fine. Procesiunea exprima ambele aspecte ale puterii fatimide.

Unele elemente aveau caracter religios, iar altele întruchipau identificarea suveranului cu viața orașului și cu fluviul.

Puterea fatimidă era susținută de veniturile obținute din agricultura de pe terenurile fertile ale Deltei și Văii Nilului, din meșteșugurile de la oraș, din comerțul în bazinul Mediteranei și al Mării Roșii. Era suficient pentru a întreține o armată recrutată din afara Egiptului: berberi, negri din Sudan și turci. Califul nu a făcut încercări sistematice de a le impune doctrinele isma'ilite egiptenilor musulmani, care au rămas în cea mai mare parte sunniți, cu mari comunități creștine și evreiești, cu care se convețuia, în general, într-o simbioză pașnică.

Revendicarea califatului de către fatimizi constituia o provocare directă pentru 'abbasizi; o altă provocare, atît pentru 'abbasizi, cît și pentru fatimizi a venit din vestul îndepărtat al lumii musulmane. Marocul și o bună parte a Spaniei, regiuni cucerite de arabi, erau greu de controlat din estul Mediteranei și chiar imposibil din Irak. Militarii și demnitarii arabi de acolo au început în scurt timp să își aibă propriile interese, pe care le puteau exprima ușor în termeni care reînsuflețeau amintirea motivului ce îi dusese atît de departe de Arabia. Spre sfîrșitul secolului al VIII-lea, Idris, un strănepot al lui 'Ali, a ajuns în Maroc, unde, găsind sprijin, a întemeiat o dinastie. Dinastia a jucat un rol important în istoria Marocului, deoarece idrisizii au construit Fezul și au inițiat o tradiție, menținută pînă astăzi, de dinastii independente, care domnesc în Maroc și își justifică autoritatea susținînd că sînt descendente ale Profetului.

Mai importantă pentru istoria lumii musulmane, în general, a fost calea separată urmată de Spania, sau Andalus, pentru a utiliza denumirea arabă. Arabii au debarcat prima oară în Spania în anul 710 și, în scurt timp, au creat acolo o provincie a califatului, care se întindea pînă în nordul peninsulei. Primii colonești arabi și berberi au fost urmați de un al doilea val de soldați din Siria; aceștia aveau să joace un rol important, fiindcă, după revoluția 'abbasidă, un membru al familiei umayyade s-a refugiat în Spania, unde a găsit susținători. S-a creat astfel o nouă dinastie umayyadă, care a domnit aproape trei sute de ani, dar abia la mijlocul secolului al X-lea suveranul a adoptat titlul de calif.

În noul lor regat, umayyazii s-au angajat în același proces de schimbare care avusese loc și în est. O societate în care musulmanii domneau asupra unei majorități nemusulmane s-a transformat treptat într-o societate în care o parte considerabilă a populației accepta religia și limba conducătorilor, iar o administrație care, la început, își exercita autoritatea în mod descentralizat, prin manipulare politică, a devenit o administrație puternică și centralizată care se impunea prin control birocratic.

Încă o dată a fost creată o nouă capitală: Cordoba, situată pe malurile Guadalquivirului. Fluviul constituia calea de transport pe care erau aduse alimentele și mărfurile necesare producției meșteșugărești; pe terenurile irigate de pe cîmpiile din jur se produceau cereale și alte lucruri necesare orașului. Totodată, Cordoba, situată la intersecția unor căi comerciale, era o piață pentru schimbul de mărfuri între regiuni. Încă o dată, pe măsură ce a devenit mai autocrată, dinastia s-a retras din viața orașului. Suveranul s-a mutat din Cordoba într-o oraș regal, Madinat al-Zahra, la o oarecare distanță de capitală. El conducea de aici înconjurat de un grup dominant, care includea familii arabe și arabizate – deoarece separarea suveranilor de societate nu era atît de tranșantă ca la Bagdad –, dar și sclavi importați din zona Mării Negre, din Italia sau din altă parte. Armata era constituită din mercenari provenind din alte țări, deși număra, de asemenea, în rîndurile sale arabi și berberi împroprietăriți cu terenuri în schimbul serviciului militar.

La fel ca în Siria, umayyazii, citadini încă de la originile lor din Hijaz, și-au folosit autoritatea pentru a promova interesele orașelor și ale așezărilor rurale. Orașele s-au dezvoltat – la început Cordoba, apoi Sevilia –, fiind întreținute cu surplusul de produse de pe terenurile irigate prin intermediul tehnicilor importate din Orientul Mijlociu. În aceste zone, arabii jucau un rol important ca proprietari de pămînt și cultivatori, deși o bună parte a populației indigene rămăsese pe loc. Dincolo de cîmpiile irigate, în zonele înalte, trăiau berberi imigrați din munții Maghrebului, care se ocupau cu agricultura pe suprafețe restrînse și cu păstoritul oilor.

Procesul de strămutare a berberilor din Maghreb în Spania a durat mai mult decît imigrarea arabilor din est și a avut, probabil, proporții mai mari. De asemenea, cu timpul, o parte a populației indigene a fost convertită la islam și este posibil ca, spre sfîrșitul secolului al X-lea, majoritatea locuitorilor Andaluziei să fi fost musulmani, cu toate că alături de ei trăiau și cei care nu se convertiseră: creștini și chiar un număr considerabil de meșteșugari și negustori evrei. Coeziunea acestor grupuri diferite se datora atît toleranței umayyazilor față de evrei și creștini, cît și răspîndirii limbii arabe, care, în secolul al XI-lea, era vorbită deja de majoritatea populației, nu numai de musulmani, dar și de evrei și creștini. Toleranța, o limbă comună și o tradiție îndelungată a guvernării separate au creat o conștiință și o societate andaluze distincte. Cultura sa religioasă islamică s-a dezvoltat într-o direcție oarecum diferită față de cea a țărilor din est; la rîndul său, cultura sa iudaică a devenit independentă de cea a Irakului, principalul centru al vieții religioase evreiești.

Astfel, titlul de calif adoptat de 'Abd al-Rahman al III-lea (912-961) exprima nu numai interesele dinastiei, dar şi identitatea deosebită a Andaluziei. Domnia lui marchează apogeul puterii independente a umayyazilor din Spania. Curînd după aceea, în secolul al XI-lea, regatul lor s-a destrămat în altele mai mici, conduse de dinastii arabe şi berbere („regii partidelor" sau „regii facţiunilor", *muluk al-tawa'if*), printr-un proces similar celui care avea loc în Imperiul 'Abbasid.

O societate unificată: bazele economice

Dispariţia unei structuri administrative unitare, atît în est, cît şi în vest, nu constituia un semn al debilităţii sociale sau culturale. Pînă la această dată se crease o lume musulmană unită prin multe legături şi avînd numeroase centre de putere şi de cultură elevată.

Înglobarea unui teritoriu atît de mare într-un singur imperiu crease, cu timpul, o unitate economică importantă nu numai prin dimensiunea ei, dar şi prin faptul că unea două importante bazine marine ale lumii civilizate, bazinul Mediteranei şi cel al Oceanului Indian. Deplasarea armatelor, a negustorilor, meşteşugarilor, cărturarilor şi pelerinilor dintr-o zonă în cealaltă a devenit mai uşoară, la fel ca şi circulaţia ideilor, a stilurilor şi a tehnicilor. În acest spaţiu vast de interacţiune s-au putut dezvolta guverne puternice, oraşe mari, un comerţ internaţional şi zone rurale înfloritoare şi s-au putut crea condiţiile ca zonele să îşi susţină reciproc existenţa.

Crearea Imperiului Musulman şi apoi a unor state în cadrul fostelor teritorii ale acestuia a dus la dezvoltarea unor oraşe mari, în care palatele, administraţia şi populaţia urbană aveau nevoie de alimente, materii prime pentru producţie şi obiecte de lux pentru etalarea bunăstării şi a puterii şi în care schimbările şi aspectele complexe ale vieţii urbane au determinat o dorinţă de nou şi de imitare a modei celor puternici sau a străinilor. Necesităţile oraşelor şi comunicarea relativ uşoară au condus la crearea unor noi rute şi metode de organizare a comerţului pe distanţe mari, care existase dintotdeauna. Mărfurile voluminoase nu puteau fi transportate în mod eficient la o depărtare foarte mare, iar un oraş trebuia să îşi caute majoritatea alimentelor în regiunile învecinate; dar, pentru unele bunuri, veniturile justificau transportul pe distanţe mari. Piperul şi alte condimente, pietrele preţioase, pînzeturile fine şi porţelanul proveneau din India sau China; blănurile din ţările nordice; în schimbul lor se trimiteau coral, fildeş şi ţesături. Oraşele din Orientul Mijlociu erau nu numai consumatoare, dar şi producătoare de bunuri, atît pentru export, cît şi pentru

uzul propriu. O parte a producţiei se realiza pe scară largă – armamentul confecţionat în arsenalele statului, ţesăturile fine pentru palat, zahărul în rafinării, iar hîrtia în morile de hîrtie –, dar cea mai mare parte se confecţiona în ateliere mici de textile sau fierărie.

Înainte de apariţia trenului şi apoi a autovehiculului în epoca modernă, transportul pe apă era mai ieftin, mai rapid şi mai sigur decît pe uscat. Ca să îşi hrănească locuitorii, pentru un oraş mare era aproape vital să se situeze lîngă o mare sau un rîu navigabil, iar principalele rute comerciale pe distanţe lungi erau tot căi maritime, cele mai importante din această perioadă străbătînd Oceanul Indian. În timpul 'abbasizilor, principalele centre de organizare a comerţului pe aceste rute erau Basra, în Irakul meridional, şi Siraf, pe coasta iraniană a Golfului, ambele aflate sub controlul 'abbasizilor şi capabile să facă faţă cerinţelor capitalei. În secolul al X-lea a avut loc o oarecare deplasare a comerţului din Golf spre Marea Roşie, datorită dezvoltării oraşului Cairo ca nou centru de putere şi de activitate comercială, ca şi a cererii tot mai mari din oraşele comerciale ale Italiei, dar acesta era doar un început.

Din Basra şi Siraf, comerţul cu estul era realizat în special de negustori iranieni, arabi sau evrei, cu vase arabe care navigau spre porturile din vestul Indiei sau chiar dincolo de acestea; la un moment dat au ajuns pînă în China, dar după secolul al X-lea nu au mers mai departe de porturile din sud-estul Asiei. Ei s-au îndreptat şi spre sud, spre Arabia de Sud şi de Vest şi Africa de Est. De la Basra, bunurile puteau fi transportate pe fluviu pînă la Bagdad, apoi mai departe, pe drumurile din deşertul sirian, pînă în Siria şi Egipt, sau, prin Anatolia, pînă la Constantinopol şi Trapezunt, ori pe importanta arteră care ducea de la Bagdad la Nishapur, în nord-estul Iranului, iar de acolo, spre Asia Centrală şi China. Pe distanţe lungi, mărfurile se transportau pe cămile, în caravane mari, bine organizate, iar pe distanţe mai scurte cu catîrii şi măgarii. În cea mai mare parte a Orientului Mijlociu s-a renunţat la transportul pe vehicule cu roţi după apariţia Imperiului Musulman, pentru a fi reluat abia în secolul al XIX-lea. S-au propus mai multe explicaţii pentru acest fapt: drumurile romane s-au degradat, noile grupuri conducătoare arabe erau interesate de creşterea cămilelor, iar transportul pe cămile era mai economic decît cel cu ajutorul carelor.

Iniţial, comerţul pe Mediterană era mai nesigur şi mai limitat. Europa Occidentală încă nu se redresase suficient pentru a produce mult pentru export sau pentru a absorbi mărfuri numeroase, iar Imperiul Bizantin a încercat pentru o vreme să limiteze puterea navală arabă şi comerţul pe mare. Cel mai important comerţ era cel care urma coasta sudică, legînd Spania şi Maghrebul de Egipt şi

Siria, cu Tunisia servind ca antrepozit. Pe aceste căi, negustorii, mulţi dintre ei evrei, desfăşurau comerţul cu mătase spaniolă şi aur adus din vestul Africii, metale şi ulei de măsline. Ulterior, în secolul al X-lea, comerţul cu Veneţia şi Amalfi a început să cîştige în importanţă.

Administraţiile puternice şi oraşele mari nu puteau trăi fără o regiune rurală productivă, iar zona rurală, la rîndul ei, nu putea înflori fără o administraţie puternică şi oraşe care să investească în producţie. În ţările cucerite de arabi, în special în cele unde a existat o imigraţie arabă numeroasă, s-a dezvoltat o nouă clasă de proprietari de pămînt. Terenurile care le fuseseră confiscate proprietarilor anteriori şi care aparţineau oficial suveranului le erau oferite arabilor, cu obligaţia de a plăti taxe; ulterior, în secolul al X-lea, a apărut un nou sistem prin care demnitarii şi comandanţii militari se ocupau de colectarea taxelor pe terenuri, devenind astfel proprietari interesaţi de realizarea producţiei. Foarte mulţi dintre cultivatorii care se aflaseră acolo înainte au continuat să cultive pămîntul, deşi în unele locuri agricultorii şi păstorii au preferat să migreze. Dovezile existente indică faptul că proprietarii de pămînt şi cultivatorii împărţeau recolta, într-o formă sau alta: după plata impozitului, producţia era împărţită în anumite cote, convenite de comun acord, între cei care contribuiau cu terenul, cu seminţele, cu animalele şi cu forţa de muncă. Pentru terenurile irigate sau pentru cele pe care urma să se planteze pomi, înţelegerile erau mai complicate.

Proprietarii de pămînt care cîştigau bani din comerţ sau prin alte mijloace îi puteau folosi pentru producţia agricolă, iar cu ajutorul unui asemenea capital au fost introduse tehnici noi. Există dovezi că expansiunea Imperiului Islamic a determinat introducerea unor noi culturi agricole sau extinderea celor deja cunoscute. În general, deplasarea a avut loc spre vest, dinspre China sau India, prin Iran, pînă în bazinul Mediteranei: orezul, bumbacul, pepenele verde, vinetele, portocalele şi lămîile se cultivau pe suprafeţe întinse. Unele dintre aceste culturi necesitau investiţii mari în irigaţii şi lucrări de ameliorare a terenului. Unele sisteme de irigaţii au fost reabilitate – de exemplu, cele din sudul Irakului – şi au fost construite altele noi. Deplasarea spre vest poate fi observată în Spania, unde sistemul roţii de apă (*na'ura*, *noria*) a fost adus din Siria, iar cel al canalului subteran (*qanat*) din Iran; tot în Spania au fost introduse noi metode de rotaţie a culturilor.

Prin asemenea metode superioare a sporit surplusul agricol, care, alături de dezvoltarea producţiei de bunuri şi a comerţului, a crescut importanţa banilor în economia Orientului Mijlociu şi a bazinului Mediteranei. S-a dezvoltat un sistem monetar recunoscut internaţional. Afluenţa de metale preţioase în teritoriile califatului, cu precădere a

aurului african, a făcut posibilă extinderea utilizării monedelor; dinarul de aur 'abbasid a rămas un etalon de schimb timp de secole, iar în Scandinavia și în Pădurea Wychwood, la nord de Oxford, au fost descoperite monede islamice de argint. Odată cu extinderea utilizării monedelor s-a dezvoltat și un sistem de credit. Marii negustori luau garanții și ofereau împrumuturi; la rîndul lor, creditorii și colectorii de taxe își foloseau banii acumulați pentru împrumuturi. Negustorii care aveau parteneri sau clienți în alte locuri le puteau emite facturi sau scrisori de credit.

O economie complexă și extinsă nu ar fi putut exista fără un sistem de așteptări mutuale ale celor care făceau afaceri fără să se cunoască sau fără să aibă contacte personale. Uneori, legăturile de familie jucau un anumit rol în acest sens: de exemplu, în rîndul negustorilor evrei care călătoreau prin lumea mediteraneană și chiar dincolo de ea, traversînd frontierele dintre țările musulmane și cele creștine. Dacă asemenea legături nu existau, erau necesare legi și norme de morală socială unanim recunoscute. La fel, proprietarii de pămînt și cultivatorii aveau nevoie de reguli clare și instituite privind proprietatea, împărțirea producției, impozitarea și drepturile asupra apei, a pomilor și a mineralelor din pămînt.

Astfel, relațiile economice necesitau un comportament acceptat de comun acord, iar acest lucru a devenit posibil pe măsură ce un procent tot mai mare al populației din teritoriile dominate de musulmani a adoptat islamul: din ceea ce i se revelase lui Muhammad au fost decupate acele prescripții care vizau viața socială.

Unitatea de credință și limbă

Este greu să identificăm detalii cu privire la etapele în urma cărora popoarele supuse au trecut la islam, dar un studiu bazat pe dovezi referitoare la adoptarea unor nume specific musulmane a avansat un ordin de mărime care pare plauzibil[1]. Potrivit acestei estimări, spre sfîrșitul perioadei umayyade (adică la mijlocul celui de-al II-lea secol islamic și al celui de-al VIII-lea creștin), era musulmană mai puțin de 10% din populația Iranului și a Irakului, a Siriei și a Egiptului, a Tunisiei și a Spaniei, dar proporția trebuie să fi fost mult mai mare în Peninsula Arabă. În afară de triburile arabe, care se aflau în Irak și Siria înainte de cucerirea musulmană, cei mai mulți convertiți proveneau probabil fie din straturile inferioare ale societății – de exemplu, soldați capturați în luptă –, fie dintre demnitarii administrației sasanide intrați în serviciul noilor conducători. Majoritatea

convertiţilor trăiau în sau în apropierea principalelor centre urbane ale populaţiei şi puterii arabe, unde au apărut primele instituţii specific islamice – moscheea, judecătoria –, iar aceste oraşe, din Irak şi Iran, Qayrawan în Africa şi Cordoba în Spania, au servit drept centre de răspîndire a islamului.

Spre sfîrşitul celui de-al IV-lea secol islamic (secolul al X-lea d.Hr.), imaginea s-a schimbat. O mare parte a populaţiei devenise musulmană. Cu siguranţă, se convertiseră nu numai orăşenii, dar şi un număr considerabil de locuitori din mediul rural. Un motiv poate să fi fost faptul că islamul căpătase o definire mult mai clară, iar linia de demarcaţie dintre musulmani şi nemusulmani era mult mai bine trasată. Musulmanii trăiau acum în cadrul unui sistem elaborat de ritual, doctrină şi jurisprudenţă, evident diferite de cele ale nemusulmanilor; conştiinţa lor de sine ca musulmani era mai puternică. Statutul creştinilor, al evreilor şi al zoroastrienilor era definit mai precis, fiind, în anumite privinţe, inferior. Ei erau consideraţi „Oameni ai Cărţii", care aveau o scriptură revelată, sau „Oameni ai Legămîntului", cu care s-au încheiat acorduri de protecţie (aşa-numitul „Pact al lui 'Umar"). În general, nu erau constrînşi să se convertească, dar li se impuneau anumite restricţii. Plăteau o taxă specială; nu li se permitea să poarte anumite culori; nu se puteau căsători cu femeile musulmane; la tribunal, nu li se accepta mărturia împotriva unui musulman; casele sau lăcaşurile lor de rugăciune nu trebuiau să fie ostentative; erau excluşi de la funcţiile de stat (deşi, în diverse locuri evreii şi creştinii lucrau ca secretari sau funcţionari financiari ai conducătorilor musulmani). Stricteţea cu care erau aplicate aceste reguli depindea de condiţiile locale, dar chiar şi în cele mai bune circumstanţe situaţia de minoritar este neplăcută, astfel încît exista tentaţia de convertire.

Dar procesul de convertire nu a fost complet. Evreii au fost expulzaţi din cea mai mare parte a Peninsulei Arabe în primele zile ale islamului, însă au continuat să fie prezenţi în marile oraşe ale altor ţări musulmane, ca negustori şi meşteşugari, precum şi ca mici comercianţi în regiuni din unele ţări: nordul Irakului, Yemen, Maroc. Ei au supravieţuit şi au prosperat nu numai datorită puternicei lor organizări comunitare, dar şi a faptului că au putut ocupa anumite poziţii economice în interstiţiile unei societăţi complexe; totodată, nu erau identificaţi cu nici unul dintre statele cu care conducătorii musulmani se războiau din cînd în cînd.

Situaţia creştinilor era diferită. Unii aveau legături religioase cu Imperiul Bizantin şi puteau trezi suspiciuni în vreme de război. Ei nu aveau aceeaşi compactă organizare comunitară ca evreii; este probabil ca în unele zone rurale să nu fi fost profund creştinaţi. În anumite

locuri, creştinismul a dispărut complet, chiar dacă nu pentru mult timp; în altele însă, a rămas ca o religie a minorităţii. În Spania, o mare parte a populaţiei a continuat să aparţină Bisericii Romano-Catolice; în alte regiuni, cei care au supravieţuit au aparţinut de obicei unor biserici disidente desprinse de curentul principal din cauza marilor controverse din primele secole privind natura lui Hristos: nestorienii, monofiziţii, monoteliţii. Creştinii locuiau nu numai în oraşe, dar şi în zone rurale, în special în Egiptul Superior, munţii Libanului şi nordul Irakului.

Limba arabă s-a răspîndit odată cu islamul sau, în unele locuri, chiar înaintea acestuia. În centrul Siriei şi în vestul Irakului o bună parte a populaţiei vorbea araba în momentul cuceririi musulmane. Noile oraşe, cu populaţia lor de imigranţi şi administraţiile dominate de arabi, au servit drept centre de propagare a limbii arabe. Aceasta s-a răspîndit atît ca limbă vorbită, cît şi scrisă într-o formă a cărei unitate şi continuitate au fost menţinute de Coran, cartea revelată în arabă.

Cît priveşte limba vorbită, araba s-a lovit de o serioasă barieră în Iran, unde a continuat să fie utilizată persana. Totuşi, ca limbă scrisă, araba nu a cunoscut nici o graniţă în cadrul lumii islamului. Religia purta cu sine limba. Convertiţii de origine nearabă, în special iranienii, citeau Coranul în arabă şi au jucat un rol important în articularea sistemului de gîndire şi jurisprudenţă rezultat din Coran. Cei care nu s-au convertit au continuat să îşi folosească propriile limbi în scopuri religioase şi literare: liturghiile unor Biserici orientale au menţinut ca limbii de cult siriaca şi copta; ebraica şi aramaica erau limbile de cult şi de învăţătură religioasă ale evreilor; după apariţia islamului, scripturile zoroastriene şi-au căpătat forma finală în pahlavi, varianta limbii persane în uz înainte de cucerire. Dar chiar şi în această privinţă a avut loc o schimbare: araba a devenit limbă de cult şi a literaturii religioase pentru unele Biserici orientale; evreii din Spania au adoptat araba pentru filosofie, ştiinţă şi poezie. Primul obstacol serios în răspîndirea limbii arabe a apărut în secolul al IX-lea, cînd persana a început să se impună ca limbă literară într-o formă islamizată; dar şi în Iran araba a continuat să fie principala limbă de învăţătură religioasă şi juridică.

Astfel, în scrierile din această perioadă, cuvîntul „arab" a căpătat sensuri mai largi, care s-au suprapus peste cele vechi. Termenul se poate referi la cei care îşi aveau originea în Peninsula Arabă, în special la cei care puteau susţine că aparţin triburilor nomade cu o tradiţie de luptători; sau poate fi folosit în legătură cu toţi cei care, din Maroc şi Spania pînă la frontiera cu Iranul, adoptaseră araba ca limbă vernaculară; sau, într-un anumit sens, poate fi extins chiar mai mult, pentru a-i include pe cei pentru care araba devenise mijlocul principal de exprimare a culturii literare elevate.

Sub umayyazi, tradiţia creaţiei poetice a continuat să înflorească, iar majoritatea poeţilor faimoşi din prima perioadă erau încă de origine arabă beduină: Akhtal, Farazdaq, Jarir. A existat, totuşi, o diferenţă: patronajul conducătorilor – a curţii umayyade din Damasc, dar şi a căpeteniilor tribale puternice – a extins aria geografică a poeziei, tinzînd totodată să îi schimbe şi caracterul. Panegiricele pentru conducători şi potentaţi s-au evidenţiat tot mai mult; în acelaşi timp, poezia de dragoste, *ghazal*, a căpătat o notă mai personală.

În ultima parte a perioadei umayyade şi la începutul domniei 'abbaside a avut loc o schimbare mai profundă. Apariţia islamului a modificat felul în care oamenii se raportau la limba arabă. Coranul a fost prima carte scrisă în arabă, iar musulmanii credeau că este limba în care a fost revelată. Aceasta coincidea cu limba elevată în care se compuseseră poeziile din perioadele anterioare, dar care era acum folosită în scopuri diferite. Pentru cei care acceptaseră Coranul drept Cuvînt al lui Dumnezeu, era esenţial să îi înţeleagă limba; pentru ei, poezia arhaică era nu numai *diwan*-ul arabilor, dar şi norma limbii corecte.

Araba devenea acum mijlocul de exprimare nu numai pentru cei care sosiseră din Peninsula Arabă în diversele regiuni ale imperiului, dar şi pentru cei de alte origini care acceptaseră religia islamului sau care aveau nevoie să utilizeze limba în activităţile lor sau în viaţa cotidiană – în special pentru persani şi alţi demnitari care intraseră în slujba noilor conducători. Centrul activităţii literare s-a mutat din oraşele din oaze şi taberele tribale în noile oraşe: Basra şi Kufa la început, apoi noua capitală imperială, Bagdad. Mediul literar s-a schimbat şi s-a extins, incluzînd califii şi curtea acestora, înalţii demnitari şi noua elită urbană de origini diferite. Chiar dacă, foarte probabil, obiceiul compunerii orale şi al recitării poeziei a continuat, lucrările literare au început să fie consemnate în scris şi, de la începutul secolului al IX-lea, circulaţia operelor scrise a fost înlesnită de introducerea hîrtiei. Anterior se folosiseră papirusul şi pergamentul, dar în ultima parte a secolului al VIII-lea a fost importată din China tehnica de fabricare a hîrtiei. Produsă la început în Khurasan, hîrtia s-a răspîndit şi în alte părţi ale imperiului şi, pînă la mijlocul secolului al X-lea, a înlocuit, mai mult sau mai puţin, papirusul.

Ca un efect firesc al răspîndirii limbii arabe, unii dintre cei care o foloseau doreau să o înţeleagă. Ştiinţele limbii au fost create în bună măsură de cei pentru care araba era o limbă adoptată şi care, în consecinţă, trebuiau să mediteze asupra ei: lexicografia, culegerea şi clasificarea cuvintelor, a fost dezvoltată de cărturari care frecventau pieţele unde veneau beduinii; gramatica, explicarea modului în care funcţiona limba arabă, a fost prezentată sistematic prima oară de un

bărbat de origine nearabă, Sibawayh (d. 793), din ale cărui scrieri au derivat toate lucrările ulterioare. Același impuls i-a determinat pe cărturari să culeagă și să studieze poezia arhaică a Arabiei. În procesul de redactare a poemelor, e probabil ca acestea să fi fost modificate; în același timp, au fost elaborate reguli stricte de compoziție literară, care au avut o mare influență asupra poeților ulteriori. Primul teoretician literar important, Ibn Qutayba (828-889), a realizat o descriere a *qasidei* tipice de care poeții ulteriori aveau să țină cont: *qasida*, sugera el, trebuia să înceapă cu o evocare a locurilor de popas abandonate și a iubirilor pierdute, să continue cu descrierea unei călătorii și să culmineze cu subiectul propriu-zis, panegiricul, elegia sau satira.

Scrierile teoreticienilor au avut probabil o importanță mai mică în dezvoltarea poeziei decît exersarea de către poeți a unor genuri noi. Poezia lor era mai personală decît cea a autorilor de *qaside* preislamice. Unii erau de origine nearabă, locuiau la oraș, erau conștienți de tradiția poetică pe care o moșteniseră, dar o foloseau cu o măiestrie literară ce exprima conștiința de sine. S-a născut un nou stil, *badi'*, caracterizat printr-un limbaj elaborat și numeroase figuri retorice: se folosea un vocabular pretențios, cuvintele erau puse în antiteză unele cu altele și totul era exprimat în cadrul rigid al metrilor și rimei specifice poeziilor anterioare.

Subiectele poeziilor erau mai diverse decît înainte. Poeții scriau versuri erotice, nu doar simple regrete exprimate rigid despre iubirile pierdute sau interzise. Unii dintre ei s-au implicat în controversele religioase și etice din primele secole islamice: un poet sirian, Abu'l-'Ala al-Ma'arri (973-1057), a scris poeme și o detaliată lucrare în proză prin care își exprima îndoiala față de ideile general acceptate despre revelație și viața de după moarte.

Firește, s-a acordat o atenție specială panegiricului, o laudă adusă nu atît tribului din care făcea parte poetul, cît suveranului sau protectorului. În panegiric, prima parte din ceea ce Ibn Qutayba considerase a fi o *qasida* tipică s-a redus și a devenit o simplă introducere în subiectul principal; suveranul sau protectorul erau lăudați într-un limbaj cizelat și rigid, din care puteau să transpară uneori personalitatea poetului și propriile sentimente.

Criticii ulteriori au recunoscut la al-Mutanabbi (915-968) măiestria supremă în acest gen de poezie. Născut la Kufa, de origine arabă, și-a petrecut primii ani din viață printre membrii tribului arab Kalb. Și-a dedicat o parte a tinereții activităților politice, pentru a deveni, ulterior, poetul de curte al mai multor suverani, la Alep, Cairo, Bagdad și Shiraz. Probabil că cei mai fecunzi ani ai săi au fost cei petrecuți ca poet al conducătorului hamdanid al Alepului și al Siriei de Nord, Sayf al-Dawla. Poetul îl lăuda preferînd hiperbolele. Atunci cînd și-a revenit după o perioadă de boală, poetul său declara:

Măreţia şi cinstea s-au vindecat cînd tu te-ai vindecat şi suferinţa a trecut de la tine la duşmanii tăi. [...] Lumina, care părăsise soarele ca şi cum ar fi fost măcinat de o boală, a revenit. [...] Arabii nu au seamăn pe lume, căci sînt de o stirpe cu el, dar străinii împărtăşesc cu arabii mărinimia lui. [...] Te fericesc nu numai pe tine că te-ai vindecat; cînd tu eşti bine, toţi sînt bine[2].

Dar pe lîngă acestea, există şi o tentă de laudă de sine, ca în poemul scris atunci cînd, aşa cum credea el, Sayf al-Dawla începuse să-şi acorde favorurile altcuiva:

O, cel mai drepţi dintre oameni, în afară de felul în care te porţi cu mine, gîlceava mea e cu tine, iar tu eşti atît potrivnicul, cît şi judecătorul meu. [...] Sînt cel ale cărui slove le poate citi şi un orb şi cel ce face să-i fie auzite cuvintele şi de un surd. [...] Eu dorm cu pleoapele pecetluite şi nu văd cuvintele ce zboară departe, în timp ce alţii n-au somn din cauza lor şi se încontrează unii cu alţii [...] în ce limbă îşi declamă poeziile în faţa ta lepădăturile, nici arabi, nici persani? Aceasta-i o mustrare către tine, dar făcută cu dragoste; e bătută cu perle, dar acestea sînt cuvintele mele[3].

Dacă poeţii continuau o tradiţie veche, proza scrisă în limba arabă era, în schimb, un fenomen nou. Coranul a fost prima lucrare în proză compusă într-o arabă elevată (sau cel puţin prima lucrare care s-a păstrat), iar crearea altor opere în proză a fost, într-un anumit sens, o consecinţă firească a acestuia. Au fost culese şi consemnate în scris povestiri despre Profet şi victoriile arabilor, iar predicatorii populari au creat o literatură pe teme islamice. Destul de tîrziu a apărut un nou tip de proză, care propunea teme preluate de la alte culturi; unul dintre primele şi cele mai vestite exemple în acest sens a fost *Kalila wa Dimna*, o culegere de fabule despre animale. Culegerea, de provenienţă sanscrită, a fost preluată după o versiune pahlavi şi tradusă în arabă, în proză, de un demnitar 'abbasid cu origine iraniană, Ibn al-Muqaffa' (cca 720-756).

El a fost un exemplu de secretar arabizat şi islamizat care a adus în cultura arabă concepţii şi genuri literare moştenite din propria tradiţie, dar alături de asemenea autori a existat un alt grup, care s-a inspirat din orizontul vast creat prin expansiunea islamului şi a imperiului său: mulţimea de popoare şi ţări, noua diversitate de caractere umane, noile probleme de moralitate şi comportament. Ei au încercat să privească toate acestea prin prisma normelor noii credinţe islamice şi să le exprime într-o formă literară plăcută. Printre autorii acestui nou gen de literatură, sau *adab*, al-Jahiz se distinge ca un scriitor cu un registru deosebit de amplu şi o replică precutantă exprimate într-o limbă exemplară. El provenea dintr-una din familiile africane, iniţial sclave, care aparţinuseră unor triburi arabe, dar care

fuseseră complet arabizate cu mult timp în urmă. A crescut la Basra, iar ulterior a devenit protejat al califului al-Ma'mun. Curiozitatea lui intelectuală era impresionantă, iar lucrările sale sînt o culegere de cunoştinţe rare şi interesante despre lumea umană şi cea naturală: ţări, animale şi ciudăţenii ale fiinţei umane. În subtextul acestora se găseşte un filon de comentariu moral: despre prietenie şi iubire, invidie şi mîndrie, zgîrcenie, perfidie şi sinceritate:

> Un om care este nobil nu pretinde că este nobil, tot aşa cum un om elocvent nu se preface că e elocvent. Cînd un om îşi exagerează calităţile, el face asta pentru că înăuntrul său lipseşte ceva; bătăuşul îşi dă aere fiindcă e conştient de slăbiciunea lui. Îngîmfarea e urîtă la orice om [...] e mai rea decît cruzimea, care e cel mai rău dintre păcate, iar umilinţa e mai bună decît mila, care e cea mai bună dintre faptele bune[4].

Acest *adab*, care s-a dezvoltat la începutul perioadei 'abbaside, era menit să informeze şi să amuze. Un *qadi* din Bagdad, al-Tanukhi (940-994), a scris trei volume de poveşti, care constituie atît un divertisment literar, cît şi o serie de documente sociale despre lumea miniştrilor, a judecătorilor şi a demnitarilor mai mici de la curtea 'abbasidă. În secolul următor, Abu Hayyan al-Tawhidi (d. 1023) a scris eseuri şi tratate pe o gamă foarte largă de subiecte, la modă printre cărturarii şi scriitorii acelor timpuri; compuse într-un stil literar atrăgător, ele dezvăluie cunoştinţe vaste şi o gîndire remarcabilă. Amuzamentul era principalul scop al *maqamat*-elor: un şir de naraţiuni scrise în proză rimată (*saj'*), în care naratorul relatează despre un farsor sau un vagabond confruntat cu diverse situaţii. Acest gen, care a atins apogeul odată cu al-Hamadhani (968-1110) şi al-Hariri (1054-1122), va rămîne popular în cercurile literare arabe pînă în secolul XX.

Înregistrarea faptelor din trecut este importantă pentru toate societăţile umane, dar are o semnificaţie specială pentru comunităţile întemeiate pe credinţa că, în anumite momente şi în anumite locuri, s-au petrecut evenimente unice. Înaintea islamului, triburile arabe îşi aveau propriile memorii orale privind faptele strămoşilor lor şi, într-o oarecare măsură, acestea erau incluse în poemele care ne-au parvenit din acea perioadă. În primele secole ale islamului, istoria a căpătat o altă importanţă şi a început să fie consemnată în scris. S-au dezvoltat două genuri diferite de scrieri istorice, între care exista o relaţie strînsă. Pe de o parte, filologii şi genealogii au cules şi au consemnat istoria orală a triburilor arabe; aceasta nu numai că era importantă pentru studiul limbii arabe, dar putea oferi şi dovezi valoroase care să răspundă la întrebări practice privind modul de împărţire a prăzii în urma cuceririlor sau a terenurilor din noile

așezări. Pe de altă parte, era chiar mai important să se consemneze evenimente din viața Profetului, a primilor califi, din timpul primelor cuceriri, dar și problemele generale ale comunității musulmane. Transmise de cărturari demni de încredere, cîteodată modificate sau chiar inventate în cursul unor controverse politice sau teologice, împodobite de povestitori, relatările au constituit, treptat, un corp de povestiri, din care s-au născut numeroase specii literare: colecții de *hadith*-uri; biografii ale Profetului; antologii cuprinzînd viețile transmițătorilor de *hadith*-uri; și, în sfîrșit, narațiuni istorice care consemnau *gesta Dei*, grija lui Dumnezeu față de comunitatea sa – acestea aveau o formă specifică povestirii, dar conțineau un incontestabil sîmbure de adevăr. Stabilirea calendarului islamic, care oferă o cronologie începînd cu *hijra*, a creat cadrul în care au fost consemnate evenimentele.

Tradiția istoriografiei ajunge la maturitate, în secolul al IX-lea, prin apariția unor istorii cu o abordare mai largă și o mai mare capacitate de înțelegere: cea a lui al-Baladhuri (d. 892), a lui al-Tabari (839-923) și a lui al-Mas'udi (d. 928). Asemenea scriitori au abordat întreaga istorie islamică și, uneori, tot ceea ce au considerat semnificativ în istoria umanității. Astfel, Mas'udi se ocupă de analele celor șapte popoare antice pe care le consideră că au avut o istorie adevărată: persanii, caldeenii, grecii, egiptenii, turcii, indienii și chinezii. Cantitatea mare de informație trebuia ordonată: în cazul istoriei islamice, după ani, iar în alte cazuri, după domniile regilor. De asemenea, materialul trebuia supus unei aprecieri critice. Cel mai evident criteriu era cel oferit de *isnad*: care era lanțul de martori ai unui anumit eveniment și în ce măsură relatările lor erau demne de încredere? Dar existau și alte criterii: o relatare transmisă putea fi considerată plauzibilă sau nu dacă era privită prin prisma înțelegerii modului în care acționează, în general, conducătorii și a felului în care se transformă societățile umane.

Un alt scriitor, al-Biruni (973 – cca 1050), este unic prin amploarea preocupărilor sale și a înțelegerii fenomenelor. Faimoasa sa lucrare *Tahqiq ma li'l-Hind* (*Istoria Indiei*) este probabil cea mai importantă încercare sistematică a unui scriitor musulman de a depăși lumea islamului și de a-și însuși ceea ce era valoros într-o altă tradiție culturală. Lucrarea sa nu este polemică, după cum precizează chiar el în introducere:

> Aceasta nu este o carte de controverse și dezbateri, care să prezinte argumentele unui adversar pentru a distinge ceea ce este fals și ceea ce este adevărat în ele. Este o relatare nemijlocită a celor spuse de hinduși, la care se adaugă cele zise de greci despre subiecte asemănătoare, pentru a face o comparație între ele[5].

Gîndirea indiană, religioasă şi filosofică, este înfăţişată în trăsăturile sale cele mai remarcabile:

> Atît timp cît descriem ceea ce este în India, le menţionăm superstiţiile, dar trebuie să subliniem că acestea sînt doar probleme ale oamenilor de rînd. Cei care urmează calea mîntuirii sau drumul raţiunii şi al argumentului şi care vor adevărul se vor feri să venereze pe oricine în afară de Dumnezeu ori să venereze vreun chip cioplit al Lui[6].

În ultimă instanţă, subliniază el, credinţele hinduşilor sînt similare celor ale grecilor; şi la ei, oamenii simpli venerau idoli în perioada de ignoranţă religioasă, înainte de apariţia creştinismului, dar cei educaţi aveau concepţii asemănătoare cu hinduşii. Numai că, într-o anumită privinţă, chiar elita hindusă se deosebea de musulmani:

> În vremurile noastre, indienii fac numeroase deosebiri în rîndul fiinţelor umane. În această privinţă noi sîntem altfel decît ei, căci noi considerăm toţi oamenii egali, diferiţi doar prin evlavie. Aceasta este cea mai mare barieră între ei şi islam[7].

Lumea islamică

În secolele islamice al III-lea şi al IV-lea (secolele al IX-lea şi al X-lea d.Hr.) a apărut ceea ce se poate defini ca „lume islamică". Cine călătorea în jurul lumii putea spune, din ceea ce vedea şi auzea, dacă un ţinut era dominat şi populat de musulmani. Aceste forme externe fuseseră transmise prin deplasările oamenilor: dinastiile şi armatele lor, negustorii care străbătrau teritoriile Oceanului Indian şi ale Mării Mediterane şi meşteşugari atraşi dintr-un oraş în altul de sprijinul acordat de suverani sau de cei bogaţi. Ele fuseseră transmise şi prin obiectele importate şi exportate, care reflectau un anumit stil: cărţi, feronerie, ceramică şi, probabil, în mod deosebit, ţesăturile, principala marfă a comerţului pe distanţe mari.

Mai presus de toate, clădirile mari erau simboluri externe ale acestei „lumi a islamului". Ulterior, vor apărea stiluri regionale în construirea moscheilor, dar în primele secole existau o serie de trăsături comune, de la Cordoba pînă în Irak şi chiar mai departe. În afară de marile moschei, existau altele mai mici, pentru bazaruri, cartiere sau sate, unde se făcea rugăciunea, dar nu se ţinea predica de vineri; acestea erau construite, probabil, din materiale locale şi reflectau gusturile şi tradiţiile zonei.

De acum, moscheile se puteau situa în centrul unui întreg sistem de clădiri religioase: cea în care *qadi*-ul împărţea dreptatea, hanurile

pentru călători sau pelerini şi spitalele. Pentru înălţarea şi întreţinerea acestora aveau loc acte de caritate prescrise de Coran. Mai exista şi un alt tip de clădire care juca un rol special în coeziunea comunităţii musulmane dincolo de graniţele vreunui oraş sau regiuni: sanctuarul. Unele sanctuare constituiau locuri de pelerinaj şi rugăciune care fuseseră preluate de la tradiţiile religioase anterioare şi cărora li se conferise o semnificaţie islamică: Ka'ba, la Mecca, Domul Stîncii, la Ierusalim, mormîntul lui Avraam, la Hebron. Alături de acestea au apărut noi puncte de atracţie: mormintele celor care se remarcaseră în istoria timpurie a islamului. Chiar dacă musulmanii îl considerau pe Muhammad un om ca oricare, ei au ajuns să accepte ideea că, în Ziua Judecăţii de Apoi, Muhammad va servi ca mijlocitor pentru oamenii săi. Astfel, musulmanii îi vizitau mormîntul de la Madina în timpul pelerinajului la Mecca. *Imam*-ii şiiţi, în special cei care suferiseră, au atras pelerini încă din prima perioadă; mormîntul lui 'Ali de la Najaf are elemente care datează din secolul al IX-lea. Treptat, mormintele celor consideraţi că sunt „prieteni ai lui Dumnezeu" şi că au putere de intercesiune în faţa Lui s-au înmulţit în întreaga lume musulmană; fără îndoială, unele au apărut în locuri considerate sacre de religiile anterioare sau de tradiţia imemorială a zonelor rurale.

Un alt tip de clădire era cel emblematic pentru puterea suveranului. Printre acestea se numărau lucrări grandioase de utilitate publică, caravanseraiuri pe drumurile comerciale şi apeducte sau alte amenajări hidrotehnice; în ţările aride din Orientul Mijlociu şi Maghreb furnizarea apei pentru locuitorii oraşelor era un gest politic înţelept, iar metodele de irigare a pămîntului s-au răspîndit odată cu expansiunea arabilor în zona Mediteranei. Dar palatele exprimau cel mai bine măreţia imperială: pavilioane de relaxare amplasate în mijlocul unor grădini cu ape curgătoare, mici colţuri de paradis, şi palate oficiale, sedii ale administraţiei şi justiţiei, ca şi ale vieţii princiare. Există unele informaţii despre palatele 'abbaside, preluate din relatările scriitorilor şi din vestigiile de la Samarra. În faţa acestora se aflau spaţii deschise pentru organizarea paradelor şi a concursurilor de echitaţie; în spatele zidurilor, alei care traversau grădinile duceau spre o serie de porţi interioare, iar în centru se zăreau reşedinţa şi birourile califului, precum şi sala cu cupolă, unde aveau loc întrunirile. Aceste clădiri, care exprimau puterea, măreţia, desfătarea şi izolarea de lumea exterioară au fost imitate în întreaga lume musulmană şi au creat un stil internaţional care a dăinuit timp de secole.

Într-un anumit sens, aceste palate nu aveau nimic specific „islamic". Şi în această privinţă, includerea unei părţi atît de mari din lume într-un singur imperiu a reunit elemente de origini diferite, creînd o

nouă unitate. Suveranii se aflau în contact unii cu alții, pînă dincolo de lumea islamului; se făceau schimburi de daruri, emisarii se întorceau cu relatări uimitoare, iar elitele conducătoare se interesau în mod special de tot ce era inedit. Decorațiunile palatelor exprimau temele tradiționale ale vieții prinților de pretutindeni, luptele și vînătoarea, vinul și dansul.

Aceste teme erau folosite în picturile murale în care predominau reprezentările de animale și ființe umane. Dar în clădirile cu destinație religioasă se evita reprezentarea ființelor; deși redarea făpturilor vii nu era interzisă explicit în Coran, majoritatea juriștilor, bazîndu-se pe *hadith*, susțineau că aceasta este o încălcare a capacității unice a lui Dumnezeu de a crea viața. În moscheea umayyadă de la Damasc, mozaicurile, realizate într-o perioadă anterioară, înfățișează elemente din natură și case într-un mod destul de realist, amintind de frescele romane, dar în ele nu sînt reprezentate și ființe. Cu toate acestea, pereții moscheilor și ai altor clădiri publice nu erau deloc austere. Suprafețele erau acoperite cu decorațiuni: forme de plante și flori, tinzînd să devină tot mai stilizate, și modele cu linii și cercuri legate complicat între ele, repetate la nesfîrșit, dar mai ales fragmente de caligrafie. Arta scrierii frumoase fusese probabil creată în mare măsură de cancelarii suveranilor, dar ea avea o semnificație specială pentru musulmani, care credeau că Dumnezeu se adresase celor mulți prin Cuvîntul Său în limba arabă; scrierea în acea limbă a fost elaborată de caligrafi în așa fel încît să devină adecvată ca decorațiune arhitecturală. Cuvinte în forme de o infinită varietate, repetate sau alcătuind propoziții, se întrepărtundeau cu forme vegetale sau geometrice. Astfel, caligrafia a devenit una dintre cele mai importante arte islamice, iar scrierea arabă împodobea nu numai clădiri, dar și monede, obiecte din aramă sau ceramică și textile, în special cele țesute în atelierele regale și oferite în dar. Scrierea era folosită pentru a declara măreția și eternitatea lui Dumnezeu, ca în inscripțiile de pe Domul Stîncii, sau generozitatea și strălucirea unui binefăcător ori măiestria unui arhitect.

Casele construite în această perioadă de populația musulmană au dispărut, dar s-au păstrat suficiente obiecte de uz casnic care să demonstreze că unele dintre acestea erau ornamentate artistic asemenea celor de la palat. Se transcriau și se ilustrau cărți pentru negustori și cărturari; tot pentru ei se făceau obiecte de sticlărie, feronerie și ceramică; țesăturile aveau o importanță deosebită: podelele erau acoperite cu covoare, pe canapelele joase se așterneau cuverturi, pe pereți se agățau carpete sau pînze. Toate acestea relevă, în general, același tip de ornamentare pe care îl regăsim și pe clădirile religioase: plante și flori stilizate, modele geometrice și cuvinte în arabă. Nu

există teme regale specifice, dar figurile umane nu lipsesc, sau cel puțin nu vor lipsi pentru multă vreme ; obiectele de ceramică realizate în Egipt înfățișează figuri umane, iar în manuscrise, animalele și ființele umane sînt folosite pentru ilustrarea fabulelor sau a unor scene din viața cotidiană.

Astfel, în secolul al X-lea, bărbații și femeile din Orientul Mijlociu și din Maghreb trăiau într-un univers definit în termeni islamici. Lumea era împărțită în Casa Islamului și Casa Păcii, iar locurile sacre pentru musulmani sau care aveau legătură cu istoria lor timpurie confereau Casei Islamului trăsătura sa distinctă. Scurgerea timpului era marcată de cele cinci rugăciuni zilnice, predica săptămînală de la moschee, postul anual din luna Ramadan, pelerinajul la Mecca și calendarul musulman.

De asemenea, islamul le-a oferit oamenilor o identitate prin care să se definească în raport cu ceilalți. Asemenea tuturor oamenilor, musulmanii trăiau la niveluri diferite. Ei nu se gîndeau tot timpul la Judecata de Apoi și la Rai. Dincolo de existența lor individuală, ei se defineau, pentru majoritatea scopurilor cotidiene, în funcție de familie sau de grupul mai larg de rude, de turma deținută sau de trib, de sat sau de zona rurală, de cartier sau oraș. În afară de acestea, ei erau conștienți de apartenența la o comunitate mai largă, cea a credincioșilor (*umma*). Ritualurile pe care le desfășurau în comun, concepția pe care o împărtășeau toți despre destinul omului în această lume și în cea de apoi creau o legătură între ei și îi separau de cei de alte credințe, care locuiau fie printre ei, în Casa Islamului, fie dincolo de frontierele acesteia.

În cadrul „lumii islamului", la un nivel intermediar între aceasta și micile unități de coeziune cotidiană, existau identități a căror natură nu crea, în general, loialități atît de puternice și de durabile. Servirea unei dinastii sau supunerea față de aceasta, în special dacă domnea o perioadă îndelungată, putea crea asemenea loialități. De asemenea, utilizarea aceleiași limbi trebuie să fi indus un sentiment de siguranță în privința comunicării și un fel de mîndrie. În secolul al XI-lea, identificarea arabilor cu islamul era încă suficient de puternică pentru ca al-Biruni, iranian de origine, să afirme că:

> Religia noastră și imperiul nostru sînt arabe și gemene, una este apărată de puterea lui Dumnezeu, celălalt de Domnul Cerurilor. Cît de des triburile supușilor s-au strîns laolaltă să imprime statului o trăsătură nearabă! Dar nu și-au putut atinge scopul[8].

Conceptul modern de *naționalism etnic*, potrivit căruia cei care au o limbă comună ar trebui să trăiască împreună într-o societate politică exclusivă, nu exista, firește; și nici conceptul de *națiune teritorială*,

respectiv, cea care trăiește într-un spațiu bine delimitat de frontiere naturale. Exista totuși o anumită conștiință a trăsăturilor speciale ale unui oraș și ale împrejurimilor acestuia, care se putea exprima în termeni islamici. Un studiu privind Egiptul a relevat felul în care s-a menținut conștiința caracterului său special: înzestrările sale naturale și fertilitatea, locul său în istoria islamului, eroii, martirii și sfinții săi. În afară de acestea, persistau unele amintiri ale trecutului îndepărtat, anterior islamului: vestigiile minunilor antice, piramidele și Sfinxul, sanctuarele, ritualurile, credințele antice din zonele rurale, la care bărbații și femeile recurgeau încă, uneori, pentru protecție[9].

Capitolul 4

Cristalizarea islamului

Problema autorității

Adoptarea limbii arabe de către alte popoare a schimbat natura celor scrise în această limbă, iar acest fenomen se reflectă nu numai în scrierile profane, ci și, mai frapant, într-un nou tip de literatură, care exprimă sensul și implicațiile revelației oferite lui Muhammad. Cei care au acceptat islamul s-au văzut confruntați cu o serie de întrebări inevitabile : întrebări rezultate nu numai dintr-o curiozitate intelectuală, ci și din criticile aduse de creștini, evrei și zoroastrieni și, poate chiar mai mult, din dorința de a identifica implicațiile credinței asupra vieții sociale. Firește, ei au încercat să răspundă la asemenea întrebări prin prisma bagajului existent de cunoștințe și a propriilor metode de gîndire : cele pe care le-au adus cu ei în noua lor comunitate sau pe care le-au aflat de la cei neconvertiți, căci în primele secole iudaismul, creștinismul și islamul au rămas mai deschise unele față de altele decît aveau să fie în perioadele ulterioare. La fel de firesc a fost faptul că acest proces a dat cele mai multe roade în locurile unde tradițiile de gîndire și cunoștințele acumulate erau mai puternice. Noua anvergură și transferul centrului de gravitație în cadrul corpului politic al islamului și-au avut ecoul în sfera gîndirii. Madina și Mecca nu au încetat să fie importante, dar Siria era mult mai importantă, iar Irakul cel mai important, prin mediul său cultural bogat care includea iudaismul, creștinismul nestorian și religiile Iranului.

Articularea islamului într-un corp de științe și practici religioase a avut loc în mare măsură în Irak, în timpul perioadei 'abbaside, și, într-un anumit sens, a fost o continuare a mișcărilor intelectuale apărute cu mult timp înaintea islamului, dar nu se poate spune că acesta nu a generat noi orientări.

Materialele care stăteau la dispoziția cărturarilor și gînditorilor erau de facturi diferite. În primul rînd, exista Coranul. Oricare ar fi momentul cînd a fost fixat în forma sa finală, se pare că nu avem nici un motiv de îndoială asupra faptului că substanța acestuia datează

din vremea Profetului: Dumnezeu atotputernicul, profeţii prin care El comunica cu omenirea, credinţa, recunoştinţa, rugăciunea şi actele de caritate pe care le pretindea de la oameni, judecata din Ziua de Apoi, cînd se vor face simţite îndurarea şi dreptatea Lui. În al doilea rînd, exista o tradiţie vie cu privire la comportamentul comunităţii începînd cu perioada Profetului, care fusese transmisă şi elaborată de generaţiile ulterioare şi care avea ca nucleu un fel de memorie colectivă despre cum fusese Profetul. Exista, de asemenea, memoria acţiunilor publice ale comunităţii şi ale suveranilor săi, califii, a politicii duse de aceştia şi a conflictelor, în special a disensiunilor şi conflictelor din timpul domniei lui 'Uthman, a mişcărilor de opoziţie care au adus sfîrşitul acestei domnii, dar şi din timpul lui 'Ali şi a primelor schisme în rîndul adepţilor lui Muhammad.

Nu numai tradiţia convertiţilor cu ştiinţă de carte, dar chiar natura esenţială a islamului – revelarea cuvintelor şi, implicit, a ideilor şi a cunoştinţelor – le impunea celor care voiau să se supună voinţei lui Dumnezeu să caute cunoaşterea şi să reflecteze asupra ei. Căutarea ştiinţei, a cunoaşterii religioase, *'ilm*, a început de timpuriu în istoria islamului: treptat, a apărut şi o categorie de cărturari musulmani informaţi şi interesaţi (*'alim,* pl. *'ulama*).

Direcţiile de gîndire şi de studiu în jurul cărora s-a articulat islamul au fost numeroase, dar acestea s-au aflat într-o legătură evidentă unele cu altele. Prima şi cea mai stringentă problemă care a apărut a fost cea a autorităţii. Predicile lui Muhammad dăduseră naştere unei comunităţi angajate să trăiască potrivit normelor cuprinse în Coran sau sugerate de acesta. Cine ar trebui să deţină autoritatea în comunitate şi ce fel de autoritate ar trebui să deţină? Era o întrebare rezultată din disensiunile şi conflictele primului secol islamic, la care s-a răspuns în urma reflectării asupra acelor tulburări. Ar trebui ca succesiunea lui Muhammad, califatul sau, aşa cum mai era numit, *imamat*-ul, să fie accesibilă tuturor musulmanilor, doar Companionilor Profetului, ori numai familiei sale? Cum ar trebui ales califul? Care erau limitele faptelor sale legitime? Dacă acţiona injust, trebuia să i se răspundă cu nesupunere sau trebuia înlăturat?

Treptat, s-au cristalizat o serie de atitudini diferite faţă de asemenea probleme. Cei care, la un moment dat, au început să fie numiţi sunniţi au considerat că era important ca toţi musulmanii să trăiască împreună, uniţi şi în pace, ceea ce implica faptul că ei ar trebui să accepte cele întîmplate. Ei i-au acceptat pe primii patru califi ca fiind legitimi şi virtuoşi, sau ortodocşi (*rashidun*); cît despre califii ulteriori, este posibil ca aceştia să nu fi acţionat mereu corect, dar trebuiau acceptaţi ca legitimi, atît timp cît nu încălcaseră poruncile fundamentale ale lui Dumnezeu. Există unele dovezi potrivit cărora califii umayyazi

susţineau că sînt nu numai succesori ai Profetului la conducerea comunităţii, dar şi locţiitori ai lui Dumnezeu pe pămînt şi exegeţii de necontestat ai legii divine[1]. Dar sunnismul, în forma sa evoluată, nu considera califul nici ca profet, nici ca interpret infailibil al credinţei, ci ca un conducător care avea sarcina de a menţine pacea şi dreptatea în comunitate; pentru aceasta, el trebuia să aibă calităţile adecvate şi să cunoască dreptul de axtracţie religioasă. Exista aproape un consens asupra faptului că acest calif ar trebui să fie descendent al tribului quraysh, căruia îi aparţinuse Profetul.

Mişcările care contestau autoritatea califilor şi-au creat treptat propriile teorii privind autoritatea legitimă. Ibadiţii susţineau că nu era necesar să existe mereu un *imam*, dar orice musulman putea deveni *imam*, indiferent de familie sau origine. El ar trebui ales de comunitate; ar trebui să fie drept, în conformitate cu legea rezultată din preceptele Coranului şi din *hadith*, iar dacă s-ar fi dovedit nedrept, ar trebui înlăturat. Mişcările şiite nu au acceptat pretenţiile primilor trei califi, dar au considerat că 'Ali ibn Abi Talib fusese singurul succesor legitim al Profetului, desemnat ca *imam*. Însă şiiţii aveau păreri diferite despre şirul succesiunii lui 'Ali şi autoritatea *imam*-ilor. Opiniile zaydiţilor au fost mai apropiate de cele ale sunniţilor. Ei susţineau că orice descendent al lui 'Ali de la soţia sa Fatima putea deveni *imam*, cu condiţia de a avea cunoştinţele şi evlavia necesare şi de a-şi fi dovedit capacitatea de a se ridica împotriva nedreptăţii. Astfel, putea exista un şir de *imam*-i schimbaţi permanent. Zaydiţii nu împărtăşeau părerea că *imam*-ul avea autoritate infailibilă sau, cel puţin, mai mult decît umană.

Celelalte două mişcări şiite importante au mers chiar mai departe. Adepţii lor susţineau că *imamat*-ul se transmitea prin desemnarea făcută de *imam*-ul din momentul respectiv, iar *imam*-ul astfel desemnat era exegetul unic şi infailibil al revelaţiei transmise de Dumnezeu prin Profet. Mişcarea care avea să cîştige cei mai mulţi adepţi considera că succesiunea avusese loc pe linia descendenţilor lui 'Ali pînă cînd al doisprezecelea se făcuse nevăzut (de aici denumirea lor populară de „duodecimani" sau *ithna 'ashariyya*). Cum lumea nu putea exista fără un *imam*, se credea că al doisprezecelea nu murise, ci continua să trăiască în „ocultare" (*ghayba*); la început a comunicat cu musulmanii prin intermediari, însă apoi s-a făcut nevăzut pentru cei vii, care au rămas în aşteptarea reapariţiei lui pentru a institui domnia dreptăţii. La rîndul lor, isma'iliţii acceptau ideea că *imam*-ul era interpretul infailibil al adevărului, dar susţineau că şirul *imam*-ilor vizibili se încheiase odată cu al şaptelea, Muhammad ibn Isma'il. (Totuşi, unii dintre ei şi-au schimbat părerea atunci cînd califii fatimizi au venit cu propriile revendicări de a fi consideraţi *imam*-i.)

Aceste păreri diferite privind califatul sau *imamat*-ul au avut de-a lungul timpului numeroase implicaţii asupra caracterului autorităţii aflate la conducere şi a locului său în societate. Atît ibadiţii, cît şi zaydiţii erau comunităţi care se retrăseseră din societatea islamică universală în semn de respingere a domniei autorităţilor nedrepte; ei doreau să trăiască potrivit legii religioase aşa cum o interpretau ei şi nu erau dispuşi să acorde unui *imam* sau oricărui alt conducător puterea care l-ar putea conduce la fapte nedrepte. Pe de altă parte, sunniţii, şiiţii „duodecimani" şi isma'iliţii doreau, fiecare în felul lor, o autoritate care putea să sprijine legea şi, în acelaşi timp, să menţină ordinea în societate; odată cu încheierea primei perioade, consecinţele au fost separarea *de facto* dintre cei care susţineau legea (pentru sunniţi *'ulama*, iar pentru şiiţi *imam*-ul ascuns) şi oamenii sabiei, care aveau puterea de a impune ordinea lumească.

Puterea şi dreptatea lui Dumnezeu

Chestiunea autorităţii umane era, într-un anumit sens, o reflectare a unor chestiuni fundamentale izvorîte din Coran: privind natura lui Dumnezeu şi relaţiile Lui cu oamenii, unicitatea Lui şi dreptatea.

Dumnezeul Coranului este transcendent şi unitar, dar Coranul vorbeşte despre El ca avînd o serie de atribute: voinţă, ştiinţă, auz, văz şi grai. Într-un anumit sens, Coranul este Cuvîntul Lui. Cum poate fi reconciliată deţinerea de atribute cu unitatea lui Dumnezeu? Cum pot fi descrise atributele, în special cele care sînt şi ale fiinţelor umane, în termeni care să menţină distanţa infinită dintre Dumnezeu şi om? În ce relaţie se afla Coranul faţă de Dumnezeu? Acesta poate fi numit vorbirea lui Dumnezeu fără a se sugera că Dumnezeu are atributul vorbirii asemenea creaturilor Sale? Asemenea întrebări sînt inerente oricărei religii care crede în existenţa unui Dumnezeu suprem care Se revelează fiinţelor umane într-un anumit fel. Pentru creştini, revelaţia este transmisă unei persoane, iar principala chestiune teologică în primele secole a fost relaţia acestei Persoane cu Dumnezeu; pentru musulmani, revelaţia este o Carte, astfel încît chestiunea statutului acestei Cărţi este fundamentală.

Problema naturii lui Dumnezeu conduce în mod logic la cea a relaţiei Lui cu oamenii. Două impresii marcaseră, cu siguranţă, pe oricine citise Coranul sau îl auzise recitat: că Dumnezeu era atotputernic şi atotcunoscător, dar că, într-un anumit fel, omul era răspunzător de acţiunile sale şi urma să fie judecat de Dumnezeu pentru ele.

Cum puteau fi reconciliate aceste două aserţiuni? Aceasta este o altă problemă inerentă unei credinţe monoteiste: dacă Dumnezeu este atotputernic, cum poate El îngădui răul şi cum poate El pedepsi oamenii, pe bună dreptate, pentru faptele lor rele? În termeni mai generali: Are omul iniţiativa faptelor sale în mod liber, sau toate vin de la Dumnezeu? Dacă nu este liber, e oare drept ca Dumnezeu să îl judece? Dacă e liber şi poate fi, prin urmare, judecat de Dumnezeu, va fi el judecat după un principiu de justiţie pe care îl poate identifica? Şi, dacă este aşa, nu există un principiu de justiţie care să determine faptele lui Dumnezeu? În acest caz, mai poate fi numit Dumnezeu atotputernic? Cum vor fi judecaţi musulmanii, doar pentru credinţa lor, sau pentru credinţă împreună cu exprimarea verbală a acesteia, sau şi pentru faptele bune?

Asemenea întrebări sînt implicite Coranului şi cu ele se confrunta oricine credea în el, dar abordarea lor sistematică presupunea nu numai studierea unui text, dar şi o metodologie: credinţa că cunoaşterea poate fi obţinută de gîndirea umană printr-o activitate desfăşurată după anumite reguli. Această credinţă în raţiunea bine orientată modelase viaţa intelectuală a regiunilor în care s-a răpîndit islamul, inclusiv Hijazul; chiar în Coran există elemente de raţionament dialectic. Astfel, nu este surprinzător că cele mai vechi documente existente, datînd probabil de la sfîrşitul primului secol islamic (al VII-lea d.Hr.), relevă aplicarea raţionamentului dialectic pentru explicarea Coranului în Hijaz, Siria şi Iran. Apar primele grupuri care pot fi numite şcoli de gîndire: cele care susţineau că omul dispune de liber arbitru şi îşi înfăptuieşte propriile acte, dar şi cele care susţineau absenţa liberului arbitru, ca şi faptul că Dumnezeu nu are atribute comune cu cele ale oamenilor, prin care să poată fi descris.

La mijlocul celui de-al II-lea secol islamic (secolul al VIII-lea d.Hr.) a apărut o şcoală într-un sens mai cuprinzător al termenului, cu gînditori care avea păreri mai clare şi mai consecvente despre o serie întreagă de probleme; dar, fireşte, a considera că ei constituiau o şcoală nu înseamnă că toţi aveau exact aceleaşi idei sau că ideile lor nu s-au dezvoltat de la o generaţie la alta. Aceştia erau mu'taziliţii (sau „cei care se ţin deoparte"). Ei credeau că se poate ajunge la adevăr prin aplicarea raţiunii în privinţa celor afirmate în Coran şi, în acest fel, au găsit răspunsuri la întrebări deja puse. Dumnezeu este Unul. El nu are atribute care ţin de esenţa Lui. În special, El nu are atribute umane; Coranul nu putea fi rostit de El – acesta trebuie să fi fost creat altfel. Dumnezeu este drept, deci ataşat unui principiului justiţiei; astfel, oamenii trebuie să fie liberi, fiindcă ar fi nedrept ca ei să fie judecaţi pentru fapte pe care nu sînt liberi să le comită. Dacă acţiunile umane sînt libere şi supuse judecăţii, rezultă că

credința nu este suficientă fără fapte bune; un musulman care se face vinovat de greșeli grave nu poate fi numit nici necredincios, nici dreptcredincios, el aflîndu-se într-o situație intermediară.

În același timp, se năștea un nou mod de a privi aceste probleme, unul mai precaut și mai sceptic în privința posibilității de a afla un adevăr unanim acceptat prin intermediul rațiunii și, de asemenea, conștient de pericolul pe care îl reprezenta pentru comunitate extinderea exagerată a argumentului rațional și a disputei. Cei care gîndeau în acest fel puneau importanța menținerii unității poporului lui Dumnezeu mai presus de ajungerea la un consens în probleme de doctrină. Pentru ei, cuvîntul Coranului constituia singurul temei pe care puteau fi edificate credința și pacea comunitară; iar Coranul trebuia interpretat, în măsura în care interpretarea era necesară, prin prisma tradiției Profetului și a Companionilor săi, *sunna*, așa cum fusese transmisă generațiilor ulterioare. Această tendință trebuie să fi existat încă dintr-o perioadă timpurie, dar ea s-a cristalizat într-un corp doctrinar oarecum ulterior curentelor promovate de școlile mai speculative. Persoana care s-a remarcat cel mai mult și care a dat tonul în acest sens a fost Ahmad ibn Hanbal (780-855), persecutat în timpul lui Ma'mun. Singura platformă de care trebuie să se țină cont se consituie din Coran și din *sunna* Profetului, iar acestea ne arată că Dumnezeu este atotputernic, iar justiția Lui nu este asemenea celei umane. Dacă Coranul Îi conferă atribute, acestea trebuie acceptate ca atribute divine, nu în analogie cu cele umane, și fără a se pune întrebarea cum Îi sînt acestea inerente. Printre aceste atribute se numără și Coranul. Este cuvîntarea Lui, fiindcă însuși Coranul afirmă acest lucru; și este necreat, căci „nimic din Dumnezeu nu este creat, iar Coranul este de la Dumnezeu". Omul trebuie să răspundă voinței lui Dumnezeu atît prin fapte bune, cît și prin credință. Această concepție despre un Dumnezeu care judecă într-un mod tainic poate părea aspră, dar ea include și o anumită garanție a existenței unei griji divine decisive față de lume, chiar dacă are căi diferite de cele ale oamenilor, iar ceea ce s-a petrecut în istoria oamenilor face parte din voința lui Dumnezeu în ceea ce îi privește. În acest corpus de idei, sunnismul își găsește expresia sa cea mai adecvată.

Controversa dintre raționaliști și adepții lui Ibn Hanbal a continuat mult timp, iar argumentările s-au schimbat. Ulterior, gînditorii mu'taziliți au fost profund influențați de filosofia greacă; treptat, ei au încetat să mai joace un rol important în comunitatea sunnită în curs de constituire, dar influența lor a rămas puternică în cadrul școlilor de gîndire șiite, pe parcursul dezvoltării acestora începînd cu secolul al XI-lea. Un gînditor care sprijinea pe deplin poziția „tradiționalistă" a folosit metoda discursului rațional (*kalam*) pentru a o susține:

al-Ash'ari (d. 935) urma interpretarea literală a Coranului, dar susținea că aceasta putea fi justificată prin rațiune, cel puțin pînă la un anumit punct, iar dincolo de acest punct trebuia pur și simplu acceptată. Dumnezeu era Unul; atributele Lui erau parte a esenței Sale; ele nu erau Dumnezeu, dar nu erau nici altceva decît Dumnezeu. Printre acestea se numărau auzul, văzul și graiul, dar ele nu erau ca auzul, văzul și graiul oamenilor; ele trebuie acceptate „fără a întreba cum" (*bila kayf*). Dumnezeu este cauza directă a tot ceea ce se petrece în univers și nu este limitat de ceva din afara Lui. În momentul acțiunii, El le dă oamenilor puterea de a acționa; el voiește și creează atît ceea ce este bun, cît și ceea ce este rău pe lume. Credința este răspunsul pe care se cuvine să îl dea omul Cuvîntului revelat al lui Dumnezeu; dacă are credință, dar nu și fapte bune, este tot credincios, iar Profetul îi va fi intercesor în ziua cea din urmă.

În gîndirea lui al-Ash'ari se remarcă accentul pus pe importanța evitării disputelor religioase, ca și pe acceptarea autorității *imam*-ului sau a califului. Dar au existat și diferențe de opinie care au persistat: legitimitatea unei interpretări metaforice a Coranului *vs* legitimitatea unei interpretări literale; despre sensul exact în care Coranul este „necreat" – conceptul se referă la textul în sine sau doar la transmiterea textului către oameni? – și despre necesitatea credinței, ca și a îndeplinirii faptelor bune. Însă, de obicei, asemenea divergențe nu duceau la conflicte în cadrul comunității sunnite.

Shari'a

Coranul doar sugerează, nu conține explicit un sistem de doctrine, dar le spune oamenilor ce dorește Dumnezeu ca ei să facă. Coranul este în primul rînd o revelație a voinței Sale: ce trebuie să facă oamenii pentru a-L mulțumi și cum vor fi judecați în Ziua de Apoi. Cuprinde unele precepte detaliate, de exemplu în privința căsătoriei și a împărțirii averii unui musulman după moarte, dar acestea sînt în număr redus, în cea mai mare parte voința lui Dumnezeu fiind exprimată în termenii unor precepte generale. Poruncile și preceptele se referă atît la felul în care oamenii trebuie să îl venereze pe Dumnezeu, cît și la cel în care trebuie să se poarte unii cu alții; într-o anumită măsură, o asemenea distincție este artificială, fiindcă actele de venerare au un aspect social, iar actele de justiție și de caritate sînt, într-un fel, îndreptate și spre Dumnezeu.

Reflectările asupra Coranului și a comportamentului comunității timpurii au condus în scurt timp la un consens asupra unor obligații fundamentale ale musulmanului, așa-numiții „Stîlpi ai islamului".

Acestea includ mărturisirea orală că „nu exită zeu în afară de Dumnezeu și Muhammad este Profetul lui Dumnezeu". În al doilea rînd, era rugăciunea rituală cu anumite formule repetate de un anumit număr de ori, însoțite de posturi speciale ale corpului; acestea trebuiau să aibă loc de cinci ori pe zi. Alți „Stîlpi" constau în oferirea de către fiecare persoană a unei proporții din venitul propriu pentru anumite acte de caritate sau spre folosință publică; un post strict, din zori pînă la apus, pe parcursul unei întregi luni a anului, cea a Ramadanului, încheiată cu o sărbătoare; și pelerinajul la Mecca (*hajj*), efectuat într-un anumit moment al anului, implicînd o serie de acte rituale, încheiat tot cu o sărbătoare pentru întreaga comunitate. Acestor fapte specifice li s-a adăugat și o prescripție generală de străduință pe calea lui Dumnezeu (*jihad*), care putea avea un sens larg sau unul mai punctual: lupta pentru extinderea hotarelor islamului.

Dar de la început a fost nevoie de ceva mai mult decît de un acord cu privire la gesturile esențiale de venerare. De o parte se aflau cei care priveau Coranul în litera lui și considerau că acesta cuprindea implicit precepte pentru toate aspectele vieții, atît timp cît toate faptele umane au o semnificație în fața lui Dumnezeu și toate vor fi luate în considerație în Ziua Judecății. De cealaltă parte se aflau suveranul și reprezentanții lui, care trebuiau să ia decizii într-o serie întreagă de probleme, iar propriile convingeri, cît și termenii în care își justificau autoritatea trebuiau să îi conducă la decizii care să nu se afle în contradicție cu ceea ce se considera că stipulează sau sugerează Coranul.

Astfel, în perioada primilor califi și a umayyazilor au avut loc două procese. Suveranul, guvernatorii și reprezentanții lui speciali, *qadi*-ii, împărțeau dreptatea și rezolvau disputele avînd în vedere tradițiile și legile diferitelor regiuni. În același timp, musulmani fervenți și implicați încercau să aducă faptele umane sub jurisdicția religiei lor, să elaboreze un sistem ideal de conduită umană. Pentru a face acest lucru, ei trebuiau să aibă în vedere atît cuvintele Coranului, pe care să le interpreteze, cît și faptele transmise de memoria comunității: cum se presupunea că s-a comportat Profetul (comportarea lui obișnuită sau *sunna*, consemnată tot mai abundent în „tradiții" sau *hadith*-uri), cum luau deciziile primii califi, ce anume considera înțelepciunea acumulată a comunității ca fiind calea bună de acțiune (*sunna* comunității).

Aceste două procese nu erau complet diferite. Fără îndoială, califul, guvernatorul și *qadi*-ul vor modifica tradițiile conform ideilor determinate de cerințele islamului; cărturarii vor introduce în sistemul lor ideal elemente moștenite din cutumele comunităților lor. Dar în primele etape, ei s-au menținut în bună măsură pe căi separate. Mai mult decît atît, în cadrul fiecărui proces au existat tendințe diferite.

Avînd în vedere modul în care a fost creat şi administrat imperiul, cutumele şi normele din diferite regiuni trebuie să se fi deosebit mult. La rîndul lor, cărturarii erau dispersaţi în oraşe diferite, Mecca, Madina, Kufa, Basra, sau în cetăţi din Siria, fiecare dintre ei avîndu-şi propriul mod de gîndire care reflecta atît memoria colectivă, cît şi necesităţile şi practicile regiunii, cristalizate într-un consens local (*ijma'*).

Odată cu venirea la putere a 'abbasizilor, la mijlocul celui de-al II-lea secol islamic (secolul al VIII-lea d.Hr.), situaţia s-a schimbat. Întemeierea unui stat centralizat, condus birocratic, a impus necesitatea ajungerii la un acord asupra modului în care ar trebui rezolvate disputele şi reglementată societatea; iar justificarea religioasă a prezenţei 'abbasizilor la domnie impunea ca orice decizie luată să fie considerată ca avîndu-şi temeiul în învăţăturile islamului. Astfel, cele două procese s-au apropiat. *Qadi*-ul a devenit, cel puţin în teorie, un judecător independent de puterea executivă, luînd decizii în temeiul învăţăturilor religiei. În consecinţă, necesitatea unui acord general asupra implicaţiilor practice ale islamului a devenit tot mai stringentă. Coranul, tradiţia sau *sunna* Profetului materializată în *hadith*-uri, opiniile grupurilor de cărturari, comportamentele în evoluţie sau *sunna* comunităţilor locale, toate acestea erau importante, dar pînă acum nu existase un acord asupra relaţiilor dintre ele. Cărturarii aveau păreri diferite: Abu Hanifa (cca 699-767) punea un accent mai mare pe opiniile rezultate din raţionament individual, Malik (cca 715-7195) pe practicile de la Madina, chiar dacă admitea şi validitatea raţionamentului prin prisma interesului comunităţii.

Pasul decisiv în definirea relaţiilor dintre temeiurile diferite ale deciziilor juridice a fost făcut de al-Shafi'i (767-820). Coranul, susţinea el, era expresia literală a Cuvîntului lui Dumnezeu: acesta exprima voinţa lui Dumnezeu atît ca principii generale, cît şi ca precepte în anumite privinţe (rugăciunea, dania, postul, pelerinajul, interzicerea adulterului, a vinului şi a cărnii de porc). Dar cea mai importantă era tradiţia sau *sunna* Profetului, aşa cum se afla consemnată în *hadith*; aceasta avea o importanţă mai mare decît tradiţia cumulată a comunităţilor. *Sunna* Profetului era o manifestare clară a voinţei lui Dumnezeu, iar statutul acesteia era confirmat de versete din Coran: „O, voi, cei ce credeţi! Daţi ascultare lui Dumnezeu şi trimisului Său!"[2] Faptele şi cuvintele Profetului au determinat implicaţiile prescripţiilor Coranului şi au oferit în acelaşi timp o îndrumare în probleme asupra cărora Coranul păstra tăcerea. Potrivit lui Shafi'i, Coranul şi *sunna* erau la fel de infailibile. *Sunna* nu putea abroga Coranul, după cum nici Coranul nu putea abroga *sunna*. Cele două nu se puteau contrazice; contradicţiile aparente puteau fi reconciliate sau se putea considera că un verset ulterior sau o spusă a Profetului abroga un verset anterior[3].

Oricît de clară ar fi fost expresia voinței lui Dumnezeu în Coran sau *sunna*, mai puteau persista unele probleme de interpretare sau de aplicare a principiilor în situații noi. Pentru metoda de gîndire formulată de Shafi'i, singura cale ca un musulman obișnuit să evite eroarea era ca acesta să lase problema în seama învățaților în domeniul religiei, astfel încît ei să-și folosească rațiunea pentru a clarifica *hadith*-ul și Coranul, făcînd însă acest lucru în cadrul unor limite stricte. Confruntați cu o situație nouă, cei abilitați să își exercite rațiunea trebuiau să recurgă la analogie (*qiyas*): ei trebuiau să încerce să găsească un element în mod relevant similar cu un alt element al unei situații asupra căreia se luase deja o decizie. Un asemenea raționament riguros era numit *ijtihad*, iar justificarea sa se regăsea într-un *hadith*: „Învățații sînt moștenitorii profeților"[4]. Cînd dintr-un asemenea raționament rezulta un acord general, acest consens (*ijma'*) urma să fie considerat ca avînd statutul de adevăr cert și indubitabil.

Al-Shafi'i însuși a enunțat acest principiu în termenii cei mai generali: odată ce comunitatea, în întregul ei, a căzut de acord într-o anumită privință, chestiunea respectivă este definitiv închisă; potrivit unor *hadith*, „în comunitate, privită ca un tot, nu există nici o eroare în privința sensului Coranului, a *sunnei* și a analogiei". Dar gînditori ulteriori, inclusiv cei care îl considerau pe Shafi'i maestrul lor, au formulat principiul într-un mod relativ diferit: singurul *ijma'* valabil era cel al învățaților, al celor competenți să practice *ijtihad*-ul, dintr-o anumită perioadă.

Acestor principii de interpretare Shafi'i le-a adăugat un element nou, care a fost unanim acceptat: cei care interpretau Coranul și *sunna* nu puteau face acest lucru fără o cunoaștere adecvată a limbii arabe. Shafi'i a citat pasaje din Coran care menționau faptul că fusese revelat în arabă: „El este o pogorîre de la Domnul lumilor... într-o limbă arabă deslușită"[5]. Orice musulman, în opinia lui Shafi'i, ar trebui să învețe limba arabă, cel puțin atît cît să facă mărturisirea de credință (*shahada*), să recite Coranul și să invoce numele lui Dumnezeu (*Allahu akbar*, „Dumnezeu este mare"); dar un teolog trebuia să știe mult mai mult.

Odată ce principiile au fost enunțate și unanim acceptate, se putea încerca o corelare între ele și întregul corp de legi și precepte morale. Acest proces de gîndire a fost cunoscut drept *fiqh*, iar rezultatul a fost numit ulterior *shari'a*. Treptat, s-au dezvoltat o serie de școli de jursiprudență (*madhhab*), care poartă numele primilor autori în ale căror scrieri își au originea: hanafiții – de la Abu Hanifa; malikiții – de la Malik; shafi'iții – de la Shafi'i; hanbaliții – de la Ibn Hanbal, dar și alți cîțiva, care au dispărut pe parcursul timpului. Ei aveau opinii diferite cu privire la anumite puncte fundamentale ale legii, ca și în

privinţa unor principii de raţionament juridic (*usul al-fiqh*), dar în special în privinţa rolului *hadith*-ului şi a legitimităţii, a limitelor şi metodelor *ijtihad*-ului.

Toate cele patru şcoli făceau parte din comunitatea sunnită. Alte grupuri musulmane şi-au format propriile sisteme de jurisprudenţă şi de morală socială. Cele ale ibadiţilor şi ale zaydiţilor nu difereau prea mult de şcolile sunnite, dar în rîndul şiiţilor „duodecimani" bazele jurisprudenţei erau definite în moduri diferite; consensul comunităţii era valabil doar dacă includea şi opinia *imam*-ului. De asemenea, existau unele elemente diferite în dreptul substanţial şiit.

În pofida caracterului parţial teoretic al *shari'a*, sau poate tocmai datorită acestuia, cei care o predau, interpretau şi aplicau, acei *'ulama*, urmau să deţină un loc important în statele şi societăţile musulmane. Ca apărători ai unei norme stabilite pentru comportamentul social, ei puteau fixa, pînă la un anumit punct, limite pentru acţiunile suveranilor, sau cel puţin puteau să le dea sfaturi; de asemenea, ei putea juca rolul de purtători de cuvînt ai comunităţilor sau cel puţin ai componentei urbane a comunităţii. Dar, în general, ei au încercat să se ţină departe atît de administraţie, cît şi de societate, păstrînd sentimentul că sînt un grup care beneficiază de călăuzire divină, peren şi fără legătură cu interesele suveranilor sau cu capriciile sentimentelor populare.

Tradiţiile Profetului

În controversele politice şi teologice ale primelor trei secole s-a recurs la *hadith*. De asemenea, ca unul dintre temeiurile legii, *hadith*-ul a jucat un rol important în dezvoltarea jurisprudenţei. Dar relaţia teologiei şi a jurisprudenţei cu *hadith*-ul era mai complexă. Teologia şi jurisprudenţa nu numai că au folosit *hadith*-ul, dar, într-o mare măsură, au creat corpusul de tradiţii în forma în care ne-a parvenit, iar acest proces a condus la apariţia altei ştiinţe a religiei, cea a criticii *hadith*-ului, respectiv crearea şi aplicarea unor criterii care să deosebească tradiţiile ce pot fi considerate autentice, cele îndoielnice şi cele evident false.

De la început, comunitatea constituită în jurul lui Muhammad a avut un sistem de norme de comportare uzuală, o *sunna*, în două sensuri diferite. Comunitatea şi-a creat treptat propriile modele de comportament just, dezvoltate şi garantate de un fel de consens. Aceasta cuprindea şi persoane care încercau să păstreze *sunna* Profetului, amintirea a ceea ce făcuse şi spusese. Companionii lui îşi aminteau

de el şi au transmis generaţiei următoare ceea ce ştiau. Amintirea faptelor şi spuselor sale, *hadith*-urile, au fost transmise din cele mai vechi timpuri nu numai oral, dar şi în scris. Deşi unii musulmani pioşi se arătau foarte rezervaţi în privinţa notării *hadith*-urilor, gîndind că acest lucru ar compromite statutul unic al Cărţii, alţii o încurajau; pînă la sfîrşitul perioadei umayyade, multe dintre *hadith*-urile incluse ulterior în biografiile Profetului dobîndiseră o formă scrisă.

Dar procesul nu s-a încheiat aici. Atît *sunna* comunităţii, cît şi cea a Profetului circulau în versiuni diferite în funcţie de loc şi de timp. Amintirile se estompează, povestirile se schimbă pe parcursul relatării şi nu toţi cei care le consemnează sînt sinceri. Iniţial, *sunna* comunităţii fusese cea mai importantă dintre cele două, dar, cu timpul, juriştii şi unii teologi au început să pună un accent mai mare pe cea a Profetului. Specialiştii în jurisprudenţă doreau să facă o legătură între cutumele sociale şi normele administrative care se cristalizaseră, pe de o parte, şi principiile religioase, pe de alta, iar un mod de a realiza aceasta era identificarea Profetului ca sursă. Cei implicaţi în marile controverse privind locul unde ar trebui să fie deţinută autoritatea sau referitoare la natura lui Dumnezeu şi a Coranului au încercat să îşi susţină ideile cu fapte şi spuse ale lui Muhammad. Astfel, în secolele islamice al II-lea şi al III-lea (aproximativ secolele al VIII-lea şi al IX-lea d.Hr.), corpusul curprinzînd spusele atribuite Profetului s-a dezvoltat. Pînă la un anumit punct, acesta era acceptat ca un instrument literar, justificat în sine de un *hadith* : „Ceea ce este spus cu vorbe potrivite este spus de mine". Dar chiar de la început au fost recunoscute pericolele inerente. Astfel, a apărut o tendinţă critică, cu scopul de a se face distincţia între adevărat şi fals. Tendinţa a luat amploare probabil spre sfîrşitul primului secol islamic, cînd specialiştii călătoreau pînă în cele mai îndepărtate locuri în căutarea unor martori care preluaseră ei înşişi o tradiţie de la o rudă sau un maestru şi încercau să identifice lanţul de martori care transmiseseră tradiţia respectivă, mergînd înapoi în timp pînă la Profet sau la un Companion. Prin aceasta, corpusurile locale ale tradiţiei erau unificate.

În urma acestui proces, parţial rememorare şi parţial plăsmuire, *hadith*-urile au căpătat forma în care urmau să se păstreze. Fiecare *hadith* consta din două părţi : un text care relata o spusă sau o faptă a Profetului, incluzînd, în unele cazuri, mesaje pe care acesta susţinea că le-a primit de la Dumnezeu, şi o consemnare a lanţului de martori care se încheia cu un Companion al Profetului, care, de obicei, văzuse faptele sau auzise spusele. Asupra ambelor părţi putea plana îndoiala. Era posibil ca textul să fi fost născocit sau memorat greşit; la fel putea fi şi lanţul de transmiţători. Se pare că, destul de frecvent, prelungirea lanţului pînă la Profet era şi un instrument utilizat de

juriști și polemiști. Astfel, era nevoie de o știință a criticii *hadith*-urilor, care să poată decela falsurile în temeiul unor criterii clare.

Cărturarii care și-au propus a abordare critică a *hadith*-urilor și-au concentrat atenția în special asupra consemnării lanțurilor de martori (*isnad*): dacă data nașterii și a morții, ca și locurile în care au trăit martorii din diferite generații erau de natură să facă posibilă întîlnirea dintre ei și dacă martorii erau credibili. Pentru a fi desfășurată în mod adecvat, această activitate presupunea o anumită intuiție privind autenticitatea și plauzibilitatea textului în sine; un cercetător experimentat al tradiției va dobîndi un anumit spirit de discernămînt.

Prin aplicarea acestor criterii, cei care studiau *hadith*-urile le-au putut clasifica în funcție de gradul lor de autenticitate. Cele două mari colecții, cea a lui al-Bukhari (810-870) și cea a lui Muslim (cca 817-875), au eliminat toate acele *hadith*-uri de a căror veridicitate antologatorii nu erau siguri; alte colecții, considerate în general ca avînd o anumită autoritate, nu au fost atît de stricte. Șiiții și-au avut propriile colecții de *hadith*-uri ale *imam*-ilor.

Majoritatea cercetătorilor occidentali, ca și unii musulmani moderni, s-au dovedit mai sceptici decît Bukhari și Muslim, considerînd că multe dintre *hadith*-urile pe care cei doi le consideraseră autentice erau rezultatul polemicilor privind autoritatea și doctrina sau al dezvoltării jurisprudenței. Dar a face această constatare nu înseamnă a pune sub semnul îndoielii rolul foarte important pe care acestea l-au jucat în istoria comunității musulmane. Ca și în cazul originii lor, foarte important este și modul în care au fost utilizate. În momente de tensiune politică, atunci cînd inamicul se afla în fața porților, suveranul putea cere ca *'ulama* să citească fragmente din Bukhari în marea moschee, ca un fel de confirmare a ceea ce făcuse Dumnezeu pentru poporul Său. Unii de mai târziu ai unor lucrări de jurisprudență, teologie sau științe ale rațiunii și-au putut susține ideile cu ajutorul *hadith*-urilor din rezerva enormă rămasă și după ce Bukhari și Muslim își alcătuiseră culegerile.

Calea misticilor

Atît știința teologiei, cît și cea a jurisprudenței sau cea a tradiției începeau cu ceea ce era stipulat în Coran și sfîrșeau prin confirmarea afirmațiilor islamului și punerea în evidență a barierei dintre acesta și celelalte religii monoteiste cu care se înrudea. Dar au existat și alte curente de gîndire, care, inițiate aproape la fel, tindeau să conducă la afirmarea a ceea ce musulmanii ar putea avea în comun cu ceilalți.

Printre acestea s-a numărat curentul de gîndire și practicile numite în general „misticism"; echivalentul arab al acestui cuvînt este *tasawwuf* (de unde termenul englezesc de „Sufism"*), derivat probabil de la veșmintele de lînă (*suf*) pe care se presupune că le purtau membrii unuia dintre primele grupuri. Astăzi există un consens în privința faptului că sufismul s-a inspirat din Coran. Un credincios care medita la sensul acestuia putea fi pătruns de un sentiment al transcendenței copleșitoare a lui Dumnezeu și al dependenței depline de El a tuturor ființelor: Dumnezeu cel atotputernic, cel tainic, îndrumîndu-i pe cei care aveau credință în el, era prezent în întreaga lui măreție, aproape de fiecare suflet omenesc ce se bizuia pe El, „mai aproape de el decît vena gîtului său"[6]. Coranul cuprinde imagini de forță referitoare la apropierea lui Dumnezu de om și la felul în care omul poate răspunde. Înainte de crearea lumii, se spune că Dumnezeu a încheiat un legămînt (*mithaq*) cu ființele umane. El le-a întrebat: „Nu sînt eu Domnul vostru?". Iar ele au răspuns: „Da, așa mărturisim!"[7] Se spune că, în timpul vieții, Muhammad a făcut o vizită tainică mai întîi la Ierusalim, apoi în Paradis, unde i s-a îngăduit să se apropie la o anumită distanță de Dumnezeu și să îi zărească chipul.

Se pare că încă din primele perioade ale islamului s-au manifestat două procese aflate într-o strînsă legătură. Exista o tendință spre pietate, spre rugăciunea înfăptuită cu intenții pure, de renunțare la motive egoiste și plăceri lumești și o tendință de meditație asupra sensului Coranului; ambele mișcări au avut loc mai mult în Siria și Irak decît în Hijaz și era firesc ca acestea să își găsească sprijinul în modurile de gîndire și de conduită morală existente deja în lumea în care trăiau musulmanii. Cei convertiți contribuiseră la islam cu propria moștenire; ei trăiau într-un mediu care era încă mai mult creștin și iudaic decît musulman. Aceasta era ultima perioadă importantă a vieții monahale creștine, a gîndirii și a comportamentului ascetic. În principiu, Profetul nu agrease viața monahală: „nici o viață monahală în islam", spunea un *hadith* celebru, iar echivalentul islamic era considerat a fi *jihad*-ul. Dar se pare că influența călăgărilor creștini s-a făcut totuși resimțită: e vorba de concepția lor despre o lume tainică a virtuții, dincolo de supunerea față de lege, și de credința că abandonarea lumii, mortificarea trupului și repetarea numelui lui Dumnezeu în timpul rugăciunii pot, cu ajutorul lui Dumnezeu, să purifice inima și să o elibereze de toate grijile lumești, pentru ridicarea pe o treaptă superioară a cunoașterii intuitive a lui Dumnezeu.

Remarcăm germenii unor asemenea idei, în formă musulmană, încă din primul secol islamic, în scrierile lui al-Hasan al-Basri (642-728):

> credinciosul se trezește îndurerat și adoarme îndurerat, și asta-i tot ce-l înconjoară, căci el se află între două lucruri înfricoșătoare: păcatul care

s-a petrecut, și el nu știe ce-i va face Dumnezeu, și cît i-a mai rămas din timpul ce-i este scris, și el nu știe ce nenorociri vor cădea asupra lui. [...] ferește-te de sălașul acesta, căci nu există altă putere decît în Dumnezeu și amintește-ți de viața de apoi[8].

La primii mistici, sentimentul distanței și al apropierii de Dumnezeu este exprimat în termenii iubirii: Dumnezeu este singurul lucru adecvat iubirii umane, Cel ce trebuie iubit doar pentru Sine; viața adevăratului credincios trebuie să fie calea care conduce spre cunoașterea Lui și, pe măsură ce omul se apropie de Dumnezeu, El se va apropia de om și va deveni „văzul lui, auzul lui, brațul lui și limba lui".

Într-un fragment autobiografic, un scriitor pe teme spirituale din secolul al III-lea islamic (al IX-lea d.Hr.), al-Tirmidhi, arăta cum poate fi atras un suflet spre cale. În timp ce se afla în pelerinaj și se ruga în *haram*, a fost deodată cuprins de căință pentru păcatele sale; căutînd calea cea dreaptă în viață, a dat de o carte a lui al-Antaki, care l-a îndrumat spre autodisciplină. Treptat, a înaintat pe cale, înfrînîndu-și pasiunile și retrăgîndu-se din societate. El a fost ajutat de vise în care i se arăta Profetul. La rîndul său, soția lui a avut vise și viziuni. Tirmidhi a fost persecutat și denigrat de cei care susțineau că aduce în religie inovații ilegitime, dar aceste mîhniri l-au ajutat să își purifice inima. Apoi, într-o seară, după ce și-a petrecut timpul pomenindu-l pe Dumnezeu, inima i s-a deschis și i s-a umplut de o mare plăcere[9].

În secolul următor, atît explorarea căii prin care bărbații și femeile puteau ajunge mai aproape de Dumnezeu, cît și speculațiile despre sfîrșitul acesteia au luat amploare. Probabil chiar din secolul al VIII-lea a apărut un ritual special de repetare în grup a numelui lui Dumnezeu (*dhikr*), însoțită de diferite mișcări ale corpului, practici de respirație sau muzică, nu ca acțiuni care ar induce automat extazul vederii lui Dumnezeu față în față, ci ca moduri de a elibera sufletul de preocupările lumești. Concepțiile maeștrilor sufiți despre natura cunoașterii, care va fi atinsă la capătul căii, au fost inițial transmise oral, iar ulterior consemnate în scris de cei ce apelau la ei pentru a afla calea. În acest fel, ei au dezvoltat un limbaj colectiv în care putea fi exprimată natura pregătirii și a experienței mistice, ca și un sentiment de identitate de grup printre cei angajați în această călătorie.

În acest al III-lea secol islamic (aproximativ al IX-lea d.Hr.) a avut loc pentru prima oară exprimarea sistematică a căii de cunoaștere a lui Dumnezeu și a naturii acelei cunoașteri. În scrierile lui al-Muhasibi (d. 857) este descris modul de viață al celui ce caută adevărata cunoaștere, iar în cele ale lui al-Junayd (d. 910) e analizată natura experienței de la capătul căii. La capătul căii, credinciosul adevărat și sincer se poate găsi față în față cu Dumnezeu – așa cum s-au aflat

toţi oamenii în momentul Legămîntului –, în aşa fel încît atributele lui Dumnezeu să le înlocuiască pe ale lui însuşi, iar existenţa lui individuală să dispară; însă doar pentru un moment. După aceasta, el se va întoarce în lume şi la propria existenţă, dar va purta cu sine amintirea acelui moment, a apropierii de Dumnezeu şi a transcendenţei Lui:

> Iubirea de Dumnezeu, în esenţa sa, este iluminarea inimii de bucurie datorită apropierii ei de Cel iubit; iar cînd inima este plină de bucuria aceea sclipitoare, îşi găseşte desfătarea în singurătatea unde nu există decît amintirea Celui iubit, [...] iar cînd singurătatea e îngemănată de comuniunea cu Cel iubit, desfătarea acelei îngemănări copleşeşte mintea, aşa încît nu se mai preocupă cu lumea aceasta cu tot ce e în ea[10].

Muhasibi şi Junayd au trăit şi au scris în tradiţia sunnită moderată; ei cunoşteau *shari'a* şi erau preocupaţi de faptul că, oricît ar înainta un musulman pe calea mistică, el trebuie să îi respecte preceptele cu sinceritate. Concepţia lor privind măreţia copleşitoare şi puterea lui Dumnezeu nu este atît de departe de cea a unui teolog ca al-Ash'ari, pentru care capacitatea de a acţiona vine de la Dumnezeu, iar credinciosul poate spera în îndrumarea Lui. Ambii autori au conştiinţa intervenţiei divine în viaţa umană, a unei providenţe tainice care, în felul său, modelează vieţile oamenilor. Sentimentul de a fi îmbibat de prezenţa lui Dumnezeu, chiar dacă pentru un moment, poate fi îmbătător, iar unii dintre sufiţi, ale căror idei nu difereau probabil foarte mult de cele ale lui Junayd, au încercat să redea experienţa inexprimabilă într-un limbaj hiperbolic şi colorat, care putea suscita reacţii adverse. Abu Yazid al-Bistami (d. cca 875) a încercat să descrie momentul extazului, cînd misticul este dezgolit de propria existenţă şi îmbibat cu cea a lui Dumnezeu; şi totuşi, în cele din urmă, el a înţeles că, în această viaţă, rezultatul e o iluzie, că trăirea umană optimă este marcată de alternanţa dintre prezenţa şi absenţa lui Dumnezeu. Un caz mai celebru este cel al lui al-Hallaj (cca 857-922), executat la Bagdad pentru afirmaţii blasfemiatoare. Discipol al lui Junayd, a avut o doctrină nu foarte diferită de cea a maestrului său, pe care însă a exprimat-o în termenii unei iubiri extatice şi împlinite. Exclamaţia lui „Eu sînt Adevărul [sau Dumnezeu]" se poate să nu fi fost mai mult decît o încercare de a afirma experienţa mistică în care atributele omului sînt înlocuite de cele ale lui Dumnezeu, dar aceasta putea fi interpretată foarte bine ca mai mult decît atît; la fel şi aluzia sa potrivit căreia adevăratul pelerinaj nu ar fi cel de la Mecca, ci călătoria spirituală pe care un mistic o face în propria cameră, ea putînd fi interpretată ca o insinuare a faptului că îndeplinirea literală a prescripţiilor religioase nu avea importanţă. În privinţa lui a existat

probabil ceva ce a încurajat asemenea neînțelegeri, căci se aflase sub influența unei anumite tendințe din gîndirea sufită (cea a malamiților), provenită poate din monahismul creștin oriental: dorința de umilire prin fapte care provoacă reproșurile lumii – un fel de mortificare a respectului de sine.

Calea rațiunii

Speculația sufită ulterioară despre felul în care Dumnezeu a creat omul și felul în care omul se putea întoarce la El urma să fie influențată foarte mult de un alt curent de gîndire inițiat cu mult timp în urmă – o încercare de asimilare în arabă a tradiției științifice și filosofice grecești sau, s-ar putea spune, continuarea și dezvoltarea acelei tradiții prin intermediul limbii arabe.

Venirea la putere a unei dinastii arabe nu a provocat o breșă în viața intelectuală din Egipt sau Siria, Irak sau Iran. Școala din Alexandria a continuat să existe pentru un timp, chiar dacă învățații de aici au trebuit să se mute în cele din urmă în nordul Siriei. Școala de medicină din sudul Iranului, creată de creștinii nestorieni sub auspiciile sasanizilor, și-a continuat, la rîndul său, existența. Aici și în alte locuri exista o tradiție vie a gîndirii și științei elenistice, chiar dacă acum interesele acesteia erau mai limitate decît în trecut și erau transmise mai curînd în siriacă, decît în greacă. De asemenea, în Irak exista o bogată tradiție de învățătură iudaică și o tradiție iraniană exprimată în pahlavi, cuprinzînd elemente importante provenite din India.

În timpul primei generații de suverani musulmani nu era necesară traducerea din greacă în arabă, prin siriacă, atît timp cît purtătorii acestor tradiții erau încă creștini, evrei și zoroastrieni, iar cei care se convertiseră cunoșteau încă limbile respective sau, cel puțin, continuau să fie în contact cu cei care le cunoșteau. Probabil că grupul dominant arab nu era foarte preocupat să cunoască ce anume studiau supușii și nici nu prea ar fi avut cum să o facă, fiindcă limba arabă încă nu își dezvoltase capacitatea de a exprima cu acuratețe concepte științifice și filosofice.

Însă de la sfîrșitul secolului al II-lea islamic pînă în cel de al IV-lea (aproximativ secolele VIII-X d.Hr.) a avut loc o activitate intensă de traducere, desfășurată – fenomen rar – cu încurajarea directă a unora dintre califii abbasizi. În cea mai mare parte, această activitate a fost îndeplinită de creștini, a căror primă limbă și cultură erau siriace; ei au tradus din siriacă în arabă, deși unele lucrări au fost traduse direct din greacă în arabă. O parte importantă a activității lor a

constat în extinderea posibilităţilor limbii arabe, a vocabularului şi a formulărilor acesteia, pentru a o face un mijloc de exprimare adecvat întregii vieţi intelectuale a epocii. Un rol important în această privinţă l-a jucat cel mai remarcabil dintre traducători, Hunayn ibn Ishaq (808-873).

Practic, întreaga cultură a acelei perioade, aşa cum se păstrase în şcoli, a fost asimilată acestei limbi extinse. Într-un fel, era o cultură care se restrînsese. Retorica, poezia, dramaturgia şi istoria nu mai erau predate sau studiate. Studiile obişnuite includeau filosofia (majoritatea lucrărilor lui Aristotel, unele dialoguri ale lui Platon, unele scrieri neoplatonice), medicina, ştiinţele exacte (matematica şi astronomia) şi ştiinţele oculte (astrologia, alchimia şi magia). Filosofia, ştiinţele şi ocultismul nu erau atît de clar delimitate ca astăzi. Limitele a ceea ce este considerat „ştiinţific" s-au modificat în timp şi, în deplin acord cu ceea ce se cunoştea despre univers, se credea că natura orînduieşte viaţa umană, că cerurile influenţează tot ce se petrece în lumea sublunară şi se încerca înţelegerea acestor forţe, precum şi utilizarea lor.

Scopul tranducătorilor, ca şi cel al susţinătorilor lor, califii, trebuie să fi fost în bună măsură unul practic: exista o cerere mare de cunoştinţe medicale, iar controlul asupra forţelor naturale putea genera puterea şi succesul. Dar exita şi o mare curiozitate intelectuală, precum cea exprimată în cuvintele lui al-Kindi (cca 801-866), gînditorul cu care începe de fapt filosofia islamică:

> Nu ar trebui să avem reţineri în a recunoaşte adevărul din orice sursă ne-ar parveni, chiar dacă a ajuns la noi de la generaţiile anterioare sau de la popoarele străine. Pentru cel ce caută adevărul, nu există lucru mai de preţ decît adevărul însuşi[11].

Aceste cuvinte exprimă nu numai încîntarea pe care o producea descoperirea tradiţiei greceşti, dar şi încrederea în sine a unei culturi imperiale edificate pe o autoritate lumească şi pe convingerea existenţei unui sprijin divin.

Traducerile se află la originea tradiţiei ştiinţifice formulate în arabă. În mare măsură, aceasta a continuat şi a dezvoltat tradiţia greacă tîrzie. Tocmai ca semn al acestei continuităţi, istoricul arab al medicinei Ibn Abi Usaybi'a a reprodus în întregime jurămîntul medicilor greci: „Jur pe Dumnezeu, Domnul vieţii şi al morţii... şi jur pe Asclepios şi jur pe toţi sfinţii lui Dumnezeu..."[12]

Dar ştiinţele de orgine greacă erau împletite cu elemente provenite din tradiţia iraniană şi din cea indiană. Încă din secolul al IX-lea, matematicianul al-Khawarizmi (cca 800-847) scria despre utilizarea numeralelor indiene – aşa-numitele numerale arabe – pentru calculele matematice. Această întrepătrundere de elemente este nesemnificativă.

Așa cum califatul 'abbasid a făcut din Oceanul Indian și Marea Mediterană o singură zonă comercială, tradițiile greacă, iraniană și indiană au fost contopite, astfel încît s-a spus că „pentru prima oară în istorie știința s-a internaționalizat pe scară largă" [13].

Indiferent de origini, știința a fost acceptată ușor în cultura și societatea arabofonă: astronomii au început să calculeze timpul, stabilind orele de rugăciune și adeseori de îndeplinire a ritualurilor; medicii se bucurau de un respect unanim și puteau exercita o oarecare influență asupra suveranilor. Însă unele dintre științe au ridicat o serie de întrebări privind limitele cunoașterii umane. Mulți dintre medici respingeau concepțiile astrologiei potrivit cărora conjuncția umorilor din corp era determinată de conjuncția aștrilor; nici ceea ce susțineau alchimiștii nu era acceptat pe deplin. Mai presus de toate, filosofia era cea care punea o serie de probleme, fiindcă, într-un anumit fel, metodele și concluziile filosofiei grecești păreau dificil de reconciliat cu învățăturile fundamentale ale islamului, așa cum erau elaborate de teologi și juriști. Prezumția filosofiei era că rațiunea umană, folosită în mod adecvat, îi putea oferi omului anumite cunoștințe despre univers, dar a fi musulman însemna a crede că anumite cunoștințe esențiale pentru viața umană le parveniseră omului doar prin revelația Cuvîntului lui Dumnezeu oferită profeților. Dacă islamul era adevărat, care erau atunci limitele filosofiei? Dacă cele susținute de filosofi erau adevărate, ce nevoie mai era de profeție? Potrivit învățăturii Coranului, Dumnezeu făcuse lumea prin cuvîntul Său creator, „Fii!". Cum putea fi conciliată această concepție cu teoria lui Aristotel, potrivit căreia materia era eternă și doar forma acesteia fusesese creată? Platon a fost cunoscut în lumea arabofonă în interpretarea gînditorilor ulteriori; chiar Aristotel a fost interpretat prin prisma unei lucrări neoplatonice intitulate eronat *Teologia lui Aristotel*. Pentru acești gînditori ulteriori, Dumnezeu crease și menținuse lumea printr-o ierarhie de inteligențe intermediare emanate de la El; cum putea fi conciliată această idee cu cea a unei divinități cu puteri depline, care intervenea direct în viața lumii umane? Era sufletul uman nemuritor? Cum putea fi reconciliată concepția platonică potrivit căreia cea mai bună formă de guvernare era cea a unui rege-filosof cu concepția musulmană potrivit căreia cîrmuirea din timpul Profetului și al primilor califi a fost cea care s-a conformat cel mai bine vrerii lui Dumnezeu în privința oamenilor?

Un vestit autor de tratate medicale din secolul al IX-lea, Abu Bakr al-Razi (865-925), a răspuns unor asemenea întrebări într-un mod categoric. Rațiunea umană putea oferi anumite cunoștințe, calea filosofiei era deschisă oricărui scop, pretențiile revelației erau false, iar religiile erau periculoase.

Poate cea mai reprezentativă pentru filosofii care au rămas musulmani convinşi a fost atitudinea lui al-Farabi (d. 950). Filosoful, considera el, putea accede la adevăr prin raţiune şi putea trăi în adevăr, dar nu toate fiinţele umane erau filosofi, aşadar capabili să afle adevărul în mod direct. Mulţi puteau ajunge la adevăr doar prin simboluri. Existau unii filosofi care aveau capacitatea de a înţelege adevărul cu ajutorul imaginaţiei, ca şi al intelectului, şi de a-l afirma sub forma unor imagini şi idei, iar aceştia erau profeţii. Deci religia profetică era un mod de afirmare a adevărului prin simboluri inteligibile tuturor oamenilor. Sisteme diferite de simboluri constituiau religii diferite, dar toate încercau să exprime acelaşi adevăr; ceea ce nu însemna neapărat că toate îl exprimau la fel de adecvat.

Astfel, filosofia şi religia islamului nu se contrazic. Ele exprimă acelaşi adevăr în forme diferite, care corespund nivelurilor de înţelegere diferite ale fiinţelor umane. Un om luminat poate trăi prin filosofie; cel care a atins adevărul prin simboluri, dar a ajuns la un anumit nivel de înţelegere poate fi îndrumat de teologie; oamenii obişnuiţi trebuie să trăiască supunîndu-se *shari'ei*.

Din concepţiile lui al-Farabi rezulta că filosofia, în forma sa pură, nu era pentru oricine. Distincţia dintre elita intelectuală şi mase avea să devină un loc comun în gîndirea islamică. Filosofia a continuat să existe, dar ca o activitate individuală, desfăşurată în special de medici, cu discreţie, adeseori privită cu suspiciune. Cu toate acestea, unele dintre ideile filosofilor au marcat gîndirea acelei perioade şi a celor ulterioare. Perioada lui al-Farabi a fost şi cea a fatimizilor, iar ideile neoplatonice privind ierarhia emanaţiilor divine se regăsesc în sistemul isma'ilit ajuns la maturitate. Ceva mai tîrziu, acestea vor fi adoptate de sistemele teoretice prin care scriitorii sufiţi vor încerca să îşi explice ce anume caută şi ce speră să găsească la capătul acestei căutări.

Partea a II-a

Societățile arabo-musulmane (secolele al XI-lea – al XV-lea)

Cele cinci secole prezentate în această parte a cărții au constituit o perioadă în timpul căreia lumea islamului a fost divizată în anumite privințe, dar și-a păstrat unitatea în altele. Frontierele s-au modificat: lumea musulmană s-a extins în Anatolia și India, dar a pierdut Spania în confruntarea cu regatele creștine. În cadrul acestor frontiere a apărut o divizare între zonele unde araba era principala limbă a culturii și a exprimării cotidiene, pe de o parte, și, pe de alta, zonele în care aceasta a continuat să fie principala limbă a religiei și a scrierilor juridice, dar limba persană a devenit principalul mijloc de expresie a culturii seculare. Tot acum a devenit important un al treilea grup etnic și lingvistic, turcii, care au format elita conducătoare într-o bună parte din estul lumii musulmane. În cadrul regiunilor arabofone, califatul și-a continuat existența la Bagdad pînă în secolul al XIII-lea, dar a apărut o împărțire politică importantă între trei zone: Irakul, care se afla, de obicei, într-o legătură strînsă cu Iranul; Egiptul, care, de regulă, controla Siria și vestul Arabiei; și Maghrebul, cu diferitele sale regiuni.

În pofida divizărilor politice și a schimbărilor, zonele arabofone ale lumii musulmane au avut în această perioadă forme sociale și culturale relativ stabile, cu trăsături similare de la o regiune la alta. Această parte a volumului studiază lumea orășenilor, a țăranilor a păstorilor nomazi și a legăturii dintre ei, evidențiind felul în care s-a constituit o alianță de interese între elementele dominante ale populației urbane și conducători, a căror putere era justificată prin anumite concepții privind autoritatea. În centrul culturii urbane înalte se afla tradiția învățăturii religioase și juridice, transmisă prin instituții speciale, numite *madrase*. În strînsă legătură cu aceasta se aflau alte tradiții, a literaturii seculare, a gîndirii filosofice și științifice și a speculației mistice, transmise de confreriile sufite, care jucau un important rol

de integrare a diferitelor ordine în societatea musulmană. Evreii şi creştinii, deşi în număr redus, şi-au păstrat propriile tradiţii religioase, însă cei dintîi au contribuit în mod special la înflorirea gîndirii şi a literaturii şi au avut un aport important în comerţul urban.

Capitolul 5

Lumea arabo-musulmană

State şi dinastii

Spre sfîrşitul secolului al X-lea, se constituise o lume islamică unită printr-o cultură religioasă comună, exprimată în limba arabă, şi prin legăturile umane create prin intermediul comerţului, migraţiei şi pelerinajului. Dar această lume nu mai consta dintr-o singură unitate politică. Existau trei suverani care îşi revendicau titlul de calif, la Bagdad, Cairo şi Cordoba, dar şi alţii, care conduceau practic o serie de state independente. Faptul nu este surprinzător. Menţinerea atît de multor ţări, cu tradiţii şi interese diferite, într-un singur imperiu, pentru o perioadă atît de îndelungată, fusese o realizare remarcabilă. Dar la această realizare s-ar fi ajuns cu greu fără forţa convingerii religioase, care formase un grup dominant eficient în vestul Arabiei şi care crease apoi o alianţă de interese între acel grup şi segmente tot mai mari din societăţile pe care le domina. Nici resursele militare, nici cele administrative ale califatului 'abbasid nu erau de natură să îi permită menţinerea la nesfîrşit a unităţii politice în cadrul unui imperiu care se întindea din Asia Centrală pînă la coastele Atlanticului. Din secolul al X-lea, istoria politică a ţărilor unde conducătorii şi o parte tot mai mare a populaţiei erau musulmani avea să constea dintr-o serie de istorii regionale, cu ascensiuni şi prăbuşiri ale unor dinastii a căror putere radia dinspre capitale spre frontierele în general vag definite.

Nu vom încerca să prezentăm aici în detaliu istoria tuturor acestor dinastii, ci mai curînd să clarificăm caracteristicile generale comune ale evenimentelor. Pentru aceasta, lumea islamică poate fi împărţită în trei regiuni principale, fiecare cu propriul centru de putere. Prima dintre acestea cuprindea Iranul, ţinutul de dincolo de Oxus şi sudul Irakului; pentru o anumită perioadă, după secolul al X-lea, principalul centru de putere al acestei regiuni a rămas Bagdadul, situat într-o fertilă zonă agricolă şi la intersecţia unor drumuri comerciale, beneficiind de influenţa şi prestigiul acumulate de-a lungul secolelor

de domnie a califilor 'abbasizi. A doua regiune includea Egiptul, Siria şi vestul Arabiei; centrul său de putere se afla la Cairo, oraşul construit de fatimizi în mijlocul unei întinse zone rurale fertile şi a unei reţele comerciale care lega Oceanul Indian de Marea Mediterană. Cea de-a treia cuprindea Maghrebul şi regiunile musulmane ale Spaniei, cunoscute sub numele de Andaluzia; în această regiune nu exista un centru predominant de putere, ci mai multe, situate în zone cu întinse terenuri cultivabile şi în puncte de unde putea fi controlat comerţul dintre Africa şi diferitele regiuni ale lumii mediteraneene.

Simplificînd oarecum lucrurile, istoria politică a tuturor acestor trei regiuni poate fi împărţită în mai multe perioade. Prima este cea a secolelor XI-XII. În această perioadă, zona estică a fost dominată de selgiukizi, o dinastie turcă susţinută de o armată turcă şi adeptă a islamului sunnit. Selgiukizii s-au stabilit la Bagdad în 1055 ca domnitori efectivi sub suzeranitatea 'abbasizilor, au stăpînit Iranul, Irakul şi cea mai mare parte a Siriei, iar de la împăratul bizantin au cucerit unele regiuni din Anatolia (1038-1194). Ei nu au avut pretenţia de a fi califi. Dintre termenii utilizaţi în legătură cu această dinastie şi cu cele ulterioare, cel mai potrivit ar fi acela de „sultan", care ar putea fi tradus ca „deţinător al puterii".

În Egipt, fatimizii şi-au continuat domnia pînă în 1171, fiind apoi înlocuiţi de Salah al-Din (Saladin, 1169-1193), un comandant militar de origine kurdă. Schimbarea conducătorilor a determinat şi o schimbare a alianţei religioase. Fatimizii aparţinuseră ramurii isma'ilite a şiiţilor, dar Salah al-Din era sunnit şi putea mobiliza forţa şi fervoarea religioasă a musulmanilor egipteni şi sirieni pentru a-i înfrînge pe cruciaţii europeni care, la sfîrşitul secolului al XI-lea, creaseră state creştine în Palestina şi pe ţărmurile Siriei. Dinastia întemeiată de Salah al-Din, cea a ayyubizilor, a domnit în Egipt din 1169 pînă în 1252, în Siria pînă în 1262, iar într-o zonă a Arabiei de Vest pînă în 1229.

În regiunea de vest, califatul umayyad de Cordoba s-a fărîmiţat în primii ani ai secolului al XI-lea în mai multe regate mici, iar acest lucru a făcut posibilă începerea expansiunii spre sud a statelor creştine care supravieţuiseră în nordul Spaniei. Dar expansiunea lor s-a confruntat la un moment dat cu ascensiunea succesivă a două dinastii, care şi-au întemeiat puterea pe ideea unei reforme religioase, urmate de forţa popoarelor berbere din mediul rural marocan: mai întîi almoravizii, veniţi de la marginile deşertului din sudul Marocului (1056-1147), apoi almohazii, suţinuţi de berberii din Munţii Atlas, al căror imperiu aflat la apogeu cuprindea Marocul, Algeria, Tunisia şi zona musulmană a Spaniei (1130-1269).

A doua perioadă este cea care durează aproximativ din secolul al XIII-lea, pînă în cel de-al XIV-lea. În secolul al XIII-lea, regiunea

estică a fost devastată în urma invadării lumii musulmane de către o dinastie mongolă nemusulmană din estul Asiei, cu o armată formată din triburi mongole şi turceşti provenite din stepele Asiei Centrale. Ei au cucerit Iranul şi Irakul şi au pus capăt califatului 'abbasid de la Bagdad în 1258. O ramură a familiei domnitoare şi-a exercitat autoritatea asupra Iranului şi Irakului timp de aproape un secol (1256-1336), iar în acest timp s-a convertit la islam. Încercarea de înaintare a mongolilor spre vest a fost împiedicată în Siria de o armată din Egipt, formată din sclavi militari (*mamluk*), care fuseseră aduşi în ţară de către ayyubizi. Comandanţii acestei armate i-au înlăturat pe ayyubizi şi au format o elită militară perpetuată endemic şi provenită din Caucaz şi Asia Centrală, care a continuat să conducă Egiptul timp de peste două secole (mamelucii, 1250-1517); de asemenea, a domnit în Siria din 1260 şi a deţinut controlul oraşelor sfinte din vestul Arabiei. În regiunea vestică, dinastia almohadă a fost înlocuită de o serie de state, printre care cel al marinizilor din Maroc (1196-1462) şi al hafsizilor, care şi-au avut capitala la Tunis (1228-1574).

Această a doua perioadă a fost cea în care frontierele lumii musulmane s-au modificat considerabil. În unele locuri, frontierele s-au restrîns sub atacurile statelor creştine din vestul Europei. Sicilia a fost pierdută în faţa normanzilor din nordul Europei şi cea mai mare parte a Spaniei a fost cedată regatelor din nord; spre mijlocul secolului al XIV-lea, acestea deţineau întreaga ţară, cu excepţia regatului de Granada, din sud. Atît în Sicilia, cît şi în Spania, populaţia arabă musulmană a continuat să existe pentru o vreme, pentru ca, în cele din urmă, să dispară prin conversie sau expulzare. Pe de altă parte, statele întemeiate de cruciaţi în Siria şi Palestina au fost în cele din urmă distruse de mameluci, iar expansiunea în Anatolia, care începuse sub selgiukizi, a fost continuată de alte dinastii turceşti. Odată cu aceste evenimente, caracterul populaţiei s-a modificat prin venirea triburilor turceşti şi convertirea unei părţi semnificative din populaţia greacă. A existat, de asemenea, o expansiune a dominaţiei şi a populaţiei musulmane spre est, în nordul Indiei. Islamul a continuat să se extindă şi în Africa, de-a lungul căilor comerciale, în Sahel, la limitele sudice ale Deşertului Sahara, de-a lungul Văii Nilului şi al ţărmului estic al Africii.

În cea de-a treia perioadă, care a durat aproximativ între secolele al XV-lea şi al XVI-lea, statele musulmane au avut de făcut faţă unei noi confruntări cu statele Europei Occidentale. Producţia şi comerţul ţărilor europene au crescut; textilele exportate de negustorii din Veneţia şi Genova le concurau pe cele produse în oraşele lumii musulmane. Cucerirea creştină a Spaniei s-a încheiat cu dispariţia regatului de Granada în 1492; întreaga peninsulă se afla acum sub stăpînirea

regilor creştini ai Portugaliei şi Spaniei. Dominaţia musulmană asupra Maghrebului era ameninţată atît de puterea Spaniei, cît şi de piraţii sud-europeni din estul Mediteranei.

În acelaşi timp, schimbările survenite în tehnica militară şi navală, mai ales folosirea prafului de puşcă, au făcut posibile o mai mare concentrare a autorităţii şi crearea de state mai puternice şi mai durabile, existente în această perioadă în majoritatea zonelor lumii musulmane. În vestul îndepărtat, diferitele dinastii, precum cea a marinizilor, au fost urmate de altele noi: mai întîi sa'dizii (1511-1628), apoi 'alawiţii, care au preluat domnia în 1631 şi care guvernează şi astăzi. La celălalt capăt al Mediteranei, la frontiera disputată cu Imperiul Bizantin, a luat naştere o dinastie turcă, cea a otomanilor. De acolo, aceasta s-a extins în sud-estul Europei, apoi a cucerit restul Anatoliei; capitala bizantină, Constantinopol, a devenit capitală otomană, numită acum Istanbul (1453). La începutul secolului al XVI-lea, otomanii i-au înfrînt pe mameluci şi au înglobat în imperiul lor Siria, Egiptul şi vestul Arabiei (1516-1517). Au preluat apoi apărarea coastelor maghrebiene împotriva Spaniei, devenind astfel succesori ai hafsizilor şi suverani ai Maghrebului, pînă la graniţele Marocului. Imperiul lor va dura, într-o formă sau alta, pînă în 1922.

Spre est, ultima mare incursiune a comandantului unei armate tribale provenite din Asia Centrală, cea a lui Timur (Tamerlan), a lăsat în urma sa o dinastie în Iran şi Transoxiana, dar nu pentru mult timp (1370-1506). La începutul secolului al XVI-lea, aceasta a fost înlocuită de o nouă dinastie, mai durabilă, cea a safavizilor, care, din regiunea nord-vestică a Iranului, şi-au extins dominaţia asupra întregii ţări şi chiar mai departe (1501-1732). Mogulii, o dinastie descendentă a familiei domnitoare mongole şi a lui Timur, au creat un imperiu în nordul Indiei, cu capitala la Delhi (1526-1858).

În afară de aceste patru state mari, cel al 'alawiţilor, al otomanilor, al safavizilor şi al mogulilor, au existat altele mai mici: în Crimeea şi în ţinutul de dincolo de Oxus, în centrul şi în estul Arabiei şi în teritoriile africane recent convertite la islam.

Arabi, persani şi turci

Aceste schimbări politice nu au destrămat unitatea culturală a lumii islamului; ea a devenit mai profundă – un număr tot mai mare al populaţiei s-a convertit, iar religia islamului s-a articulat în sisteme de gîndire şi instituţionale. Dar, cu timpul, în această unitate culturală amplă au început să apară anumite divizări; în zona estică a lumii

islamice apariţia islamului nu a stins conştiinţa trecutului în aceeaşi măsură ca în vest.

În zona vestică a lumii musulmane, araba a eclipsat treptat limbile vernaculare. În schimb, în Iran şi în alte regiuni estice, persana a fost utilizată în continuare. Diferenţa dintre arabi şi persani s-a păstrat din momentul în care cuceritorii arabi au încorporat Imperiul Sasanid, preluîndu-i demnitarii în serviciul califilor 'abbasizi şi implicîndu-i clasa educată în procesul de creare a unei culturi islamice. Sentimentul diferenţei, cu accente de ostilitate, şi-a găsit expresia în *shu'ubiyya*, o controversă literară purtată în arabă cu privire la meritele fiecăruia dintre cele două popoare la formarea islamului. Limba pahlavi a continuat să fie utilizată de persani, atît în scrierile religioase zoroastriene, cît şi în cele administrative.

În secolul al X-lea, a început să apară un fenomen nou : o literatură cultă într-o limbă persană nouă, nu foarte diferită de pahlavi ca structură gramaticală, dar cu grafie arabă şi cu un vocabular îmbogăţit cu cuvinte preluate din arabă. Se pare că acest lucru s-a petrecut mai întîi în estul Iranului, la curţile domnitorilor locali mai puţin familiarizaţi cu araba. Într-o anumită măsură, noua literatură reflecta genurile şi temele scrierilor în arabă existente în mod obişnuit la celelalte curţi : poezie lirică şi panegirice, istorie şi, într-o anumită măsură, religie. Dar exista şi un alt gen de literatură, specific persană. Poemul epic care consemna istoria tradiţională a Iranului şi a conducătorilor săi existase şi în perioada preislamică ; acum însă a fost reînsufleţit, a început să fie exprimat în noua limbă persană şi a căpătat forma sa finală în *Shah-nameh* al lui Firdawsi (cca 940-1020). Iranul era practic singura ţară musulmană care avea o legătură puternică, conştientă cu trecutul său preislamic. Dar acest fapt nu a condus la respingerea moştenirii sale islamice ; începînd de acum, persanii au continuat să utilizeze araba în scrierile juridice şi religioase şi persana pentru literatura seculară, iar influenţa acestei culturi duble s-a extins spre nord pînă în Transoxiana, iar spre est pînă în nordul Indiei.

În acest fel, ţările musulmane erau divizate în două : o zonă în care araba constituia limba exclusivă a culturii înalte, iar alta în care se utilizau, în scopuri diferite, atît araba, cît şi persana. Divizarea lingvistică a fost însoţită şi de o divizare a centrelor de putere politică. Venirea la putere a fatimizilor în vest şi apoi a selgiukizilor în est au creat o frontieră, chiar dacă instabilă, între Siria şi Irak. În secolul al XIII-lea, abolirea califatului 'abbasid şi distrugerea puterii de la Bagdad de către mongoli, apoi înfrîngerea lor în Siria de către mameluci au permanentizat această divizare. De acum înainte, în est s-au aflat regiunile dominate de state cu centrul în Iran, Transoxiana sau nordul Indiei, iar în est, cele conduse de la Cairo sau din oraşe ale

Maghrebului şi Spaniei; Irakul, care fusese centrul, a devenit o regiune de frontieră. Divizarea a continuat, într-o altă formă, atunci cînd safavizii au ajuns la putere în Iran, iar otomanii au înglobat în teritoriul imperiului lor majoritatea ţărilor arabofone; pentru o vreme, cele două imperii s-au luptat pentru a prelua controlul asupra Irakului.

Dar divizarea politică nu poate fi privită ca o divizare între arabi şi persani, deoarece, începînd cu secolul al XI-lea, majoritatea grupurilor conducătoare din ambele zone nu erau nici arabe, nici persane în privinţa originii, a limbii sau a tradiţiei politice, ci turce, descendente ale popoarelor de păstori nomazi din Asia Centrală. Ele începuseră să treacă frontiera nord-estică a ţinutului islamului în timpul perioadei 'abbaside. Veniseră la început individual, iar ulterior grupuri întregi trecuseră frontiera şi deveniseră musulmani. Unii se înrolaseră în armatele suveranilor şi, la momentul oportun, au dat naştere unor dinastii. Selgiukizii erau de origine turcă şi, pe măsură ce se extindeau spre vest, în Anatolia, turcii îi urmau. Mulţi dintre mamelucii care au condus Egiptul proveneau din ţinuturile turceşti; cea mai mare parte a armatelor mongole era formată din turci, iar invazia mongolă a avut ca efect permanent stabilirea unui număr mare de turci în Iran şi în Anatolia. Ulterior, dinastia otomană, cea safavidă şi cea mongolă îşi vor datora puterea armatelor turceşti.

Dinastiile întemeiate de turci au continuat să folosească variante ale limbii turce în armată şi la palat, dar, cu timpul, au fost atrase în lumea culturii arabe sau arabo-persane, sau, cel puţin, au jucat rolul de protectori ai acesteia. În Iran, turca era limba conducătorilor şi a armatelor, persana, cea a administraţiei şi a culturii seculare, iar araba, cea a culturii religioase şi juridice. La vest, indiferent de limba conducătorilor, araba era limba demnitarilor şi a culturii înalte; ulterior, situaţia s-a schimbat într-o anumită măsură, cînd ascensiunea Imperiului Otoman a condus la formarea unei limbi şi culturi distincte, turca otomană, utilizată atît de înalţii demnitari, cît şi de palat şi în armată. În Maghreb şi în ceea ce mai rămăsese din Spania musulmană, araba era limba principală a administraţiei, precum şi a culturii înalte; berberii din Munţii Atlas şi de la periferiile Saharei au fost atraşi în cultura arabă atunci cînd au avut de îndeplinit un rol politic. Însă şi pe coastele Maghrebului, cuceririle otomanilor din secolul al XVI-lea au adus cîte ceva din limba şi cultura lor politică.

Cartea de faţă prezintă zona vestică a lumii musulmane, cea în care araba era principala limbă atît a culturii de elită, cît şi, într-o formă sau alta, a vorbirii colocviale. Ar fi greşit, firesc, să se creadă că aceasta era o regiune strict delimitată de lumea înconjurătoare. Ţările arabofone aveau încă multe puncte în comun cu cele vorbitoare de persană sau turcă; teritoriile din jurul Oceanului Indian sau al

Mării Mediterane întreţineau relaţii strînse unele cu altele, fie că profesau sau nu islamul ca religie dominantă; întreaga lume trăia sub aceleaşi constrîngeri impuse de limitele resurselor umane şi ale cunoştinţelor tehnice necesare utilizării acestora. La fel de simplist ar fi ca această regiune vastă să fie considerată o singură „ţară". Mai curînd, locurile unde araba era limba principală ar trebui privite ca un grup de regiuni, diferite unele de altele prin poziţia geografică şi condiţiile naturale, locuite de popoare ce moşteniseră diverse tradiţii sociale şi culturale păstrate încă în modurile de viaţă şi poate şi în modul de a gîndi şi de a simţi, chiar şi acolo unde conştiinţa a ceea ce existase înainte de islam se estompase sau efectiv dispăruse. În aceste regiuni se observă procese sociale oarecum similare şi o limbă comună, iar cultura exprimată în această limbă facilita contactele dintre clasele urbane instruite.

Diviziuni geografice

În cadrul zonei unde araba era dominantă, putem distinge – simplificînd oarecum lurcurile – cinci regiuni. Prima este Peninsula Arabă, unde a apărut comunitatea musulmană arabofonă. Peninsula este o întindere de pămînt separată de ţinuturile din jur, din trei părţi, de Marea Roşie, de Golf şi de Marea Arabiei (ca parte a Oceanului Indian), fiind împărţită în zone care diferă unele de altele prin geografia fizică, dar şi, mai ales, prin parcursul istoric. Principala linie de separare este cea care străbate peninsula aproximativ de la nord la sud, paralelă cu Marea Roşie. De partea vestică a acestei linii se află o zonă cu roci vulcanice. Cîmpia litorală, Tihama, se întindea pînă la şirurile de dealuri şi de platouri, după care urmează lanţurile de munţi mai înalţi – Hijaz, 'Asir şi Yemen – cu vîrfuri de pînă la 4 000 de metri deasupra nivelului mării, în sud. Munţii sudici se întind spre sud-est şi sînt străbătuţi de Wadi Hadramawt.

Munţii Yemenului se situează la punctul extrem al zonei bătute de vînturile musonice ale Oceanului Indian, aceasta fiind o zonă în care cultivarea sistematică a fructelor şi a cerealelor are o tradiţie foarte veche. Mai spre nord, ploile cad sporadic şi neregulat; nu există rîuri, nici măcar mici, dar o cantitate limitată de apă provine din izvoare, puţuri şi cursuri sezoniere de apă; modul de viaţă care a utilizat în mod optim resursele naturale a fost cel care a îmbinat creşterea cămilelor şi a altor animale, printr-o deplasare mai mult sau mai puţin regulată pe parcursul anului, cu cultivarea curmalilor şi a altor pomi în oaze, unde se găsea apă suficientă.

În estul munţilor, terenul coboară spre Golf. În nord şi în sud se întind deşerturi de nisip (Nafud şi Rub' al-Khali, „Sfertul Gol"), iar între ele se află o stepă stîncoasă, Najd, care se prelungeşte pe ţărmul Golfului, al-Hasa. Cu excepţia zonelor înalte din nord, ploile sînt rare, dar izvoarele şi cursurile de apă sezoniere făceau posibilă viaţa sedentară bazată pe culturile agricole din oaze; în alte zone, creşterea cămilelor impunea migraţii sezoniere pe distanţe lungi, în căutarea păşunilor. În colţul sud-estic al peninsulei există o a treia zonă, Omanul, nu foarte diferit de Yemenul de sud-vest. Pe cîmpia litorală se înalţă un lanţ muntos care atinge peste 3 000 de metri altitudine; apa provenită din izvoarele şi pîraiele de aici, distribuită printr-un vechi sistem de irigaţii, a făcut posibilă dezvoltarea agriculturii. Pe linia de coastă se află o serie de limanuri maritime, în care pescuitul şi scufundările pentru perle din apele Golfului au fost activităţi practicate din cele mai vechi timpuri.

În partea vestică a peninsulei, drumuri străbătînd dinspre nord spre sud legau ţinuturile situate în jurul Oceanului Indian de ţările din bazinul Mediteranei. În partea estică, principalele drumuri erau cele care duceau, de-a lungul unui lanţ de oaze, în Siria şi Irak. Porturile de pe ţărmurile Golfului şi ale Omanului erau legate prin căi maritime de coastele Indiei şi ale Africii de Est. Dar cantitatea de alimente şi de materii prime realizate era prea limitată pentru ca porturile şi tîrgurile să se dezvolte pentru a deveni oraşe mari, centre de producţie şi de putere. Mecca şi Madina, oraşele sfinte, erau întreţinute prin generozitatea statelor învecinate.

Spre nord, Peninsula Arabă se uneşte cu o a doua regiune, Semiluna Fertilă: ţinutul sub formă de semilună, arcuit la marginea Hamadului sau a Deşertului Sirian care constituie prelungirea nordică a stepei şi a deşertului Najd. Acesta este teritoriul unei civilizaţii antice şi deosebite, căreia i s-au suprapus, în jumătatea vestică, cea a Greciei şi a Romei, iar în jumătatea estică, cea a Iranului; mai curînd acesta, şi nu peninsula, este locul în care s-au dezvoltat societatea şi cultura specific islamice.

Jumătatea vestică a Semilunii Fertile formează o zonă cunoscută de generaţiile anterioare de cercetători şi de călători drept „Siria". Aici, ca şi în vestul Arabiei, principalele forme de relief se desfăşoară de la vest spre est. Dincolo de o fîşie de cîmpie litorală se află un lanţ muntos, care are în centru Munţii Libanului şi care coboară apoi spre sud pentru a forma dealurile Palestinei. Dincolo de ele, spre est, se găseşte o depresiune care face parte din marele Rift, ce străbate Marea Moartă şi Marea Roşie, pînă în estul Africii. În continuare se află o altă regiune înaltă, marea cîmpie sau platoul din interior, care se transformă treptat în stepa şi deşertul Hamadului. În unele locuri,

vechile sisteme de irigaţie foloseau apele fluviului Orontes şi ale rîurilor mai mici pentru a menţine oazele fertile, în special pe cele situate în jurul anticului oraş Damasc; însă în cele mai multe cazuri culturile depindeau de precipitaţii. Pe pantele estice ale dealurilor şi munţilor, cantitatea precipitaţiilor permitea existenţa culturilor regulate, cu condiţia ca solul să fie fixat prin terasarea pantelor; în alte locuri situaţia era mai precară, variind foarte mult de la an la an, înregistrîndu-se, de asemenea, călduri şi friguri extreme. De aceea, în cîmpiile din interior, avantajele aduse de cultivarea cerealelor şi de creşterea cămilelor ori a oilor variau foarte mult de la o perioadă la alta.

Siria avea legături directe cu restul bazinului mediteranean estic prin căile maritime care proveneau din porturile sale şi prin căile terestre care se întindeau de-a lungul ţărmului pînă în Egipt; în interior, avea legături şi cu vestul Arabiei, iar pe căile care străbăteau Hamadul sau treceau de-a lungul limitei sale nordice, cu ţinuturile situate spre est. Comerţul pe distanţe lungi alături de producerea unui surplus de alimente şi de materii prime au permis dezvoltarea unor oraşe mari, situate în cîmpiile din interior, cu legături spre zonele de coastă – Alepul, în nord, şi Damascul în centru.

Drumurile care străbăteau sau înconjurau Hamadul duceau spre valea celor două rîuri gemene, Eufratul şi Tigrul. Izvorînd din Anatolia, ele curg aproximativ în direcţia sud-est, se apropie, apoi se depărteză, pentru ca, în cele din urmă, unindu-se, să se verse în extremitatea nordică a Golfului. Ţinutul situat între şi în jurul celor două rîuri este împărţit în două zone. În nord, în Jazira, cunoscută de călătorii şi cercetătorii anteriori ca Mesopotamia Superioară, terenul înalt făcea dificilă folosirea apelor curgătoare pentru irigaţii şi cultivarea cerealelor, cu excepţia imediatei vecinătăţi a rîurilor şi a afluenţilor acestora; în plus, ploile sînt un fenomen imprevizibil şi stratul de sol este subţire, astfel încît predominantă era, în general, creşterea oilor, a vitelor şi a cămilelor. La nord-estul celor două rîuri ţinutul este diferit, făcînd parte din lanţul muntos anatolian, şi este numit frecvent Kurdistan, după kurzii care locuiesc aici. În acest ţinut, ca şi în văile munţilor de pe coasta siriană, terenul şi apa puteau fi folosite pentru cultivarea pomilor în zonele înalte şi a cerealelor în cele mai joase, dar şi pentru creşterea oilor şi a caprelor, cu transhumanţe periodice de la păşunile de vară din văile rîurilor, la cele din munţii înalţi.

Spre sud, în Irak, natura este diferită. Zăpezile din Munţii Anatoliei se topesc primăvara, rîurile aduc o cantitate mare de apă şi se revarsă în cîmpiile din jur. Sedimentele aluviunilor aduse de inundaţii de-a lungul mileniilor crease vasta cîmpie aluvionară Sawad, unde se cultivau pe scară largă cereale şi curmali. Aici, irigarea se făcea mai uşor decît în nord, pentru că terenul era aproape complet lipsit de

denivelări, existînd încă din vremea Babilonului antic un sistem extins de canale care udau Sawadul. Terenul plat şi amploarea inundaţiilor impuneau întreţinerea permanentă a canalelor. Dacă nu erau curăţate şi întreţinute, apele rîurilor umflate se puteau revărsa peste maluri, inundînd terenurile din jur şi formînd o mlaştină. Absenţa denivelărilor le permitea păstorilor nomazi din Najd să pătrundă în văile rîurilor, astfel încît acestea erau folosite pentru păşunat, şi nu pentru agricultură. Securitatea şi prosperitatea Sawadului depindea de cît de puternici erau cîrmuitorii, dar aceştia, la rîndul lor, îşi dobîndeau hrana, materia primă şi bunăstarea din mediul rural pe care îl protejau. Pe parcursul timpului, în centrul Sawadului, unde Eufratul şi Tigrul îşi apropie cursurile, apăruseră o serie de oraşe mari: Babilonul, Ctesiphonul sasanizilor şi capitala 'abbasidă, Bagdadul.

În afară de legăturile cu Siria şi Najd, drumurile duceau din Irak spre înălţimile iraniene din est, dar mult mai uşor în sud, decît în nord. Navigaţia pe Tigru şi Eufrat, în cea mai mare parte a traseului lor, se făcea cu dificultate, dar din punctul în care se uneau şi curgeau împreună spre Golf, căile navale se îndreptau spre Golf şi spre Oceanul Indian. Principalul terminal al acestor căi, Basra, a fost, pentru o vreme, principalul port al Imperiului 'Abbasid.

La vestul Peninsulei Arabe, dincolo de Marea Roşie şi de podul terestru de la nordul acesteia, se află un deşert de nisip, iar mai departe, o a treia zonă, Valea Nilului. Izvorînd din regiunile înalte ale Africii de Est, fluviul devine tot mai mare pe măsură ce se îndreaptă spre nord şi primeşte apele afluenţilor coborînd din munţii Etiopiei. Nilul curge printr-un bazin aluvionar creat de depuneri de-a lungul secolelor, în unele locuri o cîmpie întinsă, în altele, o fîşie îngustă, pentru ca, în cele din urmă, să se împartă în braţe care străbat o deltă fertilă pînă la Marea Mediterană. Vara, după ce zăpezile se topesc în munţii din estul Africii, nivelul apei creşte, iar fluviul se revarsă. Încă din cele mai vechi timpuri se foloseau unele dispozitive –, roata, găleata fixată de capătul unui par – pentru a scoate din fluviu cantităţi mici de apă. În unele locuri, în special în nord, exista un sistem antic de stăvilare, care, atunci cînd Nilul se revărsa, devia apa în bazine înconjurate de diguri din pămînt; apa rămînea pentru un timp acolo, apoi era drenată înapoi în fluviu, cînd acesta îşi micşora debitul, lăsînd în urmă aluviunile care îngrăşau solul. Pe terenurile irigate în acest fel creşteau din abundenţă cereale şi alte plante. În deşertul care se întindea de-a lungul părţii vestice a văii fluviului existau şi cîteva oaze cu culturi agricole.

Partea nordică a Văii Nilului formează ţinutul Egiptului, o ţară cu o civilizaţie elevată şi o unitate socială creată sau permanentizată printr-o istorie îndelungată a controlului politic exercitat de conducători

stabiliţi într-un oraş situat în punctul în care fluviul se desparte în braţe şi îşi urmează cursul prin deltă. Cairo a fost ultimul dintr-un şir de oraşe care începe cu Memphisul din mileniul al III-lea î.Hr. Acesta se afla în centrul unei reţele de drumuri care duceau, la nord, spre porturile de la Mediterană, iar de acolo, pe mare, spre Siria, Anatolia, Maghreb şi Italia, la est, spre Siria, pe traseele de coastă, tot la est, spre Marea Roşie, iar de acolo spre Oceanul Indian, la sud, spre valea superioară a Nilului, estul şi vestul Africii.

În partea superioară a Văii Nilului, dominaţia socială a deltei şi a capitalei se resimţea mai puţin. În cursul său, Nilul străbate o regiune în care practic nu plouă niciodată. Pe malul său estic, zona cultivabilă se limita la o făţie îngustă, dar în vest, terenul plat făcea posibilă extinderea fîşiei cultivabile prin irigaţii. În sudul acestei zone lipsite de precipitaţii se află alta, udată de ploi abundente vara, uneori chiar din mai pînă în septembrie. Aici se puteau cultiva cereale şi creşte vite pe o suprafaţă care se întindea la vest de valea fluviului pînă la semideşertul nisipos, iar către sud, pînă la zonele întinse cu vegetaţie perenă. Acesta era Sudanul, un ţinut cu păşuni şi culturi agricole, sate, tabere de nomazi şi tîrguri, însă fără oraşe mari. Sudanul era legat de Egipt prin căile fluviale ale Nilului, iar prin cele terestre de Etiopia şi Sahel, o regiune situată la limita sudică a deşertului Sahara.

Între deşertul vestic al Egiptului şi coasta Atlanticului se întinde o a patra regiune, numită în arabă *Maghrib*, ţinutul vestului sau al apusului; aici se află ţările cunoscute astăzi sub numele de Libia sau Tunisia ori Algeria şi Maroc. În această zonă, cea mai evidentă formă de relief se desfăşoară de la nord la sud. De-a lungul coastei Mediteranei şi Atlanticului se întinde o fîşie cu altitudine joasă, extinsă pe alocuri cu cîmpii: Sahelul Tunisiei şi cîmpia de pe coasta atlantică a Marocului. Pornind de la această fîşie spre interiorul continentului se înalţă lanţuri de munţi: Jabal Akhdar în Libia, munţii din nordul Tunisiei şi Munţii Rif din Maroc. În continuare spre interiorul continentului se află cîmpii situate la latitudini mai mari sau stepe, iar dincolo de ele, alte lanţuri muntoase, Munţii Auras din Algeria, Atlasul Mijlociu şi Atlasul Mare spre vest. La sud se află o stepă, care se transformă treptat în deşert, Sahara; în unele locuri, deşertul este stîncos, iar în altele nisipos, cu oaze de palmieri. În sudul Saharei se găseşte o zonă cu vegetaţie ierboasă, udată de ploi şi de fluviul Niger, Sahelul Sudanului de vest.

Maghrebul are puţine cursuri de apă care să poată fi folosite la irigaţii, astfel încît cantitatea şi perioada precipitaţiilor au determinat caracterul şi dimensiunea aşezărilor umane. Pe cîmpiile litorale şi pe versanţii dinspre mare ai munţilor, care descarcă norii de ploaie

veniţi dinspre Mediterană sau Atlantic, era posibilă cultivarea sistematică a cerealelor, a măslinilor, a fructelor şi legumelor, iar versanţii superiori ai munţilor erau acoperiţi de păduri. Dar dincolo de munţi, pe cîmpiile situate la altitudine, precipitaţiile variază de la an la an şi chiar în cursul aceluiaşi an, astfel încît terenul putea fi utilizat fie pentru cultivarea cerealelor, fie pentru păşunatul oilor şi caprelor prin migraţii sezoniere. Mai departe, spre sud, în stepă şi deşert, terenul era mai prielnic păşunatului; crescătorii de oi, alături de crescătorii de cămile, părăseau vara deşertul, îndreptîndu-se spre nord. Într-adevăr, Sahara era singura parte a Maghrebului unde se creşteau cămile; în această zonă se creşteau cămile cu secole înainte de apariţia islamului. Regiunile nisipoase de aici erau puţin populate; în alte regiuni însă, crescătorii de animale convieţuiau în oaze în care cultivau curmali şi pomi fructiferi.

Principalele drumuri care legau Maghrebul de lumea înconjurătoare duceau tot dinspre nord spre sud. Porturile de la Mediterană şi Atlantic legau această regiune de Peninsula Iberică, Italia şi Egipt; din acestea porneau căile care duceau spre sud, prin ţinutul sedentarilor şi traversînd un lanţ de oaze din Sahara, pînă în Sahel şi dincolo de acesta. În anumite locuri, drumurile ajungeau la mare străbătînd întinderi vaste de terenuri cultivate, iar aici s-au putut dezvolta şi întreţine oraşe mari. Două asemenea zone au avut o importanţă deosebită. Una era situată pe coasta atlantică a Marocului; aici, în perioada islamului timpuriu se dezvoltase oraşul Fez, iar mai spre sud, ulterior, Marrakechul. Cealaltă era cîmpia litorală a Tunisiei; aici, principalul oraş din perioada islamului timpuriu a fost Qayrawanul, dar, ulterior, locul acestuia a fost luat de Tunis, situat pe coastă, foarte aproape de locul unde se aflase Cartagina antică. Puterea economică, politică şi culturală a acestor două zone, cu oraşele lor mari, reverbera în teritoriile din împrejurimi. Algeria, aflată între cele două zone, nu dispunea de un teritoriu suficient de mare şi de stabil cu viaţă sedentară pentru a da naştere unui centru similar de putere şi tindea să cadă sub sfera de influenţă a celor doi vecini. În mod similar, puterea Tunisiei se extindea asupra vestului Libiei (Tripolitania), în timp ce Cirenaica, la est, separată de restul Maghrebului de Deşertul Libian, care aici ajungea pînă la malul mării, se afla mai mult în sfera de influenţă a Egiptului.

A cincea zonă este cea a Peninsulei Iberice sau Andaluzia, acea parte a peninsulei care a fost dominată şi populată majoritar de musulmani (extensiunea maximă s-a înregistrat în secolul al XI-lea, dar teritoriul s-a restrîns treptat, pînă a dispărut la sfîrşitul secolului al XV-lea). Oarecum la fel ca Siria, aceasta consta din regiuni mici, mai mult sau mai puţin izolate unele de altele. Centrul peninsulei

este un platou vast, înconjurat și străbătut de lanțuri muntoase. Izvorînd de aici, mai multe cursuri de apă curgătoare străbat ținuturile joase pînă ajung pe coastă: Ebru se varsă în Mediterană; la nord, Tajo se varsă în Atlantic după ce străbate cîmpiile portugheze; Guadalquivir, care se varsă tot în Atlantic, mai spre sud. Între munții care împrejmuiesc platoul central și Marea Mediterană se situează zona muntoasă a Cataloniei, din nord, și șesurile dinspre sud. Diferențele de climă și de cantitate a precipitațiilor creează deosebiri în natura terenului și a modului în care acesta poate fi folosit. În climatul rece al munților înalți, existau păduri de plută, stejari și conifere, iar printre acestea se întindeau pășuni, unde se cultivau cerealele și se creșteau animale. Platoul central, cu o climă caracterizată prin temperaturi extreme, se preta unui regim mixt: cultivarea cerealelor și a măslinelor, alături de creșterea oilor și a caprelor. În clima caldă din văile apelor curgătoare și a cîmpiilor litorale se cultivau citrice și alte fructe. Aici, în zone intens cultivate și cu acces fluvial, erau situate marile orașe: Cordoba și Sevilia.

Spania făcea parte din lumea mediteraneană, iar porturile sale de pe coasta de est făceau legătura cu celelalte țări ale bazinului: Italia, Maghrebul, Egiptul și Siria. Cele mai importante legături erau cele cu Marocul, vecinul din sud; strîmtorile înguste care separau cele două întinderi de uscat nu împiedicau comerțul, migrația sau deplasarea ideilor și a armatelor cuceritoare.

Arabi musulmani și alții

Pînă în secolul al XI-lea, islamul a devenit religia conducătorilor, a grupurilor dominante și a unei părți tot mai mari a populației, dar nu este sigur că aceasta era religia majorității și în zone din afara Peninsulei Arabe. Totodată, în timp ce araba era limba culturii elevate și a unei părți semnificative a populației urbane, supraviețuiau încă și alte limbi din perioada anterioară sosirii cuceritorilor musulmani. Pînă în secolul al XV-lea, valul islamului arab se revărsase asupra întregii regiuni, fiind, în cea mai mare parte, islam în forma sa sunnită, chiar dacă încă mai existau adepți ai doctrinelor dezvoltate în primele secole. În sud-estul Arabiei și la marginile Saharei existau comunități de ibadiți, care își revendicau descendența spirituală din kharijiții ce respinseseră supremația lui ‘Ali după bătălia de la Siffin și se revoltaseră împotriva califilor din Irak și Maghreb. În Yemen, majoritatea populației aderase la șiism în forma sa zaydită. Șiismul în forma sa „duodecimană” și în cea isma‘ilită, care dominaseră cea

mai mare parte a estului lumii arabe în secolul al X-lea, îşi redusese teritoriul; „duodecimanii" erau încă numeroşi în multe părţi ale Libanului, în sudul Irakului, unde aveau multe sanctuare, şi pe coasta vestică a Golfului; iar isma'iliţii îşi păstrau încă credinţa în unele părţi ale Yemenului, Iranului şi Siriei, unde reuşiseră să organizeze o rezistenţă locală în faţa conducătorilor sunniţi, ayyubizii în Siria şi selgiukizii mai spre est. (Informaţiile despre activităţile lor, ajunse în Europa în timpul cruciadelor, au dus la crearea numelui de „assassini" şi a legendei, care nu se regăseşte în sursele arabe, potrivit căreia aceştia trăiau sub domnia absolutistă a „Bătrînului de pe Munte".) În Siria se găseau şi adepţi ai altor ramuri ale şiismului, druzii şi nusayriţii. În nordul Irakului se aflau yazidiţii, adepţii unei religii cu elemente derivate atît din creştinism, cît şi din islam, iar în sud, mandeenii aveau o religie inspirată de credinţe şi practici religioase mai vechi.

Pînă în secolul al XII-lea, bisericile creştine din Maghreb practic dispăruseră, dar o mare parte a populaţiei din regatele musulmane ale Andaluziei era creştină, confesînd cultul Bisericii Romano-Catolice. Creştinii copţi constituiau încă un element important din populaţia Egiptului în secolul al XV-lea, chiar dacă numărul lor devenea tot mai mic în urma convertirilor. Mai spre sud, în nordul Sudanului, creştinismul a dispărut pînă în secolul al XV-lea sau al XVI-lea, pe măsură ce islamul s-a răspîndit dincolo de Marea Roşie şi de-a lungul Văii Nilului. Pretutindeni în Siria şi în nordul Irakului s-au menţinut comunităţi creştine, chiar dacă acestea aveau dimensiuni reduse. Unele, în special în oraşe, aparţineau Bisericii Orientale ortodoxe, dar altele erau membre ale bisericilor apărute din controversele privind natura lui Hristos: Biserica Ortodoxă siriană, sau monofiziţii, şi nestorienii. În Liban şi în alte părţi ale Siriei exista o a patra biserică, cea a maroniţilor; ei susţinuseră doctrina monotelită, dar, în secolul al XII-lea, cînd cruciaţii deţineau controlul coastelor Siriei, acceptaseră doctrina romano-catolică şi autoritatea papei.

Evreii erau mai răspîndiţi în lumea islamului arab. În Maghreb, o parte considerabilă a ţărănimii fusese convertită la iudaism înaintea venirii islamului şi existau încă comunităţi rurale iudaice, la fel ca în Yemen sau în unele regiuni din Semiluna Fertilă. Evrei se aflau şi în majoritatea oraşelor din regiune, deoarece jucau un rol important în comerţ, producţia de bunuri, finanţe şi medicină. Cei mai mulţi dintre ei aparţineau comunităţii majoritare a evreilor, care acceptau legea orală şi interpretarea acesteia cuprinsă în *Talmud* şi păstrată de cei iniţiaţi în învăţătura talmudică. Dar în Egipt, Palestina, ca şi în alte locuri, existau şi caraiţi, care nu acceptau *Talmudul* şi îşi aveau propriile legi, desprinse de învăţătorii lor din Scripturi.

În această perioadă, o mare parte a comunităţilor evreieşti deveniseră arabofone, dar foloseau variante specifice ale arabei şi utilizau în continuare ebraica în scopuri liturgice. Araba se răspîndise şi în rîndul creştinilor din Semiluna Fertilă, Egipt şi Spania; aramaica şi siriaca erau tot mai puţin folosite ca limbi vorbite şi scrise, dar se recurgea la ele pentru liturghii; pînă în secolul al XV-lea, limba coptă din Egipt a încetat practic să mai servească altor scopuri decît cele religioase; mulţi dintre creştinii din Andaluzia adoptaseră limba arabă, deşi limbile romanice pe care le moşteniseră au supravieţuit şi începuseră să renască. La marginea teritoriilor cucerite de arabi, în zonele muntoase şi deşertice se vorbeau alte limbi: kurda, în munţii din nordul Irakului, nubiana, în nordul Sudanului; în sudul Sudanului se foloseau diverse alte limbi, iar în munţii Maghrebului şi în Sahara, dialectele berbere. Însă kurzii şi berberii erau musulmani şi, în măsura în care erau educaţi, pătrundeau în sfera limbii arabe.

Capitolul 6

Zona rurală

Pămîntul și utilizarea acestuia

Aceste țări, înșiruite de la țărmurile Atlanticului pînă la cele ale Oceanului Indian, aveau în comun nu numai o religie și o cultură predominantă, dar și, pînă la un anumit punct, anumite caracteristici climatice, de relief, de sol și de vegetație. S-a afirmat uneori că acești doi factori s-au aflat într-o relație strînsă, că religia islamului era deosebit de adecvată unui anumit mediu sau că acesta o crease de fapt: că societățile musulmane erau dominate de deșert, ori cel puțin de o anumită relație dintre deșert și oraș. Însă asemenea teorii sînt periculoase; există țări cu un alt tip de climă și de societate, ca unele zone din sudul și sud-estul Asiei, în care islamul s-a răspîndit și a prins rădăcini. Astfel, ar fi de preferat ca acești doi factori să fie luați în considerare separat.

Se pot face o serie de constatări generale despre clima din majoritatea țărilor care, pînă în această perioadă, deveniseră majoritar musulmane în credință și arabe în expresie. Pe coaste, unde vînturile bat dinspre mare, clima este umedă; în interior, clima este „continentală", cu variații mari de temperatură între și zi noapte, vară și iarnă. Pretutindeni, ianuarie este luna cea mai friguroasă, iunie, iulie și august, cele mai călduroase. În unele regiuni, precipitațiile sînt abundente și regulate. Cele mai multe dintre aceste regiuni sînt situate pe coastă sau pe versanții dinspre mare ai munților. Norii de ploaie veniți dinspre mare se opresc deasupra munților: Atlas, pe țărmul atlantic al Marocului; Rif, munții din estul Algeriei și nordul Tunisiei, și masivul Cirenaica de pe coasta sudică a Mediteranei; iar pe coasta estică a acesteia, Munții Libanului și, mult mai spre interior, cei din nord-estul Irakului. În sud-vestul Arabiei, ploaia este adusă de nori veniți dinspre Oceanul Indian. Aici, sezonul ploios este cel al vînturilor musonice din lunile de vară; în alte locuri, plouă mai ales din septembrie pînă în ianuarie. În aceste regiuni, media anuală de

precipitaţii sub formă de ploaie depăşeşte 500 mm/an, fiind chiar considerabil mai mare în anumite locuri.

De cealaltă parte a munţilor de pe coastă, în cîmpii şi pe platouri plouă mai rar, media fiind de 250 mm/an. Dar mediile pot induce în eroare; în aceste regiuni interioare, cantitatea de precipitaţii poate varia foarte mult de la o lună la alta şi de la un an la altul, ceea ce poate afecta recoltele. În unii ani, abia dacă plouă, caz în care culturile sunt distruse.

Dincolo de această centură cu cantităţi considerabile de ploaie, dar neregulate, se află alte regiuni, unde plouă puţin sau aproape deloc; unele regiuni sînt situate lîngă coastă, ca în Egiptul superior, dar nu există munţi care să influenţeze precipitaţiile, iar altele se află mult în interior. Aici, precipitaţiile pot varia între 0 şi 250 mm/an. Dar majoritatea acestor regiuni nu sînt complet lipsite de apă. Chiar în unele părţi din deşertul arab şi al Saharei există izvoare şi fîntîni, alimentate de ploile ocazionale sau de penetrarea subterană a apei de la poalele dealurilor sau a lanţurilor muntoase situate mai aproape de mare. În alte locuri, terenul pe care nu plouă poate fi udat de cursurile ce poartă apa ploii căzute în munţii îndepărtaţi. Multe dintre aceste cursuri sînt doar ueduri sezoniere, secate în timpul verii şi purtînd viiturile în sezonul ploios, iar altele sînt permanente: cele curgînd din munţi spre mare, în Spania, de partea atlantică a Marocului, în Algeria şi Siria, şi, în special, cele două sisteme fluviale – Nilul, pe de o parte, Tigrul şi Eufratul pe de alta.

Ambele dau viaţă cîmpiilor vaste pe care le străbat, dar au ritmuri diferite. Nilul şi afluenţii săi acumulează apa provenită din ploile care cad pe înălţimile din Etiopia şi estul Africii; acestea au loc primăvara şi vara, provocînd inundaţii succesive, mai întîi a Nilului Alb, apoi a Nilului Albastru şi a afluenţilor lui. Viiturile ajung în Egipt în luna mai, apoi cresc pînă ating nivelul maxim în septembrie, după care scad şi se retrag în noiembrie. În zonele înalte ale Anatoliei, de unde izvorăsc atît Eufratul, cît şi Tigrul, primăvara se topesc zăpezile. Tigrul îşi creşte debitul din martie pînă în mai, Eufratul, puţin mai tărziu; pe ambele rîuri, viiturile sînt suficient de violente pentru a depăşi malurile şi, uneori, au schimbat cursul celor două ape. În sudul Irakului, din cauza cotelor joase ale terenului, cu puţin înainte de perioada apariţiei islamului s-au format mlaştini permanente.

Diferenţele de relief, temperatură şi alimentare cu apă au fost cei trei factori care, corelaţi, au creat diferite tipuri de sol. Pe cîmpiile litorale şi pe versanţii dinspre mare ai munţilor, solul este gras, dar în munţi, acesta trebuie fixat prin terasare pentru a nu fi antrenat spre vale în timpul anotimpului ploios. Solul cîmpiilor din interior este în strat mai subţire, însă tot fertil. Acolo unde cîmpiile interioare

se unesc cu stepa şi deşertul, caracteristicile terenului se schimbă. Petice de teren, în locuri unde apa este suficientă, sînt înconjurate de zone cu stînci şi pietriş, masive vulcanice şi dune de nisip, asemenea celor din Rub' al-Khali, „Sfertul Gol", şi Nafud din Arabia, ca şi ergurile din Sahara.

Din cele mai vechi timpuri, oriunde existau sol şi apă se cultivau fructe şi legume, dar pentru anumite culturi sînt necesare condiţii favorabile. Trei tipuri de culturi au avut o importanţă deosebită. Prima era cea a măslinului: se producea un aliment, ulei pentru gătit şi combustibil; cultivarea măslinului era posibilă acolo unde cantitatea de ploaie depăşea 180 mm/an, iar solul era nisipos. A doua era cultura de grîu şi alte cereale, pentru consumul uman şi ca furaj: necesita fie o cantitate de ploaie de peste 400 mm/an, fie irigaţii din rîuri sau izvoare. A treia era cultura de curmali: era nevoie de o temperatură de cel puţin 16° C pentru a da roade, dar necesita apă puţină. Dacă existau apă şi păşuni suficiente, terenul putea fi utilizat atît pentru creşterea animalelor, cît şi pentru culturile agricole. Caprele şi oile trebuiau să pască la intervale mai scurte, care nu permiteau deplasări prea lungi; cămilele puteau călători pe distanţe mari între o păşune şi alta şi aveau nevoie să bea apă mai rar.

Datorită acestor mari diferenţe de condiţii naturale, Orientul Mijlociu şi Maghrebul au fost împărţite, încă de la apariţia islamului, în mai multe zone, situate, în funcţie de cultura agricolă, între două extreme. La una dintre extreme se aflau regiunile unde culturile agricole erau posibile: fîşiile litorale, unde se puteau creşte măslinii, cîmpiile şi văile rîurilor, unde se cultivau cereale, şi oazele cu curmali. În toate aceste regiuni se produceau, de asemenea, fructe şi legume, iar unul dintre rezultatele formării unei societăţi islamice extinse de la Oceanul Indian la Mediterană a fost introducerea unor noi culturi. Aici, vitele, oile şi caprele aveau păşuni, iar în înaltul munţilor diverse specii de arbori produceau cherestea, fructe cu coajă lemnoasă, gumă sau plută. La cealaltă extremă se aflau zonele unde apa şi vegetaţia permiteau doar creşterea cămilelor sau a altor animale, prin migraţii sezoniere pe distanţe mari. Două astfel de regiuni aveau o importanţă deosebită: deşertul arab şi prelungirea sa nordică, deşertul sirian, unde crescătorii de cămile îşi petreceau iarna în Nafud şi se mutau spre nord-vest, în Siria, sau spre nord-est, în Irak, vara; şi Sahara, unde crescătorii se deplasau din deşert spre podişuri sau spre limitele sudice ale Munţilor Atlas.

Între aceste două extreme, cea a condiţiilor de viaţă sedentară, asigurate într-o măsură mai mare sau mai mică de culturile agricole, şi cea a activităţilor de păstorit, care impuneau nomadismul, se aflau zone unde culturile agricole, deşi erau posibile, aveau un caracter

mai precar și unde, atît terenul, cît și apa puteau fi folosite pentru pășunat. Această situație se întîlnea mai ales în regiunile aflate la marginile deșertului și acolo unde ploile erau neregulate: stepa din Siria, Valea Eufratului, malurile Deltei Nilului și alte zone irigate din Valea Nilului, cîmpiile sudaneze din Kordofan și Darfur și podișurile Atlasului Saharian din Maghreb. În anumite condiții, aproape orice zonă cu teren cultivat putea fi ocupată și transformată în pășune, dacă nu era protejată de relief; păstorii din Sahara, de exemplu, nu au pătruns în Atlasul Înalt din Maroc.

Astfel, ar fi prea simplist să ne imaginăm mediul rural împărțit în teritorii, unele în care țăranii sedentari cultivau pămîntul și altele străbătute de nomazi cu animalele lor. Între o viață complet sedentară și una complet nomadă, erau posibile situații intermediare, acestea fiind de fapt norma. Pămîntul avea diverse utilizări. În unele zone se afla o populație sedentară, care deținea controlul total al pămîntului, lăsîndu-și vitele în grija unor persoane angajate pentru aceasta; în altele, agricultorii sedentari și păstorii de oi foloseau pămîntul în comun; existau însă și zone în care populația era transhumantă, migrînd cu turmele de la șes spre pășunile din munți, dar cultivînd pămîntul în anumite anotimpuri; dar existau și zone cu o populație nomadă, care însă putea controla unele teritorii sedentare din oaze sau de la marginile deșertului, unde țăranii lucrau în beneficiul lor.

Relația dintre cei care munceau pămîntul și cei care migrau cu animalele lor nu poate fi explicată în termenii unei opoziții milenare și inevitabile între „deșert și brazdă". Agricultorii sedentari și păstorii nomazi aveau nevoie unii de alții pentru bunurile pe care fiecare le avea de vîndut: cei care erau doar păstori nu puteau produce toată hrana de care aveau nevoie, fie cereale, fie curmale; populația sedentară avea nevoie de carnea, pieile și lîna animalelor crescute de păstori, ca și de cămile, măgari și catîri pentru transport. În zonele în care existau ambele tipuri de grupuri, acestea foloseau aceeași sursă de apă, același pămînt cu vegetație și aveau nevoie, dacă era posibil, să ajungă unii cu alții la înțelegeri acceptabile și durabile.

Dar simbioza dintre agricultori și păstori era fragilă, balanța putînd oricînd să se încline în favoarea unora sau altora. Pe de o parte, mobilitatea și greutățile vieții păstorilor nomazi le conferau o poziție dominantă. Aceasta era în special relația dintre crescătorii de cămile din deșert și cei care trăiau în oaze. În unele dintre oazele mai mari, situate pe căile comerciale importante, exista probabil o clasă de negustori care își puteau exercita controlul asupra tîrgurilor și a curmalilor; în altele, păstorii erau cei care controlau pămîntul și îl cultivau prin intermediul țăranilor sau, în unele locuri, al sclavilor. La marginile deșertului păstorii trebuie să fi fost suficient de puternici

pentru a impune satelor un fel de tribut, *khuwwa*. Relația de inegalitate era exprimată, în cultura păstorilor arabi, printr-o anumită ierarhie a lumii rurale; ei considerau că dispun de libertate, trăsături nobile și onoare, care le lipseau țăranilor, negustorilor și meșteșugarilor. Pe de altă parte, puteau interveni alte forțe care să se opună libertății și puterii păstorilor, atrăgîndu-i în viața sedentară odată ce ajungeau în zonele de șes sau de stepă ale unui ținut.

Astfel, cînd simbioza era puternic perturbată, acest lucru nu era motivat de starea perpetuă de beligeranță dintre cele două tipuri de societate. De-a lungul secolelor trebuie să fi avut loc schimbări ale climei și, în consecință, ale cantității rezervelor de apă; există numeroase atestări ale procesului de desecare a regiunii Saharei. Au existat variații în cererea de produse din zonele rurale și deșertice: o cerere mai mică sau mai mare de ulei de măsline, piei, blană, carne sau cămile pentru transport. Probabil că uneori au existat și crize de suprapopulare printre nomazi, care, în general, duceau o viață mai sănătoasă decît cei de la sate; astfel, se poate ca aceștia să fi devenit prea numeroși pentru mijloacele lor de subzistență. Din timp în timp, aveau loc schimbări politice; cînd conducătorii erau puternici, ei încercau să extindă zonele de culturi agricole, care furnizau hrana pentru orașe și taxele de întreținere a armatelor.

Cucerirea de către arabi a țărilor din jur, la începutul perioadei islamice, nu a constituit o invazie nomadă care a înglobat lumea sedentară și a spulberat simbioza. Armatele arabe erau constituite din corpuri mici, relativ disciplinate, de soldați cu origini diferite; ele au fost urmate, cel puțin în Irak și Iran, de valuri mari de păstori migratori arabi, ale căror dimensiuni nu pot fi estimate. Dar noii conducători erau interesați de menținerea sistemelor de culturi agricole și, implicit, a taxelor și a veniturilor. Cei care deținuseră anterior terenuri au fost în majoritate strămutați sau absorbiți în noua elită conducătoare; țărănimea indigenă s-a păstrat, iar soldații și imigranții s-au stabilit pe aceste terenuri sau în noile orașe. Dezvoltarea unor orașe mai mari decît cele existente anterior, din Khurasan și Transoxiana, în est, și Andaluzia, în vest, relevă faptul că a existat o zonă rurală suficient de mare și de productivă pentru a le furniza hrana. Pe de altă parte, dezvoltarea comerțului pe distanțe mari în cadrul comunității islamice extinse și pelerinajul anual la Mecca au determinat o cerere mare de cămile și alte animale de transport.

Dacă a existat o tulburare a simbiozei, aceasta s-a petrecut mai tîrziu, începînd cu secolul al X-lea sau al XI-lea. La marginile lumii musulmane aveau loc incursiuni ale unor grupuri nomade, care schimbau proporțiile populației. Păstorii turci s-au deplasat spre Iran și

regiunile nou-cucerite din Anatolia, deplasare continuată în timpul și după invaziile mongole; în vestul îndepărtat, berberii din Atlas și de la marginile Saharei s-au deplasat spre nord, în Maroc și Andaluzia. În zonele centrale ale lumii musulmane procesul trebuie să fi fost diferit. Un studiu privind o anumită zonă explică acest proces[1]. Zona este cea situată în jurul rîului Diyala, un afluent al Tigrului, în marea cîmpie irigată din sudul Irakului, care asigura enormei populații a Bagdadului alimentele și materia primă. Sistemul de irigație, dezvoltat începînd cu perioada babiloniană, avea nevoie de o conducere suficient de puternică pentru a fi întreținut. O asemenea conducere a existat în perioada 'abbasidă timpurie, cînd sistemul a fost reparat și refăcut după declinul înregistrat la sfîrșitul epocii sasanizilor. Pe măsură ce secolele se scurgeau, situația se schimba. Extinderea Bagdadului și a comerțului acestui oraș a făcut ca o mai mare parte din bunurile rezultate din surplusul rural să fie utilizată prioritar în oraș, și nu în beneficiul zonei rurale; slăbirea treptată a conducerii centrale a adus controlul zonei rurale în mîinile guvernatorilor locali sau a colectorilor de taxe, care nu erau interesați permanent de întreținerea lucrărilor de irigații. Este posibil să fi avut loc și unele schimbări ecologice, care au condus la formarea unor mlaștini întinse. În aceste condiții, sistemul de irigații s-a degradat continuu de-a lungul secolelor. Cultivatorii nu au avut resursele necesare pentru a-l menține singuri în stare de funcționare: cantitatea de apă din canale s-a diminuat, unele zone cultivate au fost abandonate sau au devenit pășuni.

Astfel, e posibil ca păstoritul nomad să fi fost mai curînd un rezultat al decăderii agriculturii, decît cauza acesteia. Ceea ce s-a petrecut în Maghreb pare să fi fost opusul acestui fenomen. Istoricii moderni, preluînd o idee avansată pentru prima oară probabil de Ibn Khaldun, pun de obicei declinul vieții sedentare din Maghreb pe seama sosirii anumitor triburi arabe, în special Banu Hilal, în secolul al XI-lea. Se crede că raidurile lor au afectat profund întreaga istorie ulterioară a Maghrebului, distrugînd conduceri puternice care protejaseră viața sedentară, schimbînd destinația terenurilor de la agricultură la pășunat și înecînd populația indigenă în valurile unei noi emigrații arabe. Dar cercetările moderne au arătat că procesul nu a fost atît de simplu. Membri ai tribului Banu Hilal au pătruns, într-adevăr, din Tunisia în Egipt, în prima jumătate a secolului al XI-lea. Ei s-au implicat în încercările dinastiei fatimide din Egipt de a slăbi puterea zirizilor, domnitorii locali ai Qayrawanului, foști vasali ai fatimizilor, care încălcaseră legămîntul. Dar puterea zirizilor se diminuase deja din cauza declinului înregistrat de activitățile comerciale ale Qayrawanului, iar statul lor se dezintegra în principate mici, cu centrele în orașele

de provincie. S-ar putea ca slăbirea autorităţii şi declinul comerţului (implicit, a cererii, să fi făcut posibilă expansiunea păstorilor. Fără îndoială, expansiunea lor a provocat distrugeri şi dezordine, dar, după toate aparenţele, Banu Hilal nu erau ostili vieţii sedentare ca atare; ei se aflau în relaţii bune cu alte dinastii. Dacă în această perioadă a avut loc o modificare a echilibrului rural, aceasta trebuie să fi avut alte cauze, care par să nu fi fost nici generale, nici perpetue. Unele zone rurale tunisiene au renăscut atunci cînd almohazii şi succesorii lor, hafsizii, au reinstaurat o conducere autoritară. Astfel, expansiunea vieţii pastorale, în măsura în care aceasta a avut loc, a fost probabil mai curînd un efect, decît principala cauză a destrămării simbiozei rurale. Dacă, ulterior, a fost considerată o cauză, a fost vorba mai curînd de un mod simbolic de a privi un proces complicat. În plus, membrii tribului Banu Hilal nu par să fi fost atît de numeroşi încît să fi înlocuit populaţia berberă cu arabi. Începînd cu această perioadă a avut loc, într-adevăr, o expansiune a limbii arabe şi, odată cu aceasta, a ideii unei legături între populaţiile rurale ale Maghrebului şi cele din Peninsula Arabă, dar fenomenul a fost determinat nu atît de răspîndirea triburilor arabe, cît de asimilarea berberilor de către acestea[2].

Societăţi tribale

Istoria mediului rural din aceste secole nu a fost scrisă şi nici nu poate fi scrisă în lipsa surselor esenţiale. Pentru perioada otomană există surse în vastele arhive, care au început abia acum să fie explorate, iar pentru perioadele mai recente, documentele pot fi completate cu observaţii directe. Este riscant să deducem din ceea ce s-a întîmplat acum două sau trei secole şi din ceea ce se petrece astăzi ceea ce s-a petrecut cu multe secole în urmă. Totuşi, un asemenea demers ne poate ajuta să înţelegem evenimente şi procese din acele timpuri, dacă ne folosim cunoştinţele despre perioadele ulterioare pentru a elabora un „tip ideal" al modului în care trebuie să fi arătat o societate rurală dintr-un mediu geografic asemenea celui al Orientului Mijlociu şi al Maghrebului.

Dacă nu sufereu alte influenţe, procesele economice şi sociale din astfel de zone rurale tindeau să creeze un tip de societate numită adeseori „tribală". Înainte de toate însă, este necesar să ne întrebăm ce se înţelege prin trib.

Atît în comunităţile de păstori, cît şi în cele de la sate, unitatea de bază era celula familială constituită din trei generaţii: bunicii, părinţii

şi copiii, care locuiau împreună în case rurale din piatră, cărămizi de lut sau orice alt material disponibil pe plan local, ori în corturile ţesute ale nomazilor. Bărbaţilor le revenea în primul rînd sarcina de a avea grijă de pămînt şi de vite, iar femeilor de a se ocupa de gătit, de curăţat şi de creşterea copiilor, cu toate că participau şi la munca cîmpului sau la îngrijirea vitelor. Responsabilitatea relaţiilor cu lumea exterioară le revenea tradiţional bărbaţilor.

Se poate presupune, pe bună dreptate, că valorile exprimate în conceptul de „onoare", care a fost studiat foarte mult de antropologia socială, au existat din vremuri imemoriale în mediul rural sau cel puţin în zonele acestuia neinfluenţate profund de religiile oficiale ale oraşelor. Pe această premisă, se poate afirma că – cu multe variaţii în timp şi spaţiu – femeile din sate şi din stepe, chiar dacă nu purtau văl sau nu erau izolate, se subordonau bărbaţilor într-o măsură semnificativă. Prin cutumele instituite, chiar dacă nu şi de legea islamică, dreptul de proprietate asupra terenurilor aparţinea bărbaţilor, iar aceştia îl transmiteau copiilor lor de sex bărbătesc: „fiii sînt bogăţia casei". Ţinea de onoarea unui bărbat să apere ceea ce îi aparţinea şi să răspundă solicitărilor din partea unor membri ai familiei, ai tribului sau ai unui grup mai mare din care făcea parte; onoarea era apanajul unui individ prin apartenenţa la un grup. Femeile din familia lui – mame şi surori, neveste şi fiice – se aflau sub protecţia sa, iar faptele acestora îi puteau întina onoarea: indecenţa sau un comportament ce le-ar fi stîrnit bărbaţilor care nu aveau drepturi asupra lor sentimente puternice, susceptibile să tulbure ordinea socială. Astfel, respectul bărbatului faţă de semenele lui se putea întrepătrunde cu suspiciunea sau chiar cu teama faţă de femei, privite ca un pericol. Un studiu asupra beduinelor din deşertul vestic al Egiptului atrage atenţia supra poemelor şi a cîntecelor pe care şi le cîntă unele altora şi care, prin evocarea unor sentimente personale şi a unor iubiri care umbresc îndatoririle ce le revin sau depăşesc graniţele faptelor interzise, pun sub semnul întrebării ordinea socială în care trăiesc şi pe care, aparent, o acceptă:

el ți-a atins brațele întinse pe pernă,
și-a uitat tatăl, apoi bunicul[3].

Dar pe măsură ce o femeie înainta în vîrstă, aceasta putea dobîndi o autoritate tot mai mare, ca mamă de băieţi sau primă soţie (dacă existau mai multe), nu numai asupra femeilor mai tinere, dar şi asupra bărbaţilor.

În majoritatea cazurilor, o asemenea celulă familială nu era de sine stătătoare, nici economic, nici social. Aceasta putea fi încorporată în două tipuri de grupuri mai mari.

Una era aceea a grupului de neamuri, respectiv cei legaţi sau susţinînd a fi legaţi printr-un strămoş comun care trăise cu patru sau cinci generaţii în urmă. Acesta era grupul la care membrii săi puteau apela pentru ajutor, în caz de nevoie, şi care îşi asuma responsabilitatea răzbunării dacă un membru era vătămat sau ucis.

Un alt tip de grup se constituia în baza intereselor economice permanente. Pentru cei care cultivau pămîntul şi nu se deplasau, satul – sau „cătunul", dacă satul era răsfirat, asemenea celor din cîmpii şi din văile rîurilor – era o astfel de unitate. În pofida diferendelor dintre familii, cultivarea pămîntului impunea o serie de înţelegeri. Acest lucru se realiza în unele locuri prin împărţirea definitivă a terenului unui anumit sat între familiile de aici, cu utilizarea în comun a păşunilor; în altele, printr-o diviziune periodică, realizată în aşa fel încît fiecărei familii să îi revină un lot pe care îl putea cultiva (sistemul *musha'*). Pe terenurile irigate erau necesare şi înţelegeri pentru folosirea în comun a apei; acestea puteau fi de diferite feluri, ca, de exemplu, înţelegerea privind alocarea unor cote din apa unui pîrîu sau a unui canal pentru a fi utlizate permanent sau prin redistribuire periodică de către poprietarii de terenuri. De asemenea, e posibil să fi fost necesare acorduri privind cultivarea pămîntului; un agricultor a cărui proprietate era insuficientă sau nu avea nici o proprietate putea îngriji pămîntul altcuiva în schimbul unei cote prestabilite din producţie sau putea planta şi îngriji pomi fructiferi pe pămîntul altcuiva, fiind considerat proprietarul acestuia. Pentru populaţiile de păstori, grupul constituit în jurul unei turme – cei care se deplasau de la o păşune la alta –, caracteristicile erau similare, păstoritul nomad neputînd fi practicat fără o anumită cooperare şi disciplină socială. În acest caz, nu exista o diviziune a pămîntului; păşunea şi apa erau considerate poprietatea comună a tuturor celor care le foloseau.

Între aceste două tipuri de grupuri, cel bazat pe legăturile de rudenie şi cel bazat pe interesele comune, exista o relaţie complexă. În societăţile cu o cultură orală, puţini îşi amintesc de strămoşii care au trăit cu mai bine de cinci generaţii în urmă, iar afirmarea unei descendenţe comune era un mod simbolic de exprimare a unor interese reciproce, de învestire a acestor interese cu o valoare pe care, altfel, nu ar fi avut-o. În anumite condiţii însă, puteau apărea conflicte. Era posibil ca membrul unui grup constituit pe relaţii de rudenie, solicitat să îşi ofere ajutorul, să nu răspundă pe deplin solicitării, fiindcă acestea contraveneau unor alte interese sau relaţii personale.

Pe lîngă aceste unităţi minime mai mult sau mai puţin permanente, puteau exista şi altele mai mari. Toate satele dintr-o zonă, toate grupurile de păstori dintr-o arie de păşunat sau chiar grupuri situate

la distanţe mari unele de altele se puteau considera ca aparţinînd unei comunităţi mai mari, unei „fracţiuni" sau unui „trib", pe care o vedeau diferită şi aflată în opoziţie cu alte comunităţi similare. Existenţa şi unitatea tribului erau, de regulă, exprimate în termenii unei descendenţe dintr-un strămoş comun, cu toate că, de obicei, modul exact în care o fracţiune sau o familie descindea dintr-un strămoş eponim nu era cunoscut, iar genealogiile transmise în timp tindeau să fie fictive, distorsionate şi manipulate din cînd în cînd pentru a exprima, de fiecare dată, noile relaţii dintre diferitele unităţi. Dar chiar dacă erau fictive, acestea puteau deveni puternice prin căsătoriile încheiate în cadrul grupului.

Tribul era, înainte de toate, un nume existent în conşiinţa celor care susţineau că sînt legaţi unii de alţii. Aceasta le putea influenţa acţiunile. De exemplu, pericolul venit din exterior sau, uneori, migraţiile de mari proporţii. Putea fi animat de un spirit de clan (*'asabiyya)*, care îi determina pe membrii tribului să se ajute unii pe alţii în vremuri dificile. Cei care aveau un nume în comun aveau în comun şi credinţa într-o ierarhie a onoarei. În deşert, nomazii crescători de cămile se considerau cei mai onorabili, pentru că modul lor de viaţă era cel mai liber şi cel mai puţin supus autorităţii externe. După părerea lor, în afara sistemului tribal se aflau negustorii din micile tîrguri, vînzătorii ambulanţi, meşteşugarii (ca fierarii evrei din Sahara sau Solubba, tot fierari, din deşertul arab) şi agricultorii din oaze.

Asemenea nume, cu loialităţile şi revendicările pe care le implicau, s-au păstrat secole de-a rîndul, uneori într-o singură zonă, alteori pe arii foarte întinse. *Banu Hilal* constituie un exemplu pentru felul în care un nume, tezaurizat de literatura populară, a putut persista şi coagula o anumită unitate a unor grupuri de origini diferite, atît arabi, cît şi berberi. La fel, în sud-vestul Arabiei, numele *Hashid* şi *Bakil* s-au păstrat în aceeaşi regiune cel puţin din perioada islamului timpuriu pînă în prezent, iar în unele părţi ale Palestinei, numele vechilor triburi arabe Qays şi Yemen au servit pînă în epoca modernă ca mijloc de identificare şi îndemn la solidaritate între alianţele săteşti. În regiunile berbere ale Maghrebului, numele *Sanhaja* şi *Zanata* au jucat un rol asemănător.

În grupul pastoral şi în sat (sau cătun), o asemenea autoritate se afla în mîinile bătrînilor sau a capilor de familii, care păstrau memoria colectivă a grupului, luau decizii în cauzele comune stringente şi reconciliau divergenţele care ameninţau să destrame grupul. La un nivel mai înalt, putea apărea o conducere de alt tip. În unele sate din aceeaşi vale montană sau zonă de şes, ca şi în unele grupuri pastorale care foloseau acelaşi nume putea apărea o familie dominantă, în cadrul căreia un membru îşi asuma conducerea întregului grup, fie

în urma unei opţiuni, fie impunîndu-se prin faptele sale. Era posibil ca asemenea familii să fi provenit din afară şi să îşi fi dobîndit poziţia datorită renumelui obţinut prin lupte, a statutului religios ori a abilităţii de a arbitra disputele sau de a media în numele grupului în relaţiile cu oraşul şi conducerea acestuia. Indiferent de originea lor, ei erau consideraţi ca făcînd parte din trib, ca avînd aceeaşi origine, reală sau fictivă.

Prerogativele unor asemenea conducători şi familii variau într-un spectru foarte larg. La o extremă se situau conducătorii (sing., *shaykh*) triburilor de păstori nomazi, care dispuneau de o putere efectivă care se limita la cea conferită de reputaţia lor în opinia generală a grupului. Dacă nu reuşeau să se impună într-un oraş, devenind conducători de alt tip, aceştia nu aveau putere executivă, ci doar putere de atracţie, astfel încît triburile nomade puteau să crească sau să scadă în funcţie de succesul familiei conducătoare; adepţii puteau adera la ele sau le puteau părăsi, iar acest proces putea fi escamotat prin născocirea de genealogii, astfel încît să pară că cei ce se alăturau grupului aparţinuseră acestuia dintotdeauna.

La celălalt capăt al spectrului se aflau familiile conducătoare ale comunităţilor agricole sedentare, în special cele, mai mult sau mai puţin, izolate din văile montane. Aceste familii fie se stabiliseră acolo cu mult timp în urmă, constituite din intruşi care îşi cîştigaseră poziţia prin incursiuni militare ori prestigiu religios, fie fuseseră instalate în acel loc de liderii unui oraş învecinat. Legăturile lor de solidaritate tribală cu populaţia locală probabil slăbiseră; în schimb, puteau dispune de o anumită forţă de coerciţie rezultată din controlul asupra unor puncte strategice şi deţinerea unei armate. În măsura în care puterea se concentra în mîinile lor, *'asabiyya* unui trib era înlocuită de o relaţie diferită, cea dintre stăpîn şi vasali.

Capitolul 7

Viața orașelor

Tîrguri și orașe

Țăranii și nomazii puteau produce o mare parte din ceea ce le era necesar. Țăranii își puteau construi casele din chirpici, femeile le puteau țese preșurile și veșmintele, meșteșugarii ambulanți le puteau produce sau repara obiectele de metal. Dar ei aveau nevoie să schimbe o parte din surplusul de producție pe alte bunuri care le erau necesare, fie produse agricole din alte zone rurale, fie bunuri create de meșteșugari pricepuți: corturi, obiecte casnice, harnașamente, ustensile pentru gătit și arme pentru a-și apăra viața.

În punctele de confluență ale unor zone agricole se organizau periodic tîrguri, în locuri bine cunoscute, ușor accesibile și acceptate ca spații de întîlnire neutre; acestea se puteau ține săptămînal – numindu-se astfel, de exemplu, *suq al-arba'a*, sau „tîrgul de vineri" – sau anual, într-o zi semnificativă pentru sanctuarul unui bărbat sau al unei femei considerat sau considerată ca „prieten(ă) al(a) lui Dumnezeu". Cu timpul, unele dintre aceste tîrguri au devenit așezări permanente, orașe în care negustorii și meșteșugarii, eliberați de necesitatea de a-și produce alimentele și de a-și îngriji cirezile, își desfășurau propriile activități specializate. Majoritatea unor astfel de orașe-tîrguri erau mici, chiar mult mult mai mici decît unele sate: cîteva sute sau mii de locuitori și o stradă principală cu cîteva prăvălii și ateliere. Ele nu erau strict delimitate de zona rurală din jur: în afară de nucleul permanent al orășenilor, populația putea oscila între oraș și sat, în funcție de împrejurări. În orașele mai mici, situate în oaze sau departe de așezările urbane mari, autoritatea *shaykh*-ului unui trib învecinat sau a unei căpetenii locale putea fi dominantă. În tîrg nu aveau loc dispute tribale sau sătești; probabil că meșteșugarii și micii negustori erau considerați ca situîndu-se în afara sistemului tribal, nefiind supuși codului de onoare și răzbunare care reglementa viața triburilor.

Dar unele oraşe erau mai mult decît tîrguri locale. Erau puncte în care se întîlneau zone agricole diferite şi unde schimbul de produse era deosebit de intens şi de complex. Alepul, în nordul Siriei, de exemplu, constituia un loc de întîlnire al celor care vindeau sau cumpărau grîne din cîmpiile din interiorul Siriei, roadele pomilor fructiferi şi ale pădurilor de pe înălţimile din nord, oile crescute în munţi şi cămilele de pe întinderile deşertului sirian. Dacă zonele învecinate produceau un surplus mare de alimente şi de materii prime care puteau fi aduse uşor la tîrg, oraşul devenea un centru important al meşteşugarilor care produceau bunuri pe o scară largă. Dacă tîrgul era situat aproape de o mare sau de un rîu ori de drumurile care străbăteau deşertul şi îl legau de alte oraşe de acest fel, tîrgul putea fi şi un centru organizatoric sau un port pentru transportul comercial pe distanţe lungi al unor mărfuri scumpe, astfel încît profitul să permită suportarea costurilor şi a riscurilor transportului.

Cînd s-au întrunit astfel de condiţii şi cînd o anumită stabilitate a vieţii a durat decenii sau secole, s-au putut constitui şi menţine oraşe mari. Crearea unui imperiu islamic şi apoi dezvoltarea unei societăţi islamice care lega lumea Oceanului Indian de cea a Mediteranei au asigurat condiţiile necesare apariţiei unui şir de oraşe mari, de la un capăt la altul al lumii islamului: Cordoba, Sevilia şi Granada, în Andaluzia, Fez şi Marrakech, în Maroc, Qayrawan şi, ulterior, Tunis, în Tunisia, Fustat şi apoi Cairo, în Egipt, Damasc şi Alep, în Siria, Mecca şi Madina, în vestul Arabiei, Bagdad, Mosul şi Basra, în Irak; dincolo de acestea se aflau oraşele din Iran, Transoxiana şi nordul Indiei. Unele dintre aceste oraşe exitau deja înainte de venirea islamului, altele au fost creaţia cuceririi islamice sau a unor dinastii ulterioare. Majoritatea erau situate în interior, nu pe ţărm; controlul exercitat de musulmani asupra coastelor mediteraneene era precar, iar porturile erau expuse atacurilor inamice dinspre mare.

Pînă în secolele al X-lea şi al XI-lea, oraşele importante ale ţărilor islamice deveniseră cele mai mari din emisfera vestică a lumii. Cifrele nu pot oferi decît estimări aproximative, dar, judecînd după suprafaţa oraşului, numărul şi dimensiunea clădirilor publice, nu e imposibil ca, la începutul secolului al XIV-lea, Cairo să fi avut un cartier cu un milion de locuitori; în acel secol, populaţia s-a redus din cauza epidemiei de ciumă, cunoscută ca Moartea Neagră, şi a fost nevoie de ceva timp pentru a se ajunge din nou la densitatea de populaţie anterioară. Cifra avansată uneori pentru Bagdadul puterii 'abbaside aflate la apogeu, peste un milion, este aproape sigur prea mare, dar oraşul trebuie să fi avut cel puţin o dimensiune comparabilă cu cea a oraşului Cairo; spre anul 1300 a decăzut foarte mult din cauza degradării sistemului de irigaţii din zona rurală înconjurătoare, ca şi a cuceririi şi prădării oraşului de către mongoli. Cordoba din Spania trebuie să

fi fost un oraş de o dimensiune comparabilă. În secolul al XV-lea, Alep, Damasc şi Tunis aveau, probabil, populaţii de ordinul a 50 000-100 000 de locuitori. În această vreme, Cairo nu rivaliza, ca dimensiuni, cu nici un oraş din vestul Europei: Florenţa, Veneţia, Milano şi Paris aveau cca 100 000 de locuitori, în timp ce oraşele din Anglia, Ţările de Jos, Germania şi Europa Centrală erau chiar mai mici.

Populaţia oraşelor

O bună parte a populaţiei prospere din oraşe era alcătuită din negusori, cei care se ocupau cu aducerea proviziilor de alimente şi de materii prime din mediul rural sau cu transportul comercial pe distanţe mari a unor produse scumpe. În această perioadă se comercializau în special textile, sticlărie, proţelanuri din China şi – probabil cel mai important produs – mirodenii; acestea erau transportate, în perioadele timpurii ale islamului, din sudul şi sud-estul Asiei pînă în porturile din Golf, Siraf şi Basra, iar de aici, peste Marea Roşie, pînă la unul dintre porturile egiptene, de unde ajungeau la Cairo; de aici erau distribuite în întreaga lume mediteraneană, pe căi terestre sau maritime, pornind din porturile Damietta, Rosetta şi Alexandria. Aurul era adus din Etiopia pe Nil, pînă la Cairo, iar din regiunile fluviului Niger, cu caravanele prin Sahara, pînă în Maghreb; sclavii proveneau din Sudan şi Etiopia, ca şi din ţinuturile slavilor.

Dar comerţul nu se afla în întregime în mîinile negustorilor musulmani. Transporturile comerciale pe Mediterană erau controlate într-o bună măsură de vapoarele şi negustorii europeni, mai întîi cei din Amalfi, apoi cei din Genova şi Veneţia; în secolul al XV-lea, au început să se impună francezii şi englezii. Negustorii din oraşele musulmane au controlat marile drumuri comerciale terestre din Maghreb, din vestul şi centrul Asiei, ca şi drumurile maritime din Oceanul Indian, pînă cînd portughezii au deschis ruta care ocolea Capul Bunei Speranţe, la sfărşitul secolului al XV-lea. Mulţi dintre aceşti negustori erau musulmani, ca negustorii karimi, care au dominat pentru o vreme comerţul cu condimente din Egipt; dar erau şi negustori evrei din Bagdad, Cairo sau din oraşele Maghrebului, care aveau legături familiale şi comunitare cu oraşele din Italia, nordul Europei şi Imperiul Bizantin. În afară de negustorii din oraşele mai mari, în aşezările mai mici existau grupuri cu relaţii restrînse, care reuşeau să menţină sub control anumite tipuri de comerţ. (Această tradiţie a continuat pînă în epoca modernă; într-o perioadă ulterioară, asemenea grupuri proveneau de pe Insula Jarba, situată în faţa coastei tunisiene, oaza Mzab, de la marginea deşertului, şi regiunea Sus din sudul Marocului.)

În general, în activităţile comerciale existau două tipuri de acorduri. Unul era cel de parteneriat, stipulat adesea între membri ai aceleiaşi familii: doi sau mai mulţi parteneri împărţeau riscurile şi profiturile proporţional cu investiţiile lor. Un alt tip de acord era cel de *commenda* (*mudaraba*), prin care un investitor îşi încredinţa bunurile sau capitalul unei persoane care le folosea pentru desfăşurarea unor activităţi comerciale, urmînd să îi restituie apoi investitorului capitalul şi o parte prestabilită din profit. Negustorii dintr-un oraş puteau avea agenţi în alt oraş şi, chiar dacă nu existau bănci instituite ca atare, existau diverse mijloace de acordare a creditelor între localităţi situate la o distanţă mare, ca, de exemplu, emiterea de cambii. Sistemul comercial se întemeia pe încredere reciprocă pornind de la valori comune şi reguli recunoscute de ambele părţi.

Marile oraşe erau şi centre de manufactură, în care se produceau bunurile de bază pentru piaţa locală – textile, obiecte de metal, de ceramică, de piele şi alimente preparate –, dar şi bunuri de calitate superioară, în special textile fine, destinate unei pieţe de desfacere mai mari. Există însă dovezi că producţia pentru pieţele din afara lumii musulmane au scăzut în importanţă începînd cu secolul al XI-lea, impunîndu-se tot mai mult tranzitul mărfurilor produse în altă parte, în China, India sau vestul Europei. Această schimbare a fost determinată de renaşterea vieţii urbane din Europa şi, în special, de dezvoltarea industriei textile în Italia.

În general, unităţile de producţie erau mici. Proprietarul avea în atelierul său cîţiva lucrători şi calfe; unităţile de mari dimensiuni erau cele care produceau pentru un suveran sau o armată – arsenaluri, ateliere textile regale – şi fabricile de zahăr din Egipt sau din alte locuri. Negustorii nu erau singura clasă socială cu rădăcinile bine fixate în oraş. Proprietarii de prăvălii şi meşteşugarii constituiau o clasă urbană care avea propria tradiţie. Experienţa era transmisă din tată în fiu. Prăvăliile şi atelierele se moşteneau de la o generaţie la alta, iar numărul lor era limitat doar de lipsa spaţiului şi, uneori, de reglementările autorităţilor. Un istoric al Fezului modern a relevat faptul că situaţia şi dimensiunea principalelor bazaruri, ca şi ale zonelor cu ateliere erau aproximativ la fel la începutul secolului XX ca, potrivit unui autor din cea vreme, Leo Africanus (cca 1485-1554), în secolul al XVI-lea. Cei care aparţineau acestei păturii sociale aveau un nivel de venituri inferior celui al marilor negustori. Averile dobîndite prin activităţi meşteşugăreşti sau comerţ cu amănuntul nu erau atît de mari precum cele provenite din comercializarea bunurilor de valoare pe distanţe mari. Mulţi meşteşugari nu deţineau un capital prea mare; potrivit unui studiu referitor la oraşul Cairo, un procent considerabil de prăvălii şi ateliere se afla în proprietatea unor mari negustori

sau a unor fundații religioase care se puteau bucura de prestigiu, ca locuitori stabili ce desfășurau activități comerciale onorabile, în conformitate cu codurile, general acceptate, de practici oneste și bune. În privința prestigiului meseriilor exista chiar o ierarhie: începea cu prelucrarea metalelor prețioase, a hîrtiei și a parfumurilor și sfîrșea cu meseriile „murdare", ca tăbăcitul, vopsitul și măcelăritul.

Alături de această populație stabilă de meșteșugari și proprietarii de prăvălii cu locuri fixe și permanente în oraș exista categoria mai numeroasă a celor angajați în activități care nu necesitau o calificare prea mare: negustori ambulanți, măturători de străzi, proletariatul semiangajat al unui oraș mare. În majoritatea cazurilor, această pătură trebuie să fi inclus un număr mare de imigranți din mediul rural. Linia de demarcație dintre oraș și mediul rural era trasată clar; în jurul orașului se aflau grădinile comerciale, precum cele din Ghuta, vasta regiune irigată, cu pomi fructiferi, din jurul Damascului, iar grădinarii trăiau uneori în oraș. La periferiile orașelor se aflau cartiere unde poposeau caravanele angajate în comerțul pe distanțe mari și unde se cumpărau și se echipau animalele, asemenea locuri atrăgînd o populație flotantă din mediul rural. La rîndul lor, perioadele de secetă sau de tulburări îi puteau aduce la oraș pe țăranii fugiți din satele lor.

Dreptul și 'ulama

Nevoile locuitorilor din marile orașe erau diferite de cele ale locuitorilor de la sate și din corturi. Interacțiunea dintre meșteșugarii specializați și comercianții de produse, întîlnirea dintre oameni de origini și credințe diferite, diversele împrejurări și probleme de viață apărute pe străzi și în tîrguri impuneau existența unor așteptări comune și a unei norme privind felul în care ceilalți ar trebui să se comporte în anumite situații, a unui sistem de reguli și de comportamente unanim acceptat și, în cele mai multe cazuri, respectat. În sine, cutuma locală (*'urf*), păstrată și interpretată de bătrînii comunității, nu mai era adecvată. Începînd cu perioada 'abbasizilor, *shari'a* era general acceptată de musulmanii orășeni și susținută de suverani, ca sistem care oferea îndrumare cu privire la felul în care musulmanii trebuie să se poarte unii cu alții. Aceasta reglementa formele contractelor comerciale, limitele profiturilor legitime, relațiile dintre soți și soții și împărțirea proprietății.

Judecătorii care aplicau *shari'a* erau instruiți în școli speciale, în așa-numitele *madrasa*. Un *qadi* lua decizii singur, acasă sau la judecătorie, avînd un secretar care să îi consemneze hotărîrile. În principiu,

se accepta doar depoziția orală a unor martori cu reputație bună. Cu timpul, a apărut un grup de martori legali (*'udul*), care confirmau mărturia celorlalți, conferindu-i statutul de depoziție acceptabilă. În practică, se puteau accepta și documente scrise, dacă erau autentificate de *'udul* și transformate astfel în mărturie orală. Pe parcursul timpului, unele dinastii au ajuns să accepte toate cele patru *madhhab*-uri, sau școli de jurisprudență, ca fiind la fel de valabile: în timpul mamelucilor au fost numiți oficial *qadi*-i aparținînd tuturor acestor școli. Fiecare *qadi* judeca potrivit principiilor propriului *madhhab*. Sentințele nu puteau fi atacte prin recurs, iar decizia unui judecător nu putea fi schimbată de alt judecător decît în cazul unor erori judiciare.

În principiu, judecătorul aplica singura lege recunoscută, care rezulta din revelație, dar, în practică, sistemul nu era atît de universal sau inflexibil cum ar fi de presupus. De fapt, *shari'a* nu cuprindea o serie întreagă de activități umane: era minuțioasă în probleme privind statutul personal (căsătoria, divorțul și moștenirea), mai puțin explicită în chestiuni comerciale și foarte puțin explicită în aspectele penale și constituționale. Un *qadi* avea anumite competențe în chestiuni penale, în privința anumitor fapte interzise în mod expres de Coran și pentru care se stipulau pedepse specifice (relațiile sexuale ilicite, furtul și consumul de băuturi alcoolice); de asemenea, el avea competența mai generală de a pedepsi faptele care aduceau atingere religiei. (Dar, în practică, majoritatea cazurilor penale, în special cele legate de buna funcționare a statului, erau soluționate de suveran sau de demnitarii lui, nu de *qadi*.)

Chiar în cazurile care erau în general lăsate spre judecată *qadi*-ului, legea pe care acesta o aplica nu era atît de inflexibilă cum ar putea reieși din tratatele de jurisprudență. El își putea juca mai degrabă rolul de conciliator, încercînd să mențină armonia socială prin ajungerea la o soluție consensuală într-o dispută, decît aplicînd strict litera legii. În afară de *qadi* exista și un alt fel de specialist în drept, juristconsultul (*mufti*): acesta avea competența de a emite dispoziții (*fatwa*) în probleme juridice. O *fatwa* putea fi acceptată de *qadi* și inclusă la un moment dat în tratatele de drept.

Qadi-ul era o persoană importantă în viața unui oraș. Acesta era nu numai judecător, dar răspundea și de împărțirea proprietății după moartea unei persoane, în conformitate cu legile privind moștenirea; de asemenea, putea avea și alte sarcini de supraveghere trasate de către suveran.

Cei care predau, interpretau și aplicau legea, alături de cei care exercitau alte funcții religioase – cei care conduceau rugăciunile din moschei sau țineau predica de vineri – au constituit în cele din urmă

o pătură distinctă a societății urbane: *'ulama*, cărturarii religiei, custozii sistemului comun de credințe, valori și practici. Aceștia nu pot fi considerați o singură clasă, fiindcă erau răspîndiți în întreaga societate, îndeplineau funcții diferite și se bucurau de respectul public în măsuri diferite. Dar în fruntea lor se afla un grup care făcea parte pe deplin din elita urbană, o categorie superioară de *'ulama*: judecătorii din instanțele principale, predicatorii din marile moschei, paznicii sanctuarelor, dacă se remarcau și prin învățătură și pietate. Unii dintre aceștia susțineau că sînt descendenți ai Profetului, prin fiica sa Fatima și soțul ei, 'Ali ibn Abi Talib. În această perioadă, descendenții Profetului, acei *sayyid* și *sharif*, erau deja priviți cu un respect deosebit și, în unele locuri, își puteau exercita autoritatea; în Maroc, cele două dinastii care au domnit începînd cu secolul al XVI-lea își susțineau revendicările de legitimitate prin statutul lor de *sharif*.

'Ulama din categoria superioară aveau o relație strînsă cu alte elemente ale elitei urbane, negustorii și maeștrii unor bresle prestigioase. Ei aveau o cultură comună; negustorii își trimiteau fiii la școală pentru a fi educați de teologi, pentru a dobîndi cunoștințe de limbă arabă, de Coran și, poate, de drept. Nu rareori, un bărbat era atît învățător și cărturar, cît și negustor. Negustorii aveau nevoie de *'ulama*, ca specialiști în drept, pentru a-și redacta documentele oficiale într-o limbă corectă, pentru a rezolva disputele legate de proprietate și pentru a supraveghea felul în care era împărțită proprietatea după moarte. Negustorii importanți și respectați puteau juca rolul de *'udul*, bărbați cu o reputație bună, a căror mărturie era acceptată de un *qadi*.

Există dovezi ale unor căsătorii încheiate între familii de negustori, de maeștri de bresle și *'ulama*, ca și ale întrepătrunderii intereselor economice. Împreună, ei controlau o bună parte din bogăția orașului. Natura personală a relațiilor de care depindea comerțul determina creșterea și declinul rapid al averilor investite în comerț, dar familiile de *'ulama* tindeau să fie mai viabile; părinții își instruiau fiii cu privire la modul în care să le continue activitatea; cei aflați într-o funcție înaltă își puteau folosi influența în favoarea mebrilor mai tineri ai familiei.

Atît negustorii, cît și *'ulama* din categoria superioară, atunci cînd dispuneau de avere, aveau posibilitatea de a o transmite din generație în generație prin intermediul sistemului de fundații religioase autorizate de *shari'a* (*waqf* sau *hubus*). Un *waqf* consta din cesionarea definitivă a venitului rezultat dintr-o parte a unei proprietăți în scopuri caritabile – de exemplu, întreținerea de moschei, școli, spitale, fîntîni publice sau hanuri pentru călători, eliberarea de prizonieri sau îngrijirea animalelor bolnave. Dar putea fi utilizat și în beneficiul familiei fondatorului. Fondatorul putea stipula ca un membru al

familiei să îndeplinească atribuţiile de administrator, stabilindu-i pentru aceasta un salariu, ori să dispună de o prevedere potrivit căreia surplusul de venit al fundaţiei să le fie oferit descendenţilor săi, atîta timp cît existau descendenţi, şi să fie destinat scopurilor caritabile doar cînd linia descendenţilor se stingea; asemenea prevederi puteau genera abuzuri. *Waqf*-urile se aflau în grija *qadi*-ilor şi, în ultimă instanţă, a suveranilor; astfel, ei protejau oarecum procesul de transmitere a averii de riscurile activităţilor comerciale, extravaganţele moştenitorilor sau spolierile conducătorilor.

Sclavii

Diviziunea verticală a populaţiei urbane pe criteriul averii şi al respectului social se intersecta cu alte tipuri de diviziune: între sclavi şi oamenii liberi, musulmani şi nemusulmani, bărbaţi şi femei.

Un segment mai mult sau mai puţin distinct al populaţiei lucrătoare era constituit din servitori. Erau o categorie aparte datorită faptului că mulţi dintre ei erau femei, o asemenea îndeletnicire sau orice altă activitate casnică fiind singurele ocupaţii urbane accesibile femeilor, ca şi datorită faptului că mulţi dintre ei erau sclavi. În societăţile musulmane, sclavia nu avea acelaşi sens ca în ţările din America de Nord şi de Sud, descoperite şi populate, începînd cu secolul al XVI-lea, de naţiuni vest-europene. Sclavia era o poziţie socială recunoscută de dreptul islamic. Potrivit legii, un musulman născut liber nu putea deveni sclav: sclavii erau nemusulmani, capturaţi în război sau obţinuţi pe altă cale, ori copiii născuţi sclavi ai unor părinţi sclavi. Ei nu beneficiau de toate drepturile legale ale unui om liber, dar, potrivit prevederilor *shari'ei*, trebuiau trataţi echitabil şi cu bunăvoinţă; eliberarea lor era un gest meritoriu. Relaţia dintre stăpîn şi sclav era uneori apropiată şi putea continua şi după eliberarea sclavului: se putea însura cu fiica stăpînului sau îi putea conduce afacerile.

Categoria juridică a sclavilor cuprindea grupuri sociale foarte diferite. Încă de la începuturile perioadei 'abbaside, califii recrutaseră în armată sclavi proveniţi din rîndul popoarelor turcice ale Asiei Centrale, iar această practică a continuat. Sclavi militari sau eliberaţi, originari în special din Asia Centrală şi Caucaz sau, în Maghreb şi Andaluzia, din ţinuturile slavilor, erau susţinători ai dinastiilor sau chiar întemeietori ai acestora; mamelucii, care au domnit în Egipt şi Siria din 1250 pînă în 1517, erau un grup care se autoperpetua, constituit din militari recrutaţi şi instruiţi ca sclavi, convertiţi la islam şi eliberaţi.

Dar acești sclavi militari formau o categorie distinctă: ea nu avea același statut ca majoritatea celor înrobiți. În unele regiuni existau sclavi agricoli. Cei aduși din estul Africii au jucat un rol important în sudul Irakului în anumite momente ale perioadei 'abbaside; sclavii cultivau pământul în valea superioară a Nilului și în oazele din Sahara. În cea mai mare parte însă, sclavii erau servitori, iar în orașe, sclavele erau concubine. Ei erau aduși din Africa neagră, pe Oceanul Indian și Marea Roșie, apoi pe Nil sau pe drumurile care străbăteau Sahara. Majoritatea erau femei, dar existau și eunuci care vegheau asupra intimității casei.

Musulmanii și nemusulmanii de la oraș

Orașul era un loc de întîlnire și de separare. Dincolo de Peninsula Arabă, aproape toate orașele aveau locuitori ce aparțineau uneia dintre diversele comunități iudaice și creștine. Ei participau la activitățile publice ale orașului, dar formau o parte distinctă a societății. Le diferențiau de musulmani prin mai mulți factori. Plăteau administrației statului o taxă specială de capitație (*jizya*). În temeiul legii și al tradiției islamice trebuiau să poarte însemne distinctive: să îmbrace veșminte speciale, să evite anumite culori care aminteau de Profet sau de islam (în special verdele), să nu poarte arme sau să se deplaseze călare; nu puteau să construiască noi lăcașuri de cult sau să le repare pe cele vechi fără permisiune, după cum nu aveau voie nici să le construiască în așa fel încît să le eclipseze pe cele ale musulmanilor. Totuși, asemenea restricții nu se aplicau întotdeauna sau în mod unitar. Legile privind căsătoria și moștenirea erau mult mai strict respectate. Un nemusulman nu putea moșteni un nemusulman; un nemusulman nu se putea căsători cu o musulmană; în schimb, un musulman se putea căsători cu o evreică sau o creștină. Convertirea musulmanilor la alte religii era strict interzisă.

Ca semn al traiului separat, evreii și creștinii erau orientați să ocupe poziții de o importanță specială în anumite activități economice, în timp ce erau practic excluși din alte domenii. La nivel înalt, unii evrei și creștini au deținut funcții importante la curtea anumitor suverani sau în administrațiile lor. În Egiptul fatimizilor, al ayyubizilor și al mamelucilor, demnitarii copți au jucat un rol important în domeniul financiar. Medicina a fost o ocupație în care s-au remarcat evreii, iar medicii evrei de la curte puteau deveni foarte influenți. Dacă un evreu sau un creștin se convertea la islam, putea accede la poziții chiar mai înalte; unii convertiți au devenit demnitari de rang înalt, deținînd puterea efectivă.

Evreii din oraşele musulmane au jucat un rol important şi în comerţul pe distanţe mari, cu porturile din Europa mediteraneană şi, pînă în perioada mamelucă, cu cele din Oceanul Indian. Dintre meşteşuguri, cele legate de producerea medicamentelor, prelucrarea aurului şi argintului tindeau să se afle în mîinile evreilor sau ale creştinilor, care îşi desfăşurau activităţile în propriul beneficiu sau în cel al musulmanilor.

Relaţia dintre musulmani şi nemusulmani era doar o parte dintr-un întreg complex de relaţii sociale în care erau implicaţi cei care trăiau unii lîngă alţii în acelaşi oraş, iar circumstanţele decideau care parte a acestui complex domina într-un anumit moment sau loc. Se pare că în primele secole ale dominaţiei islamice au avut loc mai multe contacte sociale şi culturale între adepţii celor trei religii. Relaţiile dintre musulmani şi evrei în Spania umayyadă şi între musulmani şi creştinii nestorieni în Bagdadul 'abbasid au fost strînse şi paşnice. Odată cu trecerea timpului, barierele s-au înălţat tot mai mult. Convertirea la islam a creştinilor şi, probabil într-o măsură mai mică, a evreilor a transformat majoritatea într-o minoritate tot mai restrînsă. Pe măsură ce islamul a devenit, din religia unei elite conducătoare, credinţa dominantă a populaţiei urbane, şi-a dezvoltat propriile instituţii sociale în cadrul cărora musulmanii puteau trăi fără a interacţiona cu nemusulmanii.

De-a lungul secolelor îndelungate de domnie musulmană au existat unele perioade de persecuţie susţinută şi intenţionată a nemusulmanilor de către conducătorii musulmani: de exemplu, domnia califului fatimid al-Hakim (996-1021) în Egipt, cea a almohazilor în Maghreb şi cea a unor conducători mongoli în Iran şi Irak, după ce s-au convertit la islam. Dar o asemenea persecuţie nu a fost instigată sau justificată de purtătorii de cuvînt ai islamului sunnit; cărturarii religiei, *'ulama*, aveau grijă ca nemusulmanii să nu încalce legile care le reglementau statutul, însă, tot în cadrul acestor limite, susţineau protecţia pe care le-o acorda *shari'a*. Presiunile asupra evreilor şi creştinilor erau exercitate probabil mai ales din partea maselor urbane, în special în vremuri de război sau de dificultăţi economice, cînd ostilitatea putea fi îndreptată împotriva demnitarilor nemusulmani ai suveranului. Uneori, în asemenea momente, domnitorul răspundea prin aplicarea strictă a legilor sau prin înlăturarea demnitarilor săi nemusulmani, dar nu pentru mult timp. Asemenea crize au avut loc de mai mult ori în timpul domniei mameluce în Egipt şi Siria.

Propria organizare comunitară le putea oferi evreilor şi creştinilor o oarecare protecţie şi putea întreţine o anumită solidaritate în faţa presiunilor ocazionale şi a dezavantajelor permanente de a fi minoritari. Diferitele comunităţi creştine şi evreieşti se constituiau atît prin

solidaritatea grupului local, unit în jurul unei biserici sau al unei sinagogi, cît și prin existența unor autorități superioare. Printre evrei, în perioada califilor 'abbasizi, de cel mai mare respect se bucura „exilarhul" sau „căpetenia captivității", funcție care aparținea celor ce susțineau că sînt descendenți ai regelui David; dar o conducere mai eficientă era exercitată de principalele colegii sau grupuri de cărturari, două în Irak și unul în Palestina. Ei erau cei care desemnau judecătorii din diferite congregații. Ulterior, cînd califatul s-a destrămat, au apărut conducători locali: judecători, cărturari și conducători „laici", ca *nagid* sau *ra'is al-yahud* în Egipt, funcție deținută de descendenții marelui gînditor Maimonide.

La fel, în diversele comunități creștine, autoritatea era exercitată de patriarhi și arhiepiscopi. Funcții deosebit de influente și de respectate au deținut patriarhul nestorian din Bagdad, în timpul califilor 'abbasizi, și patriarhul copt de la Cairo, în timpul dinastiilor egiptene tîrzii. Șefii comunităților răspundeau de îndeplinirea condițiilor prevăzute de *dhimma* – contractul de protecție încheiat între un suveran musulman și supușii săi nemusulmani: pace, supunere și ordine. E posibil ca ei să fi contribuit la stabilirea taxei de capitație, dar se pare că aceasta, în mod normal, era colectată de reprezentanții administrației. De asemenea, ei aveau un anumit rol și în cadrul comunității: supravegheau școlile și serviciile sociale și încercau să prevină devierile doctrinare sau liturgice. De asemenea, supravegheau instanțele de judecată în cazurile de drept civil în care erau implicați doi membri ai comunității sau reconciliau diferende; dar, dacă doreau, evreii și creștinii își puteau aduce procesele în fața *qadi*-ului musulman, fapt la care, se pare, au recurs foarte frecvent.

Femeile de la oraș

Potrivit informațiilor pe care le deținem, femeile aveau un rol limitat în viața economică a orașului. Unele erau servitoare, altele își ajutau soții în activitățile comerciale sau meșteșugărești, altele erau animatoare, dansatoare și cîntărețe. În general însă, nu luau parte la activitățile principale ale marilor orașe, la producția pe scară largă a mărfurilor scumpe destinate exportului. Cele active în spațiul public proveneau din familii sărace. Cu cît familia era mai bogată, mai puternică și mai respectată, cu atît mai mult își izola femeile într-o anumită parte a casei, special destinată, *harim*, impunîndu-le vălul atunci cînd se încumetau să iasă din casă pe străzi și în spațiile publice. Un jurist egiptean din școala malikită, Ibn al-Hajj (n. 1336),

spunea că femeile nu trebuie să iasă pentru a face cumpărături la piaţă, deoarece ar putea fi ispitite la fapte necuviincioase dacă îşi petrec timpul cu vînzătorii:

> unii dintre strămoşii pioşi (Dumnezeu să fie mulţumit de ei) au spus că femeia trebuie să-şi părăsească casa doar în trei împrejurări: cînd este condusă la casa mirelui, la moartea părinţilor ei şi cînd se îndreaptă spre propriul mormînt[1].

Traiul în izolarea unui *harim* nu însemna o retragere din viaţă. În spaţiul destinat femeilor din casele mari, în timpul vizitelor pe care şi le făceau unele altora, la băile publice, care aveau un program anume pentru femei, la petrecerile prilejuite de nunţi sau de naşterea unui copil, femeile se întîlneau şi îşi perpetuau cultura proprie. Unele dintre ele participau activ la administrrea bunurilor proprii, prin intermediari, şi există consemnări ale unor cazuri în care femeile s-au înfăţişat la *qadi* pentru a-şi cere drepturile. La fel ca în mediul rural, atunci cînd o femeie înainta în vîrstă şi dacă adusese pe lume băieţi, putea dobîndi o autoritate semnificativă în familie.

Cu toate acestea, ordinea socială se întemeia pe puterea superioară şi pe drepturile bărbaţilor; vălul şi *harim*-ul erau semnele vizibile ale acestui fapt. O concepţie despre relaţiile dintre bărbaţi şi femei, adînc înrădăcinată în cultura Orientului Mijlociu, care existase cu mult timp înainte de apariţia islamului şi care s-a păstrat în mediul rural în tradiţiile imemoriale, a fost consolidată la oraş, dar şi modificată de dezvoltarea *shari'ei*.

Coranul afirma clar datoria fundamentală a bărbaţilor şi femeilor: „cel care săvîrşeşte un bine, credincios fiind, fie bărbat, fie femeie, acela va intra în Rai"[2]. De asemenea, îndemna la echitate şi bunăvoinţă în relaţiile dintre musulmani. Se pare că prevederile privind căsătoria şi dreptul la moştenire le conferea femeilor o situaţie mai bună decît cea pe care o avuseseră în Arabia preislamică (deşi nu neapărat în teritoriile cucerite de musulmani). Sistemul juridic şi de moralitate socială ideală, *shari'a*, statua drepturile femeilor, dar stabilea şi limitele acestora.

Potrivit *shari'ei*, fiecare femeie trebuia să aibă un custode bărbat – tatăl ei, un frate sau un alt membru al familiei. Căsătoria unei femei era un contract civil între mire şi custodele ei. Un tată, în calitatea de custode, îşi putea da fiica în căsătorie fără consimţămîntul ei, dacă aceasta nu ajunsese încă la vîrsta pubertăţii. Dacă ajunsese la această vîrstă, consimţămîntul ei era necesar, iar dacă nu mai fusese căsătorită anterior, consimţămîntul putea fi exprimat prin tăcere. Contractul de căsătorie prevedea o dotă (*mahr*) pe care mirele trebuia să i-o ofere miresei; dota devenea proprietatea ei, aşa cum tot în proprietatea ei rămînea şi tot ceea ce deţinea sau moştenea. Soţia îi datora soţului

supunere, în schimbul căreia, avea dreptul la îmbrăcăminte adecvată, locuință, întreținere și relații sexuale cu soțul ei. Deși autorii de tratate juridice acceptau faptul că, în anumite condiții, contracepția era permisă, soțul nu trebuia să utilizeze metode de contracepție fără acordul soției sale.

Totuși, existau o serie de aspecte ale relației dintre soț și soție în care cei doi nu aveau un statut egal. În timp ce o soție nu putea divorța decît în situații bine întemeiate (impotență, nebunie, refuzul de a-i acorda soției drepturile care i se cuveneau) și doar recurgînd la un *qadi* sau prin consimțămînt mutual, un soț își putea repudia soția fără a prezenta vreun motiv, rostind doar o formulă în prezența unor martori. (În dreptul șiit, regulile de repudiere erau ceva mai stricte, dar, pe de altă parte, se prevedea posibilitatea căsătoriei temporare, *mut'a*). Contractul de căsătorie putea oferi o oarecare protecție dacă în el se stipula faptul că o parte a dotei, așa-numita parte „amînată" (*mu'ajjal*), trebuia plătită de către soț doar dacă și doar atunci cînd își repudia soția. O soție putea spera la sprijinul și apărarea oferite de rudele ei de sex bărbătesc; în cazul repudierii, se putea întoarce la casa familiei ei, cu tot cu bunurile care îi aparțineau. Ei îi reveneau custodia copiilor rezultați din căsătoria respectivă și obligația de a-i crește pînă cînd aceștia împlineau o anumită vîrstă, definită diferit în diversele coduri juridice; după aceea, custodia lor îi revenea tatălui sau familiei acestuia.

Shari'a, bazîndu-se pe Coran și pe exemplul Profetului, permitea unui bărbat să aibă mai multe soții, cel mult patru, cu condiția să le poată trata echitabil și să nu își neglijeze obligațiile conjugale față de nici una dintre ele. De asemenea, putea avea un număr nelimitat de concubine sclave, fără ca acestea să beneficieze de vreun drept în privința lui. Dar contractul de căsătorie putea stipula faptul că bărbatul nu își va lua o altă soție și că nu va avea nici concubine.

Inegalitatea se reflecta și în legile privind dreptul la moștenire, preluate de *shari'a* tot din cuvintele Coranului. Prin testament, un bărbat putea lăsa doar o treime din bunurile sale pentru anumite scopuri sau unor persoane care, altfel, nu l-ar fi moștenit. Restul se împărțea potrivit unor reguli stricte. Soția lui primea cel mult o treime. Dacă în urma lui rămîneau fii și fiice, o fiică moștenea doar jumătate din cît i se cuvenea unui fiu; dacă în urma lui rămîneau numai fiice, acestea primeau o anumită parte din avere, restul revenindu-le rudelor de sex masculin. (Aceasta era legea sunnită; în schimb, potrivit legii șiite, fiicele moșteneau tot dacă nu existau fii.) Prevederea potrivit căreia fiicele primeau doar o jumătate din ceea ce li se cuvinea fiilor este în consonanță cu o altă stipulare a *shari'ei*: într-un proces, mărturia unei femei valora doar cît jumătate din cea a unui bărbat.

Forma oraşului

Oraşul era un loc în care negustorii şi meseriaşii lucrau, cărturarii studiau şi predau, suveranii şi guvernatorii îşi aveau curtea păzită de soldaţi, judecătorii împărţeau dreptatea, sătenii şi locuitorii deşertului veneau să îşi vîndă produsele şi să îşi cumpere cele necesare, negustorii din locuri îndepărtate veneau să cumpere şi să vîndă, iar învăţăceii, să înveţe cu un maestru vestit. Structura oraşului trebuia să facă faţă tuturor acestor cerinţe.

În *madina*, aflată în centrul fiecărui mare oraş (dar nu neapărat în centrul topografic al acestuia), existau două complexe de clădiri. Unul dintre complexe includea principala moschee, care era un loc de întîlnire, de educaţie şi de rugăciune, unde conştiinţa colectivă a populaţiei musulmane îşi putea găsi expresia în momente de criză. Lîngă aceasta se afla casa sau judecătoria *qadi*-ului principal, instituţiile de învăţămînt superior şi prăvăliile celor care vindeau cărţi sau lumînări, precum şi alte obiecte de cult; tot aici se putea afla şi sanctuarul unui sfînt a cărui viaţă avea o legătură specială cu viaţa oraşului. Celălalt complex includea bazarul (*suq*), principalul punct în care se făceau schimburile. În bazar sau lîngă el se aflau prăvăliile celor care vindeau textile, bijuterii, mirodenii sau alte mărfuri scumpe, depozitele pentru bunurile importate şi birourile zarafilor, care jucau rolul de bancheri în finanţarea comerţului extern. Aceste prăvălii, depozite şi birouri puteau fi dispuse în şir, într-un patrulater cu străzi paralele sau intersectîndu-se cu altele, ori într-o masă compactă de clădiri prea apropiate unele de altele pentru a fi întretăiate de străzi. Un al treilea complex, situat ulterior lîngă centrul oraşelor moderne, nu se făcea remarcat. Puterea administrativă era prezentă, prin străjeri, supraveghetori ai pieţei şi forţe ale poliţiei, dar nu se impunea prin clădiri mari şi ostentative.

Zona bazarului era destinată în special schimburilor; o mare parte a zonei, în special locurile unde erau păstrate bunuri de valoare, era încuiată şi păzită în cursul nopţii. Atelierele, spaţiile pentru textile şi articole de metal se aflau la o oarecare distanţă; la fel şi locuinţele celor care lucrau aici. Negustorii mai bogaţi sau cărturarii puteau locui în apropiere, dar majoritatea populaţiei trăia în afara centrului, în cartiere rezidenţiale, fiecare dintre acestea constînd dintr-o mulţime de străzi mici şi fundături ce dădeau în strada principală; în anumite perioade, cartierele au avut porţi închise şi păzite pe timpul nopţii. Într-un cartier puteau locui cîteva sute sau cîteva mii de oameni; cartierul avea moschee, biserică sau sinagogă, propria piaţă secundară

(*suwayqa*) pentru necesitățile cotidiene și, poate, propria baie publică (*hammam*), un loc important de întîlnire. Unele familii bogate și puternice își aveau casele în cartier, de unde își puteau exercita influența și autoritatea, iar altele puteau avea reședința principală sau o a doua reședință la periferia orașului, unde exista posibilitatea construirii unor clădiri mai spațioase și înconjurate de grădini. Cartierul aparținea locuitorilor săi și, într-un anumit sens, constituia o prelungire a caselor. În caz de nevoie, intimitatea acestuia era apărată de tinerii din cartier, organizați uneori în grupuri permanente (*zu'ar*, *'ayyarun*, *fityan*) animate de un anumit ideal moral. Asemenea grupuri puteau avea o sferă mai largă de acțiune dacă în oraș se produceau tulburări.

Mai departe de centru, lîngă zidurile orașului sau dincolo de acestea se aflau cartierele sărace, unde locuiau imigranții rurali. Aici se pregăteau caravanele care porneau la drum sau erau întîmpinate cele care soseau, se cumpărau și se vindeau animalele de povară, iar locuitorii satelor își aduceau la vînzare fructele, legumele și vitele. Tot aici se găseau atelierele unde se desfășurau activități zgomotoase sau care produceau mirosuri grele, ca tăbăcăriile și abatoarele. Dincolo de aceste cartiere, în afara zidurilor orașului, se aflau cimitirele, locuri importante de întîlnire nu numai cu ocazia funeraliilor.

Exista tendința ca locuitorii unui cartier să fie legați printr-o origine comună, religioasă, etnică sau regională, prin rudenie de sînge sau prin alianță; asemenea legături creau o solidaritate uneori foarte puternică. Evreii și creștinii preferau anumite cartiere, fie în baza relațiilor de rudenie, a originii sau fiindcă voiau să fie mai aproape de lăcașurile lor de cult, fie datorită faptului că practicile diferite privind tratamentul femeilor creau dificultăți în învecinarea cu familiile musulmane. Uneori, în Maghreb, evreii de origine berberă sau orientală trăiau separat de cei proveniți din Andaluzia. Dar cartierele în care locuiau nu erau exclusiv creștine sau evreiești. În majoritatea locurilor, ghetoul nu exista. Spre sfîrșitul secolului al XV-lea, Marocul a devenit o excepție: în Fez și în alte orașe, suveranul a creat cartiere evreiești separate, pentru a-i proteja pe evrei de tulburările populare.

Au existat diverse forme ale acestui model general, în funcție de natura terenului, tradiția istorică și acțiunile întreprinse de diferite dinastii. Alepul, de exemplu, a fost un oraș antic, întemeiat cu mult înainte de apariția islamului. Centrul orașului s-a menținut pe locul unde se aflase în perioada elenistică și în cea bizantină. Străzile principale erau mai înguste decît fuseseră anterior; cum transportul pe cămile și pe măgari îl înlocuise pe cel care utiliza vehiculele cu roți, străzile trebuiau să fie doar atît de late încît două animale încărcate să poată trece unul pe lîngă celălalt. Dar planul patrulater al zonei străzilor principale se regăsea în labirintul de pasaje cu bolte

din piatră al *suq*-ului. Marea moschee se afla în punctul în care strada centrală mărginită de coloane a oraşului elenistic se deschidea spre forum sau principalul loc de întîlnire.

Pe de altă parte, Cairo a fost o creaţie nouă. În timpul primelor secole ale domniei islamice în Egipt, centrul puterii şi al administraţiei s-a deplasat spre interior, de la Alexandria spre punctul în care Nilul pătrundea în deltă, o serie de centre urbane fiind construite la nord de bastionul bizantin numit Babilon: Fustat, Qata'i şi, în cele din urmă, al-Qahira sau Cairo, al cărui centru a fost creat de fatimizi şi care avea să rămînă practic în acelaşi loc pînă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În mijlocul lui se afla moscheea Azhar, construită de fatimizi pentru studierea islamului în forma sa isma'ilită; aceasta şi-a continuat activitatea ca unul dintre cele mai mari centre de educaţie religioasă sunnită şi ca principală moschee a oraşului. În vecinătatea acesteia se afla sanctuarul lui Hussein, fiul celui de-al patrulea calif, 'Ali, şi al soţiei sale Fatima, fiica Profetului; potrivit credinţei populare, după uciderea lui Hussein la Karbala, capul lui a fost adus aici. Nu departe de acest loc se afla strada centrală, care se întindea de la poarta nordică a oraşului (Bab al-Futuh) pînă la cea sudică (Bab Zuwayla), avînd de o parte şi de alta, ca şi pe aleile laterale, moschei, şcoli, prăvălii şi depozite ale negustorilor de pînzeturi, mirodenii, aur şi argint.

La rîndul său, Fezul se dezvoltase în mod diferit, prin unificarea a două aşezări situate pe ambele maluri ale unui mic rîu. În cele din urmă, centrul oraşului a fost stabilit într-unul din cele două oraşe, în locul unde se afla sanctuarul presupusului întemeietor al oraşului, Mawlay Idris. Lîngă acesta se afla marele aşezămînt educaţional al moscheii Qarawiyyin, cu şcolile aferente şi cu o reţea de *suq*-uri, protejate noaptea de porţi, unde se depozitau şi se vindeau mirodenii, obiecte de aur şi argint, textile importate, dar şi papuci din piele, un produs tradiţional al oraşului.

Marea moschee şi *suq*-ul central al oraşului constituiau puntele din care radiau puterea culturală şi economică, dar puterea suveranului îşi avea sediul în altă parte. În perioada islamului timpuriu, suveranul şi guvernatorii săi locali îşi aveau curtea, în general, în centrul oraşului; ulterior, s-a instituit obiceiul de a separa *madina*, centrul principalelor activităţi urbane, de palatul sau cartierul regal. Astfel, 'abbasizii s-au mutat pentru un timp din oraşul pe care îl creaseră, Bagdadul, la Samarra, pe Tigru, în amonte, iar exemplul lor a fost urmat de suveranii ulteriori. La Cairo, ayyubizii şi mamelucii îşi aveau curtea în Citadelă, construită de Salah al-Din pe Muntele Muqattam, care se înălţa lîngă oraş; umayyazii din Spania şi-au construit palatul la Madinat al-Zahra, lîngă Cordoba; suveranii marocani

dintr-o epocă ulterioară au creat un oraș regal, Noul Fez, la periferia celui vechi. Motivele unei asemenea separări nu sînt greu de identificat: izolarea exprima puterea și măreția; pe de altă parte, suveranul dorea să se izoleze de presiunile opiniei publice și să își mențină soldații la distanță de contactul cu interesele urbane, care le puteau slăbi loialitatea față de interesele sale.

În orașul sau pe domeniul regal se afla palatul propriu-zis, cu vistieria, monetăria și birourile pentru secretari. În curțile exterioare ale palatului se desfășurau activități de stat: se primeau ambasadori, se treceau în revistă trupele, se întrunea consiliul pentru a împărți dreptatea și a asculta petițiile. Cei care aveau probleme de rezolvat erau primiți în această parte a palatului, suveranul însuși putînd să ajungă aici în anumite zile și cu anumite scopuri. Curțile interioare erau destinate suveranului: familiei lui, femeilor lui, păzite de eunuci, și sclavilor de la palat, care constituiau un fel de prelungire a propriei persoane.

Dar gradul de izolare varia de la o dinastie la alta: hafsizii trăiau în mijlocul societății, izolîndu-se foarte puțin; mamelucii, în schimb, s-au retras din ce în ce mai mult.

În orașul regal se aflau și cazărmile gărzilor regale, palatele sau casele înalților demnitari și *suq*-uri speciale pentru bunurile necesare curții și armatei: arsenalul, tîrgurile de cai și arme, atelierele unde se produceau țesăturile fine pentru palat. Cei implicați în asemenea meșteșuguri locuiau probabil în apropiere: cartierul în care trăiau aurarii și argintarii evrei era situat în orașul regal al Fezului.

Casele de la oraș

În secolul al XV-lea, în *suq*-urile orașelor se găseau clădiri mari, cu curți interioare și cămări la parter; uneori, la etaj se aflau hanuri pentru negustori și călători. Asemenea clădiri, cu arhitectura lor specifică, se numeau *khan* în Siria și Irak, *wikala* în Egipt și *funduq* în Maghreb. Un alt tip de clădire, cel puțin în Maghreb, era *qaysairyya*, unde se păstrau bunurile de valoare. Multe dintre aceste clădiri erau construite de suverani sau de notabili ai orașului și se constituiau în *waqf*-uri, astfel încît veniturile obținute din utilizarea lor să fie folosite în scopuri religioase și caritabile.

În măsura în care ne sînt cunoscute, clădirile de locuit ale orașului se împărțeau în trei categorii. Se pare că în unele orașe locuințele celor săraci constau mai ales din colibe cu curți. În centrul aglomerat al orașului Cairo, săracii, ca și meseriașii și vînzătorii, pentru care

era important să se afle aproape de locul de muncă, locuiau în apartamente. Astfel, o clădire putea avea o curte interioară, ateliere situate la parter, apoi scări care duceau la cele două sau trei etaje superioare, unde se aflau apartamente cu mai multe camere.

Pentru familiile cu posibilități materiale sau din zone mai puțin aglomerate au apărut treptat alte tipuri de locuințe. În sud-vestul Arabiei acestea aveau o arhitectură specială, erau construite din piatră, cu mai multe etaje și cu un plan îngrijit și simetric; animalele erau ținute la parter, cerealele la nivelul de deasupra, după care urmau două sau trei etaje cu camere de locuit și, în partea superioară, principala cameră de primire, cu aerul și priveliștea cea mai bună. În alte locuri s-a dezvoltat probabil forma tipică de casă familială mare, cu multe variații în funcție de regiune și de perioadă, o sinteză între stilul casei greco-romane mediteraneene și tradițiile Iranului și Irakului.

Accesul spre casă se făcea pe o alee care pornea din strada principală. În afară de dimensiunea porții, nimic nu dezvăluia starea materială a proprietarului nici față de invidia suveranului, nici față de curiozitatea trecătorilor; casele erau construite pentru a fi văzute din interior, nu din exterior. Poarta era principalul element exterior: făcută din metal sau lemn, cu un cadru de piatră sculptată și, probabil, o fereastră în partea superioară, prin care puteau fi văzuți cei care se apropiau. În spatele porții, un coridor cotit, astfel încît din stradă să nu se vadă ce se află la capătul lui, ducea spre o curte interioară, care permitea accesul spre mai multe camere, inclusiv principala cameră de primire (*majlis* sau *qa'a*); uneori, în zonele aglomerate, curtea interioară era înlocuită de un spațiu central acoperit. Frecvent, camera de primire se afla pe o latură a curții, orientată spre intrare, accesul spre acest spațiu făcîndu-se printr-o ușă sau un *iwan* – o boltă circulară mare, element de arhitectură care s-a răspîndit din Iran spre vest. În unele zone, camera principală avea o anticameră. În orașul Cairo din perioada mamelucă, camera a devenit treptat un fel de curte interioară acoperită, cu un nivel mai coborît, o fîntînă în centru și, de o parte și de alta, spații unde se putea ședea. Separat de spațiul de primire, cu camere pentru servitori și dependințe, se afla spațiul destinat familiei, în care femeile, servitorii lor și copiii se puteau izola după cum voiau ele însele sau stăpînul casei. În casele foarte mari, separarea între spațiul de primire și cel destinat familiei se se făcea prin interpunerea a două curți; în casele mai mici, prin funcțiile diferite îndeplinite de zona de la parter și cea de la etaj. În casele mari, exista și o baie sau *hammam*.

În majoritatea locurilor, construcțiile din piatră erau scumpe, astfel încît, în cele mai multe cazuri, casele erau făcute din cărămizi

arse sau chirpici, porțile avînd cadre de piatră. Deseori, tavanele camerelor principale de la parter erau boltite și din cărămidă, pentru a preveni umiditatea și a susține greutatea etajelor superioare; alte tavane erau realizate din lemn. Diverse sisteme aplicate în tavan permiteau ventilația și circulația aerului. Pereții, ușile și tavanele erau împodobite. Lemnul se vopsea în culori diferite (culoarea caracteristică în Maroc era verdele, în Tunisia, albastrul). Pereții se tencuiau și se acopereau cu stucatură înflorată. În piatră se ciopleau motive caligrafice și florale. Ferestrele aveau obloane de lemn; zăbrelele din lemn numite *mashrabiyya* erau cunoscute în Egipt în perioada fatimidă și au devenit un element obișnuit în cea mamelucă.

Casele aveau puțin mobilier permanent, exceptînd scrinurile și dulapurile pentru depozitare. Un cercetător al istoriei orașului Cairo sugera faptul că rolul jucat de mobilierul de lemn în casele europene era îndeplinit aici de țesături. În camerele de primire existau canapele cu perne. Saltelele și pernele, așezate pe podea sau pe suporturi de lemn ori de piatră, erau folosite ca paturi. Pereții erau acoperiți cu carpete, podelele și paturile cu covoare și cuverturi. Pentru iluminat, în timpul serii se foloseau lămpi din cupru; cînd era frig, în cameră se aducea o sobă din cupru, în care ardea cărbune sau lemn aromat. Mîncarea se servea pe tăvi mari, rotunde, din argint sau cupru, așezate pe taburete din lemn. Se mînca din boluri sau cupe de lut; cei bogați foloseau vase de porțelan chinezesc; se bea din cupe de cupru, sticlă sau lut. Mîncarea era luată din vasul așezat în centru cu ajutorul unei bucăți de lipie, dar cei bogați foloseau linguri și cuțite.

Pîinea era esențială în viața celor săraci; administrația statului acorda o importanță deosebită aprovizionării orașelor cu cereale, iar cînd cerealele deveneau insuficiente sau scumpe, izbucneau tulburări. Pîinea, făcută în majoritatea zonelor din grîu, se înmuia în ulei de măsline și se mînca împreună cu legumele – ceapă, usturoi sau legume introduse în lumea mediteraneană de expansiunea islamică, precum vinetele. Majoritatea oamenilor mîncau rareori carne: de sărbători sau cu ocazii speciale. Alimentația celor prosperi era mai diversificată: o gamă mai variată de legume și fructe (în funcție de posibilitățile de a le cultiva sau importa – struguri, portocale, piersici și caise în țările mediteraneene, curmale în Irak, la marginile deșertului și în oaze) și, de asemenea, carne: mai mult miel decît vită, pui, pește în regiunile de lîngă mare, rîuri sau lacuri. Carnea se gătea în ulei de măsline sau de susan și se asezona cu mirodenii. Deși Coranul interzicea consumarea alcoolului, se pare că vinul și alte băuturi tari, produse de creștinii din zonă sau importate din Europa Occidentală, erau consumate pe scară largă.

Reţeaua oraşelor

Atît timp cît, sub protecţia alianţei de interese dintre suveran şi elita urbană, ordinea şi controlul impuse de oraş asupra mediului rural s-au menţinut, bunăstarea şi autoritatea puteau fi transmise din generaţie în generaţie şi, odată cu acestea, o cultură, un sistem de educaţie, anumite valori, moduri de comportament şi tipuri ideale de personalitate. Există opinii potrivit cărora codul de comportament acceptabil, *qa'ida*, care exista la Fez în primii ani ai secolului XX, era în bună măsură identic celui descris de Leo Africanus în secolul al XVI-lea[3]. Regulile de comportament şi gîndire corectă, fundamentele educaţiei şi ale calificărilor înalte constituiau un fir conducător între generaţii, dar şi între oraşe. O reţea de drumuri străbătea lumea islamului şi ajungea dincolo de aceasta. De-a lungul lor se deplasau nu numai caravane de cămile sau măgari, transportînd mătăsuri, mirodenii, sticlărie şi metale preţioase, dar şi idei, veşti, tendinţe, moduri de gîndire şi comportament. Cînd se întîlneau la tîrguri, negustorii şi conducătorii de caravane făceau schimb de informaţii şi le evaluau semnificaţia. Negustorii dintr-un oraş se stabileau în alte oraşe, menţinînd o legătură strînsă şi permanentă între acestea. Din cînd în cînd, drumurile erau răvăşite de mişcări violente, atunci cînd o armată purta cu sine puterea unui alt suveran sau a unui contestatar al autorităţii existente; acestea, la rîndul lor, puteau aduce idei noi privind modul de a trăi în societate dar şi elemente noi care să se adauge populaţiei.

De asemenea, de la începutul istoriei islamice, oamenii au călătorit în căutarea învăţăturii, în intenţia de a răspîndi tradiţia faptelor şi spuselor Profetului aflate de la cei care le cunoşteau din cele transmise de Companionii lui. Cu timpul, scopurile călătoriilor s-au extins: aprofundarea ştiinţelor religiei cu un învăţător vestit sau formarea spirituală sub îndrumarea unui maestru al vieţii religioase. Cei ce căutau ştiinţa sau înţelepciunea se deplasa din sate sau oraşe mici într-o metropolă: din sudul Marocului la moscheea Qarawiyyin din Fez, din estul Algeriei şi Tunisiei la Zaytuna din Tunis; moscheea Azhar din Cairo atrăgea discipoli din zone diferite, după cum reiese din numele căminelor pentru discipoli – *riwaq* sau spaţiile separate pentru maghrebieni, sirieni şi etiopieni. Şcolile din oraşele sacre irakiene – Najaf, Karbala, Samarra şi Kazimayn, de la periferia Baghdadului – atrăgeau învăţăcei din alte comunităţi şiite, din Siria şi estul Arabiei.

Viaţa vestitului călător Ibn Battuta (1304 – cca 1377) ilustrează legătura dintre oraşele şi ţinuturile islamului. Pelerinajul lui, întreprins

cînd avea 21 de ani, nu a fost decît începutul unui periplu de o viaţă. Călătoriile l-au purtat din oraşul său natal marocan Tanger la Mecca prin Siria; apoi la Bagdad şi în sud-vestul Iranului; în Yemen, din estul Africii, Oman şi zona Golfului; în Asia Mică, sudul Rusiei şi Caucaz; în India, Insulele Maldive şi China; apoi din nou în Maghrebul natal, iar de acolo în Andaluzia şi Sahara. Oriunde mergea, vizita mormintele sfinţilor şi stătea de vorbă cu cărturarii, de care îl lega o cultură comună exprimată în limba arabă. El era bine primit la curţile prinţilor, unii dintre aceştia numindu-l în funcţia de *qadi*; această demnitate, care i-a fost conferită în locuri foarte îndepărtate de casă, ca Delhi şi Insulele Maldive, demonstrează prestigiul de care se bucurau reprezentanţii învăţăturii religioase de limbă arabă[4].

Capitolul 8

Orașele și conducătorii lor

Constituirea dinastiilor

Pentru menținerea legii și ordinii în orașe era nevoie de o putere executivă, un conducător al cărui statut să fie diferit de cel al *shaykh*-ului tribal, a cărui autoritate nesigură era consecința tradițiilor și consensului.

Printr-un proces ce pare a fi un paradox al istoriei islamului (și poate și al altor istorii), mediul rural se afla la baza puterii dinastiilor de suverani, mulți dintre ei fiind originari chiar din acest mediu, dar acestea nu au putut supraviețui decît stabilindu-se în orașe și dobîndind o nouă forță printr-un acord de interese cu populația urbană.

Pentru a supraviețui, o dinastie trebuia să prindă rădăcini în oraș: avea nevoie de veniturile rezultate din comerț și industrie, ca și de legitimitatea pe care numai cercul de *'ulama* i-o putea conferi. Procesul de formare a dinastiilor a constat în cucerirea orașelor. Cuceritorul se deplasa de-a lungul unui șir de orașe situate pe un drum comercial. La rîndul lor, crearea și dezvoltarea orașelor a depins în mare măsură de puterea dinastiilor. Unele dintre cele mai mari orașe din lumea islamului au fost practic creații ale dinastiilor: Bagdadul, a 'abbasizilor, orașul Cairo, a fatimizilor, Fezul, a idrisizilor, Cordoba, a umayyazilor. În anumite limite, un suveran puternic putea schimba rutele comerciale, pentru a le atrage spre capitala sa; un oraș putea intra în declin atunci cînd conducătorul său îl părăsea sau cînd nu îl mai putea apăra: Qayrawanul a intrat în declin atunci cînd zirizii au încetat practic să mai locuiască acolo.

Primul scop al unei dinastii era să se mențină la putere și, de aceea, suveranul trăia oarecum separat de populația orașului, înconjurat de membrii curții, care, în mare măsură, proveneau din rîndul armatei sau erau de origine străină: familia și *harim*-ul lui, grupul de *mamluk*-i personali – în Maghreb, africani negri sau creștini convertiți; spre est, kurzi sau circasieni – și înalți demnitari ai palatului, provenind mai ales din rîndul acestor *mamluk*-i. Armata de profesioniști, care o înlocuia pe cea cu ajutorul căreia dinastia ajunsese la putere,

provenea tot din afara orașului. Armata selgiukidă era preponderent turcă, cea a ayyubizilor, mai eterogenă: în Siria, conducerea acesteia se trăgea dintr-o aristocrație militară de origini diferite, turci, kurzi sau greci convertiți; în Egipt, cu precădere din rîndul turcilor și kurzilor nou-veniți. Și sub mameluci armata avea o componență mixtă: nucleul acesteia consta dintr-un corp de *mamluk*-i regali, înrolați de suveran sau preluați de la predecesorul său și instruiți în școlile de la palat, dar fiecare dintre ofițerii de rang înalt își avea propriul corp de rezerviști instruiți la el acasă. Solidaritatea unui grup din aceeași casă putea dura o viață sau chair mai mult. Soldații *mamluk* nu formau un grup ereditar, iar fiii *mamluk*-ilor nu puteau deveni ei înșiși membri ai forței militare centrale. Exista însă o altă armată, constituită din musulmani născuți liberi, iar fiii de *mamluk*-i se puteau înrola în aceasta și puteau accede la o funcție de demnitar. În cazul hafsizilor, armata inițială provenea din triburi rurale, dar cînd dinastia s-a instalat ferm, a început să se sprijine tot mai mult pe mercenari, arabi din Andaluzia, creștini europeni convertiți și turci.

În măsura în care o dinastie reușea să se instaleze, încerca să numească guvernatorii provinciilor din cadrul grupului dominant; astfel de tentative aveau mai mult sau mai puțin succes, natura mediului rural și tradiția familiei conducătoare putînd crea dificultăți. Selgiukizii au condus un imperiu vast, cu regiuni fertile separate unele de altele prin munți sau deșerturi, și au moștenit o tradiție potrivit căreia era învestită cu autoritate mai curînd o familie, și nu un membru al acesteia; astfel, imperiul lor nu a fost un stat centralizat, ci mai mult un grup de regate semiindependente conduse de membrii familiei. În Siria, ayyubizii au domnit în mod similar; statul lor era un fel de confederație cu centre în orașe diferite, fiecare condus de un membru al familiei ayyubide, care depunea jurămîntul de credință în fața capului familiei, căruia nu i se permitea să intervină prea mult. În Egipt însă, condițiile geografice și îndelungata tradiție a autorității centrale le-au permis ayyubizilor să își exercite controlul direct. Și în timpul mamelucilor, guvernatorii provinciali ai Siriei, deși proveneau din rîndul elitei militare, se aflau mai puțin sub controlul autorității de la Cairo decît cei din Egiptul meridional; în schimb, în Egiptul nordic, mamelucii au întîmpinat dificultăți în încercarea de a-și exercita controlul deplin, din cauza ascensiunii unei puternice familii de *shaykh*-i tribali, hawara. Și hafsizii au avut dificultăți în controlarea regiunilor îndepărtate ale statului: unii *shaykh*-i tribali și unele orașe îndepărtate erau mai mult sau mai puțin autonome; cu trecerea timpului, autoritatea conducerii centrale a crescut.

Controlul strict al unui imperiu vast necesita o birocrație bine organizată. În majoritatea statelor, principalele funcții administrative

au rămas cele din timpul 'abbasizilor. Exista o cancelarie (*diwan al-insha*) unde se redactau scrisorile şi documentele într-un limbaj corect şi exact, în conformitate cu formele şi precedentele recunoscute, documentele respective fiind păstrate tot aici; o vistierie, care supraveghea declararea, colectarea şi cheltuirea veniturilor; şi un departament special care ţinea contabilitatea şi arhiva armatei. În timpul selgiukizilor, *wazir*-ul a continuat să fie demnitarul care conducea întreaga birocraţie civilă, la fel ca în timpul 'abbasizilor, dar în vremea altor dinastii funcţiile şi puterile lui au fost mai limitate. În statul mameluc, el era doar supraintendentul vistieriei; în statul hafsizilor exista cîte un *wazir* pentru fiecare dintre cele trei departamente, iar şambelanul (*hajib*), care controla accesul la suveran, putea fi mai important decît oricare *wazir*.

Wazir-ul şi alţi înalţi demnitari proveneau uneori din elita militară, dar, în general, administraţia civilă constituia sfera guvernamentală în care membri ai populaţiei urbane locale puteau juca un anumit rol. Mai curînd ei decît soldaţii aveau educaţia şi pregătirea necesare pentru a lucra la cancelarie sau vistierie. Într-o anumită măsură, demnitarii puteau proveni din rîndul celor care se formaseră ca *'alim*, dar probabil că cel mai frecvent aspiranţii la funcţii publice intrau în serviciu la o vîrstă fragedă, după o educaţie elementară în ştiinţele limbii şi religiei, devenind ucenici în redactarea de documente sau contabilitate. Un aspirant se putea alătura unui înalt demnitar în speranţa de a beneficia nu numai de exemplul, dar şi de protecţia acestuia. În aceste condiţii, în aparatul birocratic trebuie să fi existat un element ereditar, fiii beneficiind de instruire şi de promovare din partea taţilor, astfel încît pare posibil să fi existat o anumită continuitate chiar şi atunci cînd dinastiile s-au schimbat; demnitarii dinastiei anterioare intrau în slujba celei noi, determinînd, fireşte, o continuitate în practicile cancelariei şi vistieriei.

În acest fel, membri ai societăţii urbane conduse de o dinastie sau un grup străin puteau pătrunde în elita dominantă, cel puţin pînă la un nivel al acesteia – demnitari persani i-au slujit pe turcii selgiukizi, egipteni şi sirieni au lucrat pentru mameluci. Dar suveranii puteau institui demnitari proveniţi din afara cercurilor elitei urbane, susceptibili astfel să fie mai dependenţi de ei. Ayyubizii din Siria au adus demnitari din Egipt, Irak şi vestul Iranului, hafsizii au apelat la exilaţii din Andaluzia, iar în Egipt, în timpul mamelucilor, au existat demnitari evrei şi copţi, majoritatea convertiţi la islam.

Una dintre principalele îndatoriri ale unui conducător musulman era să împartă dreptatea, în acest domeniu existînd încă un mod în care putea aduce în serviciul său membri ai populaţiei urbane educate. El îi numea pe *qadi*-i din rîndul celor instruiţi în şcolile religioase şi

aparţinînd şcolii juridice pe care voiau să o promoveze. În cea mai mare parte *qadi*-ii şi *mufti*-ii proveneau din populaţia locală, dar un suveran puternic putea numi şi o persoană din exterior – de exemplu, hafsizii au acordat demnităţi înalte unor cărturari andaluzi.

Alianţa dintre deţinătorii puterii militare şi elita urbană şcolită se făcea simţită şi atunci cînd suveranul însuşi sau guvernatorul său din provincie împărţeau dreptatea. Nu toate procesele şi disputele ajungeau la *qadi*. Suveranul putea decide ce să defere *qadi*-ului şi ce să îşi rezerve pentru sine: majoritatea cazurilor penale, cele care afectau ordinea publică sau interesele statului, precum şi cele care ridicau probleme juridice dificile. Pentru un suveran autocrat era deosebit de important să audieze plîngerile (*muzalim*) împotriva demnitarilor cărora el le delegase o anumită autoritate. El trebuia să menţină deschisă o cale de acces pentru supuşii săi. Încă din vremurile 'abbasizilor, un demnitar special desemnat acorda permanent audienţe pentru petiţii şi plîngeri. Această practică a continuat şi în timpul dinastiilor ulterioare. Unele cauze se rezolvau prin metode administrative obişnuite, iar suveranul însuşi acorda audienţe pentru a primi petiţii şi a emite edicte. În fiecare săptămînă, suveranul mameluc de la Cairo participa la consiliul judiciar solemn, înconjurat de şeful armatei şi demnitari, de *qadi*-i din cele patru *madhhab*-uri, un *qadi* militar special şi principalii *muffti*-i; lua deciziile după ce îi consulta şi nu era constrîns de codurile juridice. La fel, în Tunisul hafsid, suveranul se întîlnea în fiecare săptămînă cu principalii *qadi*-i şi *muffti*-i.

Alianţa de interese

Între cei doi poli ai oraşului, palatul şi piaţa, relaţiile erau apropiate, însă complexe, bazate pe necesităţi comune, dar şi pe interese divergente. Suveranul avea nevoie de activităţile economice ale oraşului pentru a-şi înzestra cu armament şi echipament armata şi corăbiile, pentru a-şi procura accesorii şi podoabe pentru sine, anturajul şi familia lui, dar şi de bani pentru a plăti toate acestea, obţinuţi fie prin impozitele obişnuite, fie prin taxe speciale; negustorii îi furnizau rezerva financiară la care putea apela atunci cînd avea nevoie de mai mulţi bani decît cei pe care îi puteau asigura impozitele obişnuite. La fel, clasele educate constituiau o rezervă umană din care îşi putea alege funcţionarii sau judecătorii, iar poeţii şi artiştii îi agrementau curtea şi îi creau reputaţia de măreţie. Pe de altă parte, populaţia urbană, în special cei cu avere şi un anumit statut, avea nevoie de autoritatea suveranului pentru garantarea aprovizionării cu alimente

și materii prime din mediul rural, a apărării drumurilor comerciale și a stabilirii unor relații cu alți suverani care să înlesnească activitățile comerciale.

Aceștia aveau nevoie de el și pentru menținerea ordinii și a structurii juridice, fără de care viața într-o comunitate complexă și civilizată nu s-ar fi putut desfășura. Activitățile din piață trebuiau reglementate, străzile iluminate, curățate și protejate de hoți și de cei care le tulburau liniștea, gunoiul trebuia îndepărtat, conductele de apă desfundate și întreținute. Pentru astfel de scopuri, suveranul numea un guvernator al orașului, care aveau diverse titulaturi în diferite locuri. Acesta avea la dispoziția lui forțe de poliție (*shurta*), de obicei recrutate pe plan local, existînd, de asemenea, gardieni pentru cartierele orașului și paznici de noapte pentru piețe și străzi. În piețe exista un funcționar special, *muhtasib*, care verifica prețurile, cîntarele și unitățile de măsură, calitatea produselor și practicile comerciale; autoritatea se întemeia pe un verset al Coranului care le prescria musulmanilor îndatorirea „de a îndeplini fapte bune și de a respinge ceea ce e reprobabil"; uneori, acesta era numit din rîndul clasei religioase, alteori din rîndul militarilor. În unele orașe, de exemplu San'a din Yemen, exista un cod scris care consemna acordul în baza căruia urma să se desfășoare tranzacția.

Menținerea ordinii și sporirea veniturilor se aflau într-o relație strînsă. O bună parte – poate cea mai mare parte – a veniturilor suveranului provenea din producția realizată în mediul rural, dar taxele și cotizațiile urbane erau, la rîndul lor, numeroase și importante. În afară de capitația impusă evreilor și creștinilor, existau taxe vamale pe bunurile care intrau sau ieșeau din oraș și diferite impuneri aplicate proprietarilor de prăvălii și de ateliere.

Orașul nu putea fi guvernat fără o anumită cooperare între suveran și locuitori, cel puțin cei care erau interesați de existența unei ordini stabile. În afară de cei care erau demnitari în adevăratul sens al cuvîntului, existau și unii membri ai comunităților urbane recunoscuți de suverani ca reprezentanții și purtătorii lor de cuvînt, ca responsabili cu menținerea ordinii și a supunerii, ca și cu împărțirea tuturor taxelor datorate de membrii comunității. Cei mai importanți pentru menținerea ordinii publice erau căpeteniile cartierelor, care colectau taxele pe gospodării sau pe locuințe. Existau, de asemenea, conducători ai diferitelor grupuri de meșteșugari și negustori. Cei care practicau o anumită meserie nu erau considerați în mod necesar ca aparținînd unui singur grup; puteau exista mai multe grupuri divizate teritorial. Se pare că nu există nici o dovadă concludentă că asemenea grupuri erau organizate ca „bresle", în sensul european medieval al termenului, cu o existență corporativă autonomă reflectată

în ajutorul reciproc sau reguli stricte de aderare ori ucenicie; dar faptul că suveranul îi trata ca pe o singură entitate obligată să plătească anumite contribuţii sau să ofere anumite servicii speciale, ca şi faptul că aceştia îşi desfăşurau împreună activitatea pe acelaşi tronson al pieţei trebuie să le fi creat un anumit sentiment de solidaritate. Un al treilea grup era constituit din membri unei anumite comunităţi de evrei şi creştini: ei trebuiau să îşi aibă purtătorul de cuvînt, responsabilul pentru colectarea capitaţiei şi pentru menţinerea loialităţii lor, în anumite cazuri acesta fiind privit cu suspiciune.

La un nivel superior puteau exista purtători de cuvînt pentru interese mai generale. În timpul hafsizilor, de exemplu, exista un *amin al-umana*, care vorbea în numele capilor tuturor breslelor. Putea exista şi un *ra'is al-tujjar*, reprezentantul marilor negustori implicaţi în profitabilul comerţ pe distanţe mari; el era deosebit de important cînd suveranul avea nevoie să strîngă în grabă o sumă substanţială de bani. Uneori, la un nivel şi mai înalt se situau cei care, în anumite condiţii, vorbeau în numele întregului oraş; chiar dacă oraşul nu avea instituţii comunitare oficiale, era marcat totuşi de un sentiment al unităţii, care îşi găsea expresia în momente de criză – de exemplu, atunci cînd o dinastie era înlocuită de o alta. *Qadi*-ul şef putea acţiona astfel: în afară de faptul că era un demnitar numit de suveran, el se afla în fruntea celor care menţineau *shari'a*, expresia normativă a felului în care trebuia să se desfăşoare viaţa în comun, avînd astfel posibilitatea de a exprima conştiinţa colectivă a comunităţii. În anumite locuri, a existat uneori şi o „căpetenie" (*ra'is*) a întregului oraş, dar nu sunt deloc clare atribuţiile pe care le avea.

Se cunosc puţine lucruri despre modalităţile în care erau numiţi căpeteniile sau purtătorii de cuvînt ai grupurilor, dar acestea trebuie să fi fost diferite. Pare totuşi cert că ei nu şi-ar fi putut exercita funcţia dacă nu s-ar fi bucurat atît de încrederea suveranului sau a guvernatorului lor, cît şi de a celor în numele cărora vorbeau.

Relaţiile dintre suveran şi oraş, întreţinute de demnitari şi de purtătorii de cuvînt, erau precare şi schimbătoare, oscilînd între alianţă şi ostilitate. Existau totuşi o serie de interese comune esenţiale, care puteau fi întărite prin cooperare economică. Ca membri ai elitei conducătoare, probabil că investeau în afaceri comerciale comune. Ei deţineau o mare parte din clădirile publice, băi, pieţe şi *khan*-uri. Suveranii şi înalţii demnitari efectuau ample lucrări publice şi dotau *waqf*-uri. Un studiu privind marile oraşe ale statului mameluc a relevat faptul că dintre cele 171 de clădiri cu destinaţie religioasă construite sau reparate la Damasc 10 au fost finanţate chiar de către sultan, 82 de către ofiţeri de rang înalt, 11 de către alţi demnitari, 25 de către negustori şi 43 de către *'ulama*[1]. În mod similar, o cercetare

privind clădirile din Ierusalim în perioada mamelucă a arătat că din 86 de *waqf*-uri, cel puţin 31 au fost fondate de către ofiţeri *mamluk*-i care se integraseră în societăţii locale, iar un număr mai mic de către demnitari, *'ulama* şi negustori[2].

Alianţa de interese îşi găsea expresia în marile ceremonii la care lua parte întregul oraş, suveranul însuşi înfăţişîndu-se poporului. Cînd un suveran urca pe tron, avea loc o ceremonie de învestitură (*bay'a*), o reminiscenţă a uzanţei islamice timpurii potrivit căreia domnitorul era ales de popor. În Tunisia hafsidă, de exemplu, se organizau două asemenea ceremonii: în cursul primeia, principalii demnitari depuneau jurămîntul de credinţă; în cursul celei de-a doua, suveranul era prezentat locuitorilor capitalei. Într-un anumit sens, această prezentare şi acceptare se repeta în fiecare vineri, cînd numele suveranului legitim era menţionat în predica din timpul rugăciunii de la prînz. Existau, de asemenea, ceremonii anuale ample, unele, dar nu toate, cu un caracter religios, la care suveranul apărea în public. O cronică a oraşului Cairo din perioada mamelucă, cea a lui Ibn Ilyas, menţionează în fiecare an ceremoniile de comemorare a naşterii Profetului, de tăiere a stăvilarului pentru a permite, în sezonul indundaţiilor, pătrunderea apei Nilului în canalul care străbătea oraşul Cairo, de începere şi de încheiere a Ramadanului, de plecare a caravanei de pelerini de la Cairo la Mecca şi de întoarcere a acesteia. Existau şi ocazii speciale: cînd erau primiţi soli străini sau cînd suveranului i se năştea un fiu, oraşul era iluminat pe cheltuiala negustorilor şi a prăvăliaşilor, iar suveranul apărea în public.

Însă alianţa de interese exprimată în aceste feluri putea fi ruptă. Chiar în cadrul grupului dominant, echilibrul de putere dintre suveran şi cei pe care se sprijinea putea fi zdruncinat. În statul mameluc, de exemplu, unele dintre principalele atribuţii ale demnitarilor suveranului au fost preluate de conducătorii militari *mamluk*-i şi de oamenii lor de casă. În anumite situaţii, soldaţii nu se mai supuneau şi tulburau linişea oraşului ori ameninţau autoritatea suveranului; acesta a fost modul în care ayyubizii i-au succedat pe fatimizi la Cairo, apoi mamelucii i-au înlocuit pe ayyubizi şi, ulterior, un grup de *mamluk*-i a preluat puterea de la un altul. În privinţa populaţiei urbane, purtătorii de cuvînt care mediau dorinţele şi poruncile suveranului către popor puteau, de asemenea, să exprime plîngerile şi solicitările grupurilor pe care le reprezentau. Cînd taxele erau prea mari, soldaţii indisciplinaţi, demnitarii abuzivi, iar alimentele insuficiente, interveneau acei *'ulama* de rang superior. De aceea, ei încercau să îşi menţină o oarecare independenţă faţă de suveran.

De obicei, nemulţumirea claselor înstărite din oraş nu se manifesta printr-o nesupunere făţişă. Aveau prea mult de pierdut în cazul unor

tulburări. Rarele lor momente de acţiune liberă erau acelea cînd suveranul era înfrînt de un duşman şi de un rival, iar conducătorul oraşului putea negocia capitularea acestuia în faţa noului stăpîn. Dar printre oamenii simpli, nemulţumirea putea conduce la tulburarea ordinii. Meseriaşii şi prăvăliaşii nu se revoltau, decît sub povara dificultăţilor, a oprimării de către demnitari, a preţurilor mari, a penuriei de alimente sau materiale; cum şi ei erau interesaţi ca ordinea să fie menţinută, starea lor obişnuită era aceea de supunere. Însă proletariatul – masa imigranţilor rurali, zilierii necalificaţi, cerşetorii şi delincvenţii de la periferia oraşului – se afla aproape permanent într-o stare de nelinişte.

În momentele dificile sau periculoase, puteau să apară tulburări în rîndul întregii populaţii a oraşului. Animate uneori de predicatori populari denunţînd oprimarea (*zulm*) şi propovăduind ideea unei ordini islamice juste, mulţimile năvăleau în *suq*, negustorii îşi închideau prăvăliile şi purtătorii de cuvînt ai poporului se plîngeau suveranului de demnitarii lui sau de negustorii bănuiţi că au provocat în mod artificial o penurie de pîine. Confruntat cu o asemenea mişcare, suveranul îşi ajusta uneori politica pentru a satisface unele dintre revendicări: demnitarii erau demişi sau executaţi şi se deschideau depozitele negustorilor de grîne. Pieţele funcţionau din nou, coaliţia de forţe se dizolva, dar masa urbană se afla în acelaşi punct, calmată sau ţinută sub control pentru moment, însă la fel de departe ca întotdeauna de o ordine islamică justă.

Controlarea mediului rural

Suveranul şi populaţia urbană (cel puţin elementul dominant al acesteia) erau la fel de interesaţi să controleze mediul rural şi să se asigure că surplusul producţiei rurale, tot ceea ce depăşea necesităţile personale ale cultivatorului, ajunge la oraş în baza unor clauze cît mai favorabile. Suveranul avea nevoie de produse, ca atare sau transformate în bani, pentru a-şi întreţine curtea, demnitarii şi armata; totodată, el trebuia să controleze mediul rural pentru a preveni atît atacurile din afară, cît şi acel tip de proces prin care putea apărea o nouă dinastie capabilă să-i conteste supremaţia în capitală. La rîndul său, populaţia oraşului avea nevoie de surplusul rural pentru a se hrăni şi pentru a obţine materiile prime necesare activităţilor meşteşugăreşti. În acelaşi timp, elementele dominante ale populaţiei urbane tindeau să privească mediul rural şi locuitorii de aici ca pe un pericol, întrucît se aflau în afara lumii civilizaţiei urbane şi a *shari'ei*, ameninţînd-o.

Astfel, un scriitor din secolul al XVI-lea, al-Sha'rani (d. 1565), îi mulțumește lui Dumnezeu pentru „*hijra* mea, cu binecuvîntarea Profetului, de la țară la Cairo... din ținutul plin de greutăți și ignoranță, în orașul rafinamentului și al cunoașterii"[3].

Anterior perioadei moderne, frontierele nu erau precis delimitate: e preferabil să ne gîndim la o dinastie nu ca la o entitate care acționa uniform în cadrul unei zone prestabilite și general recunoscute, ci mai curînd ca una care se propaga dintr-o serie de centre urbane cu o intensitate care tindea să se diminueze proporțional cu distanța și existența unor obstacole naturale sau umane. În zona de propagare existau trei tipuri de regiuni, în funcție de natura și dimensiunea controlului exercitat. În primul rînd, în ținuturile de stepă, deșert ori muntoase, greu accesibile sau prea îndepărtate pentru a merita efortul de a le cuceri, suveranul se limita să controleze principalele drumuri comerciale accesibile și să prevină revoltele. Căpeteniile tribale locale nu puteau fi controlate sau obligate să cedeze în condiții dezavantajoase surplusul de producție, dacă exista. Căpeteniile puteau avea o relație economică cu orașul, unde își vindeau produsele pentru a cumpăra ceea ce nu puteau realiza ele însele. În asemenea regiuni, suveranul putea exercita o anumită influență doar prin manipulare politică, instigînd o căpetenie împotriva alteia sau conferindu-i o învestitură oficială unui anumit membru al familiei. Dar, în anumite condiții, el putea avea și o altă influență, cea rezultată dintr-un prestigiu religios moștenit; este cazul *imam*-ilor zaydiți din Yemen, al *imam*-ilor ibadiți din Oman și al acelor suverani din Maroc, care, începînd cu secolul al XVI-lea, pretineau a fi *sharif*-i, descendenți ai Profetului.

Exista o a doua regiune, muntoasă, oază sau de stepă, în care suveranul își putea exercita autoritatea mai bine, avînd în vedere faptul că regiunea se afla mai aproape de oraș sau de marile drumuri comerciale și producea un surplus mai mare. Suveranul nu administra asemenea zone direct, ci prin intermediul unor căpetenii locale, al căror statut era mai ambiguu decît cel al căpeteniilor din munții înalți sau deșerturi. Ei primeau o învestitură în schimbul plății unui tribut anual sau periodic, impus, dacă era necesar, prin trimiterea unei expediții militare sau retragerea recunoașterii și transferarea acesteia altcuiva.

Linia de demarcație dintre aceste două regiuni nu era fixă, depinzînd de puterea suveranului și de raporturile schimbătoare dintre utilizarea terenului pentru agricultură și pentru pășunat. Zonele cu populații sedentare erau mai ușor de controlat decît cele folosite de păstorii nomazi. Există dovezi că, începînd cu secolul al X-lea sau al XI-lea, prima regiune s-a extins în detrimentul celei de-a doua. În Egiptul

nordic, grupurile tribale care puteau fi controlate de la Cairo (*'arab al-ta'a*, „arabi ai supunerii") au fost înlocuite în perioada memelucă de hawara, un grup pastoral de origine berberă care a continuat să domine o bună parte a regiunii pînă în secolul XX. La fel, și în Maghreb, procesul socioeconomic complex ce își va găsi ulterior expresia simbolică în relatarea invaziei lui Banu Hilal a condus la o restrîngere a autorității suveranilor din orașe, fenomen care va continua timp de secole.

Însă exista și o a treia regiune: cea a cîmpiilor și a văii rîurilor unde se cultivau cereale, orez sau curmale, dar și a grădinilor de zarzavat sau a livezilor care aprovizionau piața orașului. Aici, suveranul și pătura urbană aflată în strînsă legătură cu el trebuie să fi exercitat un control nemijlocit mai puternic, în special în locurile unde producția depindea de sisteme de irigație extinse. Uneori, garnizoane militare permanente sau expediții militare regulate mențineau ordinea în această regiune și preveneau ascensiunea căpeteniilor locale.

În aceste zone rurale dependente, schimburile economice aveau loc în favoarea orașului. Sistemul de impozitare era principalul mijloc prin care surplusul rural ajungea la oraș în temeiul unor clauze favorabile. În principiu, sistemul era aproape identic în toate țările islamice. Suveranul își obținea veniturile din trei tipuri de impozite: taxa de capitație plătită de membrii comunităților nemusulmane recunoscute, diverse taxe impuse pe comerțul și meșteșugurile urbane și taxele pe produsele agricole. În zonele cultivate, taxa putea fi impusă fie pe teren, printr-o evaluare care, în unele țări, se modifica periodic (de exemplu, în Egipt, unde reevaluarea periodică era o practică menținută din perioada antică), fie printr-o proporție prestabilită din producție. Impozitul pentru cereale sau alte produse care puteau fi înmagazinate se plătea frecvent în natură; cel al produselor perisabile, ca fructele, în bani. La fel, impozitul pe pășuni – în locurile unde autoritățile erau suficient de puternice pentru a-l colecta – se stabilea fie în funcție de suprafață, fie în funcție de șeptel.

Începînd cu perioada buyizilor, în secolul al X-lea, în unele țări s-a instituit practica alocării unei cote (*iqta'*) din aceste impozite rurale. O asemenea alocație putea fi oferită, în locul salariului, unui membru al familiei domnitoare sau unui înalt demnitar. Uneori, impozitele colectate dintr-o provincie îi erau oferite guvernatorului, care suporta cheltuielile de administrație și colecta taxele, păstrînd o cotă din taxe în locul salariului; sau, taxa pe un anumit teren i se aloca unui ofițer în schimbul serviciului oferit cu un anumit număr de soldați, înrolați, echipați și plătiți de el. Acest ultim sistem de alocație avea să devină deosebit de important și de răspîndit. Dezvoltat foarte mult de selgiukizi în Iran și Irak, sistemul a fost implementat spre vest de ayyubizi și extins de mameluci. În Maghreb a apărut un sistem similar. Unui

conducător tribal i se acorda controlul asupra unei suprafeţe de teren în schimbul unei prestaţii militare: triburile recrutate sau formate în acest fel erau numite *jaysh* sau triburi militare.

Dar nici un suveran nu avea intenţia de a înstrăina taxele colectate sau de a ceda celor cărora li se acordau alocaţii controlul permanent şi total asupra terenului. Se foloseau diverse mijloace pentru a limita *iqta'*-ul. În Egiptul mameluc, despre care avem informaţii deosebit de bogate, doar jumătate din teren era alocat ca *iqta'*, restul fiind păstrat pentru suveran şi familia acestuia. Partea care era alocată le revenea fie propriilor *mamluk*-i ai suveranului, fie unor ofiţeri de rang înalt, cărora, în principiu, li se permitea să păstreze o parte pentru ei, urmînd să folosească restul pentru a plăti cei 10, 40 sau 100 de soldaţi cu care erau obligaţi să contribuie la efectivele armatei. De obicei, beneficiarul alocaţiei nu avea o legătură directă cu terenul acordat ca *iqta'*. Dacă i se acordau mai multe *iqta'*-uri, acestea nu erau învecinate; cel puţin pînă la sfîrşitul perioadei mameluce, nu el colecta taxele, ci reprezentanţii suveranului, iar *iqta'*-ul nu se transmitea moştenitorilor. Însă în alte ţări şi perioade, se pare că beneficiarul alocaţiei nu era ţinut sub un control permanent şi atît de strict, dreptul de a păstra încasările din taxe fiind însoţit de autorizarea de a le colecta, de dreptul de a supraveghea producţia şi de a-şi exercita autoritatea asupra ţăranilor.

Procesul de colectare a taxelor a oferit o modalitate de transformare a controlului direct exercitat de către suveran asupra zonelor rurale îndepărtate într-un control exercitat de anumiţi orăşeni, care au reuşit să îşi însuşească o parte a surplusului rural. Ei ar putea fi numiţi *latifundiari*, dar termenul este de natură să creeze confuzii; esenţial este faptul că puteau revendica surplusul agricol şi puteau confirma aceste revendicări prin utilizarea puterii militare a suveranului. Cei care primeau alocaţii îşi puteau lua partea leului, dar, uneori, în aceeaşi situaţie se aflau şi demnitarii care contribuiau la colectarea taxelor, negustorii care plăteau în avans pentru finanţarea culturilor agricole sau achitarea taxelor la termen şi *'ulama* care controlau cîte un *waqf*.

În absenţa unor documente, se poate presupune că erau foarte răspîndite învoielile agricole autorizate şi reglementate de *shari'a*. Se pare că în special un anumit tip de astfel de acorduri a existat în toate perioadele: arenda. Aceasta era o înţelegere între proprietarul şi cultivatorul unui teren: ei împărţeau producţia în funcţie de contribuţia pe care şi-o asuma fiecare. Dacă proprietarul oferise seminţele, animalele de tracţiune şi uneltele, primea patru cincimi, iar cultivatorul, care contribuise doar cu munca, primea o cincime. Potrivit legii, un asemenea acord putea fi încheiat doar pentru o perioadă limitată,

dar, în practică, adeseori era prelungit pe termen nelimitat. Erau posibile diferite feluri de acorduri şi pare plauzibil ca împărţirea produselor să fi depins de o serie de factori ca disponibilitatea terenurilor şi a forţei de muncă sau autoritatea fiecăreia dintre cele două părţi. În situaţia extremă, un cultivator era practic legat de pămînt, fiindcă îi era îndatorat latifundiarului, nu se putea opune autorităţii acestuia şi nu putea găsi un alt teren agricol.

Concepţii privind autoritatea politică

Între suveran şi mediul rural îndepărtat – văile munţilor, stepa şi deşertul – relaţiile erau indirecte şi prea distante pentru a fi necesară exprimarea lor în termeni morali: autoritatea suveranului era acceptată dacă nu era presantă; bărbaţii din munţi şi stepe îngroşau rîndurile armatei sale, dar le puteau întări şi pe cele ale rivalului său la tron. Nici relaţiile dintre domnitor şi supuşii săi nemusulmani nu se întemeiau pe obligaţii morale. Chiar dacă relaţia era paşnică şi stabilă, într-un anumit sens creştinii şi evreii se situau în afara comunităţii; ei nu îi puteau oferi suveranului aceeaşi supunere profundă şi conştientă precum cea bazată pe identitatea de credinţă şi scopuri. Dar locuitorii musulmani ai oraşelor se aflau într-o altă situaţie. Suveranii şi demnitarii lui se implicau direct şi continuu în vieţile lor, colectînd taxe, menţinînd ordinea, împărţind dreptatea; ei exercitau puterea fără de care nici industria şi comerţul nu s-ar fi putut dezvolta, nici tradiţia juridică şi ştiinţifică nu ar fi putut supravieţui. În aceste condiţii, era firesc ca, pe de o parte, cei care creaseră şi menţineau universul moral al islamului, *'ulama*, să se întrebe cine era suveranul legitim şi în ce limite trebuiau să i se supună, iar pe de alta, suveranul să pretindă supunere, atît în temeiul dreptului, cît şi al autorităţii sale.

Între suveran şi anumite persoane sau grupuri existau diverse tipuri de legături: legăminte de fidelitate exprimate prin jurăminte, recunoştinţă faţă de beneficiile primite şi speranţa unor favoruri viitoare. Dar dincolo de acestea existau anumite concepţii generale privind autoritatea legitimă, care puteau fi acceptate de grupuri mai mari sau de întreaga comunitate.

Întrebarea referitoare la cine avea dreptul să conducă fusese deja pusă cu insistenţă în timpul primului secol al istoriei islamice. Cine era succesorul legitim al Profetului ca şef al comunităţii: califul sau *imam*-ul? Cum trebuia el ales? Care erau limitele autorităţii sale? Era el îndreptăţit să pretindă supunere necondiţionată sau erau

legitime revolta împotriva unui suveran lipsit de pietate și nedrept ori detronarea lui? Ibadiții și cei care aparțineau unor ramuri diferite ale șiismului au răspuns în felul lor la asemenea întrebări. *'Ulama* sunniți au ajuns treptat la ideea că un calif era șeful comunității, dar nu interpretul infailibil al credinței, *'ulama* fiind apărătorii credinței, deci, într-un anumit sens, moștenitorii Profetului. Ei acceptaseră posibilitatea ca un calif să fie nedrept, în acest caz fiind de datoria credincioșilor să îl înlăture; acesta fusese argumentul folosit de susținătorii 'abbasizilor pentru a-și justifica revolta împotriva umayyazilor, despre care spuneau că își transformaseră autoritatea într-o regalitate seculară.

Teoria califatului s-a coagulat pe deplin abia în secolul al IV-lea islamic (al X-lea d.Hr.). O schimbare de situație, care amenința poziția califilor 'abbasizi, a condus la încercarea de a apăra califatul prin definirea lui. Amenințarea venea din două zone diferite. Crearea califatului fatimid la Cairo și renașterea califatului umayyad în Andaluzia ridicau nu numai problema califului legitim, dar și o altă întrebare: Puteau exista mai mulți califi, sau unitatea *ummei* presupunea ca aceasta să aibă un singur conducător? În regiunile care încă recunoșteau suveranitatea 'abbasidă, conducătorii locali tindeau să devină practic independenți. Chiar în capitală, la Bagdad, o dinastie militară, cea a buyizilor, și-a instituit controlul asupra cancelariei califului, putînd astfel să emită edicte în numele lui; în anumite momente, buyizii păreau să revendice autoritatea independentă, readoptînd vechiul titlu iranian de *shahanshah*.

În acest context a fost scrisă cea mai celebră prezentare teoretică și apologie a califatului, cea a lui al-Mawardi (d. 1058). Existența califatului, spunea el, nu era o necesitate firească; justificarea califatului se regăsea într-un verset al Coranului, „O, voi, cei ce credeți! Dați ascultare lui Dumnezeu! Dați ascultare Trimisului și celor dintre voi ce au porunca!" [4], și era, prin urmare, poruncită de Dumnezeu. Scopul califatului consta în protejarea comunității și administrarea ei în temeiul adevăratei religii. Califul trebuia să dețină cunoștințe în domeniul religiei, spirit de echitate și curaj. El trebuia să aparțină tribului quraysh, din care provenea Profetul, și nu putea exista decît un singur calif pentru un anumit moment istoric. El își putea delega autoritatea, fie pentru un anumit scop, fie în mod nelimitat, fie într-o provincie a imperiului, fie în întregul imperiu; dar *wazir*-ul sau *amir*-ul cărora le delega puterea trebuiau să recunoască autoritatea califului și să exercite puterea în numele lui și în cadrul *shari'ei*. Această formulare făcea posibilă reconcilierea distribuției de putere existente cu autoritatea teoretică a califului, conferindu-i acestuia dreptul de a-și păstra puterea pe care încă o mai deținea și, totodată, de a recupera de la alte dinastii puterea pe care o pierduse.

Pînă la sfîrşitul califatului de Bagdad, s-a putut menţine, într-o formă sau alta, un asemenea echilibru între autoritate şi putere; *'ulama* puteau accepta că sultanul, deţinătorul puterii militare, avea dreptul să exercite această putere, cu condiţia ca acesta să îi rămînă fidel califului şi să conducă potrivit căii religioase drepte. Dar acesta nu era un echilibru stabil. Califul deţinea încă unele elemente ale puterii efective în capitală şi în jurul acesteia şi a încercat să şi le extindă, aşa cum a făcut în special califul al-Nasir (1180-1225); sultanii puternici încercau să îşi extindă autoritatea independentă. Exista şi o a treia autoritate, cea a *'ulama*, care aveau pretenţia de a stabili ce anume însemna calea cea dreaptă. Pentru a defini condiţiile în care relaţia putea deveni stabilă, al-Ghazali (1058-1111) şi alţi savanţi ai tradiţiei religioase au avansat ideea potrivit căreia puterea îi aparţinea califului, dar ea putea fi exercitată de mai multe persoane. Califatul (sau *imamat*-ul, cum îl numeau de obicei teoreticienii) avea trei elemente: succesiunea legitimă a Profetului, conducerea treburilor lumeşti şi vegherea asupra credinţei. Ghazali susţinea că, în mod ideal, aceste trei aspecte ar trebui să se regăsească la aceeaşi persoană, dar, în caz de necesitate, ele se puteau separa, aceasta fiind de fapt situaţia din epoca lui. Califul întruchipa succesiunea Profetului; sultanul, deţinătorul puterii militare, exercita funcţiile administrative; iar *'ulama* vegheau asupra credinţei şi practicii religioase.

Cu timpul, cele trei aspecte ale relaţiei s-au redus la două. Califatul de Bagdad a luat sfîrşit atunci cînd mongolii au ocupat Bagdadul, în 1258, iar califii 'abbasizi menţinuţi la Cairo de sultanii mameluci nu erau unanim recunoscuţi. Deşi amintirea califatului s-a păstrat, iar califatul era recunoscut în tratatele juridice ca forma ideală a autorităţii islamice şi deşi unii suverani puternici, precum hafsizii, au continuat să folosească acest titlu, principalul scop al gîndirii politice exprimate de autorii care se înscriau în tradiţia juridică consta în determinarea relaţiilor dintre suveranul care mînuia sabia şi *'ulama* care vegheau la menţinerea adevăratei religii şi susţineau că vorbesc în numele *ummei*. Exista o veche zicală din perioada sasanidă, repetată frecvent, potrivit căreia „religia şi regalitatea sînt ca doi fraţi care nu se poate lipsi unul de celălalt"[5]. Era unanim acceptat faptul că puterea se obţine cu sabia şi prin recunoaşterea generală exprimată prin ceremonia de *bay'a*, dar autoritatea devenea legitimă doar dacă era folosită pentru menţinerea *shari'ei* şi, ca atare, a structurii vieţii morale şi civilizate. Suveranul trebuia să sprijine curţile de justiţie, să îi respecte pe *'ulama* şi să domnească consultîndu-se cu ei. În cadrul prevederilor *shari'ei*, el îşi putea exercita autoritatea statală elaborînd reglementări şi edicte şi judecînd cazuri penale care vizau bunul mers al societăţii ori securitatea statului. La rîndul lor, *'ulama*

trebuiau să îi acorde unui sultan drept acea recunoaştere permanentă, exprimată în invocarea săptămînală a numelui suveranului în timpul predicii de vineri.

Dar de aci, ca şi din alte aspecte, Ibn Taymiyya (1263-1328), unul dintre cei mai importanţi teologi ai perioadei mameluce, a dedus implicaţiile logice ale situaţiei din vremurile sale. Pentru el, unitatea *ummei* – unitatea de credinţă în Dumnezeu şi acceptarea mesajului Profetului – nu implica o unitate politică. Pentru apărarea dreptăţii şi menţinerea oamenilor în cadrul *ummei* trebuia să existe o autoritate, iar aceasta putea fi exercitată de mai mulţi suverani; modul în care suveranul îşi obţinuse puterea era mai puţin important decît felul în care o folosea. Exercitarea dreaptă a puterii era un fel de activitate religioasă. Suveranul trebuia să îşi exercite prerogativele de şef al statului în cadrul prevederilor *shari'ei* şi trebuia să domnească în colaborare cu *'ulama*. Această relaţie dintre suverani şi *'ulama* implica faptul că suveranul trebuia să respecte interesele elitei urbane musulmane. În ţările situate la est de Maghreb, unde, începînd cu secolul al X-lea, majoritatea suveranilor au fost de origine turcă sau străină, relaţia avea încă o consecinţă: populaţia locală, arabofonă, trebuia consultată şi implicată în procesul de guvernare.

Chiar atunci cînd conducătorul era nedrept sau nepios, acesta trebuia ascultat, căci orice fel de ordine era de preferat anarhiei; după cum spunea Ghazali, „tirania unui sultan timp de o sută de ani provoacă mai puţine pagube decît un an de tiranie a supuşilor unii faţă de alţii”[6]. Revolta era justificată numai împotriva unui suveran care încălcase flagrant o poruncă a lui Dumnezeu sau a Profetului Său. Însă aceasta nu însemna că *'ulama* trebuiau să îl privească pe un suveran nedrept la fel ca pe unul drept. Potrivit unei tradiţii foarte influente în rîndul *'ulama* (sunniţi şi şiiţi, depotrivă), ei trebuiau să păstreze distanţa faţă de conducătorii de pe pămînt. Ghazali cita un *hadith*: „în iad există o vale rezervată acelor *'ulama* care îi vizitează pe regi”. Un *'alim* virtuos nu trebuia să viziteze prinţi sau demnitari nedrepţi. El putea vizita un suveran drept, dar fără să se umilească, şi trebuia să îl mustre dacă vedea că acesta îndeplineşte vreun fapt reprobabil; dacă se temea, putea să tacă, dar era de preferat să nu îl viziteze deloc. Dacă primea în vizită un prinţ, trebuia să îi răspundă la formulele de salut şi să îl îndemne la fapte virtuoase. Cu toate acestea, era de preferat să îl evite. (Însă alţi *'ulama* susţineau că ei trebuie să îl sprijine pe suveran în toate acţiunile licite, chiar dacă acesta era nedrept.)

Asemenea concepţii avansate de teologi şi jurişti se împleteau cu altele provenite din tradiţiile intelectuale care au contribuit la formarea culturii lumii islamice. În secolul al X-lea, filosoful al-Farabi, în cartea

sa *al-Madina al-fadila* (*Ideile cetăţenilor oraşului virtuos*), defineşte criteriile după care ar trebui judecate statele. Cel mai bun dintre state este cel condus de cineva care este şi filosof, şi profet, aflat în legătură, atît prin intermediul intelectului, cît şi al imaginaţiei, cu Inteligenţa Activă ce emană de la Dumnezeu. În lipsa unui asemenea suveran, statul poate fi virtuos dacă este condus de către o uniune a celor care deţin în mod colectiv caracteristicile necesare sau de către suverani care aplică şi interpretează legile date de întemeietor (astfel fusese califatul iniţial). La cealaltă extremă se află societăţile al căror element conducător nu se bucură de cunoaşterea binelui; aceste societăţi nu dispun de un bine comun şi au ca factori de coeziune forţa sau o caracteristică naturală, ca descendenţa comună, caracterul ori limba.

O influenţă mai mare au avut unele teorii de altă origine, cum ar fi: vechea concepţie iraniană privind regalitatea. Ele erau reprezentate uneori prin imaginea unui cerc. Lumea este o împrejmuirea; gardul acesteia este un suveran sau o dinastie; suveranul este suţinut de soldaţi; soldaţii sînt întreţinuţi cu bani; banii sînt obţinuţi de la supuşi; supuşii sînt protejaţi de justiţie; justiţia este menţinută de suveran. Altfel spus, lumea umană este constituită din diferite ranguri, fiecare dintre acestea avîndu-şi propriile activităţi şi interese. Ca ele să convieţuiască armonios şi să ofere societăţii ceea ce au de oferit, este necesară o putere normativă, acesta fiind motivul pentru care exista regalitatea; era o ordine umană firească, susţinută de Dumnezeu. „În fiecare epocă şi timp, Dumnezeu (slăvit fie numele Lui!) alege pe cineva din neamul omenesc şi, după ce l-a înzestrat cu însuşiri bune şi regeşti, îi încredinţează grijile lumii şi bunăstarea robilor Lui."[7] Pentru a-şi îndeplini atribuţiile, el trebuie să fie în primul rînd înţelept şi drept. Cînd aceste calităţi îi lipsesc sau cînd nu are capacitatea de a şi le afirma, „depravarea, tulburarea şi dezordinea se răspîndesc... regalitatea dispare, săbiile se încrucişează, iar cel ce se dovedeşte mai puternic face ce poftește"[8].

Ca să îndeplinească faptele pentru care Dumnezeu l-a ales, suveranul trebuie să se situeze în afara rangurilor societăţii. El nu este ales de către acestea – opinia generală a unor asemenea scrieri este că el se află într-o funcţie moştenită – şi nici nu răspunde în faţa lor, ci doar în faţa propriei conştiinţe şi, în Ziua de Apoi, în faţa lui Dumnezeu, căruia trebuie să îi dea socoteală despre felul în care a administrat. Trebuie să existe o distincţie clară între cei care guvernează şi cei guvernaţi; monarhul şi demnitarii lui trebuie să fie mai presus de interesele pe care le rînduieşte.

În întreaga istorie a islamului au existat numeroase opere care au dat glas unor asemenea idei şi consecinţelor lor. Tot aşa cum scrierile

juriştilor exprimau interesele şi concepţiile grupului de *'ulama* şi ale claselor ale căror purtători de cuvînt erau, scrierile de altă natură exprimau interesele celor apropiaţi puterii, birocraţii care puteau servi o dinastie după alta menţinîndu-şi propriile tradiţii ale slujbelor respective. Cea mai vestită dintre asemenea lucrări a fost *Cartea guvernării* a lui Nizam al-Mulk (1018-1092), care s-a aflat în fruntea miniştrilor primului sultan selgiukid de la Bagdad. Cartea lui, asemenea altora, cuprinde nu numai principii generale, dar şi sfaturi practice de guvernare pentru suverani şi pentru instruirea prinţilor; de aici numele sub care este cunoscut uneori acest gen literar, „Oglinzi pentu prinţi" (expresie folosită şi pentru un gen literar similar din Europa). Prinţul este sfătuit cum să îşi aleagă demnitarii; cum să îi controleze obţinînd informaţii secrete despre ei; cum să rezolve petiţiile şi plîngerile supuşilor pentru a preveni abuzurile din partea slujitorilor care exercită puterea în numele lui; cum să ceară sfatul celor bătrîni şi înţelepţi şi cum să îşi aleagă tovarăşii pentru timpul liber; cum să recruteze soldaţi de rase diferite şi să îi păstreze fideli. Sfaturile vizează în special pericolele la care se expune un suveran absolut: pericolul de a se izola de supuşii săi şi pericolul de a le permite subordonaţilor să abuzeze de puterea pe care o exercită în numele lui.

Capitolul 9

Căi ale islamului

Stîlpii islamului

Între aceste comunităţi diverse care trăiau pe o întindere mare de ţinuturi desfăşurate de la Atlantic la Golf, separate de deserturi, stăpînite de dinastii care se năşteau şi se prăbuşeau, concurînd unele cu altele pentru controlul resurselor limitate, exista totuşi o legătură comună: la început doar un grup dominant, apoi majoritari în aceste comunităţi, musulmanii tăiau sub autoritatea Cuvîntului lui Dumnezeu, Coranul, revelat Profetului Muhammad în limba arabă. Cei care au acceptat islamul formau o comunitate (*umma*). „Poate va ieşi din voi o *umma* care îi va chema pe oameni la bine şi le va porunci cuviinţa şi îi va opri pe ei de la urîciune: aceştia vor fi cei fericiţi!"[1]: aceste cuvinte din Coran* exprimă un fapt important cu privire la adepţii islamului. Străduindu-se să înţeleagă şi să se supună poruncilor lui Dumnezeu, bărbaţii şi femeile şi-au legitimat relaţia cu Dumnezeu, dar şi pe cea dintre ei. După cum a spus Profetul în „pelerinajul lui de adio": „să ştiţi că orice musulman îi este frate altui musulman şi toţi musulmanii sînt fraţi"[2].

Anumite gesturi şi ritualuri jucau un rol aparte în menţinerea sentimentului de apartenenţă la o comunitate. Acestea erau obligatorii pentru toţi musulmanii apţi să le îndeplinească şi creau o legătură nu numai între cei care le efectuau, dar şi între generaţii succesive. Ideea unei *silsila*, un şir de martori, începînd de la Profet şi pînă la sfîrşitul lumii, care transmitea adevărul pe cale directă de la o generaţie la alta, avea o importanţă deosebită în cultura islamică; într-un fel, acest şir constituia adevărata istorie a omenirii, dincolo de apariţia şi dispariţia dinastiilor şi popoarelor.

Aceste gesturi sau ritualuri erau cunoscute în mod obişnuit ca „Stîlpi ai islamului". Primul dintre Stîlpi era *shahada*, mărturisirea că „nu există alt zeu în afară de Dumnezeu şi Muhammad este Profetul Lui". Rostirea acestei mărturisiri era gestul formal prin care cineva devenea musulman şi se repeta în rugăciunile rituale zilnice.

Formula cuprindea esenţa acelor elemente ale credinţei prin care musulmanii se deosebeau de necredincioşi şi de politeişti, ca şi de evrei şi de creştini, aflaţi în aceeaşi tradiţie a monoteismului: că există un singur Dumnezeu, că El şi-a revelat voinţa faţă de omenire printr-un şir de profeţi şi că Muhammad este Profetul prin care acest şir culminează şi se încheie, „Pecetea Profeţilor". Afirmarea acestui crez trebuia făcută zilnic în rugăciunea rituală, *salat*, al doilea Stîlp. La început, *salat* era efectuată de două ori pe zi, dar, ulterior, s-a acceptat unanim că aceasta trebuia să aibă loc de cinci ori pe zi: în zori, la prînz, la mijlocul după-amiezii, după apus şi la începutul nopţii. Orele de rugăciune erau anunţate de o chemare publică (*adhan*) făcută de un muezin (*mu'adhdhin*) dintr-un loc înalt, de obicei un turn sau minaretul unei moschei. Rugăciunea avea o formă prestabilită. După abluţiunea rituală (*wudu'*), credinciosul realiza o serie de mişcări ale corpului – se înclina, îngenunchea, se prosterna – şi spunea cîteva rugăciuni, mereu aceleaşi, declarînd măreţia lui Dumnezeu şi nimicnicia omului în faţa Lui. După rostirea rugăciunilor se puteau rosti implorări sau rugăminţi individuale (*du'a*).

Aceste rugăciuni puteau fi îndeplinite oriunde, cu excepţia anumitor locuri considerate a nu fi curate, dar se considera meritorie rugăciunea efectuată în public alături de alţi membri ai comunităţii, într-un oratoriu sau într-o moschee (*masjid*). Exista în special o rugăciune care trebuia îndeplinită în public: rugăciunea de prînz din ziua de vineri avea loc într-un tip special de mochee (*jami'*), care dispunea de un amvon (*minbar*). După rugăciunile rituale, un predicator (*khatib*) urca în amvon şi ţinea o predică (*khutba*): la rîndul ei, aceasta avea o formă mai mult sau mai puţin fixă: slăvirea lui Dumnezeu, invocarea unor binecuvîntări pentru Profet, o omilie morală care se referea frecvent la probleme ale întregii comunităţi şi, în final, o invocare a binecuvîntării suveranului de către Dumnezeu. Menţionarea în acest fel a numelui lui în *khutba* a ajuns să fie considerată unul dintre semnele autorităţii suveranului.

Al treilea Stîlp constituia, într-un anumit sens, o extindere a actului de venerare. Acesta era *zakat*-ul, donaţiile pe care le făcea o persoană din veniturile proprii în scopuri precise: pentru săraci, nevoiaşi, uşurarea celor îndatoraţi, eliberarea de sclavi, subzistenţa călătorilor. Oferirea de *zakat* era considerată o obligaţie pentru cei al căror venit depăşea o anumită sumă. Ei trebuiau să ofere un anumit procent din venit; acesta era colectat şi distribuit de suveran sau de demnitarii lui, dar alte danii puteau fi oferite personalităţilor religioase pentru a le distribui sau direct celor care aveau nevoie de ele. Mai existau două obligaţii la fel de importante pentru musulmani, dar care trebuiau îndeplinite mai puţin frecvent, într-o anumită perioadă a anului

liturgic, ca memento al atotputerniciei lui Dumnezeu și al supunerii oamenilor. (Calendarul folosit în scopuri religioase era cel al anului lunar, care dura cu aproximativ 12 zile mai puțin decît cel solar. Astfel, aceste ceremonii pot avea loc în perioade diferite ale anului solar. Calendarul folosit în scopuri religioase, adoptat în toate orașele, nu putea fi utilizat de cultivatori, pentru care evenimentele importante erau ploile, revărsarea cursurilor de apă, variațiile de temperatură. Ei foloseau preponderent vechile calendare solare.)

Acești doi Stîlpi erau *sawm*, sau postul ținut anual în luna Ramadan, și *hajj*, sau pelerinajul la Mecca întreprins cel puțin o dată în viață. În cursul Ramadanului, luna în care a fost revelat Coranul, toți musulmanii în vîrstă de peste zece ani erau obligați să se abțină de la mîncare, băutură și relații sexuale din zori și pînă la căderea nopții; erau exceptați cei prea debili fizic pentru a suporta postul, bolnavii mintal, cei care efectuau munci grele sau se aflau în război ori în călătorie. Acesta era considerat un gest solemn de pocăință și de negare a sinelui de dragul lui Dumnezeu; musulmanii care țineau post își începeau ziua cu o declarație de intenție și își puteau petrece noaptea cu rugăciuni speciale. Apropiindu-se de Dumnezeu în felul acesta, musulmanii se apropiau și unii de alții. Experiența postului ținut alături de un întreg sat sau oraș întărea sentimentul apartenenței la o singură comunitate extinsă în timp și spațiu; orele de după căderea nopții puteau fi petrecute în vizită și cu mese luate în comun; sfîrșitul Ramadanului era marcat de una dintre cele mai mari sărbători ale anului liturgic, cu mai multe zile de petreceri, vizite și cadouri (*'id al-fitr*).

Cel puțin o dată în viață, orice musulman care avea această posibilitate trebuia să meargă în pelerinaj la Mecca. Putea vizita Mecca oricînd în cursul anului (*'umra*), dar a fi pelerin în adevăratul sens al cuvîntului însemna să mergi acolo cu alți musulmani într-o anumită perioadă a anului, în luna Dhu'l-Hijja. Cei ce nu erau liberi sau sănătoși mintal, ori nu dețineau resursele financiare necesare, cei sub o anumită vîrstă și (potrivit anumitor opinii competente) femeile care nu aveau un soț sau un custode care să le însoțească nu erau obligați să meargă. Există descrieri ale Meccăi și ale *hajj*-ului din secolul al XII-lea din care reiese că, pînă în acea perioadă, se ajunsese la un consens privind felul în care trebuia să se poarte un pelerin și la ce se putea aștepta acesta la sfîrșitul călătoriei.

Majoritatea pelerinilor mergeau în grupuri mari, care se strîngeau într-unul dintre orașele importante ale lumii musulmane. În perioada mamelucă, cele mai importante erau pelerinajele inițiate de la Cairo și Damasc. Cei din Maghreb mergeau pe mare sau pe uscat la Cairo, se întîlneau acolo cu pelerinii egipteni, apoi străbăteau Sinaiul și

călătoreau prin vestul Arabiei pînă la oraşele sfinte cu caravane organizate, protejate şi conduse în numele suveranului Egiptului. Călătoria de la Cairo dura între 30 şi 40 de zile şi, pînă spre sfîrşitul secolului al XV-lea, probabil că 30 000-40 000 de pelerini făceau acest drum anual. Cei din Anatolia, Iran, Irak şi Siria se întîlneau la Damasc; călătoria, tot cu caravana, organizată de suveranul de la Damasc dura la fel, între 30 şi 40 de zile, şi se presupune că participau anual aproximativ 20 000-30 000 de pelerini. Grupuri mai mici porneau din Africa de Vest şi traversau Sudanul şi Marea Roşie, iar cele din sudul Irakului şi porturile din Golf traversau centrul Arabiei.

La apropierea de Mecca, într-un anumit moment, pelerinul se purifica prin abluţiuni, îmbrăca un veşmînt alb ţesut dintr-o singură bucată de pînză, *ihram*, şi îşi declara intenţia de a face pelerinajul printr-un fel de act de consacrare: „Iată-mă, o, Dumnezeul meu, iată-mă; Tu eşti fără de seamăn, iată-mă; cu adevărat ale Tale sînt slava, îndurarea şi măreţia”[3].

Odată ajuns la Mecca, pelerinul pătrundea în zona sacră, *haram*, unde se aflau diferite locuri şi clădiri cu conotaţii sacre. Acestea au căpătat pînă în secolul al XII-lea forma pe care o vor păstra de-a lungul timpului: fîntîna Zamzam, despre care se credea că a fost dezvăluită de îngerul Gavril pentru a-i salva pe Agar şi pe fiul ei; piatra pe care s-au imprimat paşii lui Avraam; anumite locuri legate de *imam*-i din diferitele *madhhab*-uri juridice. În centrul *haram*-ului se afla Ka‘ba, clădirea cubică din care Muhammad îndepărtase idolii şi pe care o transformase în centru al devoţiunii musulmane, cu Piatra Neagră încastrată într-unul dintre ziduri. Pelerinii înconjurau Ka‘ba de şapte ori, sărutînd Piatra Neagră de cîte ori treceau pe lîngă ea. În a opta zi a lunii ieşeau din oraş, îndreptîndu-se spre est, în direcţia Muntelui ‘Arafa. Rămîneau acolo pentru o vreme, acesta fiind momentul esenţial al pelerinajului. Pe drumul de întoarcere spre Mecca, la Mina, aveau loc două alte gesturi simbolice: aruncarea de pietre în direcţia unui stîlp care îl reprezenta pe Diavol şi sacrificarea unui animal. Ritualul marca sfîrşitul perioadei de sacralitate care începuse cu adoptarea *ihram*-ului; pelerinul îşi scotea veşmîntul şi revenea la modul lui obişnuit de viaţă.

Pelerinajul constituia, în multe privinţe, cel mai important eveniment al anului, poate al unei întregi vieţi, cel în care unitatea musulmanilor îşi găsea expresia plenară. Într-un anumit sens, reprezenta modelul perfect al oricărei călătorii. Cei care mergeau să se roage la Mecca puteau rămîne să studieze la Madina; uneori, ei aduceau diverse bunuri pentru a-şi plăti cheltuielile de drum; negustorii călătoreau în caravane cu mărfuri pe care să le vîndă pe drumul spre oraşele sfinte. Pelerinajul constituia şi o piaţă de schimb pentru informaţii şi idei provenind din toate zonele lumii islamului.

Vestitul călător Ibn Battuta a redat cîte ceva din experienţa pelerinajului:

> Printre faptele cele mai mai minunate ale lui Dumnezeu cel Măreţ se află acela că a creat inimile oamenilor cu o dorinţă instinctivă de a vedea aceste sanctuare mărețe și tînjind să se înfăţişeze la locurile acestea strălucite și a făcut ca iubirea de ele să copleșească atît de mult inimile oamenilor, încît nimic altceva să nu le stîrnească și să nu le copleșească, iar despărțirea de ele să-i umple de mîhnire[4].

Îndeplinirea *hajj*-ului era un gest de supunere faţă de porunca lui Dumnezeu, după cum era ea eprimată în Coran: „Oamenii, cei care pot face drumul, trebuie să meargă pentru Dumnezeu în pelerinaj la Casă"[5]. Era o profesiune de credinţă faţă de Dumnezeul unic și, în același timp, o expresie vizibilă a unităţii *ummei*. Multe mii de pelerini din întreaga lume musulmană mergeau în pelerinaj în același timp; ei înconjurau Ka'ba împreună, se opreau la 'Arafa, lapidau Diavolul și își sacrificau animalele. Făcînd toate acestea, se aflau într-o uniune cu întreaga lume a islamului. Plecarea și întoarcerea pelerinilor erau marcate de festivităţi oficiale, consemnate în cronicile locale și, în perioadele ulterioare, descrise cel puţin pe pereţii caselor. În momentul în care pelerinii își sacrificau animalele la Mina, fiecare familie musulmană din lume sacrifica un animal, dînd semnalul unei alte mari sărbători populare, Sărbătoarea Sacrificiului (*'id al-adha*).

Sentimentul apartenenţei la o comunitate de credincioși se exprima prin ideea că era de datoria musulmanilor să aibă grijă de conștiinţa fiecăruia dintre ei, să protejeze comunitatea și să o extindă, cînd era posibil. *Jihad*-ul, războiul împotriva celor care ameninţau comunitatea, fie necredincioși ostili din afara acesteia, fie nemusulmani din cadrul acesteia care încălcaseră legămîntul de protecţie, era considerat o obligaţie echivalentă practic unui Stîlp. Obligaţia *jihad*-ului, asemenea celorlalţi Stîlpi, se întemeia pe o afirmaţie din Coran: „O, voi, cei ce credeţi! Războiţi-vă cu tăgăduitorii de lîngă voi"[6]. Caracterul și dimensiunea acestei obligaţii erau definite cu grijă de autorii de studii juridice. Nu era o obligaţie individuală a tuturor musulmanilor, ci o obligaţie a comunităţii de a asigura un număr suficient de combatanţi. După marea expansiune a islamului în primele secole și odată cu lansarea contraatacurilor din vestul Europei, *jihad*-ul a început să fie privit mai curînd ca o acţiune de apărare decît ca una de expansiune.

Firește, nu toţi cei care își ziceau musulmani își asumau aceste obligaţii cu aceeași seriozitate sau acordau aceeași semnificaţie îndeplinirii lor. Existau diferite niveluri de convingere individuală și, în general, diferenţe între islamul din mediul ruban, cel din mediul rural și cel din deșert. Exista un spectru larg de îndeplinire a obligaţiilor,

începînd cu cărturarul şi negustorul pios de la oraş, care-şi făceau rugăciunile zilnic şi ţineau postul anual, capabil să plătească *zakat*-ul şi să meargă în pelerinaj, şi sfîrşind cu beduinul obişnuit, care nu se ruga în mod regulat, nu ţinea post în Ramadan, fiindcă întreaga lui viaţă era marcată de privaţiuni, nu mergea în pelerinaj, cu toate că proclama că nu există alt zeu în afară de Dumnezeu şi că Muhammad este Profetul Lui.

Prietenii lui Dumnezeu

Încă de la început au existat adepţi ai Profetului pentru care manifestările exterioare nu aveau nici o valoare dacă nu exprimau o intenţie sinceră, o dorinţă de a urma poruncile lui Dumnezeu din perspectiva înţelegerii măreţiei Lui şi a nimicniciei omului, dacă nu erau considerate forme elementare ale unei discipline morale ce trebuia să cuprindă toate aspectele vieţii.

Chiar dintr-o perioadă tipurie, dorinţa de puritate a dat naştere unor practici ascetice, poate sub influenţa călugărilor creştini orientali. Ei erau purtători ai ideii că între Dumnezeu şi om poate exista o altă relaţie decît cea de autoritate şi supunere: o relaţie în care omul se supunea voinţei lui Dumnezeu din dragoste faţă de El şi din dorinţa de a se apropia de El, prin aceasta putînd să conştientizeze un răspuns de iubire din partea lui Dumnezeu faţă de om. Asemenea concepţii şi practicile pe care le-au generat au evoluat pe parcursul secolelor. Treptat, a fost formulată ideea unei căi prin care adevăratul credincios se putea apropia de Dumnezeu; în general, cei care au acceptat această idee şi au încercat să o aplice au fost cunoscuţi ca sufiţi. Tot treptat a apărut şi un consens, chiar dacă nu deplin, privind principalele etape (*maqam*) ale căii. Primele etape erau cele ale pocăinţei, ale renunţării la păcatele vieţii trecute. Acestea puteau conduce la abstinenţă, chiar de la fapte legitime, dar care puteau distrage sufletul de la căutarea propriului ţel. Călătorul pe această cale trebuia să persiste în învăţarea credinţei în Dumnezeu, a încrederii în El şi a acceptării voinţei Lui, pentru ca, după o perioadă de teamă şi speranţă, să se poată bucura de o revelaţie a Fiinţei divine: o deşteptare spirituală în care toate obiectele dispăreau, rămînînd prezent doar Dumnezeu. Trăsăturile umane ale călătorului care a ajuns în acest punct erau anulate, înlocuite de trăsături divine, omul şi Dumnezeu unindu-se prin iubire. Această experienţă momentană a divinului (*ma'rifa*) îşi putea lăsa amprenta: revenit în lumea cotidiană, sufletul era transformat.

Acest drum spre uniunea cu Dumnezeu influența emoțiile, mintea și sufletul, diferitelor trepte corespunzîndu-le diferite stări spirituale (*hal*; pl. *ahwal*) sau experiențe vii, care erau exprimate, atunci cînd puteau fi exprimate, doar prin metafore și imagini. În arabă și în alte limbi literare ale islamului s-a dezvoltat treptat o imagistică poetică prin care poeții încercau să evoce stările de grație care pot apărea pe calea cunoașterii lui Dumnezeu și experiența unității care constituia scopul acesteia: imagini ale iubirii umane în care cel ce iubea și cel iubit se oglindeau unul pe celălalt, imagini ale beției cu vin, ale sufletului ca o picătură de apă într-un ocean divin sau ale privighetorii care caută trandafirul, perceput ca o manifestare a lui Dumnezeu. Dar imaginile poetice sînt ambigue și nu putem discerne întotdeauna cu ușurință dacă poetul încerca să exprime iubirea umană sau pe cea de Dumnezeu.

Musulmanii pioși erau conștienți de pericolul acestei căi; călătorul se putea rătăci, stările de grație puteau fi înșelătoare. În general, se considera că ființele umane puteau străbate calea singure, căzînd deodată în extaz, ori îndrumate de un învățător sau chiar de Profet. Dar mulți călători considerau că era necesar să primească învățătura și îndrumarea cuiva care străbătuse deja o parte din cale, un maestru spiritual (*shaykh*, *murshid*). Potrivit unei zicale foarte răspîndite, „celui ce nu are *shaykh*, Diavolul îi este *shaykh*". Discipolul trebuia să își urmeze maestrul în mod implicit; el trebuia să fie la fel de pasiv ca un cadavru în mîinile celui care spală cadavrele.

La sfîrșitul secolului al X-lea și în cel de al XI-lea a apărut o nouă tendință. Cei care urmau același maestru au început să se identifice cu o familie spirituală care merge pe aceeași cale (*tariqa*). Unele dintre aceste familii au avut o longevitate impresionantă și susțineau că sînt descendente ale unui mare maestru spiritual, după care era denumită *tariqa*, și, prin el, ale Profetului, pe linia lui 'Ali sau a lui Abu Bakr. Unele dintre aceste „căi" sau „ordine" s-au răspîndit foarte mult în lumea islamului datorită unor discipoli pe care maestrul îi „autorizase" să îi transmită învățătura. În majoritatea cazurilor, ei nu erau bine organizați. Discipolii unui maestru puteau întemeia propriile ordine, dar, în general, ei își recunoașteau afinitatea față de maestrul de la care deprinseseră calea. Printre cele mai răspîndite și durabile ordine s-au numărat cîteva inițiate în Irak, precum Rifa'iyya, avîndu-și originea în secolul al XII-lea, Suhrawardiyya, din secolul al XIII-lea, și – ordinul care a ajuns în regiunile cele mai îndepărtate – Qadiriyya, numit astfel de la numele unui sfînt din Bagdad, 'Abd al-Qadir al-Jilani (1077/1078-1166), dar care nu s-a impus în mod clar decît în secolul al XIV-lea. Dintre ordinele apărute în Egipt, Shadhiliyya avea să se extindă cel mai mult, în special în Maghreb, unde a fost

organizat de al-Jazuli (d. cca 1465). În celelalte regiuni ale lumii musulmane existau alte ordine sau grupări de ordine importante: de exemplu, Mawlawiyya, în Anatolia, și Naqshbandiyya, în Asia Centrală. Unele dintre acestea au ajuns ulterior și în țările arabofone.

Doar puțini membri ai unor asemenea ordine își dedicau întreaga viață căii, trăind în „mănăstiri" (*zawiya*, *khanqa*); unele dintre ele, în special cele din oraș, erau clădiri mici, dar existau și altele mai mari, care cuprindeau o moschee, un loc pentru practici spirituale, școli, hanuri pentru oaspeți, toate acestea grupate în jurul mormîntului unui maestru al cărui nume îl purta ordinul respectiv. Însă majoritatea membrilor ordinului trăiau în societate; printre ei se aflau și femei, și bărbați. Pentru unii dintre ei, afilierea la un ordin putea fi doar nominală, în timp ce pentru alții afilierea presupunea o anumită inițiere în doctrinele și practicile care îi puteau ajuta să acceadă la extazul uniunii.

Ordinele difereau prin concepția lor privind relația dintre cele două căi ale islamului: *shari'a*, supunerea față de legea constituită de poruncile lui Dumnezeu consemnate în Coran, și *tariqa*, căutarea unei cunoașteri a Lui prin experiență directă. La o extremă se aflau ordinele „treze", care propovăduiau că, după autoanihilare și beția viziunii mistice, credinciosul trebuie să revină în lumea activităților cotidiene și să trăiască potrivit preceptelor *shari'ei*, îndeplinindu-și îndatoririle față de Dumnezeu și de semeni, dar conferindu-le un nou sens. La cealaltă extremă se situau cei pentru care experiența uniunii cu Dumnezeu se menținea ca o beție a sentimentului prezenței divine, astfel încît viața reală era trăită în izolare; nu le păsa dacă erau acuzați că neglijează îndatoririle prevăzute de *shari'a*, uneori primind chiar cu bucurie o asemenea acuzație pentru că îi ajuta să se îndepărteze de societate (malamiții). Prima tendință era urmată de cei care susțineau că sînt descendenții lui Junayd; a doua, de cei care îl considerau ca maestru pe Abu Yazid al-Bistami.

Aderarea la un ordin avea loc în urma unui proces de inițiere: un jurămînt de credință față de *shaykh*, primirea unei mantii speciale din partea lui, comunicarea de către maestru a unei rugăciuni secrete (*wird* sau *hizb*). Dar alături de rugăciunile individuale exista un ritual care constituia manifestarea principală a unei *tariqa* și reprezenta caracteristica distinctivă față de altele. Acesta era *dhikr* sau repetarea numelui lui Allah din dorința de a îndepărta sufletul de preocupările lumești și de a-l elibera, pentru a putea evada către uniunea cu Dumnezeu. *Dhikr* putea avea mai multe forme. În cazul anumitor ordine (ca Naqshbandiyya), numele rostit în gînd era însoțit de anumite tehnici de respirație și de concentrarea atenției asupra unor părți ale corpului, asupra *shaykh*-ului, a întemeietorului eponim al ordinului

sau a Profetului. În cazul celor mai multe ordine, avea loc un ritual colectiv (*hadra*), îndeplinit după anumite reguli într-o *zawiya* a ordinului, în anumite zile ale săptămînii. Postaţi în şiruri, participanţii repetau numele lui Allah; uneori erau acompaniaţi de muzică şi poezie; în unele ordine aveau loc dansuri rituale, precum graţiosul dans în cerc al malawiţilor; puteau avea loc şi demonstraţii ale anumitor capacităţi, precum cuţitele înfipte în obraji sau înghiţirea flăcărilor. Repetarea numelor şi a gesturilor se făcea tot mai rapid, pînă cînd participanţii cădeau în transă şi pierdeau legătura cu lumea perceptibilă.

În jurul acestor manifestări publice se proiecta umbra unor manifestări intime de devoţiune, slăvirea lui Dumnezeu, exprimarea iubirii faţă de El, rugi pentru haruri spirituale. Unele erau scurte exclamaţii de slăvire a lui Dumnezeu sau de invocare a unor binecuvîntări pentru Profet, altele erau mai profunde:

Slavă Celui pe care munţii Îl preamăresc cu tot ceea ce creşte pe ei;
Slavă Celui pe care copacii Îl preamăresc cînd le dă frunza;
Slavă Celui pe care curmalii Îl preamăresc cînd fructele le dau în pîrg;
Slavă Celui pe care vînturile Îl preamăresc cînd pornesc la drum pe mări[7].

Multe antologii cu asemenea invocaţii sînt atribuite unor mari maeştri spirituali.

Ideea unei căi de apropiere faţă de Dumnezeu implica faptul că omul nu era numai o făptură şi un rob al lui Dumnezeu, ci putea deveni şi un prieten al lui (*wali*). O asemenea concepţie îşi putea găsi justificarea în pasaje ale Coranului**: „O, Tu, Creator al cerurilor şi al pămîntului, Tu eşti Prietenul meu în această lume şi în cea de apoi”[8]. Treptat, a apărut o teorie a sanctităţii (*walaya*). Prietenul lui Dumnezeu era cel care se afla mereu în preajma Lui, ale cărui gînduri se îndreptau mereu spre El şi care înfrîngea pasiunile umane care l-au îndepărtat pe om de El. La sfinţire puteau accede atît femeile, cît şi bărbaţii. În lume au existat şi vor exista întotdeauna sfinţi pentru a menţine axa planetei. Cu timpul, această idee a fost exprimată formal: în lume va exista mereu un anumit număr de sfinţi; cînd unul murea, îi urma altul; ei constituiau ierarhia conducătorilor necunoscuţi ai lumii, în frunte cu *qutb*, axa în jurul căreia se rotea planeta.

„Prietenii lui Dumnezeu” puteau fi intercesori între Dumnezeu şi ceilalţi, iar intercesiunea lor putea avea efecte vizibile asupra lumii. Putea duce la vindecarea unor boli sau a sterilităţii ori la alinarea nefericirilor, iar aceste semne de har (*karamat*) constituiau şi dovezi ale sfinţeniei „prietenului lui Dumnezeu”. Treptat, s-a răspîndit credinţa că puterea supranaturală datorită căreia un sfînt sau o sfîntă îşi pogora harurile asupra lumii se putea menţine şi după moartea

sfîntului sau sfintei, la mormîntul lui sau al ei făcîndu-se rugi pentru intercesiune. Vizitarea mormintelor sfinţilor, pentru a le atinge sau pentru a face rugăciuni în faţa lor, a devenit un gest de evlavie, chiar dacă unii gînditori musulmani priveau aceste practici ca o inovaţie periculoasă, fiindcă interpuneau o fiinţă umană între Dumnezeu şi fiecare credincios în parte. Mormîntul unui sfînt, un patrulater cu o cupolă, văruit în interior, plasat în afara sau în interiorul moscheii ori servind ca nucleu în jurul căruia s-a creat o *zawiya*, constituia o trăsătură obişnuită a peisajului islamic şi a celui urban.

Tot aşa cum islamul nu a renunţat la Ka'ba, ci i-a conferit o nouă semnificaţie, cei convertiţi la islam şi-au adus contribuţia cu propriile culte ancestrale. Ideea că anumite locuri erau sălaşul divinităţilor sau al spiritelor supraomeneşti exista din cele mai vechi timpuri: pietre cu forme neobişnuite, arbori seculari care se înălţau din pămînt, toate acestea erau considerate semne evidente ale prezenţei unei divinităţi sau a unui spirit căruia îi puteau fi adresate rugi şi îi puteau fi aduse ofrande prin etalarea unor carpete votive sau sacrificarea unor animale. În toate zonele unde s-a răspîndit islamul, asemenea locuri, legate de sfinţii musulmani, au dobîndit o semnificaţie nouă.

Unele dintre mormintele sfinţilor au devenit centre ale unor mari ceremonii religioase publice. Ziua de naştere a unui sfînt sau o altă zi semnificativă din viaţa acestuia se marca printr-o sărbătoare populară în cursul căreia musulmanii din zonă, uneori chiar din regiuni mai îndepărtate, se strîngeau pentru a atinge mormîntul, a se ruga şi a participa la diverse ceremonii. Unele dintre aceste evenimente aveau doar o importanţă locală, dar altele atrăgeau participanţi din locuri îndepărtate. Asemenea sanctuare „naţionale" sau universale erau cel al lui Mawlay Idris (d. 791), renumitul întemeietor al oraşului Fez; al lui Abu Midyan (cca 1126-1197) de la Tlemcen, în vestul Algeriei; al lui Sidi Mahraz, sfîntul protector al marinarilor, din Tunis; al lui Ahmad al-Badawi (cca 1199-1276) de la Tanta, în delta egipteană, al cărui cult e considerat de cercetători o reminiscenţă, într-o formă nouă, a venerării zeiţei egiptene antice Bubastis; şi al lui 'Abd al-Qadir, după care a fost numit ordinul qadiriţilor, de la Bagdad.

Odată cu trecerea timpului, Profetul şi familia lui au început să fie priviţi din perspectiva sfinţeniei. În general, se credea că intercesiunea Profetului în Ziua de Apoi va contribui la mîntuirea celor care îi acceptaseră misiunea. El a ajuns să fie considerat atît un *wali*, cît şi un profet, iar mormîntul său de la Madina era un loc de rugăciune şi de invocare ce trebuia vizitat separat sau în cadrul *hajj*-ului. Ziua de naştere a Profetului (*mawlid*) a devenit un prilej de sărbătoare populară: obiceiul se pare că a început să ia amploare în timpul

califilor fatimizi de la Cairo, iar pînă în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea s-a extins pe scară largă.

Un sfînt în viaţă sau mort putea genera o forţă lumească, în special în mediul rural, unde absenţa unei autorităţi birocratice organizate permitea forţelor sociale să acţioneze liber. Reşedinţa sau mormîntul unui sfînt era terenul neutru unde oamenii se refugiau şi unde diferite grupuri, altfel distante sau ostile, se întîlneau pentru tranzacţii comerciale. De sărbătoarea unui sfînt se organiza şi un tîrg, în care se vindeau şi se cumpărau diverse bunuri, iar la mormîntul sfîntului se afla uneori o piaţă permanentă sau hambarul unui trib nomad. Sfîntul sau descendenţii lui şi custozii mormîntului puteau profita de reputaţia lui sacră; ofrandele pelerinilor le aduceau prosperitate şi prestigiu şi puteau fi solicitaţi să medieze dispute.

Cei învăţaţi şi pioşi, vestiţi că fac miracole şi rezolvă dispute, puteau constitui punctul în jurul căruia se coagulau mişcări politice care se opuneau unor conducători consideraţi nedrepţi ori ilegitimi. În anumite condiţii, prestigiul unui asemenea învăţător religios putea lua amploare datorită unei concepţii populare răspîndite, aceea de *mahdi*, cel călăuzit de Dumnezeu şi trimis de El să reinstituie domnia dreptăţii înainte de sfîrşitul lumii. Exemple ale unui asemenea proces se regăsesc în întreaga istorie a islamului. Poate cel mai renumit şi mai apreciat dintre cei consideraţi de adepţii lor drept *mahdi* a fost Ibn Tumart (cca 1078-1130), un reformator religios născut în Maroc, care, după ce a studiat în Orientul Mijlociu, a revenit în Maghreb şi a început să îndemne la restabilirea purităţii originare a islamului. El şi cei strînşi în jurul lui au întemeiat Imperiul Almohad, care, în perioada de apogeu, cuprindea Maghrebul şi regiunile musulmane ale Spaniei şi a cărui amintire avea să confere legitimitate dinastiilor ulterioare, în special celei a hafsizilor din Tunisia.

Capitolul 10

'Ulama și cultura lor

'Ulama *și* shari'a

În centrul comunității celor care acceptau mesajul lui Muhammad se aflau învățații în științe religioase (*'ulama*), care studiaseră Coranul, *hadith*-ul și dreptul și care își asumau rolul de protectori ai comunității, de succesori ai Profetului.

Lupta pentru succesiunea politică a Profetului în primul secol islamic a avut diferite implicații, printre care și faptul că ridicase problema autorității religioase. Cine avea dreptul să interpreteze mesajul cuprins în Coran și în viața lui Muhammad? Pentru șiiți și pentru diversele grupuri ulterioare cu aceeași orientare, autoritatea era deținută de un șir de *imam*-i, exegeți infailibili ai adevărului conținut de Coran. Dar încă din perioada islamului timpuriu, majoritatea musulmanilor din țările arabofone erau sunniți: cu alte cuvinte, ei respingeau ideea unui *imam* infailibil care putea, într-un anumit sens, continua revelația voinței lui Dumnezeu. Pentru ei, acea voință fusese revelată definitiv și complet în Coran și în *sunna* Profetului, iar cei care aveau capacitatea de a o interpreta, *'ulama*, erau custozii conștiinței morale a comunității.

În secolul al XI-lea exista deja o distincție clară între diferitele *madhhab*-uri sau „școli" de interpretare morală și juridică, în special între patru dintre ele, cele mai răspîndite și mai durabile, shafi'iții, malikiții, hanafiții și hanbaliții. Cîteodată, relațiile dintre adepții unor *madhhab*-uri diferite au fost tensionate; la Bagdad, în perioada 'abbasidă, shafi'ismul și hanafismul au inspirat facțiuni urbane care au luptat unele împotriva altora. Ulterior însă, diferențele au devenit mai puțin controversate. În anumite regiuni prevala cîte un *madhhab*. Malikiții au devenit aproape singura școală din Maghreb, shafi'iții erau răspîndiți în Egipt, Siria, Irak, Iran și Hijaz, hanafiții, în Asia Centrală și India. Hanbaliții constituiau un element important la Bagdad și, din secolul al XII-lea, în Siria. Asemenea școlilor de teologie, cele de jurisprudență au ajuns să se accepte reciproc. Chiar atunci

cînd o dinastie avea să numească în funcţii juridice membri ai unei anumite şcoli, celelalte şcoli îşi aveau judecătorii şi specialiştii în jurisprudenţă.

Unele diferenţe dintre un *madhhab* şi altul priveau definirea exactă şi ponderea fiecărui principiu de jurisprudenţă (*usul al-fiqh*). În privinţa principiului *ijma'*, hanbaliţii îl acceptau doar pe cel exprimat de Companionii Profetului, nu şi de învăţaţii ulteriori, extinzînd astfel aplicabilitatea *ijtihad*-ului, cu condiţia ca acesta să fie exercitat de învăţaţi în conformitate cu regulile stricte ale analogiei. O altă şcoală, cea a zahiriţilor, puternică, pentru o vreme, în Andaluzia, dar care a dispărut ulterior, urma cu stricteţe sensul literal al Coranului şi al *hadith*-ului, aşa cum era interpretat de către Companioni, şi respingea *ijtihad*-ul şi consensul ulterior. O doctrină oarecum asemănătoare era promovată de Ibn Tumart, întemeietorul mişcării şi dinastiei almohade, dar el îşi revendica statutul de unic exeget infailibil al Coranului şi *hadith*-ului. Două şcoli permitau o oarecare flexibilitate în aplicarea principiului *ijtihad* : hanafiţii susţineau că analogia strictă nu trebuie utilizată întotdeauna, învăţaţii avînd capacitatea, chiar dacă limitată, de a-şi exprima preferinţa individuală în interpretarea Coranului şi a *hadith*-ului (*istihsan*) ; la rîndul lor, malikiţii considerau că, spre binele oamenilor, un învăţat putea depăşi cadrul strict al analogiei (*istislah*).

Aceste principii nu erau elaborate şi dezbătute doar ca un exerciţiu intelectual, ci pentru că ele constituiau fundamentul jurisprudenţei (*fiqh*), încercarea, printr-un efort uman responsabil, de a prescrie detaliat modul de viaţă (*shari'a*) pe care musulmanii trebuiau să îl urmeze pentru a se supune voinţei lui Dumnezeu. Toate acţiunile umane, în relaţie prin cu Dumnezeu sau cu alte fiinţe umane, puteau fi apreciate prin prisma Coranului şi a *sunnei*, potrivit interpretării celor abilitaţi să practice *ijtihad*-ul, şi incluse într-una din cele cinci categorii : ele puteau fi considerate obligatorii (fie pentru întreaga comunitate, fie pentru fiecare membru al acesteia), recomandabile, neutre din punct de vedere moral, condamnabile sau interzise.

Cu timpul, învăţaţii din diferite *madhhab*-uri au elaborat coduri de comportament care cuprindeau toate faptele umane pentru care se puteau desprinde îndrumări din Coran şi din *hadith*. Un asemenea cod tipic, cel al lui Ibn Abi Zayd al-Qayrawani (d. 996), cărturar din şcoala malikită, începe cu adevărurile esenţiale „pe care limba trebuie să le exprime şi inima să le creadă", un fel de profesiune de credinţă. Apoi se referă la faptele care sînt îndreptate în mod direct spre Dumnezeu, actele de venerare (*'ibadat*) : rugăciunea şi abluţiunea rituală care o precedă, postul, dania, pelerinajul şi îndatorirea de a lupta pentru cauza islamului (*jihad*). După *'ibadat*, codul se referă la

faptele prin care oamenii relaţionează reciproc (*mu'amalat*): în primul rînd, relaţiile umane intime, căsătoria, modurile în care se putea contracta şi încheia; apoi, relaţiile cu un caracter mai general şi mai puţin intim, contracte de vînzare ori altele asemănătoare, inclusiv înţelegeri pentru obţinerea unui profit, moşteniri şi testamente, înfiinţarea de *waqf*-uri; după aceea, infracţiunile şi anumite fapte interzise, ca adulterul, consumul de băuturi alcoolice, pentru care Coranul prevedea explicit pedepse. Mai departe sunt prezentate reguli de procedură ce trebuie urmate de judecătorii care iau decizii în cazul unor fapte interzise şi se încheie cu un îndemn la moralitate:

> Orice credincios are îndatorirea să poarte mereu în gînd, în toate vorbele şi faptele sale pioase, iubirea de Dumnezeu: cuvintele sau faptele celui ce are alt ţel decît iubirea de Dumnezeu nu sînt acceptabile. Ipocrizia e un politeism mai mic. Căinţa pentru orice păcat e o îndatorire, iar asta presupune ca omul să nu persiste în greşeală, să repare nedreptăţile făcute, să se înfrîneze de la fapte interzise şi să vrea să nu recadă în păcat. Păcătosul să-i ceară iertare lui Dumnezeu, sperînd că va avea îndurarea Lui, temîndu-se de pedeapsa Lui, preocupîndu-se de darurile Lui şi dînd glas recunoştinţei faţă de El. [...] Omul să spere mereu în milostenia divină[1].

În problemele de substanţă, ca şi în privinţa principiilor de interpretare existau anumite diferenţe între *madhhab*-uri, dar majoritatea erau de importanţă minoră. Chiar în cadrul unui anumit *madhhab* puteau exista opinii diferite, fiindcă nici un cod, oricît de detaliat şi de exact, nu avea cum să abordeze toate situaţiile posibile. Potrivit unei maxime citate frecvent, începînd cu secolul al X-lea nu au mai putut avea loc interpretări individuale: acolo unde s-a ajuns la consens, „poarta *ijtihad*-ului e închisă". Dar se pare că nu există dovezi clare că acest precept a fost formulat vreodată sau acceptat în mod unanim şi, în cadrul fiecărui *madhhab*, *ijtihad*-ul era practicat de fapt în continuare, nu numai de către judecătorii care trebuiau să ia decizii, dar şi de către juristconsulţi (sing. *mufti*). Un *mufti* era în principal un cărturar renumit pentru erudiţia sa şi capacitatea de a emite decizii în probleme disputate, recurgînd la *ijtihad*. Opiniile (*fatwa*) exprimate de *mufti*-ii vestiţi puteau fi incluse, după un timp, în lucrări influente de *fiqh*, dar activitatea de emitere a unor *fatwa* trebuia să continue. Suveranii, probabil începînd cu secolul al XIII-lea, au început să numească *mufti*-i oficiali, care puteau primi salarii, dar cărturarul retras, care primea un onorariu din partea celor care îi solicitau opinia şi care nu avea nici o obligaţie faţă de suveran, se bucura de un statut deosebit de respectat în comunitate.

De obicei, rezultatul *fiqh*-ului, *shari'a*, este numit, pe bună dreptate, „legea islamică", fiindcă, începînd cu perioada 'abbasidă, acesta a servit

drept cadru al conceptelor pe care se bazau judecătorii (*qadi*), cînd emiteau hotărîri sau reconciliau dezacorduri. În realitate, conţinea, deopotrivă, prevederi mai multe şi prevederi mai puţine decît ceea ce astăzi este considerat un cod juridic. Mai multe, fiindcă includea fapte intime ce nu aveau legătură nici cu vecinul persoanei respective, nici cu suveranul: acte individuale de adorare, de comportament social, de gesturi ce ar putea fi numite „maniere". Era un cod normativ pentru toate faptele umane, o încercare de a le clasifica şi, prin aceasta, de a le oferi musulmanilor un îndreptar cu privire la felul în care Dumnezeu dorea ca ei să trăiască. Mai puţine, fiindcă unele dintre prevederi rămîneau la nivel teoretic, nefiind vreodată sau fiind rareori aplicate, precum şi din cauza faptului că trecea cu vederea domenii întregi de acţiune incluse în alte coduri juridice. Era mai exact în privinţa problemelor legate de situaţia personală – căsătoria şi divorţul, testamentele şi moştenirea; era mai puţin explicit în privinţa contractelor şi a obligaţiilor, ca, de altfel, în tot ceea ce ţinea de activităţile economice; nu cuprindea întreaga sferă a ceea ce astăzi s-ar numi drept penal – omorul era privit mai curînd ca o problemă a familiior implicate decît ca una în care comunitatea trebuia să intrevină prin intermediul judecătorilor; şi nu făcea practic nici o referire la dreptul „constituţional" sau administrativ.

Chiar în domeniile în care erau stipulate prevederi mai explicite, autoritatea codului putea fi recuzată de puterea suveranului sau de practica efectivă a societăţii. În majoritatea regimurilor, conducătorul sau demnitarii lui judecau numeroase fapte penale, în special cele care implicau securitatea statului; el hotăra procedura şi pedepsele. La fel, în mediul rural, cauzele erau judecate în temeiul legii cutumiare a comunităţii (*'urf*), păstrată şi aplicată de bătrînii satului sau ai tribului. În unele locuri se pare că au existat coduri cutumiare scrise şi instanţe sau consilii de judecată; acestea trebuie să fi funcţionat în special în cazul comunităţilor berbere din Maghreb. Dar se pare că erau situaţii excepţionale.

După cum *shari'a* s-a dezvoltat în urma unui proces complicat de interacţiune între normele cuprinse în Coran şi *hadith*, pe de o parte, şi cutumele şi legile comunităţilor intrate sub dominaţia islamului, pe de alta, tot aşa s-a înregistrat un proces continuu de adaptare reciprocă între *shari'a*, odată ce şi-a dobîndit forma definitivă, şi practicile societăţilor musulmane. S-a arătat, de exemplu, că preceptele jurisprudenţei hanafite în privinţa practicilor comerciale corespund practicilor urmate de negustorii egipteni, după cum reiese dintr-o serie de documente de o cu totul altă natură. Ceea ce *shari'a* stipula în legătură cu contractele s-a modificat prin acceptarea în codul hanafit a unor stratageme juridice (*hiyal*) prin care anumite practici,

cum ar fi dobînda, erau aduse în limitele legii[2]. La fel, emiterea de reglementări şi exercitarea autorităţii juridice de către suverani şi demnitarii lui se justificau prin principiul *siyasa shar'iyya* („politica în limitele *shari'ei*"): deoarece suveranul fusese instalat de Dumnezeu în societatea umană pentru a apăra religia şi moralitatea şi fiindcă autoritatea lui era confirmată prin acceptul primit din partea comunităţii, el avea dreptul să emită acele reglementări şi să adopte acele decizii care erau necesare menţinerii ordinii sociale juste, cu condiţia de a nu depăşi limitele impuse de *shari'a*. Se considera că suveranul avea dreptul de a decide care cazuri trebuiau prezentate spre judecare unui *qadi* şi pe care trebuia să le păstreze pentru a lua el însuşi decizii.

Deşi, din motive retorice, *'urf* şi *shari'a* erau puse frecvent în opoziţie, ele nu se aflau neapărat în conflict. Orice prevedere din *'urf* care nu contravenea *shari'ei* era acceptată de aceasta din urmă ca permisibilă. Într-adevăr, în anumite zone ale Maghrebului a existat o încercare de interpretare a *shari'ei* în lumina dreptului cutumiar. Există consemnări potrivit cărora, cel puţin începînd cu secolul al XV-lea, în Maroc *qadi*-ii utilizau procedeul numit *'amal*: *qadi*-ul avea competenţa de a alege dintre opiniile juriştilor pe cele care se conformau cel mai bine tradiţiilor sau intereselor locale, chiar dacă acestea nu se bucurau de sprijinul majorităţii învăţaţilor.

Se cunosc puţine lucruri despre dreptul cutumiar din mediul rural în această perioadă, dar, deducînd după informaţiile din studiile privind perioadele moderne, putem presupune că a avut loc un proces invers, pătrunderea în *shari'a* a anumitor elemente cutumiare. Căsătoria se oficia în termeni islamici, dar drepturile şi îndatoririle, ca şi problemele divorţului şi ale moştenirii rezultate din acestea puteau fi decise în temeiul cutumei; în multe locuri, moştenirea pămîntului de către fiice contravenea cutumei, dar era în concordanţă cu *shari'a*. Disputele asupra proprietăţii sau a asocierii puteau fi aduse în faţa unui *qadi* din cel mai apropiat oraş, pentru ca acesta să adopte o hotărîre sau să concilieze părţile; contractele sau înţelegerile cărora părţile implicate voiau să le confere un anumit caracter solemn sau stabilitate puteau fi prezentate, la rîndul lor, unui *qadi*, pentru ca acesta să le formuleze în limbajul *shari'ei*, însă documentele urmau să fie interpretate ulterior prin prisma tradiţiei locale. Pentru a folosi cuvintele unui cercetător care a studiat astfel de documente din Valea Iordanului: „Cutuma oferă în principal substanţa, iar *shari'a*, forma"[3].

Transmiterea învăţăturii

Teologii, cei care promovau şi menţineau consensul comunităţii, constituiau în islamul sunnit cel mai apropiat echivalent al unei autorităţi educaţionale, astfel încît pentru ei era esenţial să asigure transmiterea completă de la o generaţie la alta a sensurilor şi fundamentelor *fiqh*-ului.

Se pare că încă dintr-o perioadă timpurie s-au stabilit metode de transmitere a învăţăturii religioase. În moschei, în special în cele congregaţionale mari, discipolii se strîngeau în jurul unui dascăl care, sprijinit de un stîlp, le prezenta cîte un subiect, citind dintr-o carte şi făcînd comentarii. Dar începînd cu secolul al XI-lea, dacă nu chiar mai devreme, s-a dezvoltat o instituţie destinată în mare măsură învăţămîntului juridic, *madrasa*: originea acesteia îi este adeseori atribuită lui Nizam al-Mulk (1018-1092), *wazir* al primului suveran selgiukid de la Bagdad, deşi, în fapt, instituţia are o tradiţie mai veche. *Madrasa* era o şcoală care funcţiona adesea, însă nu întotdeauna, pe lîngă o moschee; *madrasa* dispunea şi de un spaţiu pentru cazarea învăţăceilor. Era întemeiată ca un *waqf* de către un singur donator; astfel, dispunea de o dotă şi avea o existenţă asigurată, fiindcă proprietatea al cărei venit era destinat unui scop pios sau caritabil nu putea fi înstrăinată. Dota se utiliza pentru întreţinerea clădirii, plata unuia sau mai multor profesori permanenţi şi, în unele cazuri, pentru burse sau distribuirea de alimente elevilor. Orice persoană înstărită putea întemeia un astfel de *waqf*, dar cele mai mari şi mai durabile au fost cele create de suverani sau înalţi demnitari în Irak şi Iran, în vremea selgiukizilor, în Siria şi Egipt, sub ayyubizi şi mameluci, şi în Maghreb, sub marinizi şi hafsizi.

Unele instituţii au fost create pentru predarea Coranului sau a *hadith*-ului, dar majoritatea aveau ca principal scop studierea şi predarea *fiqh*-ului. Un exemplu: *madrasa* Tankiziyya de la Ierusalim, fondată în perioada mamelucă, avea patru săli (*iwan*) cu acces dinspre o curte interioară, destinate predării *hadith*-ului, jurisprudenţei hanafite şi sufismului, iar a patra sală funcţiona ca moschee. Dota acoperea cheltuielile pentru 15 discipoli în domeniul dreptului, 20 al *hadith*-ului şi 15 al sufismului, ca şi pentru profesorii tuturor materiilor; elevii dormeau în *madrasa*, unde exista şi un azil pentru 12 văduve[4]. O *madrasa* putea avea ca scop predarea unui singur *madhhab*, a mai multora sau a tuturor celor patru; astfel era *madrasa* sultanului Hasan, de la Cairo, unde din curtea interioară se intra în cele patru şcoli, cîte una pentru fiecare *madhhab*. Una sau mai multe serii regulate de cursuri erau oferite de *mudarris*, deţinătorul

unei catedre finanţate, şi de asistenţii lui, care predau materii auxiliare. În mod normal, un elev care venea la o *madrasa* urmase deja o şcoală de nivel inferior, *maktab* sau *kuttab*, unde învăţase limba arabă şi, probabil, memorase Coranul. La *madrasa* învăţa materii complementare – gramatica arabă şi analele perioadei de început a islamului –, dar ştiinţele religiei rămîneau principalul domeniu de studiu : cum să citească şi să interpreteze Coranul, *hadith*-ul, bazele credinţei religioase (*usul al-din*), jurisprudenţa (*usul al-fiqh*) şi *fiqh*-ul. Principala metodă de predare consta în prezentarea unui text de către *mudarris*, probabil reluat apoi de asistenţii săi ; se insista asupra memorării celor predate, dar şi asupra înţelegerii lucrurilor reţinute.

În prima etapă de studiu, care putea dura cîţiva ani, discipolul învăţa codul juridic asupra căruia teologii dintr-un anumit *madhhab* ajunseseră la un consens. Mulţi dintre elevi nu depăşeau acest nivel şi nu toţi se instruiau pentru a obţine funcţii în domeniul juridic ; diferite categorii, precum fiii de negustori, puteau urma o asemenea educaţie timp de cîţiva ani. La un nivel superior, se puneau în discuţie probleme juridice în privinţa cărora, chiar în cadrul aceluiaşi *madhhab*, existau opinii diferite, fiindcă diversitatea situaţiilor asupra cărora trebuiau aplicate principiile juridice era nelimitată. Cei care doreau să devină profesori de drept, *qadi*-i de rang înalt ori *mufti*-i, trebuiau să studieze o perioadă mai lungă. La acest nivel superior, pregătirea în domeniul *ijtihad*-ului avea loc prin metoda disputelor care recurgeau la logica formală : se enunţa o teză la care trebuia să se răspundă printr-o antiteză şi urma un dialog cu expunerea obiecţiilor şi a răspunsurilor.

Cînd un discipol termina de citit o carte cu un profesor, îi putea cere acestuia o *ijaza*, o confirmare din care reieşea că persoana A studiase cartea respectivă cu persoana B. La un nivel superior, putea cere un alt tip de *ijaza*, care să certifice faptul că avea competenţa necesară, ca *mufti*, pentru *ijtihad* sau pentru a preda o anumită carte ori o anumită materie. Frecvent, la acest nivel, unii studenţi mergeau de la un profesor la altul, dintr-un oraş în altul, solicitîndu-le o *ijaza* tuturor celor ale căror cursuri le audiaseră ; o asemenea practică îşi avea explicaţia într-un *hadith* care le impunea musulmanilor să caute învăţătura oriunde s-ar fi găsit ea.

Ijaza era un document detaliat în care se menţiona un întreg lanţ de transmiţători, de la profesor la elev, pe parcursul mai multor generaţii, incluzîndu-l astfel pe titular într-un şir lung de predecesori intelectuali. Implicit, putea exprima o anumită idee despre cum trebuia să fie viaţa unui musulman interesat şi învăţat. Fără îndoială, existau şi multe abuzuri : citim relatări despre indolenţă şi ignoranţă, malversaţii sau dote deturnate. Cu toate acestea, discipolul a constituit unul dintre tipurile musulmanului ideal, care a persistat de-a lungul secolelor.

Iată cum descrie un discipol în ştiinţe juridice şi medicale de la Bagdad, 'Abd al-Latif (1162/1163-1231), felul în care ar trebui să fie un discipol:

> Te sfătuiesc să nu-ţi dobîndeşti cunoştinţele din cărţi neîndrumat, chiar dacă te încrezi în putinţa ta de a înţelege. Cere sprijinul profesorilor pentru orice învăţătură pe care vrei s-o dobîndeşti; şi de o fi ca profesorul să fie mărginit în cunoştinţele lui, ia de la el tot ce-ţi poate dărui, pînă găseşti altul mai împlinit decît el. Trebuie să-l preţuieşti şi să-l cinsteşti. [...] Cînd citeşti o carte, străduieşte-te să o înveţi pe dinafară şi să-i stăpîneşti înţelesul. Închipuieşte-ţi că a dispărut şi că te poţi lipsi de ea, fără să-ţi pese că nu mai este. [...] Trebuie să citeşti istorii, să studiezi biografii şi experienţele naţiunilor. Făcînd toate acestea, va fi ca şi cum, pe drumul scurt al vieţii tale, ai fi trăit împreună cu oamenii din trecut, te-ai fi apropiat de ei prin relaţii strînse şi ai fi ştiut care sînt cei buni şi cei răi dintre ei. [...] În faptele tale să urmezi pilda primilor musulmani. Aşa că citeşte biografia Profetului, studiază-i faptele şi grijile, mergi pe urmele lui şi dă-ţi toată silinţa să-l imiţi. [...] Ar fi mai bine să te îndoieşti cît mai des de firea ta decît să ai o părere prea bună despre tine, plecîndu-te cu gîndurile tale în faţa învăţaţilor şi a scrierilor lor, înaintînd cu grijă şi cu teama de a nu te pripi. [...] Cel ce nu a îndurat apăsarea aplecării temeinice asupra învăţăturii nu va gusta plăcerea cunoaşterii. [...] Cînd ţi-ai încheiat studiul şi cugetarea, dă-ţi drumul limbii, pomeneşte numele lui Dumnezeu şi adu-i cîntece de slavă. [...] Nu te plînge dacă lumea îţi întoarce spatele, te-ar tulbura de la dobîndirea unor virtuţi desăvîrşite. [...] Să ştii că învăţătura lasă în urma ei o dîră şi un parfum ce îl vestesc pe cel ce o deţine; o rază de lumină strălucind peste el, arătîndu-l...[5]

Un gen important şi deosebit de scrieri islamice s-a născut dintr-un impuls similar celui care a condus la acordarea de *ijaza*: lexiconul biografic. Originea acestuia se regăseşte în colecţia de *hadith*-uri. Pentru confirmarea unui *hadith* era necesară cunoaşterea transmiţătorului acestuia şi a persoanei de la care îl aflase la rîndul său; era important ca transmiterea să fi fost continuă, dar şi ca aceia care participaseră la transmitere să fi fost oneşti şi demni de încredere. Treptat, culegerile de biografii au trecut de la povestitorii de *hadith*-uri la alte grupuri – învăţaţi în ştiinţe juridice, teologi, maeştri sufi şi aşa mai departe. Un tip special de lucrare îl constituia lexiconul local, dedicat bărbaţilor de seamă, uneori şi femeilor, dintr-un anumit oraş sau o anumită regiune, cu o introducere despre topografia şi istoria locului. Prima lucrare importantă de acest gen a fost alcătuită la Bagdad, în secolul al XI-lea, de al-Katib al-Baghdadi (1002-1071). Unele oraşe au beneficiat de mai multe astfel de lucrări succesive; pentru Damasc avem lexicoane ale personalităţilor din secolele islamice IX-XIII (secolele XV-XIX d.Hr.). Cei mai ambiţioşi autori, în special Ibn Khallikan (1211-1282), au încercat să prezinte întreaga istorie islamică.

Lucrarea lui Ibn Khallikan cuprindea suverani şi miniştri, poeţi şi gramaticieni, ca şi cărturari din domeniul ştiinţelor religiei. Dar în asemenea cărţi, cărturarii de la moschee şi de la *madrasa* deţineau un loc central, ca pentru a se demonstra că istoria comunităţii musulmane era esenţialmente aceea a transmiterii neîntrerupte a adevărului şi a culturii islamice elevate. Biografia unui cărturar putea începe cu originea lui, locul şi data naşterii. Oferea detalii despre educaţia primită: ce cărţi a studiat şi cu cine şi ce *ijaza* primise. Astfel, i se stabilea descendenţa pe două coordonate, cea fizică şi cea intelectuală, care nu erau mereu diferite, fiindcă un băiat putea începe să înveţe cu tatăl său şi existau dinastii îndelungate de cărturari. Biografia îi descria activitatea şi călătoriile, ce cărţi scrisese şi pe cine învăţase şi putea include cîteva anecdote personale. Cuprindea un elogiu al calităţilor sale, menit nu atît să îl evidenţieze printre ceilalţi cărturari, cît să îl înscrie în cadrul unui tip ideal.

Kalam

Cei care studiau *fiqh*-ul la *madrasa* studiau şi principalele dogme ale religiei, deşi se pare că modul în care evoluaseră şi în care puteau fi susţinute nu ocupa un loc important în curiculă. Pînă în momentul în care sistemul de şcoli a ajuns la dezvoltarea sa deplină, marile discuţii care au condus la definirea crezului sunnit se încheiaseră deja în mare parte.

Chiar după perioada în care s-a bucurat de favorurile califilor ‘abbasizi, mu‘tazilismul a continuat să fie, aproape încă un secol, o şcoală de gîndire înfloritoare şi importantă. Ultimul său mare gînditor a fost ‘Abd al-Jabbar (cca 936-1025). Învăţătura mu‘tazilită a fost suprimată la Bagdad şi în alte locuri abia în secolul al XI-lea, sub influenţa califilor ‘abbasizi şi a suveranilor selgiukizi. Mu‘tazilismul a continuat să joace un rol important în constituirea teologiei şiite şi să fie predat în şcolile şiite; în schimb, în lumea sunnită a ajuns un curent de gîndire obscur, pînă la reapariţia unui anumit interes faţă de această tendinţă în perioada modernă.

Declinul mu‘tazilismului a fost determinat parţial de influenţa tot mai mare exercitată de învăţătura tradiţionalistă a lui Ibn Hanbal, cu precădere la Bagdad şi Damasc, dar şi de dezvoltarea tendinţei ideologice iniţiate de Ash‘ari: explicarea şi susţinerea celor existente în Coran şi *hadith* printr-o argumentare raţională bazată pe principiile logicii (teologie dialectică, *‘ilm al-kalam*). Ca semn al răspîndirii ash‘arismului sau chiar ca o cauză a acesteia, tendinţa a ajuns să fie

acceptată de mulţi cărturari din domeniul ştiinţelor juridice ca bază religioasă pentru *fiqh*-ul lor. Este mai ales cazul cărturarilor shafi'iţi.

Însă această îmbinare ash'arită dintre *kalam* şi *fiqh* nu era nicidecum general acceptată. Hanbaliţii se opuneau *kalam*-ului, la fel ca şi unii shafi'iţi. De asemenea, în Maghreb, şcoala dominantă malikită descuraja speculaţia teologică, iar almoravizii au interzis predarea teologiei; dar Ibn Tumart şi almohazii încurajau *kalam*-ul, în special în forma sa ash'arită, chiar dacă în jurisprudenţă urmau strict şcoala zahirită. În nord-estul lumii musulmane, o altă versiune a *kalam*-ului, care îşi datora începuturile lui al-Maturidi (d. 944), era acceptată pe scară mai largă de şcolile hanafite. Aceasta se deosebea de ash'arism în anumite privinţe, în particular în problema liberului arbitru al omului şi a relaţiei liberului arbitru cu atotputernicia şi judecata lui Dumnezeu: faptele umane, credeau maturidiţii, se petrec prin puterea lui Dumnezeu, dar pe cele păcătoase El nici nu le place, nici nu le iubeşte. Primii sultani selgiukizi, proveniţi dintr-o regiune unde era răspîndită îmbinarea *kalam*-ului maturidit cu *fiqh*-ul hanafit, au încercat să ducă această tendinţă cu ei, odată cu înaintarea lor spre vest. Între gînditorii ash'ariţi şi cei maturidiţi nu au existat tensiuni sau ostilităţi de durată, iar diferenţele dintre ei nu au fost întotdeauna importante. În *madrasele* sunnite din secolele ulterioare, manualele care rezumau dogmele esenţiale ale credinţei exprimau consensul general al cărturarilor.

Al-Ghazali

Chiar dacă accepta teologia ash'arită şi concluziile la care aceasta ajunsese, principala tendinţă a gîndirii sunnite făcea acest lucru cu rezerve şi în anumite limite. Asemenea rezerve au fost exprimate într-o formă clasică de către al-Ghazali, un scriitor cu o mare influenţă de-a lungul timpului şi cu o cunoaştere exhaustivă a tuturor curentelor principale de gîndire din epoca sa. El însuşi profesor de *kalam* ash'arit, Ghazali era conştient de căile periculoase spre care l-ar putea conduce acest curent. El a încercat să definească limitele în care *kalam*-ul era licit. Era în primul rînd o acţiune de apărare: trebuiau utilizate raţionamentul şi argumentarea discursivă pentru a apăra credinţa adevărată izvorîtă din Coran şi *hadith* de cei care o negau, precum şi de cei care încercau să îi acorde o interpretare falsă şi speculativă. Numai că acţiunea nu trebuia întreprinsă de cei a căror credinţă putea fi tulburată chiar de această acţiune, după cum nu trebuia nici folosită pentru edificarea unei structuri ideatice care depăşea ceea ce

se afla în Coran şi *hadith*. Era un domeniu doar pentru specialiştii care lucrau independent, în afara şcolilor.

Principiul lui consta în faptul că musulmanii trebuie să respecte legile care decurg din voinţa lui Dumnezeu, aşa cum erau ele exprimate în Coran şi *hadith*; a le abandona echivala cu rătăcirea într-o lume a voinţei şi a speculaţiei umane necontrolate. Faptul că fiinţele umane trebuie să se supună voinţei lui Dumnezeu şi că trebuie să facă acest lucru într-un mod care să îi apropie de El a constituit subiectul uneia dintre cele mai importante şi vestite opere religioase islamice, cartea lui Ghazali *Ihya 'ulum al-din* (*Reînvierea ştiinţelor religiei*).

În lucrarea *al-Munqidh min al-dalal* (*Salvatorul de la rătăcire*), considerată adeseori – nu foarte exact – drept autobiografică, Ghazali prezintă calea pe care a ajuns la această concluzie. După primele studii urmate la Khurasan, Tus şi Nishapur, a devenit profesor la vestita *madrasa* întemeiată la Bagdad de Nizam al-Mulk, *wazir*-ul sultanului selgiukid. Acolo s-a convins că respectarea formală a *shari'ei* nu era suficientă şi s-a adîncit în studiul căii drepte în viaţă: „Dorinţe lumeşti au început să mă îndemne să rămîn aşa cum eram, în timp ce vestitorul credinţei striga: «La o parte! Hai, la o parte!»"[6]

S-a convins că nu putea găsi ceea ce căuta, folosindu-şi doar intelectul. A urma calea filosofilor şi a construi adevărul universului din primele principii însemna să rătăcească în hăţişurile inovaţiilor ilicite. Calea şiită, aceea de a urma învăţătura unui exeget infailibil al credinţei, era periculoasă: putea conduce la abandonarea celor oferite prin revelaţie de dragul vreunui adevăr tainic şi la acceptarea faptului că acela care cunoaşte adevărul tainic este liber de constrîngerile *shari'ei*.

Singurul învăţător infailibil, considera Ghazali, a fost Muhammad, iar calea cea dreaptă era acceptarea revelaţiei lui prin credinţă, acceptarea acelei lumini „pe care Dumnezeu a pogorît-o asupra inimilor robilor Lui, un dar de la el"[7], şi urmarea căii prescrise de revelaţie, însă numai cu sinceritate, din toată inima şi renunţînd la tot în afară de slujirea lui Dumnezeu.

Ihya 'ulum al-din vorbeşte despre relaţia strînsă dintre faptele şi înclinaţiile sufletului, cu alte cuvinte, dintre manifestările exterioare şi spiritul care le dă sens şi valoare. Ghazali considera că există o relaţie reciprocă: virtuţile şi caracterul bun se formau şi se întăreau prin fapte drepte.

> Cel ce doreşte să-şi purifice sufletul, să-l desăvîrşească şi să-l îndulcească prin fapte bune nu poate face asta printr-o singură zi de venerare şi nici nu poate împiedica asta printr-o singură zi de răzvrătire; de aceea, spunem că pentru un singur păcat nu se cuvine o pedeapsă veşnică. Dar

o zi de înfrînare de la virtute o atrage pe alta, iar sufletul decade apoi încetul cu încetul, pînă se afundă în indolenţă[8].

Însă faptele aveau valoare doar dacă erau îndeplinite de minţi şi suflete care îşi propuseseră ca scop cunoaşterea şi slujirea lui Dumnezeu. Tocmai dorinţa de a desluşi această relaţie constituie conţinutul şi structura lucrării *Ihya ' ulum al-din*. Primele patru părţi analizează Stîlpii islamului, îndatoririle religioase fundamentale, rugăciunea, postul, dania şi pelerinajul; pentru fiecare dintre ele, dincolo de manifestarea exterioară – regulile stricte de îndeplinire a obligaţiei –, se explică sensul şi avantajele rezultate din practicarea ei în mod corect. Rugăciunea are valoare deplină doar dacă este făcută în prezenţa sufletului: cu înţelegerea cuvintelor folosite şi cu o purificare lăuntrică, o renunţare la toate gîndurile în afară de Dumnezeu, cu veneraţie, teamă şi speranţă. Postul este merituos dacă se ţine astfel încît să elibereze sufletul pentru a se întoarce spre Dumnezeu. Dania trebuie oferită din dorinţa supunerii faţă de Dumnezeu şi considerarea bunurilor lumeşti ca fiind lipsite de valoare. Pelerinajul trebuie întreprins cu intenţii curate, cu gîndul la sfîrşitul vieţii, la moarte şi la judecată.

Partea a doua a cărţii trece dincolo de cadrul practicilor rituale, pentru a vorbi despre alte fapte cu implicaţii morale, în special cele care stabilesc relaţii între fiinţele umane: mîncatul şi băutul, căsătoria, dobîndirea de bunuri materiale, ascultarea muzicii. Pentru fiecare dintre acestea, întrebarea dacă este drept să fie înfăptuită şi, dacă da, în ce limite şi în ce condiţii este abordată prin prisma ţelului suprem al omului, apropierea de Dumnezeu. Căsătoria, de exemplu, este privită ca un echilibru între avantaje şi dezavantaje. Asigură existenţa progeniturilor, fereşte de pasiuni carnale ilicite şi poate anticipa „gustul Paradisului"; pe de altă parte, poate distrage de la căutarea cunoaşterii lui Dumnezeu prin îndeplinirea adecvată a obligaţiilor religioase.

Partea a treia cuprinde o prezentare detaliată a pasiunilor şi dorinţelor omeneşti care, dacă sînt tolerate în mod inadecvat, vor împiedica obţinerea foloaselor spirituale din manifestările exterioare ale religiei şi vor duce la pierzanie. Diavolul pătrunde în inima oamenilor prin cele cinci simţuri, imaginaţie şi poftele carnale. Ghazali prezintă aspiraţiile pîntecelui, ale senzualităţii, ale limbii – rolul ei în conflicte, necuviinţe, minciuni, batjocură, calomnie şi măgulire; mînie, ură şi invidie; dorinţă de înavuţire şi de fală lumească, ca şi de fală sufletească, ce duce la ipocrizie; împăunarea cu lucrurile cunoscute, cu evlavie, cu descendenţă, integritate fizică sau frumuseţea.

Asemenea impulsuri pot fi ţinute în frîu prin implorarea lui Dumnezeu – de preferinţă în cursul ritualurilor, al rugăciunii, al postului

și pelerinajului –, prin repetarea numelui lui Dumnezeu, meditație și autocunoaștere, și cu ajutorul unui prieten sau al unui îndrumător spiritual. Astfel, calea pe care o apucă sufletul poate fi schimbată într-una care duce spre cunoașterea lui Dumnezeu.

Ultima parte a cărții se referă la calea către Dumnezeu, a cărei țintă este „purificarea totală a sufletului de tot ce este altceva în afară de Dumnezeu Preamăritul, [...] o contopire totală a inimii întru pomenirea lui Dumnezeu"[9]. În acest punct, gîndirea lui Ghazali o reflectă pe cea a maeștrilor sufiți. Calea spre Dumnezeu este marcată de o serie de etape (*maqam*). Prima dintre ele este căința, eliberarea sufletului de cătușele falselor zeități; următoarele sînt răbdarea, teama și speranța, renunțarea chiar și la acele lucruri care nu sînt păcate, dar care pot împiedica înaintarea pe cale, încrederea în Dumnezeu și supunerea față de El. Fiecărei etape îi corespund anumite revelații și viziuni, alinări spirituale pentru călător; acestea apar doar prin îndurarea divină și nu persistă.

Pe măsură ce sufletul înaintează pe cale, eforturile proprii contează mai puțin, fiind tot mai mult îndrumat de Dumnezeu. Scopul său este „purificarea și curățirea, apoi pregătirea și așteptarea, nimic mai mult". În fiecare etapă există pericolul de a rămîne acolo, de a nu merge mai departe, de a se pierde în iluzii; dar se poate întîmpla ca Dumnezeu să intervină și să-i ofere sufletului darul de a-l contempla. Acesta este cel mai înalt punct al ascensiunii, care se petrece însă doar ca un har ce poate fi acordat și luat:

> Scîntei de adevăr vor sclipi în inima lui. La început, va fi ca o străfulgerare iute și nu se va statornici. Pe urmă se va întoarce și va putea zăbovi. Întoarsă, poate rămîne sau poate fi dusă deodată înapoi[10].

Abia în acest punct superior omul ce și-a pierdut conștiința de sine contemplîndu-l pe Dumnezeu, care S-a revelat prin iubire, înțelege adevăratul sens al obligațiilor impuse de *shari'a* și este capabil să le îndeplinească în mod adecvat. Dar este posibil ca el să devină conștient de o altă realitate. Ghazali face aluzie la un alt fel de cunoaștere (*ma'rifa*) – a îngerilor și diavolilor, raiului și iadului, a lui Dumnezeu însuși, a esenței, atributelor și numelor sale –, o cunoaștere dezvăluită de Dumnezeu omului, în adîncul sufletului. El nu scrie despre aceasta în lucrarea menționată, dar există alte cărți atribuite lui în care abordează tema în detaliu. Aceasta nu este o stare de contopire completă cu Dumnezeu sau o unire cu El; în punctul maxim este o apropiere momentană de El, o anticipare a vieții de apoi, cînd omul va avea viziunea lui Dumnezeu de aproape și, totuși, de la distanță.

Capitolul 11

Direcții de gîndire divergente

Islamul filosofilor

În moschei și *madrase*, *fiqh*-ul și științele sale complementare constituiau principalele materii de studiu, dar în afara cadrului acestora erau promovate și alte forme de gîndire. Una dintre acestea, cu o importanță care s-a menținut în timp, a fost gîndirea filosofilor, a celor care considerau că rațiunea umană, acționînd protrivit principiilor logicii lui Aristotel, putea duce la aflarea unui adevăr demonstrabil.

Acest curent de gîndire, ai cărui precursori în lumea islamică fuseseră al-Kindi și al-Farabi, a atins apogeul prin Ibn Sina (Avicenna, 980-1037) și opera lui care a influențat profund întreaga cultură islamică ulterioară. Într-un scurt fragment autobiografic, el descrie felul în care a fost educat, într-un mod devenit de acum tradițional, pentru a-și însuși Coranul și științele limbii arabe, jurisprudența și științele rațiunii, logica, matematica și metafizica : „La împlinirea vîrstei de 18 ani, am terminat de parcurs toate aceste științe, [...] astăzi, cunoștințele mele sînt mai mature, dar, altfel, aceleași ; de atunci nu am mai aflat nimic"[1].

El și-a adus aportul la multe dintre aceste științe, dar cea mai importantă și cuprinzătoare influență pe care avea să o exercite asupra gîndirii ulterioare s-a datorat încercării lui de a exprima adevărurile islamului pornind de la logica aristotelică și metafizica greacă ulterioară. Principala problemă ridicată de revelația islamică pentru cei care căutau adevărul demonstrabil consta în contradicția aparentă dintre unitatea lui Dumnezeu și multitudinea ființelor create ; din motive practice, această dilemă putea fi exprimată în termenii contradicției dintre bunătatea absolută a lui Dumnezeu și aparenta răutate a lumii. Șirul de filosofi care a culminat cu Ibn Sina a găsit răspunsul unor asemenea întrebări în versiunea neoplatonică a filosofiei grecești, făcută mai acceptabilă de faptul că o lucrare majoră a acestei școli, un fel de parafrazare a unei părți din *Enneadele* lui Plotin, era considerată în general ca fiind o operă a lui Aristotel (așa-numita *Teologie a lui Aristotel*). Această școală concepea universul ca fiind

format dintr-o serie de emanaţii de la Dumnezeu, putînd să reconcilieze în acest fel unitatea lui Dumnezeu cu multiplicitatea. În formularea lui Ibn Sina, Dumnezeu era Prima Cauză, Creatorul, Fiinţa necesară, în care se contopeau esenţa şi existenţa. De la El emanau o serie de zece inteligenţe, începînd cu Prima Inteligenţă şi sfîrşind cu Inteligenţa Activă, care guverna lumea fiinţelor întrupate. Din Inteligenţa Activă ideile iradiau spre trupul uman ca o rază divină şi, astfel, se crea sufletul uman. Simbolul luminii, frecvent în sufism şi în alte filosofii mistice, era uneori potenţat de Coran:

Dumnezeu este lumina cerurilor şi a pămîntului:
Lumina Sa este asemnea unei firide
unde se află o lampă.
Lampa se află într-o sticlă,
iar sticla este asemenea unei stele strălucitoare.
Ea este aprinsă de la un copac binecuvîntat:
măslinul care nu este nici de la Răsărit, nici de la Asfinţit
şi al cărui ulei aproape că luminează fără ca focul să-l atingă.
Lumină asupra luminii!
Dumnezeu călăuzeşte către lumina Sa pe cine voieşte[2].

După cum sufletul a fost creat prin acest proces de coborîre din Prima Fiinţă, un proces animat de revărsarea iubirii divine, tot aşa viaţa umană ar trebui să fie un proces de înălţare, o întoarcere prin iubire şi dorinţă, la diferitele etape ale existenţei la Prima Fiinţă.

Dacă lumina divină radiază pînă în sufletul uman şi dacă sufletul se poate întoarce prin eforturi proprii la Creatorul său, de ce mai este nevoie de profeţie, adică de revelaţii speciale ale lui Dumnezeu? Ibn Sina accepta nevoia de profeţi ca învăţători ce împărtăşesc adevăruri despre Dumnezeu şi viaţa viitoare şi le impun oamenilor faptele prin care să devină conştienţi de existenţa lui Dumnezeu şi a nemuririi – rugăciunea şi celelalte gesturi rituale de venerare. Dar el credea că profeţia nu era un simplu har al lui Dumnezeu; era un fel de capacitate intelectuală umană, una superioară. Profetul participa la ierarhia Inteligenţelor, putîndu-se ridica pînă la nivelul Primei Inteligenţe. Dar acesta nu era un apanaj al profeţilor; oamenii cu mari înzestrări spirituale puteau atinge şi ei acest nivel prin asceză.

Un asemenea sistem de gîndire părea să contravină conţinutului revelaţiei divine din Coran, cel puţin dacă era luat în sens literal. În cea mai renumită controversă din istoria islamului, Ghazali a criticat vehement principalele puncte în care o filosofie precum cea a lui Ibn Sina contravenea felului cum înţelegea el revelaţia coranică. În lucrarea sa *Tahafut al-falasifa* (*Incoerenţa filosofilor*), Ghazali pune în evidenţă ceea ce el considera a fi trei erori în modul de gîndire al filosofilor. Ei credeau în eternitatea materiei: emanaţiile luminii divine insufleţeau

materia, dar nu o creau. Ei limitau cunoaşterea lui Dumnezeu la universalii, la ideile care au format anumite fiinţe, şi nu la acele anumite fiinţe; această concepţie era incompatibilă cu ideea coranică a unui Dumnezeu preocupat de fiecare creatură vie în individualitatea sa. În al treilea rînd, ei credeau în nemurirea sufletului, nu şi a trupului. Sufletul, considerau ei, constituia o existenţă separată, insuflată în corpul material prin acţiunea Inteligenţei Active şi, într-un anumit moment al revenirii la Dumnezeu, trupul căruia îi fusese ataşat devenea un inconvenient; după moarte, sufletul se elibera de trup şi nu mai avea nevoie de acesta.

Ghazali afirma că Dumnezeul filosofilor nu era Dumnezeul din Coran, care se adresa fiecărui om, judecîndu-l şi iubindu-l. În opinia lui, concluziile la care putea ajunge intelectul uman discursiv, fără îndrumare exterioară, erau incompatibile cu cele revelate umanităţii prin profeţi. Răspunsul la provocare a venit, un secol mai tîrziu, din partea unui alt apărător al cauzei filosofilor, Ibn Rushd Averroes (1126-1198). Născut şi educat în Andaluzia, unde tradiţia filosofică a ajuns tîrziu, dar a prins rădăcini adînci, Ibn Rushd şi-a propus să respingă în mod detaliat interpretarea dată de Ghazali filosofiei, într-o lucrare al cărei titlu amintea chiar de cartea lui Ghazali, *Tahafut al-tahafut* (*Incoerenţa incoerenţei*). Într-o altă lucrare, *Fasl al-maqal* (*Tratatul decisiv*), el se referă explicit la ceea ce lui Ghazali i se părea a fi contradicţia dintre revelaţiile transmise prin profeţi şi concluziile filosofilor. Activitatea filosofică nu era ilegitimă, susţinea el; aceasta putea fi justificată prin referirea la Coran: „Ei nu au văzut oare împărăţia cerurilor şi a pămîntului şi tot ceea ce Dumnezeu a creat?”[3]. Din asemenea cuvinte ale lui Dumnezeu reieşea clar că nu putea exista o contradicţie între concluziile filosofilor şi afirmaţiile din Coran:

> Cum această religie este adevărată şi îndeamnă la studiul care duce la cunoaşterea Adevărului, noi, comunitatea musulmană, ştim categoric că studiul demonstrativ nu duce la concluzii care să se afle în contradicţie cu ce ne transmite Scriptura; căci adevărul nu contrazice adevărul, ci este în armonie cu el şi îi stă mărturie[4].

Cum se explică atunci că ele par a se contrazice uneori? Răspunsul lui Ibn Rushd a fost că nu toate cuvintele Coranului trebuie interpretate literal. Cînd sensul literal al versetelor coranice pare să contrazică adevărurile la care au ajuns filosofii prin raţionament, acele versete trebuie interpretate metaforic. Însă majoritatea fiinţelor umane nu erau capabile de raţionamente filosofice sau să accepte interpretarea metaforică a Coranului, situaţie în care acest lucru nu trebuia să le fie comunicat, decît celor care îl puteau accepta:

Cel ce nu este un om învățat se vede obligat să ia aceste pasaje în sensul lor aparent, iar interpretarea lor alegorică este pentru el necredință, fiindcă duce la necredință. [...] Oricine din rîndul exegeților care îi dezvăluie o asemenea interpretare îl îndeamnă la necredință. [...] Astfel, interpretările alegorice trebuie să se consemneze doar în cărți demonstrative, căci dacă ele se găsesc în cărți demonstrative nu sînt aflate de nimeni în afară de cei din rîndul celor care demonstrează[5].

Filosofia era o preocupare a elitei (*khassa*); pentru oamenii de rînd (*'amma*), sensul literal era suficient. Profeția era necesară pentru ambele: pentru *khassa*, ca să fie menținută pe calea cea dreaptă a moralității, iar pentru *'amma*, ca adevărurile să fie exprimate în imagini acceptabile. Dialectica (*kalam*) era pentru un intelect situat într-o poziție intermediară, fiindcă aceasta recurgea la logică pentru a susține nivelul de adevăr potrivit categoriei de *'amma*; dar nu era lipsită de pericole atît timp cît principiile sale raționale nu se demonstrau în mod adecvat.

Opera lui Ibn Rushd nu pare să fi avut o influență semnificativă și durabilă asupra gîndirii islamice ulterioare, chiar dacă traducerile în latină ale unora dintre cărțile sale aveau să marcheze profund filosofia creștină occidentală. Cu toate acestea, concepțiile lui Ibn Sina au rămas deosebit de importante atît pentru gîndirea religioasă, cît și pentru cea filosofică. În secolul al XII-lea, în pofida lui Ghazali, s-a înregistrat o tendință de apropiere între *kalam* și filosofie. Începînd cu perioada lui Fakhr al-Din al-Razi (1149-1209), lucrările de *kalam* se deschideau cu prezentări de logică și explicații privind natura ființei, continuînd apoi cu expunerea logică a ideii de Dumnezeu. În acest fel se construia o structură logică pentru susținerea și explicarea revelațiilor Coranului și abia după aceea asemenea lucrări abordau probleme care trebuiau acceptate pe deplin în temeiul revelației.

Ibn 'Arabi și teosofia

În scrierile lui Ibn Sina există referințe la *ishraq*, iradiația luminii divine prin care oamenii pot intra în contact cu ierarhia inteligibilelor. Unii autori ulteriori au interpretat termenul de *ishraq* ca referindu-se la înțelepciunea ezoterică antică a Orientului (*sharq* însemnînd, în arabă, „est", „răsărit") și l-au folosit în formularea sistematică a realității ultime, care se află în spatele cuvintelor Coranului și dă sens experiențelor sufiților.

Încercarea lui al-Suhrawardi de a formula o asemenea teosofie a provocat un scandal care a dus la executarea lui de către suveranul

ayyubid din Alep, în 1191. Cea mai detaliată și mai influentă formulare i-a aparţinut lui Ibn 'Arabi (1165-1240). Acesta a fost un arab din Andaluzia, al cărui tată avusese relații de prietenie cu Ibn Rushd și care se întîlnise el însuși cu acest filosf și participase la funeraliile lui. După ce a urmat o serie de studii obișnuite în Andaluzia și Maghreb, a pornit în călătorie spre ţinuturile estice. Pelerinajul la Mecca se pare că a fost decisiv în formarea sa ca filosof; în urma unei viziuni, a realizat că Ka'ba este punctul în care realitatea ultimă interferează cu lumea vizibilă; aici a început să-și scrie cea mai amplă lucrare, *al-Futuhat al-makkiyya* (*Revelațiile meccane*). După ce a trăit o perioadă în sultanatul selgiukid din Anatolia, s-a stabilit la Damasc, unde a și murit; mormîntul lui, de pe Muntele Qasiyun, care se înalță în partea de vest a orașului, avea să devină loc de pelrinaj.

În *Futuhat* și în alte lucrări a încercat să exprime o viziune a lumii ca un flux neîncetat al existenței dinspre și înapoi înspre Ființa divină: un flux avînd ca simbol primordial Lumina. Procesul putea fi considerat, în anumite privinţe, ca o revărsare a iubirii lui Dumnezeu, dorința Ființei Necesare de a se cunoaște prin contemplarea imaginii sale reflectate. După cum spunea o tradiţie a Profetului, frecvent citată de gînditorii sufiţi: „Am fost o comoară ascunsă și am dorit să devin cunoscut, pentru asta am creat ființele, ca să pot fi cunoscut"[6].

Această creație a avut loc în manifestarea Ființei lui Dumnezeu prin numele sau atributele Sale. Numele puteau fi văzute sub trei aspecte: în sine, ca o parte a esenţei Ființei divine, ca arhetipuri sau forme eterne și ca împlinite în anumite ființe existente în număr limitat. În forma lor activă, numele erau numite Stăpîni: se manifestau în imagini poduse de imaginația creativă a lui Dumnezeu, iar ființele concrete erau întruparea acestor imagini.

Astfel, tot ceea ce era creat constituia manifestarea unui anumit nume prin intermediul imaginilor, iar omul era capabil să le manifeste pe toate. Această concepţie privind statutul privilegiat al ființelor umane se datora legămîntului (*mithaq*) pe care, potrivit Coranului, Dumnezeu îl încheiase cu ele înainte de crearea lumii. Arhetipul omului era numit de Ibn 'Arabi și de alţi autori „Lumina lui Muhammad" sau „Adevărul lui Muhammad". Aceasta era „oglinda clară" în care Ființa divină se putea vedea reflectîndu-se pe deplin. Astfel, într-un anumit sens, toate ființele umane puteau fi considerate ca manifestări perfecte ale lui Dumnezeu, dar, în alt sens, acesta era privilegiul anumitor oameni. Ideea „Omului desăvîrșit" (*al-insan al-kamil*) avansată de Ibn 'Arabi a fost dezvoltată de unul dintre discipolii lui, al-Jili (d. cca 1428). Un asemenea om este cel care manifestă cel mai plenar natura lui Dumnezeu, este creat cel mai mult întru asemănarea Lui; el este o întrupare vizibilă a arhetipului etern, „Lumina muhammadană".

Profeţii sînt asemenea fiinţe umane privilegiate, care manifestă Numele lui Dumnezeu; într-o lucrare celebră, *Fusus al-hikam* (*Nestematele înţelepciunii*), Ibn 'Arabi a prezentat şirul de profeţi de la Adam la Muhammad, arătînd care nume era exemplificat de fiecare dintre ei. Muhammad, Pecetea Profeţilor, a fost cea mai perfectă dintre aceste manifestări profetice. Dar existau şi sfinţi care, prin asceză şi deţinerea cunoaşterii interioare (*ma'rifa*), puteau deveni oglinzi pentru reflectarea Luminii lui Dumnezeu. Profeţii erau şi sfinţi, dar puteau exista sfinţi care să nu fie profeţi, fiindcă nu mediau revelarea adevărului sau a unei legi. În rîndul sfinţilor exista o ierarhie invizibilă, în fruntea ei aflîndu-se cîte un „pol" (*qutb*) pentru fiecare epocă. (În mod evident, Ibn 'Arabi se considera un *qutb*, chiar polul desăvîrşit sau Pecetea lor.)

Posesorul de *ma'rifa*, la fel ca omul obişnuit, neiluminat, trebuie să trăiască totuşi în limitele unei legi revelate de un profet; Ibn 'Arabi însuşi a aderat la o şcoală zahirită de interpretare strictă şi literală a legii revelate de Coran şi *hadith*. Cu toate acestea, el considera că toate revelaţiile transmise prin profeţi şi legiuitori erau revelaţii ale aceleiaşi Realităţi; toţi oamenii venerau acelaşi Dumnezeu, în forme diferite.

Emanaţia de la Dumnezeu putea fi privită, dintr-o altă perspectivă, şi ca un aflux; coborîrea creaturilor din Fiinţa necesară este totodată o înălţare spre Fiinţă. Calea înălţării, iluminată de *ma'rifa*, străbate mai multe etape, constituind un progres spiritual permanent. Sînt etape ale cunoaşterii de sine: „Cel ce se cunoaşte pe sine, îl cunoaşte pe Dumnezeu". Pe această cale poate ajunge la imaginile arhetipale, manifestări perceptibile ale numelui lui Dumnezeu în spaţiul intermediar al „lumii imaginilor" (*'alam al-mithal*). În plus, i se poate oferi o viziune a lui Dumnezeu, în care vălul este ridicat temporar, iar Dumnezeu i se înfăţişează celui ce Îl caută. O asemenea viziune are două momente: cel în care căutătorul încetează să îşi mai perceapă propria personalitate şi pe cea a celorlalte creaturi aflate în strălucirea viziunii lui Dumnezeu (*fana*), iar al doilea moment este cel în care îl vede pe Dumnezeu în creaturile Sale (*baqa*), trăieşte şi se mişcă printre ele, dar rămîne conştient de viziune.

În încercările sale de a descrie realitatea universului, aşa cum este ea revelată în momentele de viziune, Ibn 'Arabi a folosit expresia *wahdat al-wujud* („unitatea existenţei"), al cărei sens a fost foarte controversat ulterior. Putea însemna că nu există nimic în afară de Dumnezeu şi că orice altceva este fie nereal, fie e o parte a lui Dumnezeu. Dar, de asemenea, se putea considera că se referă la distincţia, operată frecvent de filosofi, între Existenţa necesară şi Existenţa contingentă: doar Dumnezeu este Existenţa necesară;

toate celelalte fiinţe îşi datorează existenţa unui act de creaţie sau unui proces de emanaţie. Se putea referi şi la acele experienţe temporare ale viziunii, cînd căutătorul îşi pierde conştiinţa de sine prin conştientizarea manifestărilor lui Dumnezeu: el este prezent în Dumnezeu sau Dumnezeu este prezent în el, atributele sale umane fiind înlocuite temporar de cele ale lui Dumnezeu.

Unele dintre aceste interpretări fac dificilă reconcilierea dintre conceptul de *wahdat al-wujud*, pe de o parte, şi, pe de alta, separarea dintre Dumnezeu şi creaturile sale, distanţa infinită dintre ei, care pare să constituie preceptul clar al Coranului. Un cărturar a inventariat un număr mare de lucrări critice scrise în perioadele ulterioare despre Ibn 'Arabi; cele care se opun principalelor sale concepţii considerîndu-le incompatibile cu adevărul islamului şi cele care le susţin sînt în număr aproape egal. Teologi şi învăţaţi în ştiinţe juridice au emis numeroase *fatwe*, în special, dar nu întotdeauna, împotriva lui[7]. Cel mai frapant gest în apărarea ortodoxiei lui a venit din partea sultanului otoman Selim I (1512-1520), care a refăcut mormîntul lui Ibn 'Arabi de la Damasc, după cucerirea Siriei, în 1516; cu această ocazie, un vestit cărturar otoman, Kamal Paşa-zade (1468/9-1534), a emis o *fatwa* în favoarea lui. Chiar şi în rîndul maeştrilor sufiţi, opera lui Ibn 'Arabi a rămas un subiect de dispută. În timp ce unele ordine sufite o acceptau ca expresie a *ma'rifa*, care era ţelul căutării lor, shadhiliţii din Maghreb şi naqshbandiţii din estul lumii musulmane aveau îndoieli în această privinţă.

Ibn Taymiyya şi tradiţia hanbalită

Islamul sunnit nu dispunea de o autoritate educaţională susţinută de puterea suveranului: pe parcursul întregii sale istorii, a persistat un curent de gîndire atît ostil filosofilor şi teosofilor, cît şi străin de încercările *kalam*-ului de a susţine în mod raţional temeiurile credinţei.

Tradiţia de gîndire desprinsă din învăţăturile lui Ibn Hanbal s-au menţinut în ţările din centrul lumii musulmane, în special la Bagdad şi Damasc. În pofida numeroaselor divergenţe dintre ei, cei care îşi revendicau descendenţa intelectuală din Ibn Hanbal erau solidari în încercarea de a menţine ceea ce considerau a fi adevărata învăţătură islamică, aceea a gînditorilor care urmau strict revelaţia lui Dumnezeu prin Profetul Muhammad. Pentru ei, Dumnezeu era Dumnezeul Coranului şi al *hadith*-ului, care trebuia acceptat şi venerat în realitatea Sa, aşa cum o revelase El. Adevăratul musulman era cel care credea: nu simpla acceptare a Dumnezeului revelat, ci faptele realizate

potrivit voinței revelate a lui Dumnezeu. Toți musulmanii constituiau o comunitate care trebuia să rămînă unită; nimeni nu trebuia exclus din comunitate, în afară de cei care se excludeau singuri refuzînd să se supună prescripțiilor religioase sau răspîndind doctrine incompatibile cu adevărurile revelate prin intermediul profeților. În cadrul comunității trebuiau evitate controversele și speculațiile care puteau conduce la disensiuni sau conflicte.

În Siria secolului al XIII-lea, aflată sub domnia mamelucă, această orientare a fost exprimată încă o dată de un glas puternic și remarcabil, cel al lui Ibn Taymiyya (1263-1328). Născut în nordul Siriei, petrecîndu-și cea mai mare parte a vieții între Damasc și Cairo, acesta s-a aflat în fața unei noi situații. Sultanii mameluci și soldații lor erau musulmani sunniți, dar mulți dintre ei se numărau printre cei convertiți recent și superficial la islam, astfel încît era necesar să li se amintească semnificația credinței lor. În general, ceea ce Ibn Taymiyya considera drept greșeli periculoase erau fenomene larg răspîndite în comunitate. Unele vizau chiar siguranța statului, precum cele ale șiiților sau ale altor grupări disidente; altele puteau afecta credința comunității, precum concepțiile lui Ibn Sina sau ale lui Ibn 'Arabi.

Ibn Taymiyya a considerat că este de datoria lui să reafirme calea de mijloc a hanbaliților împotriva unor asemenea pericole: să nu facă compromisuri în privința afirmației privind principiile adevărului revelat, dar să fie tolerant în privința diversității celor din cadrul comunității care acceptau adevărul:

> Profetul a spus: „Musulmanul îi este frate musulmanului". [...] Atunci cum poate fi îngăduit ca obștea lui Muhammad să se dezbine în păreri așa de diferite încît un om să poată să se lege de un grup și să îl urască pe altul doar în temeiul unor bănuieli sau al unor toane personale, fără nici o dovadă venită de la Dumnezeu? [...] Unitatea e un semn al îndurării divine, gîlceava e o pedeapsă a lui Dumnezeu[8].

Dumnezeu era unul și multiple: unul în esența Sa, multiplu în atributele Sale, care trebuiau acceptate așa cum au fost descrise de Coran. Atributul Lui cel mai semnificativ pentru viața umană era voința Sa. El crease totul din nimic printr-un act de voință și Se făcuse cunoscut ființelor umane prin exprimarea voinței Sale în scripturile revelate șirului de profeți ce se încheia cu Muhammad. El era, deopotrivă, extrem de îndepărtat de creaturile Sale, dar și apropiat de ele, cunoscînd atît particularele, cît și universaliile, văzînd secretele din adîncul inimii și iubindu-i pe cei care I se spuneau.

Viața umană trebuia trăită în slujba lui Dumnezeu sub îndrumarea Profetului, acceptînd cuvîntul Lui revelat și urmînd cu sinceritate idealul rezultat din acesta. Cum trebuia interpretată voința lui

Dumnezeu? La fel ca Ibn Hanbal, Ibn Taymiyya avea în vedere în primul rînd Coranul, înţeles strict şi literal, apoi *hadith*-ul, apoi Companionii Profetului, al căror consens era la fel de valabil ca *hadith*-ul. Dincolo de acestea, păstrarea adevărului depindea de transmiterea cunoştinţelor religioase de către categoria musulmanilor preocupaţi şi bine informaţi. Exista o necesitate permanentă de *ijtihad*, exercitat de persoane capabile; ei puteau manifesta o anumită flexibilitate, aprobînd anumite fapte ce nu erau prevăzute strict de *shari'a*, dar care puteau avea rezultate benefice, cu condiţia ca acestea să nu fie interzise de *shari'a*. Ibn Taymiyya nu îi considera pe cei care practicau *ijtihad*-ul ca formînd o categorie aparte; consensul cărturarilor dintr-o perioadă avea o anumită greutate, dar nu putea fi privit ca infailibil.

Versiunea sa privind islamul contravenea unor concepţii avansate de Ibn Sina: universul fusese creat din nimic prin voinţă divină, nu prin emanaţii; Dumnezeu cunoaşte fiinţele umane în particularitatea lor; ei Îl cunosc nu prin intermediul raţiunii, ci al revelaţiilor Lui. Dar opoziţia lui Ibn Taymiyya faţă de ideile lui Ibn 'Arabi era chiar mai puternică, fiindcă acestea confruntau comunitatea cu o serie de probleme mai grave şi mai presante. Pentru el, ca şi pentru alţi hanbaliţi, nu era greu de acceptat ideea existenţei sfinţilor sau a „Prietenilor lui Dumnezeu". Ei erau cei care primiseră adevărul prin inspiraţie, nu prin comunicarea unei misiuni profetice. Ei puteau primi haruri divine prin care să pară că depăşeşte limitele obişnuite ale acţiunii umane. Unor asemenea bărbaţi şi femei li se cuvenea tot respectul, dar nu trebuiau să existe forme externe de venerare a lor: vizite la mormintele lor sau rugăciuni rostite acolo. Ritualul sufit al *dhikr*-ului, repetarea numelui lui Dumnezeu, era o formă valabilă de adorare, dar inferioară, prin valoarea sa spirituală, recitării Coranului. Teosofia speculativă prin care Ibn 'Arabi şi alţii interpretau experienţa mistică trebuia respinsă în întregime: omul nu era manifestarea Luminii Divine, ci o fiinţă creată. El nu putea fi absorbit în Fiinţa lui Dumnezeu; supunerea faţă de voinţa Lui revelată era singurul mod prin care se putea apropia de Dumnezeu.

Ibn Taymiyya a jucat un rol important în societatea musulmană a timpurilor sale; după moartea lui, felul în care formulase tradiţia hanbalită s-a menţinut în cultura religioasă a regiunilor islamice centrale, deşi, în general, a rămas un element obscur pînă cînd, în secolul al XVIII-lea, a fost readus în centrul atenţiei de către o mişcare religioasă cu implicaţii politice, cea a wahhabiţilor, care a dus la crearea statului saudit în Arabia Centrală. În pofida contradicţiilor absolute dintre concepţia sa despre islam şi cea a lui Ibn 'Arabi, tendinţa comunităţii sunnite către o toleranţă atotcuprinzătoare a făcut posibilă convieţuirea celor două concepţii, iar unii

musulmani au reuşit chiar să le reconcilieze. Un învăţat şi-a consemnat întîlnirea sa la Alep cu un grup de sufiţi naqshabandi, care studiau lucrările lui Ibn 'Arabi alături de cele ale lui Ibn Taymiyya. Ibn Taymiyya, susţineau ei, era *imam*-ul *shari'ei*, Ibn 'Arabi, cel al *haqiqei*, adevărul spre care tindeau căutărorii pe calea sufită; musulmanul perfect trebuia să fie capabil să unească în sine aceste două aspecte ale realităţii islamului[9].

Dezvoltarea şiismului

Alături de majoritatea musulmanilor arabofoni care practicau versiunea sunnită a religiei trăiau comunităţi de şiiţi „duodecimani", cu care se aflau uneori în conflict, alteori în relaţii paşnice. Treptat, ele şi-au construit propria concepţie despre ceea ce se petrecuse în istorie şi despre ceea ce trebuie să se fi petrecut. Susţineau revendicările lui 'Ali şi ale succesorilor lui, iar primii trei califi erau repudiaţi ca uzurpatori. Istoria externă a musulmanilor, cea a puterii politice, era privită ca deviantă de la adevărata istorie internă.

Pentru şiiţi, istoria internă era aceea a păstrării şi transmiterii adevărului revelat pe linia *imam*-ilor. Potrivit teoriei *imamat*-ului, care s-a dezvoltat începînd cu secolul al X-lea, Dumnezeu l-a instalat pe *imam* în lume ca reprezentant al Său (*hujja*), pentru a propovădui în cunoştinţă de cauză adevărurile religiei şi pentru a conduce omenirea cu dreptate. *Imam*-ii erau descendenţi ai Profetului prin fiica sa, Fatima, şi soţul ei, 'Ali, primul *imam*; fiecare era desemnat de predecesorul lui; fiecare era infailibil în interpretarea Coranului şi a *sunnei* Profetului, prin cunoştinţele tainice pe care i le oferise Dumnezeu; fiecare era lipsit de păcate.

Principala ramură a şiiţilor susţinea că şirul *imam*-ilor cunoscuţi se încheiase odată cu cel de-al doisprezecelea, Muhammad, care dispăruse în 874. Evenimentul era numit „ocultarea minoră", fiindcă se credea că, timp de mai mulţi ani, *imam*-ul ascuns a comunicat cu credincioşii printr-un reprezentant. Apoi a avut loc „ocultarea majoră", cînd comunicarea s-a încheiat, *imam*-ul fiind zărit doar uneori, în apariţii efemere, vise sau viziuni. El va apărea la sfîrşitul timpurilor pentru a instaura domnia dreptăţii; în această nouă apariţie, el va fi *mahdi*, „cel îndrumat" (acesta fiind un termen care avea un sens mai precis în gîndirea şiită decît în tradiţia populară sunnită).

Pînă la apariţia *imam*-ului, omenirea va avea totuşi nevoie de îndrumare. Unii şiiţi considerau că *hadith*-ul şi Coranul, aşa cum fuseseră transmise şi interpretate de *imam*-i, constituiau o îndrumare

adecvată; alţii însă susţineau că exista o nevoie permanentă de interpretare şi de autoritate conducătoare, astfel încât, din secolul al XIII-lea, ei au aşteptat ca învăţaţii apţi în privinţa intelectului, caracterului şi educaţiei să interpreteze tradiţiile credinţei prin efort intelectual, *ijtihad* (de unde provine şi numele sub care erau cunoscuţi, acela de *mujtahid*). Ei nu erau infailibili şi nu beneficiau de o îndrumare directă de la Dumnezeu, ci puteau pur şi simplu interpreta învăţăturile *imam*-ilor după propriile competenţe; fiecare generaţie nouă avea nevoie de *mijtahid*-ii noi, iar musulmanii obişnuiţi erau obligaţi să urmeze învăţăturile acelor *mujtahid-i* existenţi în perioada lor.

Cu timpul, s-a dezvoltat o teologie raţională care să explice şi să justifice credinţa musulmanilor şiiţi. Primii şiiţi par să fi fost tradiţionalişti, dar, spre sfîrşitul secolului al X-lea, al-Mufid (cca 945-1022) afirma că adevărurile revelaţiei trebuie susţinute prin *kalam* sau teologie dialectică, iar unul dintre discipolii săi, al-Murtada (966-1044), era de părere că adevărurile religiei se puteau institui prin raţiune. Începînd cu această perioadă, doctrina şiită cea mai răspîndită cuprindea elemente desprinse din şcoala mu'tazilită.

Gînditorii şiiţi ulteriori au adoptat în sistemele lor elemente din teoriile neoplatonice, cărora Ibn Sina şi alţii le-au dat o formă islamică. Muhammad, Fatima şi *imam*-ii erau consideraţi întrupări ale Inteligenţelor prin care fusese creat universul. *Imam*-ii erau consideraţi îndrumători spirituali pe calea cunoaşterii lui Dumnezeu: pentru şiiţi, ei au căpătat statutul pe care „Prietenii lui Dumnezeu" îl aveau pentru sunniţi.

Aceeaşi importanţă acordată raţiunii umane pentru explicarea credinţei a dus la dezvoltarea şcolii şiite de jurisprudenţă. Ea a fost rezultatul activităţii unui grup de cărturari din Irak, în special al celor cunoscuţi ca al-Muhaqqiq (1205-1277) şi al-'Allama al-Hilli (1250-1325). Demersurile lor au fost continuate de Muhammad ibn Makki al-'Amili (1333/4-1384), cunoscut ca „Primul Martir", datorită felului în care a murit în Siria. Majoritatea principiilor jurisprudenţei şiite se inspirau din cele sunnite, dar existau şi unele diferenţe semnificative, determinate de concepţii şiite specifice asupra religiei şi a lumii. Nu erau acceptate decît acele *hadith*-uri ale Profetului care fusesesră transmise de un membru al familiei sale; se considera că *hadith*-urile despre spusele şi faptele *imam*-ilor aveau aceeaşi importanţă ca acelea ale Profetului, dar că nu puteau abroga Coranul sau un *hadith* profetic. Consensul comunităţii nu avea aceeaşi importanţă ca în sunnism; dacă exista un *imam* infailibil, singura *ijma'* valabilă era aceea a comunităţii strînse în jurul unui *imam*. *'Aql*, raţiunea folosită în mod responsabil de către cei competenţi, juca un rol important ca sursă juridică.

Aplecarea unor *mujtahizi* succesivi asupra surselor a creat, în timp, un corpus juridic şiit diferit, în anumite privinţe, de corpusul celor patru şcoli sunnite. Se permitea un fel de căsătorie temporară, cu alte drepturi şi obligaţii ale celor două părţi decît în cazul căsătoriei depline; şi prevederile privind moştenirea se deosebeau de cele din dreptul sunnit. Unele aspecte au continuat să fie disputate de cărturari, în special obligaţiile şiiţilor faţă de cei care conduceau lumea în absenţa *imam*-ului. Se considera că aceştia nu puteau deţine autoritatea legitimă ca un *imam*, dar era legal să li se plătească taxe sau să se intre în serviciul lor dacă îşi foloseau autoritatea în sprijinul dreptăţii şi al legii? În lipsa *imam*-ului, rugăciunile de vineri şi predicile din cursul acestora erau valabile? Putea fi declarat *jihad*-ul şi, dacă da, de către cine? Învăţaţi în ştiinţe juridice susţineau că *mujtahizii* puteau declara *jihad*-ul, colecta taxele şi distribui *zakat*-ul, dania canonică; aceasta era sarcina care le conferea un anumit rol social independent şi făcea ca integritatea lor să devină o preocupare a întregii comunităţi.

Cel puţin din secolul al X-lea, mormintele *imam*-ilor au devenit locuri de pelerinaj. Patru dintre ei au fost înmormîntaţi la Madina, şase în Irak – la Najaf (unde era mormîntul lui 'Ali), Karbala (cu mormîntul lui Hussein), Kazimayn şi Samarra – şi unul la Mashhad, în Khurasan. În jurul sanctuarelor s-au construit şcoli şi hanuri, s-au creat cimitire în care au fost îngropaţi şiiţi după moarte. La rîndul lor, erau venerate morminte ale copiilor *imam*-ilor, ale Companionilor Profetului şi ale unor cărturari vestiţi.

Dar nu trebuie făcută o distincţie atît de tranşantă între lăcaşurile de cult sunnite şi cele şiite. Toţi efectuau la fel pelerinajul la Mecca şi vizitau mormîntul Profetului de la Madina. Şiiţii mergeau la sanctuarele sfinţilor sufiţi şi, în unele locuri, populaţia sunnită îşi manifesta respectul faţă de *imam*-i şi familiile lor; la Cairo, sanctuarul unde se presupunea că a fost înmormîntat capul *imam*-ului Hussein era un bine-cunoscut loc de devoţiune.

Însă exista o ceremonie anuală cu o semnificaţie deosebită pentru şiiţi. Aceasta era *'ashura*, comemorarea bătăliei de la Karbala, în timpul căreia *imam*-ul Hussein fusese ucis, în a zecea zi a lunii Muharram din anul 680. Pentru şiiţi, era una dintre cele mai importante zile din istorie. Marca punctul în care cursul vizibil al lumii se îndepărtase de ceea ce voise Dumnezeu pentru această lume. Moartea lui Hussein era privită ca un martiriu, un sacrificiu voluntar pentru binele comunităţii şi o promisiune că, în final, Dumnezeu va reinstitui ordinea lucrurilor. În acea zi, şiiţii purtau semne de doliu, iar în moschei se ţineau predici care relatau sacrificiul lui Hussein şi îi explicau semnificaţia. La un moment dat, povestea lui Hussein s-a transformat într-o reconstituire dramatică.

Încă dintr-o perioadă timpurie a dezvoltării șiismului, venerarea *imam*-ilor i-a transformat în personaje supraomenești, manifestări vizibile ale spiritului lui Dumnezeu, și se credea că, dincolo de sensul clar al Coranului, se află un adevăr ascuns. Asemenea concepții s-au bucurat de susținerea fatimizilor, în vremea în care au domnit în Egipt și Siria. Isma'iliții, grupul șiit din care proveneau fatimizii sau la care susțineau că sînt afiliați, aveau o serie de convingeri ce s-au dizolvat ulterior într-un sistem de gîndire elaborat de savanți, sub auspiciile fatimizilor, și răspîndit apoi cu ajutorul puterii fatimide.

Doctrina privilegiată a fatimizilor era aceea care legitima afirmațiile lor potrivit cărora *imamat*-ul fusese transmis de Ja'far al-Sadiq nepotului său Muhammad, ca al șaptelea *imam* și ultimul vizibil pe această linie. Pentru justificarea și explicarea acestei convingeri, a fost formulată o definiție a ceea ce însemna un *imam*, în temeiul unei anumite viziuni asupra istoriei. Astfel, se susținea că, pe parcursul întregii istorii, omenirea a avut nevoie de un învățător cu îndrumare divină și lipsit de păcate și că au existat șapte cicluri de asemenea învățători. Fiecare ciclu începea cu un mesager (*natiq*) care revela lumii adevărul; el era urmat de un interpret (*wasi*), care îi învăța pe puținii aleși sensul ezoteric al revelației mesagerului. Acest sens se afla la temelia formelor externe ale tuturor religiilor: Dumnezeu era Unul și incognoscibil, de la El pornea Inteligența Universală, care cuprindea formele tuturor ființelor create, iar aceste forme se manifestau printr-un proces de emanație. Fiecare *wasi* era urmat de o succesiune de șapte *imam*-i, dintre care ultimul era mesagerul erei succestive. *Natiq*-ul celei de-a șaptea și ultime ere urma să fie *mahdi*-ul așteptat, care le va dezvălui tuturor adevărul ezoteric; astfel, se încheia era legii exoterice, începînd cea a cunoașterii naturii nedisimulate a universului.

Pentru o vreme, versiunea șiismului încurajată de fatimizi a fost destul de răspîndită mai mult în Siria decît în Egipt sau Maghreb. Cînd puterea fatimidă a intrat în declin și, în cele din urmă, a fost înlocuită de cea a ayyubizilor, comunitățile isma'ilite s-au restrîns, dar s-au menținut în munți, de-a lungul coastei de nord a Siriei și în Yemen, ca și în Iran. Printre ei, în munții de pe țărmurile Siriei, existau două comunități care profesau alte versiuni ale credinței șiite. Credința druzilor s-a născut din învățăturile lui Hamza ibn 'Ali; el a dezvoltat ideea isma'ilită potrivit căreia *imam*-ii erau întrupări ale Inteligențelor emanate de la Dumnezeu-Unul și susținea că Unul Însuși era prezent pentru ființele umane și că se întrupase în cele din urmă în califul fatimid al-Hakim (996-1021), care se făcuse nevăzut oamenilor, dar care urma să revină. Cealaltă comunitate, nusayriții,

îşi revendicau descendenţa din Muhammad ibn Nusayr, potrivit căruia Dumnezeu-Unul era inexprimabil, dar de la El emana o ierarhie de fiinţe, iar 'Ali era întruparea nivelului cel mai înalt (de aici provenind termenul de 'alawiţi, cum sînt numiţi frecvent).

Două alte comunităţi, existente mai ales în Irak, aveau o origine mai puţin clară. Yazidiţii, din nord, aveau o religie care cuprindea elemente de inspiraţie atît creştină, cît şi islamică. Ei credeau că lumea a fost creată de Dumnezeu, dar era susţinută de o ierarhie de fiinţe subordonate, iar fiinţele umane se desăvîrşeau treptat printr-o succesiune de vieţi. La rîndul lor, mandeenii păstraseră elemente din tradiţii religioase vechi. Ei credeau că sufletul uman se înălţa printr-o iluminare interioară pentru a întîlni Fiinţa Supremă. Printre practicile lor religioase, botezul, un act de purificare, ocupa un loc important.

Neavînd acces la sursele de putere şi de prosperitate din marile oraşe şi fiind privite aproape pretutindeni cu suspiciune, dacă nu chiar cu ostilitate, de către suveranii suniţi, asemenea comunităţi s-au izolat şi şi-au dezvoltat o serie de practici diferite de cele ale majorităţii. În timp ce doctrinele şi legile ibadite şi zaydite nu erau atît de diferite de cele sunnite, în cazul druzilor şi al nusayriţilor divergenţele ajunseseră într-un asemenea punct încît ei erau priviţi de către juriştii sunniţi ca fiind, în cel mai bun caz, la periferia islamului, iar sub mameluci a existat o perioadă cînd au fost persecutaţi. Ei îşi aveau propriile lăcaşuri de cult, diferite de cele sunnite şi şiite: druzii, o simplă *khalwa*, situată pe un munte, deasupra unui sat sau a unui oraş, unde învăţaţii pioşi trăiau izolaţi, iar isma'iliţii un *majlis*. Tradiţia învăţăturii religioase era transmisă de teologi în şcoli sau acasă, iar în lipsa *imam*-ilor, tot ei erau cei care deţineau autoritatea morală în comunităţile respective.

Învăţătura iudaică şi creştină

Pînă la începutul perioadei moderne, principalele centre ale populaţiei şi culturii religioase iudaice se aflau în ţări dominate de musulmani. Majoritatea evreilor aparţineau tendinţei iudaice principale, care accepta autoritatea *Talmudului*, corpusul de opinii şi comentarii privind legea iudaică culese în Babilonia sau Irak; existau însă şi comunităţi mai mici: caraiţii – care considerau că Tora, învăţătura revelată de Dumnezeu şi cuprinsă în scriptură, constituia singura sursă a legii, iar fiecare cărturar trebuia să o studieze singur – şi samaritenii, separaţi de grupul principal al iudaismului încă din Antichitate.

La începutul perioadei islamice, Irakul a continuat să fie principalul centru de învăţătură religioasă iudaică. În cele două mari academii de aici îşi desfăşurau activitatea cărturari care erau priviţi ca păstrători ai îndelungatei tradiţii orale a religiei iudaice şi cărora li se trimiteau din întreaga lume iudaică întrebări privind anumite interpretări. Însă, ulterior, cînd Imperiul 'Abbasid s-a dezintegrat, o autoritate independentă era exercitată de către „colegiile" (*yeshivot*) create în principalele centre cu populaţie evreiască, Cairo, Qayrawan şi oraşele din Spania musulmană.

Chiar dintr-o perioadă timpurie a islamului, evreii care trăiau în ţări unde araba devenise principala limbă a administraţiei şi a populaţiei musulmane au adoptat araba pentru viaţa seculară, însă foloseau în continuare ca limbă de cult ebraica. Influenţa concepţiilor iudaice religioase şi juridice asupra articulării islamului într-un sistem de gîndire s-a reflectat ulterior în iudaism, prin dezvoltarea unei teologii şi a unei filosofii iudaice marcate puternic de *kalam* şi de filosofia islamică. De asemenea, poezia ebraică, atît religioasă, cît şi seculară, a înflorit stimulată de conveţiile şi stilurile poeticii arabe. Odată cu ascensiunea almohazilor, în secolul al XII-lea, dezvoltarea culturii şi vieţii iudaice din Andaluzia s-a încheiat. Cea mai mare personalitate a iudaismului medieval, Musa ibn Maymun (Maimonide, 1135-1204) a găsit un mediu mai liber la Cairo, sub ayyubizi, decît în Andaluzia natală. Lucrarea sa *Călăuza rătăciţilor*, scrisă în arabă, oferă o interpretare filosofică a religiei iudaice, iar alte scrieri, în arabă şi ebraică, interpretează legea iudaică. El a fost medicul de curte al lui Salah al-Din şi al fiului acestuia, iar viaţa şi filosofia lui au stat mărturie pentru relaţiile bune dintre musulmanii şi evreii educaţi din Egiptul acelei perioade. În secolele următoare însă, distanţa s-a mărit şi, chiar dacă unii evrei au continuat să prospere ca negustori şi să deţină putere ca demnitari la Cairo ori în alte oraşe musulmane mari, perioada creatoare a culturii iudaice în lumea islamului s-a sfîrşit.

La fel ca în cazul evreilor, perioada de început a domniei islamice a fost rodnică pentru relaţiile dintre creştini şi musulmani. Creştinii constituiau încă majoritatea populaţiei, cel puţin în teritoriile islamului situate la vest de Iran.

Venirea islamului a îmbunătăţit situaţia nestorienilor şi a Bisericilor monofizite, prin eliminarea neajunsurilor de care suferiseră în timpul domniei bizantine. Patriarhul nestorian era o personalitate importantă în Bagdaddul califilor 'abbasizi, iar Biserica în fruntea căreia se afla s-a extins spre est, din Asia Centrală pînă în China. Islamul continua să se dezvolte într-un mediu majoritar creştin, iar învăţaţii creştini au jucat un rol important în transpunerea gîndirii ştiinţifice şi filosofice greceşti în arabă. Limbile în care creştinii vorbiseră şi

scriseseră anterior au continuat să fie utilizate (greaca, siriaca și copta în est, latina în Andaluzia), iar unele mănăstiri constituiau centre importante de gîndire și învățătură: Dayr Za'faran, în sudul Anatoliei, Mar Mattai, în nordul Irakului, și Wadi Natrun, în deșertul vestic al Egiptului. Dar, cu trecerea timpului, situația s-a schimbat. Minoritatea musulmană dominantă a devenit o majoritate, și-a creat o viață intelectuală și spirituală autonomă, puternică și încrezătoare în sine. În est, Biserica nestoriană universală a fost aproape anihilată de cuceririle lui Timur; în Maghreb, creștinismul a dispărut; în Andaluzia, expansiunea treptată a statelor creștine dinspre nord a determinat exacerbarea tensiunilor dintre musulmani și creștini. Majoritatea creștinilor din Andaluzia și din țările estice – Egipt, Siria și Irak – au renunțat la propria limbă în favoarea arabei; dar, pînă în secolul al XIX-lea, araba nu va avea pentru ei un efect mobilizator, ca în cazul comunităților evreiești.

Oricît de bune și de apropiate ar fi fost relațiile dintre musulmani, evrei și creștini, între ei au persistat totuși ignoranța și prejudecățile. Își practicau religiile separat, își aveau propriile lăcașuri importante de cult și propriile locuri de pelerinaj: Ierusalimul pentru evrei, pentru creștini un alt Ierusalim și sanctuare locale ale sfinților. Dar diferențele trebuie să fi fost mai mari în orașe decît în mediul rural. Comunitățile care locuiau aproape unele de altele, în special unde autoritatea urbană nu se făcea simțită în mod direct, puteau trăi într-o simbioză strînsă, bazată pe necesități mutuale sau pe supunerea și loialitatea comune față de o căpetenie locală. Izvoare, copaci și stînci, care, anterior apariției islamului sau chiar a creștinismului, fuseseră considerate intercesoare sau tămăduitoare, erau uneori sacre pentru adepții unor culte diferite. Exemple de acest fel s-au remarcat și în perioada modernă: în Siria, izvoarele și alte locuri sacre erau venerate pentru *khidr*, spiritul tainic identificat cu Sfîntul Gheorghe; în Egipt, atît copții, cît și musulmanii sărbătoreau ziua Sfintei Damiana, martirizată în timpul ultimelor persecuții împotriva creștinilor din Imperiul Roman; în Maroc, musulmanii și evreii participau împreună la sărbători desfășurate la sanctuarele unor personalități sacre iudaice și musulmane.

Capitolul 12

Cultura de la palat și cultura populară

Suverani și mecenați

Dezintegrarea califatului 'abbasid și dispariția sa au determinat și dispariția instituției centrale de conducere și mecenat, care făcuse posibilă dezvoltarea unei culturi arabe islamice universale. Poeți, teologi și cărturari laici se întîlniseră la Bagdad, tradiții culturale diferite se întrepătrunseseră pentru a crea ceva nou. Diviziunea politică a teritoriilor califatului a determinat o anumită dispersare a energiilor și talentelor, dar a condus și la dezvoltarea unor capitale care au servit drept centre de creație artistică și intelectuală. Dar diviziunea nu era totală: exista o limbă comună pentru exprimările culturale, iar deplasarea cărturarilor și a scriitorilor de la un oraș la altul a păstrat-o și a dezvoltat-o. Totuși, pe parcursul timpului s-au amplificat diferențele de stil și de prestigiu care existaseră dintotdeauna între principalele regiuni ale lumii arabo-musulmane. Pe scurt, Irakul a rămas în sfera de influență a Iranului; Siria și Egiptul formau o unitate culturală, a cărei înrîurire se extindea pînă în unele regiuni ale Peninsulei Arabe și în Maghreb; în vestul îndepărtat s-a dezvoltat civilizația andaluză, diferită în anumite privințe de cea din est.

Societatea andaluză s-a format dintr-un amestec rodnic între diferite elemente: musulmani, evrei și creștini; arabi, berberi, spanioli indigeni, mercenari din vestul și estul Europei (*saqaliba* sau „slavi"). Coeziunea societății era menținută de califatul umayyad de la Cordoba, iar în jurul curții califului se afla o elită andaluză formată din familii care susțineau că sînt de origine arabă, descendente ale primilor colonești, și care deținea avere și putere dobîndite din funcțiile oficiale și din controlul asupra pămîntului. Anturajul de la curtea califilor umayyazi ulteriori și din jurul acesteia este mediul în care a apărut o cultură elevată distinctă. Teologii și juriștii țineau în primul rînd de *madhhab*-ul malikit, dar unii dintre ei urmau *madhhab*-ul zahirit, care susținea o interpretare literală a credinței și care avea să dispară ulterior; medicii și demnitarii studiau filosofia și științele

naturii; autoritatea suveranilor şi a elitei îşi găsea exprimarea în clădiri somptuoase şi în poezie.

Această cultură a continuat să înflorească la unele curţi ale micilor regate constituite după dezintegrarea califatului umayyad, *muluk al-tawa'if*, sau „regi ai facţiunilor". Almoravizii, care veneau de la periferia deşertului din Maghreb, au adus cu ei spiritul auster al conformării stricte la jurisprudenţa malikită şi suspiciunea faţă de orice speculaţie raţională independentă. Autoritatea almohazilor, succesorii lor, şi-a avut originile tot în dorinţa de reînsufleţire a pietăţii, cu accentul pe unitatea lui Dumnezeu şi respectarea legii, dar s-a întemeiat pe gîndirea religioasă a lumii musulmane estice, în care studiase şi se formase intelectual întemeietorul acesteia, Ibn Tumart, iar cei ce răspîndiseră acest curent de gîndire în Maghreb şi în Andaluzia proveneau din rîndul berberilor sedentari din Munţii Atlas. Lor le-a aparţinut ultima perioadă a marii culturi andaluze – într-un anumit sens, apogeul acesteia: gîndirea lui Ibn Rushd a constituit expresia finală în arabă a spiritului filosofic; cea a lui Ibn 'Arabi avea să influenţeze tradiţia sufită în Est şi în Vest secole de-a rîndul. După perioada almohazilor, expansiunea creştinilor a dus la dispariţia centrelor arabo-musulmane, unul după altul, pînă cînd nu a mai rămas decît Regatul de Granada. Dar cultura creată a supravieţuit, în forme diferite, în oraşele din Maghreb şi, cu precădere, din Maroc, unde au emigrat andaluzii.

Clădirile, cele mai durabile creaţii umane, au reflectat întotdeauna credinţa, bogăţia şi puterea suveranilor şi ale elitelor. Marile moschei au fost simbolurile permanente lăsate de primii suverani musulmani în teritoriile ocupate, iar dezvoltarea unor centre locale de putere şi prosperitate, odată cu slăbirea şi apoi dispariţia autorităţii 'abbaside, a dus la proliferarea unor clădiri destinate, în forme diferite, menţinerii religiei şi, împreună cu aceasta, a vieţii civilizate. Dezvoltarea sistemului de *waqf* a încurajat crearea unor asemenea clădiri: *madrase*, *zawiye*, mausolee, spitale, fîntîni publice şi caravanseraiuri pentru negustori. Unele au fost întemeiate de către supuşi bogaţi şi puternici, iar cele mai mari de către suverani, care au construit palate şi citadele. Centrele unor oraşe ale căror vestigii s-au păstrat pînă astăzi, precum Cairo şi Tunis, Alep, Damasc şi Fez, ca şi locurile de pelerinaj, precum Ierusalimul, au fost, în bună măsură, creaţii din secolele următoare acestei perioade. Cairo era cel mai mare şi mai impunător, cu citadela şi palatele mamelucilor, situate pe un vîrf mai puţin înalt al Munţilor Muqattam, cu moscheile şi mormintele sultanilor din cimitirele vaste din afara zidurilor oraşului şi cu complexe arhitectonice ca moscheea şi *madrasa* sultanului Hasan, înălţate în jurul unei curţi interioare.

Pînă în secolul al X-lea se crease forma elementară a clădirilor publice: moscheea cu *qibla*, *mihrab* şi minarete cu accesul dinspre o curte interioară împrejmuită de ziduri, în care se afla o fîntînă pentru abluţiuni; palatul suveranului, izolat de oraş prin ziduri sau prin amplasarea la distanţă, desfăşurîndu-şi solitar numeroasele săli şi pavilioanele din grădini. La clădirile din perioada anterioară, faţada exterioară conta mai puţin, zidurile interioare cele care exprimau puterea sau credinţa, împodobite cu motive vegetale sau geometrice ori cu inscripţii. În perioada ulterioară, chiar clădirile din oraşele situate la mare distanţă au continuat, într-o anumită măsură, să folosească un limbaj decorativ comun: de la Bagdad pînă la Cordoba, pe zidurile cu stuc, faianţă sau lemn sculptat se aflau modele diferite sau inscripţii în limba arabă. Pe de altă parte, au apărut stiluri oarecum diferite. Se punea un accent mai mare pe aspectul exterior – faţade, porţi monumentale, cupole şi minarete – şi, în această privinţă, existau deosebiri semnificative. În oraşele siriene şi egiptene, în timpul domniei ayyubide şi apoi a celei mameluce, faţadele se placau cu piatră dispusă în benzi de culori diferite; era stilul *ablaq*, o moştenire romană folosită în Siria, răspîndită în Egipt şi care se remarcă şi pe bisericile din Italia, în Umbria şi Toscana. Cupola a devenit mai importantă; în exterior, ea putea fi decorată cu diverse motive geometrice sau alte elemente; în interior, trecerea de la sala patrulateră la cupolă crea o problemă care a fost rezolvată prin folosirea unei trompe sau a unui pandantiv, adeseori împodobit cu stalactite.

În vestul îndepărtat al lumii musulmane a apărut un stil special de moschee, odată cu marea moschee din Cordoba, cu numeroasele sale hipostiluri, ornamente de marmură sculptată şi coloane ce susţin arce în formă de potcoavă. Dinastia almoravidă şi cea almohadă şi-au pus amprenta asupra marilor moschei din Andaluzia, Maroc, Algeria şi Tunisia. Moscheea Qarawiyyin din Fez, creaţie a almoravizilor, poate fi considerată un exemplu pentru acel stil, cu o curte îngustă, lungă, cu cele două minarete amplasate simetric la extremităţi, cu sala de rugăciune străjuită de şiruri de coloane paralele cu zidul în care se afla *mihrab*-ul şi plăci verzi pe acoperiş. În Maghreb, minaretul tindea să fie paralelipipedic, avînd în vîrf un paralelipiped mai mic, înălţat pe o platformă. Unele erau foarte înalte şi vizibile: Giralda de la Sevilia, Kutubiyya de la Marrakech.

Cel mai impresionant monument în stil andaluz păstrat pînă astăzi nu e o moschee, ci un palat: Alhambra din Granada. Construit în cea mai mare parte în secolul al XIV-lea, era, de fapt, nu un simplu palat, ci un oraş regal separat de oraşul propriu-zis, situat mai jos. Zidurile sale adăposteau un ansamblu de clădiri: cazărmi şi fortificaţii în exterior, iar în centru, două curţi regale, Curtea Mirţilor şi Curtea

Leilor, unde, la capătul canalelor cu apă înconjurate de grădini şi clădiri, se găseau sălile de ceremonie. Materialul folosit era cărămida, bogat decorată cu stuc sau faianţă purtînd inscripţii cu versete din Coran sau cu poeme arabe compuse special pentru acest scop. Prezenţa apei reflectă o trăsătură comună a stilului andaluz şi maghrebian: importanţa acordată grădinii. În centrul unei grădini se afla un curs de apă sau un bazin, împrejmuit de un patrulater de vegetaţie şi pavilioane; florile şi arbuştii erau aleşi şi plantaţi cu grijă; totul era închis între ziduri de piatră cu stucatură.

Principala decoraţiune din interiorul clădirilor consta din placarea zidurilor cu faianţă, stuc sau lemn. În palate şi în clădirile destinate băilor se pare că existau picturi murale, reprezentînd fiinţe umane şi animale în timpul unor partide de vînătoare, războaie sau bacanale: teme care ar fi fost imposibil de ilustrat în moschei, deoarece doctrina religioasă interzicea reprezentarea fiinţelor vii, considerînd că aceasta ar fi o încercare de a imita puterea creatoare unică a lui Dumnezeu. Pe pereţi nu se atîrnau tablouri, dar cărţile puteau avea ilustraţii. Există manuscrise din secolul al XII-lea şi al XIII-lea ale celebrei *Kalila wa Dimna*, ilustrate cu păsări şi animale; cele ale *Maqamat*-elor lui al-Hariri conţineau scene de viaţă – moscheea, biblioteca, bazarul şi locuinţa; în alte manuscrise sînt înfăţişate instrumente ştiinţifice. Tradiţia a continuat şi în perioada mamelucă, dar nu s-a manifestat atît de puternic ca, mai spre est, în Iran.

Cele mai remarcabile decoraţiuni, atît din casele particulare, cît şi din clădirile publice, erau obiectele de sticlă, ceramică şi metal, importante nu numai pentru utilitatea şi frumuseţea lor, dar şi ca purtătoare ale unor imagini care puteau simboliza adevărurile religiei ori ale autorităţii suveranului: copaci, flori, cuvinte, animale sau domnitori. În perioadele anterioare se producea ceramică glazurată, apoi ceramică emailată. Obiectele de porţelan chinezesc, colorate cu albastru şi alb, pînă atunci importate, au început să fie imitate în secolul al XIV-lea. Egiptul constituia principalul centru de producţie, dar, după distrugerea Fustatului, în secolul al XII-lea, artizanii au migrat în Siria şi chiar mai departe. La Mosul, Damasc, Cairo şi în alte locuri din regiunile centrale se produceau vase de cupru, bronz şi alamă. Pentru moschei se realizau lămpi din sticlă bogat ornamentate.

Poezia şi proza

Poezia a jucat un rol important în cultura suveranilor şi a celor bogaţi. Oriunde existau mecenaţi, existau şi poeţi care să îi laude. Uneori,

lauda îmbrăca o formă cunoscută: aceea a *qasidei*, așa cum fusese dezvoltată de poeții perioadei 'abbaside. Dar în Andaluzia, la curtea umayyazilor și a unora dintre succesorii lor, ca și în mediile din jurul acestor curți au evoluat noi forme poetice. Cea mai importantă a fost *muwashshah*, apărută la sfîrșitul secolului al X-lea și cultivată cîteva secole, nu numai în Andaluzia, dar și în Maghreb. *Muwashshah* era un poem alcătuit din strofe: cu alte cuvinte, un poem ale cărui versuri nu se terminau cu aceeași rimă, ci fiecare strofă sau serie de versuri din poem își avea propria rimă. Metrii și limbajul folosiți erau în esență aceiași ca în cazul *qasidei*, dar fiecare strofă se încheia cu o codă (*kharja*), a cărei origine a constituit subiectul multor speculații din partea cărturarilor; aceasta era scrisă în limbi mai curînd vernaculare, uneori nici măcar în arabă, ci în limba romanică vernaculară a acelei perioade; aceasta reda deseori sentimente de iubire exprimate de altcineva decît autorul. Printre temele poemelor *muwashshah* se numărau toate cele ale poeziei arabe: descrierea naturii, lauda suveranilor, iubirea și preamărirea lui Dumnezeu și a căii mistice de cunoaștere a Lui. Ceva mai tîrziu a apărut o altă formă, *zajal*, tot un poem cu strofe, dar compus în araba colocvială a Andaluziei.

În unele poeme andaluze de iubire, nota personală este foarte puternică, exprimînd un destin individual, ca în poemele lui Ibn Zaydun (1003-1071). Crescut la Cordoba în perioada de declin a califatului umayyad, el a fost profund implicat în viața politică a vremii. Aruncat în închisoare de administrația califului, a căutat mai întîi sprijinul unui conducător local, apoi al altuia de la Sevilia; cînd suveranul Seviliei a cucerit Cordoba, a revenit acolo pentru o vreme, dar și-a petrecut cea mai mare parte a vieții ca exilat, departe de orașul natal, iar elegiile sale pentru locul natal pierdut, marcate și de regretele față de tinerețea trecută, amintesc de unele dintre temele tradiționale ale *qasidei* clasice, dar într-un mod care îi dezvăluie personalitatea. Într-un poem despre Cordoba, autorul își amintește de oraș și de vremurile tinereții:

> Dumnezeu a pogorît ploi peste locurile unde au adăstat cei pe care i-am iubit. A țesut în jurul lor un veșmînt vărgat și multicolor din flori, a ridicat apoi dintre ele o floare ca o stea. Cîte fete, ca niște năluci, nu și-au tîrît poalele veșmintelor printre florile acestea, cînd viața era dulce și timpul destul. [...] Ce fericite zilele acelea, ce au trecut, petrecute alături de fetele cu păr negru revărsat peste umerii albi... Spune-i acum Soartei ale cui daruri s-au spulberat – daruri după care am plîns cînd nopțile se scurgeau –, cît de ușoară a fost suflarea brizei spre seară. Dar pentru cel ce-și urmează drumul în noapte, stelele sclipesc mai departe: îți dau bineațe Cordoba, cu iubire și dor[1].

Aceeaşi notă personală de regret şi melancolie răsună şi în poemele sale de dragoste dedicate Walladei, prinţesa umayyadă pe care o iubise în tinereţe, dar care îl părăsise pentru altcineva:

> Da, mi-am amintit cu dor de tine la al-Zahra, cînd orizontul strălucea şi faţa pămîntului îmi aducea bucurii, iar vîntul bătea uşor spre seară, de parcă i-ar fi fost milă de mine. Grădina sclipea cu ape argintate, parcă pline de coliere scăpate de pe piepturile fetelor. O zi asemenea celor care ne desfătaseră şi acum nu mai erau. Ne petreceam noaptea furîndu-ne plăcerile ca nişte hoţi, în timp ce soarta dormea... Din patul său, un trandafir i-a zîmbit soarelui şi, văzîndu-l, amiaza şi-a înteţit lumina; un nufăr a trecut uşor, răspîndindu-şi parfumul, trezit din somn în zori... Nici bunurile mele cele mai de preţ, mai strălucite, mai rîvnite – dacă îndrăgostiţii pot avea bunuri de preţ – nu ar valora cît iubirea noastră curată din vremea cînd ne plimbam în voie prin grădina dragostei. Acum îi mulţumesc lui Dumnezeu pentru timpul petrecut cu tine; tu ţi-ai găsit mîngîierea, eu am rămas îndrăgostit[2].

Pînă în perioada modernă, aceasta a fost ultima manifestare remarcabilă a poeziei lirice originale. S-au scris în continuare multe poezii, ca o activitate a celor educaţi, dar puţine s-au bucurat de atenţia epocilor ulterioare. Principala excepţie au constituit-o poeziile inspirate de sufism, precum cele ale lui 'Umar ibn al-Farid (1181-1235), cu imagistica sa erotică şi bahică, pretabile unor interpretări diferite.

Unul dintre motivele înfloririi Andaluziei ar putea fi diversitatea popoarelor, limbilor şi culturilor. În Andaluzia se utilizau cel puţin cinci limbi. Două erau limbi colocviale, araba andaluză şi dialectul romanic care va deveni, ulterior, spaniola; ambele erau vorbite într-o anumită măsură de musulmani, creştini şi evrei. Existau, de asemena, trei limbi scrise: araba clasică, latina şi ebraica; musulmanii foloseau araba, creştinii latina, evreii atît araba, cît şi ebraica. Evreii care redactau studii ştiinţifice sau de filosofie recurgeau în special la arabă, dar poeţii foloseau ebraica într-o formă nouă. Aproape pentru prima oară, poezia în ebraică servea altor scopuri decît cele liturgice; beneficiind de protecţia evreilor bogaţi şi influenţi, care jucau un rol important în viaţa palatelor şi oraşelor, poeţii au adoptat forme ale poeziei arabe precum *qasida* şi *muwashshah* şi le-au folosit atît în scopuri seculare, cît şi liturgice. Poetul care a dobîndit cea mai mare faimă de-a lungul timpurilor a fost Judah Halevi (1075-1141).

Poezia elevată era scrisă într-o limbă care urma strict normele gramaticale, relua anumite teme cunoscute şi avea rezonanţa unor poeme din trecut, dar, pe lîngă aceasta, exista şi o literatură mai răspîndită, pe care ar fi prea simplist să o numim „populară", apreciată probabil de păturI mai largi ale societăţii. Majoritatea acestor creaţii erau efemere, improvizaţii, într-o măsură mai mare sau mai mică,

neconsemnate în scris, transmise pe cale orală şi apoi pierdute în negura timpurilor; unele însă au supravieţuit. *Zajal*, primul gen apărut în Andaluzia secolului al XI-lea, s-a răspîndit în întreaga lume arabofonă. A existat, de asemenea, o tradiţie dramaturgică. Unele piese pentru teatrele de umbre, scrise de un autor din secolul al XIII-lea, Ibn Danyal, pentru a fi interpretate de marionete sau cu gesturile mîinilor în faţa unei surse de lumină şi în spatele unui ecran, s-au păstrat pînă astăzi.

Romanul cavaleresc a fost cel mai răspîndit şi longeviv gen. Mari cicluri de povestiri despre eroi au apărut şi s-au dezvoltat de-a lungul secolelor. Originile lor se pierd în negura vremurilor, versiuni diferite regăsindu-se în numeroase tradiţii culturale. Probabil că au existat în tradiţia orală înainte de a fi consemnate în scris. Printre acestea se numărau povestirile cu 'Antar ibn Shaddad, fiul unei sclave devenit un erou tribal arab; cele cu Iskandar sau Alexandru cel Mare; cele cu Baybars, învingătorul mongolilor şi întemeietorul dinastiei mameluce din Egipt; şi cele cu Banu Hilal, tribul arab care a migrat în ţările din Maghreb. Temele acestor cicluri sînt diverse. Unele sînt relatări ale unor aventuri sau călătorii, istorisite doar pentru plăcerea de a povesti; altele evocă universul forţelor supranaturale din jurul oamenilor, spirite, săbii cu puteri magice, oraşe de vis; ideea principală este aceea a existenţei unui erou sau a unui tovarăş eroic, un om sau un grup de oameni porniţi împotriva forţelor răului – demoni, oameni, ori propriile lor năravuri –, pe care le înfrîng.

Recitalurile unor asemenea creaţii cuprindeau un amestec de poezie, proză rimată (*saj'*) şi proză simplă. Exista un motiv pentru aceasta: rima venea în ajutorul memorării şi, totodată, detaşa naraţiunea de viaţa şi discursul obişnuit; îmbinarea stilurilor diferite îi permiteau naratorului să treacă de la un registru la altul, în funcţie de auditoriu şi de impresia pe care voia să le-o creeze – un auditoriu rural putea avea alte aşteptări decît unul citadin, ca şi unul educat faţă de unul analfabet. Cu timpul, povestirile au fost notate în scris de scriitori talentaţi, iar cei care le recitau cunoşteau probabil textele scrise, dar puteau recurge mereu la improvizaţii sau adaptări în funcţie de cerinţele unei anumite perioade sau ale unui anumit loc.

Istoria dezvoltării acestor cicluri nu a fost studiată îndeajuns, dar probabil nici nu poate fi. Însă este clar că s-au dezvoltat treptat pe parcursul secolelor şi variau de la o ţară la alta. Un studiu asupra ciclului lui 'Antar a arătat că acesta îşi are originile într-o serie de povestiri populare pierdute din Arabia preislamică, dar, treptat, pe măsură ce se transmitea dintr-un loc în altul, a acumulat noi materiale; textul, în forma cunoscută astăzi, datează, cel mai tîrziu, de la sfîrşitul secolului al XIV-lea. S-a sugerat faptul că un asemenea

proces de dezvoltare nu a avut o semnificaţie strict literară; acesta a servit la legitimarea popoarelor recent islamizate şi arabizate prin adaptarea istoriei lor la modelul arab; relatîndu-şi propria versiune a povestirii lui 'Antar sau Banu Hilal, triburile nomade din Sahara îşi revendicau o origine arabă.

Ciclul poveştilor celor *O mie şi una de nopţi*, cunoscut în Europa ca *Nopţile arabe*, deşi diferit în multe privinţe de romanele cavalereşti, reia unele dintre temele acestora şi a apărut probabil în mod asemănător. Nu era un roman cavaleresc elaborat în jurul aventurilor unui personaj sau ale unui grup, ci o colecţie de povestiri de facturi diferite legate între ele prin tehnica existenţei unui singur narator, care relatează cîte o poveste în fiecare seară. Se crede că nucleul colecţiei e constituit de o antologie de poveşti traduse din pahlavi în arabă, în primele secole ale islamului. Există o serie de referiri la aceasta în secolul al X-lea şi un fragment al unuia dintre primele manuscrise, dar cel mai vechi manuscris complet datează din secolul al XIV-lea. Ciclul de poveşti se pare că s-a constituit la Bagdad între secolul al X-lea şi cel de-al XII-lea; a fost completat la Cairo, în perioada mamelucă, poveştile adăugate sau inventate atunci fiind atribuite Bagdadului din vremea califului 'abbasid Harun al-Rashid. Noi elemente au fost adăugate chiar mai tîrziu; unele dintre poveştile cuprinse în primele traduceri în limbile europene, din secolul al XVIII-lea, şi prima versiune arabă tipărită, din secolul al XIX-lea, nu apar deloc în manuscrisele anterioare.

O naraţiune total diferită de acestea a fost creată în ultima mare etapă a culturii andaluze, cea a almohazilor: *Hayy ibn Yaqdhan* de Ibn Tufayl (d. 1185/1186). Lucrare filosofică sub forma unei povestiri, aceasta vorbeşte despre viaţa unui copil crescut în izolare pe o insulă. Printr-un exerciţiu solitar al raţiunii, el trece prin diferite etape ale înţelegerii universului, fiecare etapă durînd şapte ani şi avînd o formă adecvată de gîndire. În cele din urmă el atinge culmea gîndirii umane, atunci cînd înţelege procesul care constituie natura fundamentală a universului, ritmul etern al emanaţiei şi revenirii, emanaţiile provenite de la Unul mergînd de la un nivel la altul pînă la stele (punctul în care spiritul capătă formă materială), iar spiritul se străduieşte să urce spre Unul.

Dar o asemenea înţelegere le este rezervată celor puţini. Cînd Hayy întîlneşte în cele din urmă o altă fiinţă umană şi pleacă amîndoi, pentru o vreme, de pe insulă în lumea locuită, Hayy înţelege că există o ierarhie de intelecte umane. Doar puţini pot ajunge la adevăr numai prin raţiune; alţii, la fel de puţini, pot ajunge la adevăr folosindu-şi raţiunea pentru a descifra ceea ce le este dat prin simbolurile revelaţiei religioase; iar alţii acceptă legile întemeiate pe acele simboluri, dar

nu le pot interpreta prin intermediul raţiunii. Majorităţii oamenilor nu le pasă nici de adevărul raţional, nici de legile religiei, ci doar de lucrurile lumeşti. Fiecare dintre primele trei grupuri îşi are propria perfecţiune şi propriile limite şi nu ar trebui să aspire la mai mult. Vorbindu-le oamenilor din cel de-al treilea grup, în timpul călătoriei sale pe ţărm,

> [Hayy] îi lăsă să înţeleagă că şi el gîndeşte aidoma lor, că şi el se călăuzeşte după călăuzirea lor. Îi sfătui să respecte întocmai hotarele dintre Legea dumnezeiască şi faptele vădite, să ia în seamă cît mai puţin cu putinţă lucrurile care nu îi privesc, să creadă, fără şovăire, în versetele cu tîlc ascuns, lăsîndu-se în voia lor, să întoarcă spatele oricărei născociri şi idei personale, să se călăuzească după strămoşii cei plini de virtuţi, să lase deoparte înnoirile. Îi mai sfătui să nu neglijeze nepăsarea celor mulţi faţă de Lege şi înrădăcinarea lor în cele lumeşti. [...] Pentru aceşti oameni, novici şi nevolnici, nu există altă cale de mîntuire în afară de aceasta, căci dacă i-ai fi întors de la ea spre a-i împinge către înălţimile speculaţiei, ar fi suferit o tulburare adîncă fără a izbuti să atingă vreodată treapta celor preafericiţi. Aşadar, aveau să şovăie, să se poticnească şi să sfîrşească rău![3]

Muzica

În aproape toate perioadele şi locurile, muzica le-a delectat viaţa celor puternici şi bogaţi şi a acompaniat poezia de o anumită factură. *Muwashshah* din Andaluzia era compusă pentru a fi cîntată, continuînd o tradiţie de la începutul perioadei islamice, care era, la rîndul său, prelungirea unei tradiţii iraniene mai vechi. În perioada umayyadă, muzicantul era un personaj de la curte, care cînta pentru suveranul ce îşi marca distanţarea ascunzîndu-se după o perdea. O antologie renumită, *Kitab al-aghani* (*Cartea cîntecelor*), consemnează un asemenea moment la curtea ʻabbasidă. Compozitorul unui cîntec spune:

> Am fost dus într-o sală mare şi strălucită, la capătul căreia atîrna o perdea minunantă de mătase. În mijlocul sălii se găseau scaune îndreptate către perdea, iar pe patru dintre scaune şedeau deja patru muzicanţi, trei femei şi un bărbat, cu lăute în mîini. M-au aşezat lîngă bărbat şi s-a dat semnalul să înceapă muzica. Cînd cei patru şi-au încheiat cîntarea, m-am întors spre cel de lîngă mine şi i-am cerut să mă acompanieze cu instrumentul lui. [...] Apoi am cîntat o melodie de-a mea. [...] În cele din urmă s-a deschis uşa; Fadl ibn Rabiʻ a strigat „Conducătorul credincioşilor", şi a apărut Harun[4].

La un moment dat, această artă a fost dusă de un muzicant de la curtea ʻabbasidă la cea umayyadă de la Cordoba; astfel a apărut

tradiţia andaluză şi maghrebiană, diferită de cea iraniană de la curţile estice.

Cum muzica era transmisă doar pe cale orală directă, practic nu există consemnări decît despre ceea ce se cînta în secolele ulterioare, dar se pot trage anumite concluzii din lucrările de teorie muzicală. Pe linia gînditorilor greci, filosofii musulmani considerau muzica una dintre ştiinţe: ordonarea sunetelor se putea explica potrivit principiilor matematice. Explicaţiile erau deosebit de importante pentru ei, atît timp cît considerau că sunetele sînt rezonanţe ale muzicii sferelor: de acelor mişcări cereşti care au dat naştere tuturor mişcărilor din lumea sublunară. Pe lîngă speculaţiile filosofice, lucrările despre muzică precum cele ale lui Ibn Sina oferă detalii despre stilurile de compoziţie şi interpretare, ca şi despre instrumente. Muzica de la curte, după cum relevă aceste lucrări, era preponderent vocală. Poeziile erau recitate cu acompaniament instrumental: se foloseau instrumente cu coarde, atît ciupite, cît şi cu arcuş, de suflat, de percuţie. Sunetele erau organizate într-o serie de „moduri", dar în cadrul acestor structuri fixe se puteau crea improvizaţii sau ornamente. Muzica putea oferi ambianţa pentru dans, interpretat, la palate sau în case particulare, de dansatoare profesioniste.

Toate păturile sociale, în deşert, în mediul rural şi urban, îşi aveau propria muzică pentru ocazii importante: război şi recoltă, muncă şi căsătorie. Fiecare regiune îşi avea propriile tradiţii, propriile cîntece interpretate fără acompaniament sau cu acompaniament de tobe, fluiere sau scripci cu o singură coardă; unele evenimente erau sărbătorite şi prin dans, interpretat nu de dansatori profesionişti, ci de bărbaţi sau femei aranjaţi într-un şir ori în grupuri. Migraţia popoarelor şi răspîndirea limbii arabe, cu tot ceea ce implica aceasta, trebuie să fi condus la o anumită uniformizare a acestor tradiţii, dar diferenţele de la un sat la altul sau de la un trib la altul s-au păstrat.

Muzica de la curte era considerată un aspect lumesc al vieţii palatului şi, la rîndul ei, muzica poporului de rînd putea însoţi sărbătorile lumeşti. Personalităţile religioase dezaprobau muzica, dar nu au putut-o condamna în întregime şi, în curînd, aceasta avea să fie inclusă în practicile religioase: chemarea la rugăciune îşi avea propriul ritm, Coranul se psalmodia în anumite moduri prestabilite, iar *dhikr*, ritualul solemn de repetare a numelui lui Dumnezeu, era, în unele confrerii sufite, acompaniat de muzică şi chiar de mişcări ale corpului. Astfel, pentru autorii care se exprimau în cadrul tradiţiei juridice devenea important să definească condiţiile în care interpretarea şi ascultarea muzicii erau permise. Într-un fragment celebru din *Ihya 'ulum al-din*, Ghazali recunoştea puterea pe care o avea muzica asupra inimii oamenilor:

Nu există altă intrare spre inimă în afară de urechi. Tonurile muzicale, măsurate şi plăcute, umplu inimile, îi dau la iveală frumuseţile şi neajunsurile, [...] cînd suflul melodiei şi cîntării ajunge în inimă, pune în mişcare tot ce precumpăneşte în ea[5].

De aceea, era necesar ca folosirea acestei forţe puternice să fie orînduită. Poezia şi muzica nu erau interzise în sine, ci doar în funcţie de circumstanţe. Erau permise cînd stîrneau dorinţa de pelerinaj, îi îndeamnau pe bărbaţi la război, în situaţiile în care războiul era o acţiune licită, evoca o mîhnire lăudabilă – „mîhnirea unui om din cauza slăbiciunilor sale într-ale religiei sau din cauza păcatelor sale"[6] – ori iubirea, cînd aceasta era admisibilă, sau iubirea de Dumnezeu: „nici un sunet nu atinge urechea omului, dar omul îl aude de la El şi în El"[7]. În schimb, erau interzise dacă recitatorul sau cîntăreţul stărnea ispite, dacă cîntecul era obscen, blasfemiator sau provoca pofte trupeşti; anumite instrumente – cele de suflat şi cele cu coarde – erau interzise, fiindcă aveau legătură cu beţivii şi efeminaţii.

Înţelegerea lumii

Citeau cărţi nu numai învăţaţii în ştiinţe religioase şi discipolii de la *madrase*, ci şi membrii familiilor urbane cu o anumită educaţie. Avînd deja la dispoziţie un număr mare de lucrări scrise în arabă, aceştia şi-au cultivat un fel de conştiinţă culturală de sine, o dorinţă de a studia şi de a reflecta asupra culturii acumulate şi exprimate în arabă.

Condiţia prealabilă a unei asemenea activităţi era ca aceste cărţi să fie uşor disponibile. Utilizarea tot mai mare a hîrtiei şi răspîndirea atelierelor de produs hîrtie, începînd cu secolul al IX-lea, au făcut ca procesul de copiere a cărţilor să devină mai simplu şi mai ieftin. O carte era dictată unor scribi de către autor sau un învăţat reputat; apoi, acesta asculta o lectură a copiei sau o citea el însuşi şi o autentifica printr-o *ijaza*, un certificat de transmitere autentică. Procesul se propaga, fiindcă cei care copiaseră o carte îi autorizau pe alţii să o copieze la rîndul lor. Copiile erau vîndute de librari, ale căror prăvălii se aflau lîngă principala moschee a unui oraş, iar unele dintre ele erau achiziţionate de biblioteci.

Primele biblioteci mari despre care deţinem atestări au fost create de suverani: la Bagdad, „Casa înţelepciunii" (*Bayt al-hikma*), de către califul Ma'mun (813-833), apoi „Casa ştiinţei" (*Dar al-'ilm*), întemeiată la Cairo în vremea fatimizilor, la începutul secolului al XI-lea. Ambele erau mai mult decît depozite de cărţi; erau şi centre de studiere şi răspîndire a ideilor, încurajate de suverani: cele din domeniul

științelor raționale în vremea lui Ma'mun și cele ale isma'iliților la Cairo. Ulterior, au apărut tot mai multe biblioteci, în parte datorită faptului că acele cărți care contribuiau la studierea și predarea religiei puteau deveni patrimoniu al unei fundații relgioase (*waqf*). Pe lîngă numeroase moschei și *madrase* existau și biblioteci, destinate nu numai studiului individual al discipolilor, dar și copierii mansucriselor și transmiterii lor mai departe.

Juriștii tradiționaliști recunoșteau ca posibil patrimoniu al unui *waqf* doar cărțile care serveau cunoașterii religioase, dar suveranii și cei bogați nu făceau o asemenea distincție. În palate și în casele mari se găseau biblioteci, unele cuprinzînd cărți ilustrate și scrise cu o caligrafie elegantă.

Majoritatea lucrărilor celor care citeau și scriau cărți aparțineau categoriei numite de un cercetător modern „literatura rememorării": dicționare, comentarii literare, manuale de administrație și, în primul rînd, istoriografie și geografie. Elaborarea lucrărilor de istorie era o preocupare caracteristică tuturor societăților musulmane urbane și educate și se pare că scrierile de acest fel erau foarte citite. Lucrările de istorie și din domenii înrudite alcătuiesc cea mai mare parte a scrierilor în principalele limbi ale islamului, în afară de literatura religioasă. Deși nu făceau parte din curiculum principal din *madrase*, cărțile de istorie se pare că erau foarte citite de profesori și de discipoli, ca și de un public mai larg, instruit. Pentru o anumită parte a publicului cititor, ele aveau o importanță deosebită: suveranilor și celor aflați în slujba lor, istoria le oferea nu numai o cronică a măreției și realizărilor unei dinastii, ci și exemple din care puteau trage învățăminte pentru arta conducerii.

Odată cu destrămarea unității califatului și apariția dinastiilor, cu întregul lor aparat de la curte, birocrați și burghezi, în întreaga lume islamică s-a dezvoltat și o istoriografie locală. Învățați, demnitari sau istorici ai curții au scris analele unui oraș sau ale unei regiuni. Asemenea lucrări puteau include un rezumat al istoriei universale, preluat de la marii istorici ai perioadei 'abbaside, după care urma o cronică a evenimentelor locale sau a unei dinastii, consemnată an cu an; puteau fi adăugate, de asemenea, biografiile celor care muriseră în anii respectivi. Astfel, în Siria, Ibn al-Athir (1163-1233) a pus evenimentele din vremea și regiunea sa în contextul unei istorii universale. În Egipt, istoriile locale scrise de al-Maqrizi (d. 1442) și Ibn Iyas (d. 1524) prezentau perioada mamelucilor. În Maghreb, lucrarea scrisă de Ibn Khaldun despre istoria dinastiilor arabe și berbere era precedată de faimoasa sa *Muqaddima* (*Prolegomene*), în care expune principiile de selecție și interpretare ale unei istoriografii competente:

Multe persoane competente şi istorici pricepuţi au greşit în privinţa unor asemenea poveşti şi păreri, acceptîndu-le fără să le aprecieze critic, [...] astfel încît istoria a devenit confuză. [...] Cel ce se ocupă cu acestă ştiinţă trebuie să cunoască legile artei de a conduce, caracterul lucrurilor existente şi diferenţa dintre naţiuni, regiuni şi triburi în privinţa modului de viaţă, a caracterului, tradiţiilor, sectelor, şcolilor de gîndire şi aşa mai departe. El trebuie să remarce asemănările şi deosebirile dintre prezent şi trecut, să cunoască originile şi istoria diferitelor dinastii şi comunităţi, motivul pentru care au apărut, viaţa celor implicaţi în ele. El trebuie să insiste pînă ce află în întregime cauzele fiecărui eveniment, apoi să cerceteze informaţiile ce s-au transmis din prisma principiilor sale de explicare. Dacă acestea se află în armonie, informaţiile sînt corecte; altfel, sînt false[8].

Preocuparea faţă de diversitatea experienţelor umane s-a reflectat şi într-un alt tip de scrieri, cele geografice şi de călătorie. Cei care au scris despre geografie au îmbinat cunoştinţele obţinute din lucrările greceşti, iraniene şi indiene cu observaţiile soldaţilor şi călătorilor. Unii urmăreau mai ales să-şi relateze propriile călătorii şi impresii; Ibn Battuta (d. 1377) a ajuns cel mai departe, iar relatările lui reflectau dimensiunea expansiunii lumii islamului şi diversitatea societăţilor umane din cadrul acesteia. Alţi autori şi-au propus să studieze sitematic ţările lumii, în relaţie unele cu altele, să consemneze diversitatea caracteristicilor lor naturale, ale oamenilor şi obiceiurilor lor, să traseze drumurile care le legau şi să precizeze distanţele dintre ele. Astfel, al-Muqaddasi (d. 1000) a scris un compendiu despre geografia fizică şi umană a lumii cunoscute, pornind de la propriile observaţii şi de la cele ale unor martori vrednici de încredere, iar al-Yaqut (d. 1229) a alcătuit un fel de dicţionar geografic.

Gusturile burgheziei probabil că nu coincideau pe deplin cu cele ale savanţilor în ştiinţele religiei şi ale discipolilor de la *madrase*. Familiile din care proveneau secretarii, contabilii şi medicii suveranilor manifestau, prin natura activităţii lor, un interes deosebit faţă de gîndirea care era rodul observaţiilor şi al deducţiei logice care urmau principii raţionale. Speculaţiile filosofilor erau privite cu suspiciune de unele şcoli de jurisprudenţă şi de unii suverani, dar alte situaţii în care se recurgea la raţionamente pentru elucidarea naturii lucrurilor întîmpinau mai puţine suspiciuni şi aveau utilizări practice.

Astronomia avea o valoare practică fiindcă oferea mijlocele de calculare a datelor şi a orelor. A fost unul dintre domeniile în care folosirea limbii arabe într-o zonă vastă, de la Marea Mediterană la Oceanul Indian, a făcut posibilă fuziunea tradiţiei ştiinţifice greceşti cu cele din Iran şi India.

O altă ştiinţă avea o aplicabilitate chiar mai extinsă. Medicii erau persoane foarte importante în societăţile musulmane; îngrijindu-se de sănătatea suveranilor şi a celor cu autoritate puteau dobîndi o

influenţă politică semnificativă. Ei nu îşi puteau desfăşura activitatea fără a avea anumite cunoştinţe despre felul în care funcţiona trupul uman şi despre elementele naturale din care era constituit trupul. Nucleul cunoştinţelor medicale musulmane era preluat din teoria medicală şi fiziologică greacă, în special din opera lui Galenus, cel care o sintetizase atît de bine. Teoria se întemeia pe concepţia potrivit căreia trupul uman era alcătuit din cele patru elemente din care se compunea întreaga lume materială: foc, aer, pămînt şi apă. Aceste elemente se puteau combina în mai multe feluri, iar diversele combinaţii generau temperamente diferite sau „umori". Echilibrul adecvat dintre elemente menţinea sănătatea trupului, iar dezechilibrul provoca boli, care impuneau intervenţia medicului cu arta sa de a vindeca.

Principiile artei medicale au fost prezentate în perioada 'abbasidă în două mari lucrări de sinteză: *Hawi* (*Cartea completă*), a lui Abu Bakr Muhammad al-Razi (863-925), şi *Qanun* (*Principiul medicinei*), a lui Ibn Sina. Chiar dacă se bazau pe lucrările marilor oameni de ştiinţă greci, aceste scrieri reflectau cristalizarea unei gîndiri islamice distincte, care, într-un anumit sens, a contribuit la dezvoltarea medicinei; cartea lui Ibn Sina, tradusă în latină şi în alte limbi, a fost principalul manual european de medicină, cel puţin pînă în secolul al XVI-lea.

Arta medicinei, aşa cum o înţelegeau doctorii musulmani, nu era predată în *madrase*, ci se învăţa în urma unei perioade de ucenicie sau în *bimaristan*-uri, spitalele constituite ca *waqf*-uri în principalele oraşe. Practicînd arta vindecării, medicii musulmani şi-au adus cea mai importantă contribuţie în domeniu. Ei au dezvoltat tehnicile de chirurgie. Au urmărit stadiile bolilor şi le-au descris; Ibn al-Khatib (1313-1374) a fost probabil primul care a înţeles felul în care ciuma s-a răspîndit prin contagiune. Au studiat prepararea medicamentelor din plante şi efectul lor asupra organismului uman, iar farmacopeea lor era foarte bogată; s-a spus că farmacia, ca instituţie, este o invenţie islamică. De asemenea, ei au înţeles importanţa factorilor care pot preveni dezechilibrul elementelor care, în opinia lor, provoca bolile: dieta sănătoasă, aerul curat şi mişcarea.

În secolele ulterioare s-a încercat crearea unui sistem alternativ de ştiinţe medicale, „medicina profetică" (*tibb nabawi*). Aceasta reprezenta o reacţie împotriva tradiţiei lui Galen. Sistemul se întemeia pe ceea ce consemna *hadith*-ul despre practicile Profetului şi ale Companionilor săi legate de sănătate şi boală. Nu a fost creat de medici, ci de jurişti şi tradiţionalişti, care susţineau cu stricteţe că *hadith*-ul şi Coranul cuprindeau tot ceea ce era necesar desfăşurării vieţii umane. Era punctul de vedere al unei minorităţi chiar în rîndul teologilor, o opinie critică fiind exprimată, cu bunul său simţ viguros, de către Ibn Khaldun. Acest tip de medicină, spunea el, poate fi uneori şi întîmplător

corect, dar nu se bazează pe nici un principiu raţional. Evenimentele şi opiniile care s-a întîmplat să fie consemnate în legătură cu viaţa Profetului nu făceau parte din revelaţia divină:

> Profetul (pacea fie asupra lui) a fost trimis să ne înveţe legea religioasă, nu medicina sau orice alt lucru obişnuit. [...] Nici una dintre afirmaţiile despre medicină care apar în tradiţiile sigure nu trebuie considerată ca avînd putere de lege[9].

În jurul învăţăturii formale a ştiinţelor religioase şi a speculaţiilor filosofilor se afla o zonă mare de penumbră formată din credinţe şi practici prin care fiinţele umane sperau să poată înţelege şi controla forţele universului. Asemenea credinţe reflectau teama şi nedumerirea faţă de ceea ce părea a fi soarta de neînţeles, uneori crudă, dar puteau însemna mai mult decît atît. Linia de demarcaţie dintre „ştiinţă" şi „superstiţie" nu era trasată în locul în care se află astăzi, iar mulţi oameni educaţi, bărbaţi şi femei, acceptau asemenea credinţe şi practici fiindcă se bazau pe concepţii foarte răspîndite, pe care doar unii filosofi şi teologi le respingeau, din diferite motive.

Pretenţiile astrologiei se fundamentau pe o idee acceptată pe scară largă şi care avea o vechime respectabilă: lumea cerească determină mersul lumii sublunare, umane. Graniţa dintre cele două era reprezentată de planete şi de stele, iar un studiu al configuraţiei lor şi al mişcării planetelor ar fi explicat nu numai cele întîmplate în lumea ce avea să vină şi în lumea ce trecuse, dar ar fi făcut posibilă chiar schimbarea lor. Aceasta fusese o idee curentă în cultura grecilor; preluată de unii gînditori musulmani, a căpătat o formă specific islamică datorită teosofilor sufiţi: obiectele lumii cereşti erau considerate emanaţii ale lui Dumnezeu. Astrologii musulmani au elaborat tehnici de prezicere şi de influenţă: de exemplu, notarea solemnă a unor forme sau litere, într-o anumită ordine, pe diverse materiale. Chiar unii gînditori remarcabili acceptau cele susţinute de astrologi şi credeau că stelele pot influenţa sănătatea trupului. Dar juriştii riguroşi şi filosofii raţionalişti le condamnau; Ibn Khaldun considera că nu au nici un temei în adevărul revelat şi că neagă rolul lui Dumnezeu ca agent unic.

La fel de răspîndită era şi convingerea alchimiştilor potrivit căreia, dacă s-ar găsi o modalitate, aurul şi argintul ar putea fi obţinute din metale comune. Practicile alchimiei porneau tot de la o teorie ştiinţifică preluată de la greci: ideea că toate metalele formau o singură specie naturală şi se deosebeau unele de altele doar prin anomaliile lor, iar acele anomalii se schimbau treptat, făcînd metalul mai preţios. Astfel, încercarea de a le transforma în aur şi argint nu contravenea legilor naturii, ci accelera, prin intervenţia omului, un proces ce se

afla deja în curs. Și acesta era un subiect controversat de învățați. Ibn Khaldun credea că aurul și argintul se pot crea prin vrăjitorie sau miracol divin, și nu printr-o acțiune umană; chiar dacă ar fi fost posibil, nu ar fi fost de dorit, fiindcă, dacă aurul și argintul nu ar mai fi fost rare, nu ar mai fi putut servi drept unități de măsură a valorii.

Mai răspîndită, practic generală, era credința în spirite și în necesitatea de a găsi un mod de a le ține sub control. *Jinn*-ii erau spirite cu trupuri din abur sau flacără, care se puteau face percepute prin simțuri, adeseori în chip de animal, și puteau influența viețile oamenilor; uneori erau răi, sau cel puțin rău-voitori, astfel încît devenea necesară încercarea de a-i ține sub control. Puteau exista și ființe umane cu capacitatea de a influența faptele și viețile altora, fie datorită unor calități pe care nu le controlau – deochiul –, fie prin anumite practici desfășurate conștient – de exemplu, ritualuri solemne îndeplinite în anumite condiții pentru stîrnirea unor forțe supranaturale. Aceasta era o reflectare distorsionată a puterii pe care cei virtuoși, „Prietenii lui Dumnezeu", o puteau dobîndi prin grație divină. Chiar scepticul Ibn Khaldun credea în vrăjitorie și în faptul că anumite ființe umane puteau găsi modalități de a-și exercita puterea asupra altora, dar el considera aceste fapte reprobabile. Părerea generală era că asemenea capacități puteau fi controlate sau contracarate prin descîntece și amulete aplicate pe anumite părți ale corpului, aranjamente magice de cuvinte și forme, incantații, ritualuri de exorcizare sau de îmblînzire – ca *zar*, un ritual de îmblînzire răspîndit încă în Valea Nilului.

În toate culturile premoderne era răspîndită credința că visele și viziunile pot deschide o poartă spre lumea extrasenzorială; că pot aduce mesaje de la Dumnezeu; că pot dezvălui o dimensiune ascunsă a propriului suflet al unei persoane; că pot proveni de la *jinn*-i sau diavoli. Dorința de descifrare a semnificației visurilor trebuie să fi fost foarte mare și era considerată, în general, legitimă; visele vorbeau despre ceva important de cunoscut. Ibn Khaldun considera că interpretarea viselor este una dintre științele religiei: cînd percepțiile senzoriale obișnuite erau îndepărtate de somn, sufletul putea să își întrezărească propria realitate; eliberat de trup, putea primi senzații din propria lume, după care revenea cu ele în trup; percepțiile puteau fi transmise imaginației; aceasta forma reprezentările vizuale adecvate, pe care cel ce dormea le percepea ca prin intermediul simțurilor. Scriitorii arabi au preluat știința interpretării viselor de la greci, dar au adăugat ceva specific; se spune că literatura islamică a viselor este cea mai bogată.

Partea a III-a

Perioada otomană (secolele al XIV-lea – al XVIII-lea)

În secolele al XV-lea și al XVI-lea, cea mai mare parte a lumii musulmane a fost integrată în trei mari imperii, al otomanilor, al safavizilor și al mogulilor. Toate țările arabofone au fost incluse în Imperiul Otoman care își avea capitala la Istanbul, cu excepția unor zone din Arabia, a Sudanului și a Marocului; imperiul cuprindea și Anatolia, și sud-estul Europei. Turca era limba familiei domnitoare, a armatei și a elitei administrative, formată în bună măsură din convertiți la islam proveniți din Balcani și Caucaz; elita juridică și religioasă era de origini diferite, educată în marile școli imperiale de la Istanbul, și transmitea un corpus de literatură juridică redactată în limba arabă.

Imperiul era un stat birocratic care reunea diferite regiuni într-un unic sistem administrativ și fiscal. Totodată, a fost și ultima mare manifestare a universalității lumii islamului. A menținut legea religioasă, a protejat și extins frontierele lumii musulmane, a apărat orașele sfinte din Arabia și a organizat pelerinajul la aceste orașe. A fost, de asemenea, un stat multiconfesional, conferindu-le creștinilor și evreilor statutul de comunități recunoscute. Locuitorii musulmani ai orașelor de provincie au fost cooptați în sistemul de guvernare, iar în țările arabe s-a dezvoltat o cultură arabă otomană, care a păstrat tradiția și, într-o anumită măsură, a dezvoltat-o în forme noi. Dincolo de frontiere, Marocul a urmat o cale oarecum diferită, sub dinastiile proprii, care, la rîndul lor, și-au întemeiat autoritatea pe revendicarea de a fi apărătoare ale religiei.

În secolul al XVIII-lea, echilibrul dintre autoritatea otomană centrală și cele locale s-a schimbat și, în unele părți ale imperiului, familii sau grupuri otomane locale au dobîndit o relativă autonomie de guvernare, dar au rămas fidele intereselor majore ale statului otoman. În același timp, s-a înregistrat o schimbare între relațiile dintre imperiu

şi statele Europei. Dacă imperiul se extinsese în Europa în secolele anterioare, spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea se afla sub ameninţare militară dinspre vest şi nord. De asemenea, a început să se modifice caracterul şi direcţia activităţilor comerciale, pe măsură ce guvernele şi negustorii europeni deveneau tot mai puternici în Oceanul Indian şi Marea Mediterană. Spre sfîrşitul secolului, elita conducătoare otomană devenea tot mai conştientă de un relativ declin al puterii şi independenţei şi începea să găsească primele soluţii pentru noua situaţie.

Capitolul 13

Imperiul Otoman

Limitele puterii politice

Acceptarea suveranului de către *'ulama* şi cei în numele cărora vorbeau aceştia era o sabie cu două tăişuri. Atît timp cît suveranul avea puterea să se menţină la domnie şi să apere interesele urbane legate de cele ale sale, putea spera în supunerea oraşelor şi a zonelor rurale anexe, în faptul că era recunoscut de jurişti şi într-o oarecare cooperare ; împotriva avertismentelor cu privire la frecventarea prinţilor, formulate, printre alţii, de Ghazali, au existat întotdeauna *'ulama* dornici să intre în slujba suveranului ca judecători sau demnitari şi să îi justifice faptele. Dar dacă îşi pierdea puterea, oraşul nu făcea nimic să îl salveze şi îşi transfera credinţa către noul suveran, care deţinea puterea efectivă. Atunci cînd un oraş cădea, acesta putea acţiona autonom : *qadi*-ul şi alţi conducători mergeau în întîmpinarea noului suveran şi îi predau oraşul.

Pe parcursul unei jumătăţi de mileniu după ce Imperiul 'Abbasid a început să se dezintegreze şi înainte ca otomanii să preia puterea în cea mai mare parte a vestului lumii islamice, dinastiile au apărut şi s-au prăbuşit de nenumărate ori. Pentru aceasta sînt necesare două explicaţii: una ţine de slăbirea puterii unei dinastii existente, cealaltă de acumularea puterii de către rival. Observatorii şi scriitorii contemporani tindeau să insiste asupra slăbiciunilor interne ale dinastiei şi să le explice în termeni de moralitate. Pentru Nizam al-Mulk, în istoria omenirii a existat o alternanţă continuă. O dinastie putea pierde înţelepciunea şi corectitudinea pe care i le hărăzise Dumnezeu, iar atunci, în lume apărea dezordinea pînă cînd se ivea un nou suveran menit de Dumnezeu şi înzestrat cu toate calităţile necesare.

Cea mai sistematică încercare de a explica de ce dinastiile cad victime propriilor slăbiciuni i-a aparţinut lui Ibn Khaldun. Era o explicaţie complexă : *'asabiyya* grupului dominant, o solidaritate care urmărea dobîndirea şi menţinerea puterii, s-a dizolvat sub influenţa vieţii urbane, iar suveranul a început să caute sprijin la alte grupuri :

Un suveran nu poate dobîndi puterea doar cu ajutorul propriului popor. [...] El îi folosește doar în lupta contra celor care se răscoală împotriva dinastiei lui. Ei îndeplinesc funcțiile administrative și el îi numește ca *wazir*-i și colectori de taxe. Ei îl ajută să acceadă la putere și participă la toate activitățile lui importante. Toate acestea se petrec atît timp cît durează prima dinastie, dar odată cu apropierea celei de-a doua etape, suveranul se manifestă tot mai independent de propriul popor: el pretinde măreția doar pentru sine și își ține poporul departe de ea. [...] În consecință, ei îi devin dușmani și, pentru a-i împiedica să pună mîna pe putere, el are nevoie de alți prieteni, nu dintre ai săi, pe care să-i folosească împotriva propriului popor[1].

Totodată, cu timpul, suveranul încetează să mai mențină *shari'a*, fundamentul prosperității urbane și al acordului său cu populația orașului. Cei din jurul lui devin victime ale dorinței de a duce o viață luxoasă și de a face cheltuieli extravagante, care determină suprataxarea resurselor populației, care, la rîndul ei, cade „în apatia ce cuprinde poporul atunci cînd acesta pierde controlul asupra propriilor treburi, devine instrumentul altora și dependent de ei"[2].

Cînd pretențiile suveranului depășeau posibilitatea societății de a le satisface, acest lucru nu se petrecea neapărat din cauza imoralității crescute a palatului; se putea datora și limitatei capacități de producție a societății. Ca un stat să fie stabil, mediul rural controlat de administrație trebuia să producă atît o cantitate de alimente suficientă pentru a-și hrăni propria populație și pe cea de la orașe, cît și materia primă pentru ateliere; cei care creșteau vite, cultivau pămîntul și fabricau bunuri trebuiau să producă un surplus suficient pentru a întreține, prin taxe, curtea suveranului, administrația și armata. Acest lucru depindea de mulți factori, unii supuși schimbărilor. Puteau apărea schimbări în tehnicile de producție: îmbunătățiri – de exemplu, prin introducerea unor culturi agricole noi sau a unor metode de irigație noi – care determinau creșterea producției și obținerea surplusului sau, dimpotrivă, pierderea unor abilități tehnice, ceea ce conducea la un efect contrar. Modificarea cantității surplusului afecta, la rîndul ei, capacitatea de a investi în producție prin transformarea unor noi suprafețe în terenuri agricole sau cultivarea cu metode noi a celor existente. Cererea de produse rurale sau urbane venită din partea altor țări putea crește sau se putea diminua, iar anumite schimbări în privința metodelor sau a costurilor de transport ori a securității călătoriilor pe uscat și pe mare puteau afecta capacitatea unei țări de a răspunde unei asemenea cereri. Pe termen mediu sau lung, rata natalității sau a mortalității putea crește sau se putea diminua datorită schimbărilor survenite în științele medicale sau în modul de viață și principiile morale ale societății.

Toate acestea erau procese ale căror efecte se resimțeau după o perioadă îndelungată. Dar puteau avea loc și evenimente neașteptate cu rezultate dezastruoase: un război, care bloca drumurile comerciale, distrugea orașele și activitatea meșteșugărească din ele, devasta zonele rurale; o recoltă proastă sau mai multe recolte proaste la rînd, cauzate de secetă în regiunile care depindeau de ploi sau de debitul insuficient al marilor cursuri de apă. O boală contagioasă putea ucide o mare parte a populației. Într-o perioadă cînd epidemiile pot fi ținute în bună măsură sub control, iar unele boli, practic, au dispărut, este greu să înțelegem efectul violent și devastator al molimelor, în special al marii epidemii din aceste secole, ciuma. Provenită de la șobolanul negru, ciuma s-a răspîndit din anumite regiuni unde era endemică – nordul Irakului și anumite zone ale Indiei –, fie pe căi terestre, fie pe căi maritime, pînă în lumea mediteraneană, în care s-a transmis rapid, în orașe și sate, nimicind o mare parte a populației și a vitelor. (În perioada 1739-1741, pentru care avem informații statistice mai demne de încredere, Izmirul, portul din estul Mediteranei, a pierdut 20% din populație în urma unei epidemii de ciumă și chiar un procent mai mare într-o altă epidemie, izbucnită cu 30 de ani mai tîrziu.)

Asemenea procese interacționau, iar unele dintre ele aveau un efect cumulativ și se perpetuau. Ele contribuie la explicarea cauzelor schimbării relațiilor dintre pretențiile deținătorilor puterii și capacitatea societății de a le satisface, ca și a cauzelor apariției unor concurenți din rîndul căpeteniilor sau al grupurilor care își puteau impune puterea, folosind-o pentru a-și extinde controlul asupra resurselor. O asemenea schimbare putea avea loc în cadrul unui sistem existent de guvernare: soldații unui suveran puteau prelua de la el puterea efectivă. Putea avea loc și prin acumularea puterii în afara zonei de control efectiv al suveranului. Un conducător mobiliza oamenii din munți sau stepe prin personalitatea sa sau apelînd la o idee religioasă. Fie că puterea era acaparată din interior ori din exterior, forța motrice tindea să fie constituită din soldați proveniți din zonele situate în afara regiunilor centrale ale statului, din munți sau stepe, ori de dincolo de frontiere. Ei dispuneau de tenacitate și de îndemînare în folosirea cailor și a armamentului, atît de necesară în războaiele din acea vreme, înainte ca artileria să devină armamentul decisiv, iar infanteria să fie instruită în utilizarea armelor de foc. Există dovezi că, pînă la apariția tratamentelor medicale moderne, cei din munți și stepe erau mai sănătoși decît locuitorii altor zone și generau un surplus de tineri care puteau fi înrolați în armată. Un conducător care aspira să devină suveran prefera să recruteze soldați din afara societății pe care dorea să o controleze sau cel puțin din regiunile periferice ale acesteia; interesele

lor urmau să se coreleze cu cele ale lui. Odată ce se instala ca suveran, armata își putea pierde din coeziune sau putea începe să urmărească alte interese decît cele ale dinastiei, astfel încît el încerca să îi înlocuiască cu o nouă armată de profesioniști și servitori personali. Și în acest caz, el căuta să atragă oameni din mediile rurale îndepărtate sau de dincolo de frontiere. Soldații instruiți în casa lui ca servitori personali erau considerați *mamluk*-i sau sclavi, într-un sens care nu implica degradarea individului, ci supunerea personalităților și intereselor față de stăpîn. La timpul potrivit, din cadrul armatei sau a servitorilor personali putea să apară un nou suveran, care să întemeieze o nouă dinastie.

Acesta este contextul în care poate fi înțeleasă succesiunea, aparent fără sens, a dinastiilor din istoria islamului. În primele secole, un nou grup dominant, provenit din orașele Arabiei de Vest, a reușit să creeze și să mențină o armată, o birocrație și un sistem juridic care au făcut posibilă dezvoltarea vieții sedentare și civilizate. În zonele adiacente marilor orașe imperiale era menținută ordinea: lucrările de irigații au fost refăcute și extinse, s-au introdus noi produse și tenici, iar înglobarea teritoriilor situate în jurul Mediteranei și al Oceanului Indian într-o singură zonă politică și culturală a dat naștere unui comerț internațional amplu. Chiar și puținele mărturii care există atestă o creștere a populației. A fost o perioadă de regimuri stabile în orașe înfloritoare și în zonele rurale din jurul acestora: Bagdadul, din sudul Irakului, orașele din Khurasan, Damascul, din Siria, Fustatul, din Egipt, Qayrawanul, din Tunisia, Cordoba, din Spania.

Dar odată cu secolul al X-lea sau al XI-lea a început o îndelungată perioadă de dislocare, ale cărei simptome vizibile au fost dezintegrarea califatului 'abbasid, formarea unor califate rivale în Egipt și Andaluzia și apariția în lumea islamului a unor noi dinastii a căror putere se întemeia pe alte elemente etnice, unele animate de un spirit religios: creștinii din Spania, care s-au exitns în detrimentul statelor musulmane în care se dizolvase califatul umayyad de vest; almoravizii și almohazii din Maghreb și Andaluzia, apăruți din mișcările religioase care mobilizaseră berberii din munții și periferiile deșertului din Maroc; turcii și mongolii în est. Era posibil ca aceste schimbări să fi fost simptome ale unor tulburări mai profunde în echilbrul dintre administrație, populație și producție, determinate de alte cauze: restrîngerea zonelor cu populație sedentară în Irak și Tunisia, din cauza distrugerii vechilor sisteme de irigație sau a extinderii zonei de deplasare a păstorilor; posibilul declin al populației în unele locuri; o scădere a cererii de produse realizate de unele orașe musulmane, ca urmare a renașterii vieții urbane și a producției din Italia.

În secolul al XIII-lea s-a înregistrat un moment de reviriment. În timp ce puterea și prosperitatea Irakului intraseră în declin odată cu

distrugerile provocate de invaziile mongole şi sfîrşitul califatului 'abbasid, unele dinastii au reuşit să instaureze o ordine stabilă, care nu s-a confruntat cu forţe puternice din afara lumii islamice: în special hafsizii din Tunisia, un stat succesor al Imperiului Almohad, şi mamelucii din Egipt şi Siria, o elită militară autoperpetuată, care se constituise în serviciul dinastiei anterioare, ayyubizii. Activităţile agricole se desfăşurau pe zone întinse, poate chiar mai extinse decît înainte, slujbaşii administraţiei puteau aduce surplusul rural la oraşe, iar producţia urbană şi comerţul înfloreau în cadrul unei *shari'a* sunnite general acceptate; între grupurile conducătoare şi populaţia urbană se menţinea o anumită simbioză.

Însă era o ordine fragilă şi, în secolul al XIV-lea, aceasta a început să fie zguduită de o serie de forţe. Poate cea mai importantă dintre acestea a fost epidemia de ciumă, cunoscută în istoria Europei ca Moartea Neagră, care a afectat majoritatea ţărilor occidentale la mijlocul secolului al XIV-lea, dar care a reizbucnit periodic timp de încă un secol. Se estimează că o treime din populaţia oraşului Cairo a murit în prima epidemie: la mijlocul secolului al XV-lea, numărul locuitorilor din oraş era cu puţin mai mare de jumătate din cît fusese cu o sută de ani în urmă (aproximativ 150 000 în loc de 250 000). Motivul a fost nu numai faptul că alte epidemii i-au urmat primeia, dar şi că epidemia a afectat atît mediul rural, cît şi cel urban, astfel încît migranţii rurali nu au putut completa populaţia urbană. Din cauza declinului populaţiei urbane şi a vitelor, producţia agricolă şi, implicit, resursele de care dispunea administraţia prin aplicarea taxelor s-au diminuat.

Efectelor cumulate ale epidemiei li s-au adăugat şi alţi factori. Dezvoltarea producţiei textile în Italia şi alte ţări europene şi extinderea navigaţiei europene în Mediterană au influenţat balanţa comercială, creîndu-le astfel dificultăţii administraţiilor musulmane în obţinerea resurselor de care aveau nevoie. Au avut loc, de asemenea, schimbări în arta războiului, în construcţia de nave şi navigaţie, iar praful de puşcă a început să fie utilizat pentru artilerie şi arme de foc.

În aceste circumstanţe noi, ordinea politică existentă în statul mameluc şi în cele ale Maghrebului devenea vulnerabilă în faţa provocărilor venite din partea unor noi dinastii capabile să găsească resursele umane şi materiale pentru a crea armate mari şi eficiente, pentru a controla un mediu rural productiv şi a-i încasa surplusul, pentru a încuraja meşteşugurile şi comerţul din oraşe. În vestul Mediteranei, provocarea viza atît ordinea religioasă, cît şi cea politică şi venea din partea regatelor creştine din Spania, unite cu puţin timp înainte de dispariţia ultimei dinastii musulmane, în 1492, într-unul singur ce avea să beneficieze în curînd de veniturile generate de cucerirea unui

imperiu în America. În estul Mediteranei, noua putere în ascensiune era aceea a unei dinastii musulmane (Osmanli, într-o versiune islamică, sau Ottoman, în versiune engleză), numită după întemeietorul său, 'Uthman sau (în ortografia turcească) Osman.

Guvernarea otomană

La originea statului otoman s-a aflat unul dintre principatele turcești, constituit în urma avansării selgiukizilor și a unor imigranți turci spre vest, în Anatolia. La disputata și instabila frontieră cu Imperiul Bizantin au apărut o serie de principate care acceptau suzeranitatea nominală a selgiukizilor, dar care erau, de fapt, autonome. Cel întemeiat de Osman se situa în nord-vestul Anatoliei, pe principala linie de contact cu bizantinii. Principatul a atras luptători din războaiele de frontieră și nomazi turci, care s-au deplasat spre vest în căutare de pășuni, dar între frontierele sale se aflau și terenuri agricole relativ întinse și fertile, orașe-tîrguri, unele dintre ele puncte importante pe drumurile comerciale care legau Iranul și zonele mai îndepărtate ale Asiei de Mediterană. Pe măsură ce s-a extins, și-a sporit resursele, a putut folosi noile arme și tehnici de război și și-a putut crea o armată regulată. Pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea, forțele sale au traversat strîmtorile spre Europa de Est și s-au extins rapid în regiune. Stăpînirea pe care a exercitat-o în estul Europei i-a adus o putere și mai mare, în mai multe privințe. A stabilit contacte și relații diplomatice cu state ale Europei și a dobîndit noi resurse umane: foste grupuri conducătoare au fost cooptate în sistemul de guvernare, iar recruții din mediile rurale balcanice au întărit rîndurile armatei. Sporindu-și astfel puterea, s-a putut îndrepta spre estul Anatoliei, în pofida unui impediment temporar, cînd armata sa a fost înfrîntă de un alt cuceritor turc din est, Timur (Tamerlan). În 1453 a ocupat și ceea ce mai rămăseses din Imperiul Bizantin și a făcut din Constantinopol noua sa capitală, Istanbul.

Dar în est, puterea sa era contestată de safavizi, o altă dinastie aflată în ascensiune, de origine incertă, în jurul căreia se strînseseră triburi turcești. Au avut loc lupte îndelungate pentru preluarea controlului asupra regiunilor frontaliere situate între principalele lor centre de putere, Anatolia și Irak; Bagdadul a fost cucerit de otomani în 1534, pierdut în favoarea safavizilor în 1623 și recucerit de otomani abia în 1638. Oarecum și ca o consecință a luptei cu safavizii, otomanii au avansat spre sud, în teritoriile sultanatului mameluc. În bună măsură datorită superiorității armelor lor de foc și a organizării militare, au reușit să ocupe Siria, Egiptul și vestul Arabiei în 1516-1517.

Faptul că acum era principala putere militară și navală din estul Mediteranei, precum și din Marea Roșie a adus Imperiul Otoman în pragul unui conflict cu protughezii, în Oceanul Indian, și cu spaniolii, în vestul Mediteranei. În Marea Roșie, Imperiul Otoman a dus o politică de apărare pentru a preveni înaintarea portughezilor, dar în Mediterană și-a folosit puterea navală pentru a împiedica expansiunea spaniolilor și a crea un șir de puncte de rezistență la Alger (în anii '20 ai secolului al XVI-lea), Tripoli (în anii '50 ai aceluiași secol) și Tunis (1574), dar neavansînd spre vest, în Maroc. Războaiele navale au continuat pentru o vreme între otomani și spanioli, dar spaniolii își concentrau deja energia asupra noii lumi a Americii. S-a instituit o divizare mai mult sau mai puțin stabilă a zonelor maritime în Mediterană și, începînd din 1580, Spania și otomanii au avut relații pașnice.

Într-un anumit sens, formarea statului otoman a constituit încă un exemplu al unui proces care a avut loc frecvent în istoria popoarelor musulmane: confruntarea dinastiilor stabile cu o forță militară constituită în principal din popoare nomade. Originea acesteia era asemănătoare celei a safavizilor din Iran și a mogulilor din India. Toate trei și-au datorat forța inițială unor elemente din zonele populate de triburi turce și toate trei au înregistrat succese militare datorită folosirii armelor de foc și a prafului de pușcă, care intraseră în uz în emisfera vestică a lumii. Toate trei au reușit să creeze state stabile și durabile, puternice din punct de vedere militar, organizate, centralizate și birocratice, capabile să colecteze taxele, să mențină legea și ordinea pe teritorii mari, timp îndelungat. Imperiul Otoman a fost una dintre cele mai mari structuri politice din zona vestică a lumii după dezintegrarea Imperiului Roman: a dominat estul Europei, vestul Asiei și aproape întregul Maghreb și a menținut coeziunea între teritorii cu tradiții politice foarte diferite, numeroase grupuri etnice – greci, sîrbi, bulgari, valahi, moldoveni, armeni, turci și arabi – și diverse comunități religioase – musulmani șiiți și sunniți, creștini aparținînd tuturor Bisericilor istorice și evrei. Și-a menținut dominația asupra majorității dintre ei timp de aproximativ 400 de ani, iar asupra unora dintre ei chiar 600 de ani.

În vîrful sistemului de control al acestui vast imperiu s-au aflat suveranul și familia sa, „casa lui Osman". Autoritatea se afla mai curînd în mîinile familiei decît în cele ale unui membru al acesteia, clar desemnat. Pentru succesiune nu exista o lege strictă, dar anumite cutume ale familiei au dus, în general, la succesiuni pașnice și domnii îndelungate. Pînă la începutul secolului al XVII-lea, suveranul era de obicei urmat de unul dintre fiii săi, dar ulterior s-a impus regula potrivit căreia, atunci cînd un suveran murea sau încceta să mai

domnească, să fie urmat de cel mai în vărstă membru al familiei. Suveranul trăia în mijlocul unui anturaj personal, care includea femeile din *harim* și pe cei care le păzeau, servitorii, grădinarii și gărzile de la palat.

În fruntea sistemului de guvernare prin care își exercita controlul se afla *sadr-i azam*, înaltul demnitar al cărui titlu era cunoscut, în general, ca „mare vizir". La sfîrșitul primei perioade otomane, se considera că el era a doua persoană care deținea puterea absolută, după suveran. Sub el se aflau alți *vizir*-i. Ei controlau armata și guvernele provinciale, ca și administrația.

În prima etapă a expansiunii, armata otomană consta în primul rînd din cavalerie alcătuită din turci și alți locuitori ai Anatoliei sau ai mediilor rurale balcanice. Ofițerii de cavalerie (*sipahi*-i) aveau dreptul de a colecta și de a păstra pentru ei taxele pe anumite terenuri agricole, contribuind în schimb la serviciul militar, cînd era nevoie, cu un număr prestabilit de soldați; sistemul este cunoscut sub numele de *timar*. Cu timpul, această forță a pierdut din eficiență și importanță, atît din cauza schimbărilor survenite în arta războiului, cît și a faptului că posesorul unui *timar* nu era prea dornic să își părăsească terenul agricol în timpul campaniilor îndelungate desfășurate în locuri îndepărtate ale imperiului tot mai extins. Încă din primele perioade a fost creată o altă armată, o forță foarte disciplinată de infanterie (ieniceri) și cavalerie, formată prin sistemul de *devșirme*, respectiv înrolarea periodică a unor tineri din mediile rurale balcanice creștine, convertiți la islam.

În cursul secolului al XVI-lea s-a format o birocrație foarte stufoasă (*kelemiye*). În principal, aceasta se articula în două grupuri: secretarii, care întocmeau documente – edicte, reglementări și răspunsuri la petiții – într-o formă adecvată și le arhivau; și cei care țineau registrele financiare, evaluarea bunurilor impozabile și socotelile privind sumele încasate și cele cheltuite. (Documentele și socotelile păstrate cu grijă constituie o arhivă fără egal în lumea islamului și au o importanță deosebită pentru o bună parte a emisferei vestice a pămîntului; studierea sistematică a acestora a început abia în ultimele decenii.)

Demnitarii superiori ai armatei și ai administrației se reuneau cu regularitate în consiliul palatului (*diwan*), care lua decizii politice, primea soli străini, emitea edicte, cerceta plîngeri și răspundea la petiții, în special la cele privind abuzul de putere; în perioadele timpurii, întrunirile consiliului au fost conduse chiar de suveran, iar ulterior, de marele vizir.

Acest sistem de conducere era imitat în întregul imperiu. Pe măsură ce se anexau noi teritorii, în orașele importante și în zonele rurale

adiacente erau numiţi guvernatori şi se aduceau trupe imperiale; ulterior, numeroasele guverne locale (*sancak*) au fost unite în cîteva provincii mai mari (*eyalet*). Guvernul provinciei era asemenea celui central, dar la o scară mai mică: guvernatorul îşi avea propriul anturaj personal numeros, secretarii, contabilii şi consiliul de înalţi demnitari, care se întrunea regulat.

Printre principalele îndatoriri ale guvernului se număra colectarea taxelor de care depindea. Registrele financiare, întocmite cu grijă, cel puţin în prima perioadă, şi păstrate în arhive, conţin detalii despre impozitele stabilite pentru gospodării şi terenuri agricole, ca şi bugetele curente cu venituri şi cheltuieli. Ca şi în statele musulmane anterioare, existau trei tipuri de impozite sistematice. În primul rînd, impozitele pe produsele din mediul rural, recolte, peşti şi şeptel; în unele locuri, impozitul pe cereale şi alte produse agricole consta dintr-o anumită proporţie a recoltei (în principiu, o zecime, dar, în practică, mult mai mult), în alte locuri, impozitul se stabilea în funcţie de terenul cultivabil; unele taxe se plăteau în bani, altele în natură, în special în cazul cerealelor, care puteau fi păstrate timp îndelungat. În al doilea rînd, existau diverse taxe şi impuneri pe activităţi urbane: pe produsele vîndute în pieţe, pe prăvălii, pe băi sau *khan*-uri, pe activităţi industriale (ţesut, vopsit, tăbăcit) şi pe bunurile importate şi exportate; pe principalele drumuri se percepeau taxe pentru întreţinerea lor. În al treilea rînd, erau taxele personale (*jizya*) regulate, plătite de creştini şi evrei; musulmanii nu plăteau taxe personale regulate. Pe lîngă aceste taxe regulate existau şi impuneri ocazionale, în vremuri de necesitate. În primele perioade ale imperiului, taxele erau destinate strict anumitor scopuri: cheltuielile personale ale suveranului sau cele ale unor membri ai familiei lui, salariile şi cheltuielile guvernatorilor de *eyalet*-uri sau *sancak*-uri, recompensa pentru deţinătorii de *timar*-uri. În secolul al XVII-lea sistemul a intrat în declin, fiindcă necesităţile fiscale ale guvernului (în special cele ale armatei) deveniseră prea mari pentru a menţine acest mod de alocare a veniturilor din taxe. Astfel, a fost introdus sistemul arendelor fiscale, prin care unele persoane, fie negustori, fie demnitari, îşi asumau colectarea unei anumite taxe pe care o trimiteau spre utilizare în scopurile decise de guvern, după ce îşi reţineau un comision. Spre sfîrşitul secolului al XVII-lea, unele arende fiscale au devenit practic proprietăţi ereditare.

În perioada de început a imperiului, funcţiile de conducere în guvern erau deţinute în cea mai mare parte de comandanţi militari, membri ai fostelor grupuri dominante din statele integrate în imperiu şi populaţia educată a oraşelor. Dar în secolul al XVI-lea, funcţiile de conducere – *vizir*-i, şefi de armată, guvernatori ai provinciilor – erau

deţinute în special de cei din anturajul personal al suveranului. Membrii anturajului personal proveneau dintre cei recrutaţi în armată prin *devşirme*, dintre sclavi aduşi din Caucaz sau dintre membrii fostelor familii domnitoare. Uneori, fiii celor care deţineau funcţii importante în guvern intrau în anturajul personal; dar oricare ar fi fost originea lor, ei erau priviţi ca „sclavi" ai suveranului. Erau instruiţi special pentru slujba de la palat, apoi primeau acolo o funcţie, în armată sau în guvern. Promovarea depindea parţial de protecţia (*intisap*) de care beneficia persoana respectivă: un demnitar influent putea obţine funcţii pentru cei de care era legat prin anumite relaţii, precum cele de familie, căsătorie sau origine etnică. Se pare că secretarii şi demnitarii financiari erau instruiţi printr-un sistem de ucenicie, după o educaţie elementară la *madrasa*, în *kalemiye* existînd un element ereditar; fiii erau aduşi în serviciu de taţii lor.

În acest fel, suveranul putea menţine controlul asupra întregului sistem de guvernare. Însă rezultatul depindea de abilitatea sa de a-şi exercita autoritatea: în secolul al XVII-lea a existat o perioadă în cursul căreia puterea a fost slăbită. Au existat mai multe motive; unul dintre ele a fost inflaţia provocată de devalorizarea monedei şi de importul în zona Mediteranei a metalelor preţioase din coloniile spaniole din America. A urmat o revigorare a guvernului, dar într-o formă diferită: marele vizir a devenit mai puternic, iar promovările treceau nu atît prin anturajul suveranului cît mai ales prin cel al marelui vizir şi al altor înalţi demnitari. Imperiul tindea să devină nu atît o autocraţie cît mai ales o oligarhie a demnitarilor puternici, legaţi prin *'assabiyya* de a fi crescut în acelaşi anturaj, prin educaţia comună şi, adeseori, prin relaţii de rudenie sau căsătorie.

Organizarea şi modul de desfăşurare a activităţii guvernului reflecta idealul persan al regalităţii, care fusese formulat de scriitori precum Nizam al-Mulk. Suveranul drept şi înţelept trebuia să se separe de diferitele straturi ale societăţii, pentru a le putea rîndui activităţile şi pentru a menţine armonia întregului. În principiu, societatea otomană era divizată strict în conducători (*asker* – literal, „soldaţi") şi supuşi (*reaya* – literal, „turma"). Prin definiţie, în *asker* erau incluşi înalţii demnitari, deţinătorii de *timar*-uri şi membri ai diferitelor corpuri de armată, atît cu trupe regulate, cît şi auxiliare. Ei erau scutiţi de la impunerile speciale ocazionale, care deveniseră un fel de taxă personală, şi îşi aveau propriul regim juridic. În principiu, doar cei care aveau acest statut puteau fi numiţi în funcţii guvernamentale. În special ienicerii aveau un regim separat. Nu aveau voie să se căsătorească atît timp cît se aflau în serviciu şi nici să desfăşoare activităţi comerciale; dacă se căsătoreau după ce se retrăgeau, fiii lor nu puteau intra în corpul de armată. Separarea era reflectată de

viaţa suveranului: izolat în curţile interioare ale palatului său, Topkapi, situat pe o colină, deasupra Bosforului, trăia alături de sclavii şi *harim*-ul său şi nu a stabilit niciodată – după domnia lui Süleyman (1520-1566) – relaţii de căsătorie cu familii otomane, care ar fi putut deveni, în acest fel, prea influente. Separarea se reflecta şi în cultura de la curte: un cod rafinat de bune maniere, o limbă turcă otomană îmbogăţită cu împrumuturi din persană, ca şi din arabă, o educaţie care includea literatura galantă persană, precum şi literatura religioasă arabă.

Dar, la un anumit nivel, nu se putea menţine ordinea şi nici taxele nu puteau fi colectate fără colaborarea supuşilor (*reaya*). Suveranul şi *asker*-ul său considerau *reaya* nu ca o mulţime de persoane cu care trebuiau stabilite relaţii directe, ci, mai curînd, ca o mulţime de grupuri (în turcă, *taife* sau *cemaat*). Dacă trebuiau stabilite relaţii separate cu o anumită categorie de supuşi, pentru impozitare sau alte obligaţii faţă de stat, membrii categoriei erau priviţi ca o singură colectivitate, iar unul dintre ei era recunoscut ca intermediar: prin el guvernul stabilea legături cu întreaga colectivitate. În mod normal, intermediarul era o persoană acceptată atît de grup, cît şi de guvern, beneficiind astfel de un anumit statut moral şi chiar de o oarecare autonomie în acţiunile sale, mediind transmiterea dispoziţiilor şi a exigenţelor guvernului către grup şi, pe de altă parte, făcînd cunoscute guvernului nemulţumirile şi dorinţele grupului. El ajuta la menţinerea liniştii şi a ordinii în cadrul grupului, rezolva disputele şi conflictele înainte ca acestea să atingă punctul în care ar fi fost necesară intervenţia guvernului.

Colectivităţile erau de diferite tipuri. În scopul impozitării, un *sancak* avea mai multe subdiviziuni, un oraş mic, un sat sau un trib de păstori. Oraşele erau împărţite în cartiere (*mahalle*, *hara*), deşi termenul avea utilizări foarte diferite: într-un cartier puteau locui cîteva sute de oameni sau cîteva mii. Avînd în vedere atît impozitarea, cît şi specificul forţei de muncă calificate, diferitele tipuri de comerţ şi meşteşuguri erau organizate separat; cu ocazia unor anumite evenimente de stat, aceste categorii organizau procesiuni solemne; în perioada otomană se poate vorbi despre aceste grupuri profesionale ca fiind aproximativ echivalente breslelor din Europa medievală, îndeplinind anumite funcţii dincolo de plata impozitelor şi asigurarea forţei de muncă calificate. Dar ele nu erau autonome; într-un anumit sens, ele se constituiau în virtutea faptului că erau recunoscute de otomani ca atare.

Diversele comunităţi de evrei şi creştini aveau o situaţie specială: plăteau taxa de capitaţie şi îşi aveau propriile sisteme juridice de drept privat. În capitală şi în provincii, guvernul recunoştea cîte un

lider spiritual pentru fiecare comunitate, care avea anumite competenţe juridice, răspundea de colectarea *jizyei* şi menţinea ordinea. În acest fel, nemusulmanii erau integraţi în organismul politic. Ei nu aparţineau acestuia pe deplin, dar o persoană putea accede la o funcţie cu autoritate sau influenţă: în secolul al XVI-lea, evreii au jucat un rol important în domeniul financiar, iar spre sfîrşitul secolului al XVII-lea, grecii au devenit intermediari pe lîngă dregătoria marelui vizir şi guvernatori ai celor două provincii româneşti, Valahia şi Moldova; nu par să fi trăit în izolare sau să fi fost supuşi constrîngerilor: aparţineau unor *ceemat*-uri comerciale sau meşteşugăreşti, iar activităţile de cult şi educaţionale erau libere, în anumite limite. Puteau desfăşura aproape orice activitate economică; evreii jucau un rol important ca bancheri, grecii în comerţul pe mare, iar armenii, începînd cu secolul al XVI-lea, în comerţul cu mătase iraniană.

Otomanii şi tradiţia islamică

Titlurile adoptate de suveranul otoman, ca *padishah* sau sultan, reflectau legătura lui cu tradiţia persană a regalităţii, dar el era şi moştenitorul unei tradiţii specific islamice şi putea susţine că exercită autoritatea legitimă în termeni islamici. Această dublă revendicare este reflectată de titlurile folosite în documentele oficiale:

> Maiestatea Sa, sultanul victorios şi plin de izbînzi, conducătorul sprijinit de Dumnezeu, al cărui veşmînt este victoria, *padishah*-ul a cărui slavă se înalţă pînă la Ceruri, rege al regilor precum stelele, încununare regească, umbra celui Binefăcător, culme a regalităţii, chintesenţă a cărţii destinului, linie echinocţială a dreptăţii, izvor desăvîrşit de măreţie, ocean de bunătate şi omenie, tezaur de giuvaeruri ale mărinimiei, sursă de cronici preţioase, întruchipare strălucită a fericirii, purtător al stindardului islamului, scrib al dreptăţii pe filele timpului, sultan al celor două continente şi al celor două mări, domnitor peste cele două Răsărituri şi cele două Apusuri, slujitor al celor două sanctuare, tiz al mesagerului oamenilor şi al *jinn*-ilor, sultanul Muhammad Khan[3].

Uneori, otomanii foloseau şi titlul de calif, dar, în acea vreme, acesta nu exprima revendicarea autorităţii universale şi exclusive, ca în cazul califilor anteriori. Sugera mai curînd faptul că sultanul otoman era mai mult decît un domnitor local şi că îşi folosea autoritatea în scopurile consfinţite de religie. Cîteodată, scriitorii otomani îi atribuiau sultanului un statut superior în lumea islamului, în fruntea unui „califat preamărit".

Otomanii au apărat frontierele islamului şi le-au extins, atunci cînd acest lucru a fost posibil. Ei erau ameninţaţi din mai multe direcţii. La est se aflau safavizii din Iran; lupta dintre otomani şi safavizi pentru preluarea controlului asupra Anatoliei şi Irakului a căpătat, treptat, conotaţii religioase, deoarece safavizii declaraseră şiismul ca religie oficială a dinastiei, în timp ce otomanii aderaseră tot mai strict la sunnism, pe măsură ce imperiul lor se extindea şi includea principalele centre de cultură islamică urbană şi elevată. De cealaltă parte se aflau puterile Europei creştine. Imperiul Bizantin dispăruse odată cu căderea Constantinopolului, în 1453; statul ortodox constituit în Rusia şi care susţinea că era urmaşul Bizanţului nu a început să înainteze în sud, spre Marea Neagră, decît la sfîrşitul secolului al XVII-lea. Marea provocare încă nu venea din acea direcţie, ci din partea celor trei mari puteri catolice din nordul şi vestul bazinului mediteranean: Spania, Sfîntul Imperiu Roman, cu prelungirea sa sudică în Italia, şi Veneţia, cu coloniile sale din estul Mediteranei. În secolul al XVI-lea otomanii au luptat cu Spania pentru controlul vestului Mediteranei şi al Maghrebului, cu Veneţia pentru insulele din estul Mediteranei şi cu Sfîntul Imperiu Roman pentru dominaţia în bazinul Dunării. Spre sfîrşitul secolului s-a creat o frontieră mai mult sau mai puţin stabilă: Spania controla vestul Mării Mediterane (însă numai cîteva puncte mici de pe coasta Maghrebului); otomanii stăpîneau bazinul Dunării pînă în Ungaria; Veneţia pierduse Ciprul, dar păstrase Creta. Echilibrul s-a schimbat parţial în cursul secolului al XVII-lea: otomanii au cucerit Creta, ultimul mare avanpost veneţian, dar au pierdut Ungaria în faţa Sfîntului Imperiu Roman şi alte părţi ale teritoriilor lor europene, în urma unui război care s-a încheiat cu Tratatul de la Carlowitz (1699).

Sultanul era nu numai apărătorul frontierelor islamului, ci şi custodele locurilor sfinte: Mecca şi Madina, în Hijaz, Ierusalimul şi Hebronul, în Palestina. Ca autoritate supremă peste Mecca şi Madina, el purta titlul onorific de Slujitor al celor Două Sanctuare. De asemenea, deţinea controlul principalelor drumuri care duceau spre ele. Una dintre principalele sale îndatoriri consta în organizarea şi conducerea pelerinajului anual; desfăşurat cu mare fast şi ca un eveniment public major, pelerinajul constituia un mod de exprimare anuală a supremaţiei otomane în centrul lumii musulmane.

Mii de pelerini din întreaga lume a islamului veneau în fiecare an la oraşele sfinte; un călător european care a fost la Mecca în timpul pelerinajului din 1814 estima că se aflau acolo 70 000 de pelerini. Grupuri de pelerini mergeau la oraşele sfinte din Yemen, din Africa Centrală, prin porturile sudaneze, iar din Irak, prin Arabia Centrală, dar principalele caravane de pelerini organizate porneau în continuare

de la Cairo și Damasc. Dintre acestea două, Damascul era mai important în perioada otomană, fiindcă era legat de Istanbul printr-un drum terestru major, care putea fi mai bine controlat. În fiecare an, un delegat special numit de sultan pleca de la Istanbul la Damasc, însoțit de înalți demnitari sau membri ai familiei otomane care voiau să întreprindă pelerinajul, avînd cu ei *surra*, bani și provizii destinate populației orașelor sfinte plătite parțial din veniturile *waqf*-urilor imperiale constituite în acest scop. (Pînă în secolul al XVIII-lea, această *surra* era expediată pe mare pînă în Egipt și transportată apoi de la Cairo cu caravana pelerinilor.) La Damasc se alăturau caravanei de pelerini organizate de guvernatorul orașului și conduse de un demnitar desemnat drept conducător al pelerinajului (*amir al-hajj*); de la începutul secolului al XVIII-lea, această funcție a fost deținută chiar de guvernatorul Damascului. Peste secole, în ultima perioadă otomană și cu puțin timp înainte ca noile mijloace de transport să schimbe modul de desfășurare a pelerinajului, un călător englez, C.M. Doughty, descria felul în care caravana pelerinilor pleca din Damasc.

> În zori încă nu porniserăm. Cum s-a ridicat soarele, corturile au fost strînse, cămilele pregătite și duse lîngă încărcăturile lor. Așteptam să auzim salva de tun care avea să inaugureze pelerinajul din acel an. Era aproape ora zece cînd am auzit tunul dînd semnalul, apoi, fără învălmășire, litierele au fost deodată ridicate și prinse în chingi pe animalele de povară, puse pe cămilele îngenuncheate, iar miile de călăreți, toți născuți în țări cu caravane, au încălecat în tăcere. Cînd totul a fost încărcat, conducătorii au fost lăsați să rămînă în picioare ori șezînd, ca să-și mai odihnească pentru cîteva clipe călcîiele: împreună cu alți servitori din tabără și de la corturi, ei trebuie să străbată desculți cele trei sute de leghe, chiar dacă leșină; și să măsoare pe urmă pămîntul cu picioarele obosite, înapoi de la locurile sfinte. După a doua salvă de tun, trasă cîteva clipe mai tîrziu, litiera pașei începu să înainteze, iar în urma lui mergea șeful caravanei: alte 15 sau 20 de minute și noi, cei aflați în spate, a trebuit să ne oprim, doar atît cît șirul lung din fața noastră să se desfășoare; pe urmă ne-am îndemnat cămilele, iar marele pelerinaj s-a pus în mișcare[4].

Procesiunea solemnă a pelerinilor ieșea din oraș, purtînd *mahmal*-ul, un cadrul de lemn acoperit cu o pînză brodată, și drapelul Profetului, care era păstrat în citadela Damascului. Pînă la Mecca, străbăteau un drum presărat cu popasuri, fortărețe, garnizoane și locuri unde găseau provizii; odată ajunși acolo, se considera că guvernatorul Damascului trebuie să supravegheze întregul pelerinaj. Organizarea și conducerea caravanei era, de fapt, una dintre cele mai importante sarcini ale sale, iar suportarea cheltuielilor, principala solicitare pentru veniturile Damascului și ale altor provincii siriene. Nu mai puțin

importantă era caravana pornită de la Cairo. Aceasta cuprindea pelerini din Maghreb, ajunşi în Egipt pe mare sau pe uscat, ca şi pelerini egipteni. Condusă tot de un *amir al-hajj* şi purtînd propriul *mahmal* şi o *kiswa*, un văl pentru a acoperi exteriorul Ka'bei, străbătea Sinaiul şi vestul Arabiei pînă la Mecca. Caravana ducea şi subsidii pentru triburile de pe drum. Dar atacurile triburilor împotriva cîte unei caravane nu puteau fi împiedicate întotdeauna, fie pentru că nu fuseseră plătite subsidiile, fie din cauza secetei, care îi determina pe beduini să prade caravana de rezervele de apă.

Îndatorirea fundamentală a unui suveran musulman, care exprima şi, totodată, întărea alianţa sa cu populaţia musulmană, era aceea de a menţine *shari'a*. În perioada otomană, instituţiile prin care era păstrată *shari'a* s-au apropiat de suveran mai mult ca înainte. Şcoala de jursiprudenţă preferată de otomani era cea hanafită, iar judecătorii care o aplicau erau numiţi şi plătiţi de guvern. Otomanii au creat un corp oficial de *'ulama* (*ilmiye*), paralel cu corpul politico-militar şi cel birocratic; exista o echivalenţă între rangurile din diferitele corpuri. Aceşti *'ulama* oficiali au jucat un rol important în administraţia imperiului. În fruntea lor se aflau doi judecători militari (*kadiasker*), care făceau parte din *diwan*-ul sultanului. Sub ei se aflau *qadi*-ii marilor oraşe, iar sub aceştia cei din oraşele mai mici sau din cartiere; în scopuri juridice, o provincie era împărţită în districte (*qada*), fiecare cu un *qadi* propriu. Atribuţiile lui nu erau numai judiciare: se ocupa de cazuri civile, încercînd să stabilească înţelegeri sau să ia decizii în dispute; înregistra tranzacţiile financiare – vînzări, împrumuturi, donaţii, contracte – potrivit prevederilor *shari'ei*; se ocupa de moşteniri, împărţind proprietăţile între moştenitori, după cum stipula *shari'a*. El era totodată intermediarul prin care sultanul şi guvernatorii lui emiteau ordine şi proclamaţii. (Toate aceste documente, de facturi diferite, erau înregistrate cu grijă şi păstrate în arhivele curţilor *qadi*-ilor; ele constituie pentru noi cea mai importantă sursă pentru istoria administrativă şi socială a teritoriilor conduse de otomani, iar istoricii au început abia acum să le folosească.)

Mufti-ii hanafiţi erau numiţi de guvern pentru interpretarea legii. În fruntea lor se afla *mufti*-ul Istanbulului, *shaykh al-islam*, care îndeplinea rolul de consilier religios al sultanului. El era considerat cel mai venerabil personaj din întreaga structură religioasă: ca semn al libertăţii de a judeca şi a autorităţii de a-i struni şi de a-i dojeni pe deţinătorii puterii, el nu făcea parte din *diwan*-ul care îi reunea pe înalţii demnitari ai sultanului.

Cei numiţi în funcţii înalte ale ierarhiei juridice erau instruiţi în şcoli imperiale, în special cele din capitală: un mare ansamblu de şcoli a fost întemeiat de către Mehmet al II-lea, sultanul care a cucerit

Constantinopolul în secolul al XV-lea, iar un altul de către Süleyman „Magnificul", cum îl numesc sursele europene, în secolul al XVI-lea. Practic, toţi înalţii oficiali cu aceste funcţii studiaseră la şcolile respective. În acest domeniu, la fel ca în celelalte, existau relaţii de protecţie şi privilegii ereditare, care, cu timpul, au devenit tot mai importante; fiilor înalţilor demnitari li se permitea să sară peste etapele de promovare. Cei educaţi pentru funcţii în *ilmiye* se puteau transfera în domeniul birocraţiei sau chiar al serviciilor politico-militare, dacă beneficiau de anumite relaţii, cum ar fi cele de protecţie.

În principiu, sultanul îşi folosea autoritatea pentru a susţine *shari'a* şi, tocmai ca expresie a acestui fapt, cei care aplicau legea erau consideraţi *asker*, membri ai elitei conducătoare şi beneficiari ai unor privilegii financiare şi juridice; la fel era şi situaţia *sayyid*-ilor, cei recunoscuţi ca fiind descendenţi ai Profetului, ale căror nume se păstrau într-un registru ţinut de unul dintre ei, „mareşalul nobilimii", *naguib al-ashraf*, numit de sultan în fiecare mare oraş. Cel aflat în fruntea *sayyid*-ilor, *naqib*-ul de la Istanbul, era o personalitate importantă în imperiu.

De fapt, *shari'a* nu era singura lege a imperiului. Asemenea suveranilor anteriori, sultanul otoman considera necesar să emită propriile edicte şi reglementări pentru a-şi menţine autoritatea sau pentru a asigura aplicarea justiţiei. El susţinea că face acest lucru în virtutea autorităţii pe care le-o conferea suveranilor chiar *shari'a*, atît timp cît ei îşi exercitau autoritatea în limitele *shari'ei*. Toţi suveranii musulmani emiseseră edicte şi luaseră decizii, dar ceea ce pare să fi fost unic în sistemul otoman era faptul că ei şi-au constituit o tradiţie acumulată, care a fost cuprinsă în coduri (*kanun-name*), legate în general de numele lui Mehmet al II-lea sau al lui Süleyman, cunoscut în tradiţia otomană drept *Kanuni* („Legiuitorul"). Aceste coduri erau de diferite tipuri. Unele dintre ele reglementau sistemul tradiţional de impozitare a diverselor provincii, pe măsură ce erau cucerite; unele vizau cauze penale şi încercau să aducă legile şi cutumele provinciilor cucerite în concordanţă cu un cod juridic otoman unic; altele priveau sistemul de promovare în guvern, ceremonialul de la curte şi problemele familiei domnitoare. *Qadi*-ii aplicau aceste coduri, dar cazurile penale mai grave, în particular cele care aduceau atingere securităţii statului, erau de competenţa *diwan*-ului sultanului sau guvernatorului său din provincie. Se pare că acest cod penal nu a mai fost folosit în perioadele ulterioare.

Administrația în provinciile arabe

Imperiul Otoman era o putere europeană, asiatică și africană, cu interese vitale pe care trebuia să le apere și cu inamici pe care trebuia să îi înfrunte pe toate cele trei continente. Aproape pe tot parcursul existenței sale, și-a concentrat o mare parte a resurselor și a energiei în procesul de expansiune spre Europa de Est și Centrală, ca și în activitățile de menținere sub control a provinciilor europene, unde se afla o mare parte din populația imperiului și o sursă importantă de venituri; de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, imperiul s-a concentrat pe definirea în fața expansiunii austriece dinspre vest și a celei rusești dinspre nord, în regiunea din jurul Mării Negre. Locul provinciilor arabe în imperiu trebuie privit în contextul acestor preocupări față de Balcani și Anatolia. Dar ele își aveau importanța lor. Algerul, în vest, constituia un punct de rezistență împotriva expansiunii spaniole, iar Bagdadul, în est, împotriva safavizilor. Siria, Egiptul și Hijazul nu erau atît de expuse la astfel amenințări din partea unor puteri străine, odată ce încetaseră încercările portughezilor, din secolul al XVI-lea, de a-și extinde puterea maritimă în Marea Roșie. Dar provinciile arabe erau importante din alte motive. Veniturile din Egipt și Siria constituiau o parte importantă din bugetul otoman, iar acestea erau și țările din care porneau caravanele anuale ale pelerinilor la Mecca. Deținerea locurilor sfinte le conferea otomanilor un fel de legimitare și îi îndreptățea să revendice din partea lumii islamice o atenție de care nu beneficia nici un alt stat musulman.

Astfel, pentru guvernul sultanului era important să-și mențină controlul asupra provinciilor arabe, dar existau mai multe căi pentru a realiza acest lucru. În provinciile situate la mare distanță de Istanbul, prea îndepărtate pentru a trimite armate imperiale regulate, nu se putea folosi aceeași metodă ca în provinciile aflate mai aproape și pe marile drumuri imperiale. Cu timpul, după primele cuceriri, s-au creat diverse sisteme de administrație, cu o pondere diferită a autorității centrale și a puterii locale.

Provinciile siriene Damasc, Alep și Tripoli trebuiau să fie controlate direct, datorită veniturilor aduse de impozite, locului deținut de Alep în sistemul comercial internațional, faptului că Damascul era unul dintre centrele din care se organiza pelerinajul, iar Ierusalimul și Hebronul erau locuri sfinte (Ierusalimul, locul de unde se crede că Profetul s-a înălțat la cer în călătoria sa nocturnă; Hebronul, locul unde se află mormîntul patriarhului Avraam). Guvernul de la Istanbul își putea exercita controlul direct pe drumurile care traversau Anatolia sau pe mare, dar această posibilitate se limita la marile orașe, la

cîmpiile cultivate cu cereale din jurul acestora și la porturile de pe coastă. În munți și în deșert, controlul devenea mai dificil din cauza terenului, dar era și mai puțin important, fiindcă pămîntul aducea mai puține venituri. Pentru guvernul otoman a fost suficient să recunoască familiile căpeteniilor locale, cu condiția ca acestea să strîngă și să expedieze veniturile și să nu amenințe drumurile comerciale sau ale armatei. La fel, căpeteniile triburilor de păstori din deșertul sirian sau de pe traseul pelerinilor spre Mecca au fost recunoscute oficial. O politică de manipulare, de incitare a unei familii împotriva alteia, a unui membru al familiei împotriva altuia era, în general, suficientă pentru menținerea echilibrului între interesele imperiale și cele locale, dar uneori acest echilibru putea fi amenințat. La începutul secolului al XVII-lea, un guvernator răzvrătit din Alep și o căpetenie cu puteri nelimitate din Munții Shuf, situați în Liban, Fakhr al-Din al-Ma'ni (d. 1635), cu un oarecare sprijin din partea suveranilor italieni, a reușit să se opună puterii otomane pentru un timp. Fakhr al-Din a fost, în cele din urmă, capturat și, după ce au întemeiat o a patra provincie, cu capitala la Sayda, otomanii au reușit să supravegheze căpeteniile din Liban.

Irakul era important în special ca bastion împotriva unei invazii din Iran. Prosperitatea zonelor rurale se diminuase în urma degradării sistemului de irigații, iar teritorii întinse se aflau sub controlul triburilor de păstori și al căpeteniilor lor, nu numai la est de Eufrat, dar și în regiunea situată între acesta și Tigru. Controlul otoman direct era limitat în bună măsură la Bagdad, centrul din care se putea organiza apărarea frontierei cu Iranul, și la principalele orașe de pe drumurile care legau Istanbulul de Bagdad, în special Mosulul, de pe cursul superior al Tigrului. În nord-vest, cîteva familii de kurzi erau recunoscute ca guvernatori locali sau colectori de taxe, pentru a întări frontiera cu Iranul; la Shahrizor era menținut un guvernator otoman, cu scopul de a-i controla. În sud, Basra era importantă ca bază navală atît timp cît portughezii și olandezii amenințau Golful, dar, ulterior, flota otomană de acolo a fost lăsată să decadă. În sistemul otoman exista și un punct slab: orașele șiite sfinte Najaf și Karbala, care aveau legături strînse cu centrele șiite din Iran și care constituiau puncte din care șiismul iradia spre mediul rural din jur.

Egiptul, la fel ca Siria, era important din motive strategice, financiare și religioase: era unul dintre bastioanele otomane din estul Mediteranei, o țară care aducea mari venituri din impozite, un vechi centru de învățămînt islamic și un punct din care se organiza pelerinajul. Era însă mai greu de menținut decît Siria din cauza distanței de Istanbul și a lungimii drumului terestru prin Siria, ca și din cauza faptului că avea resurse să susțină un centru independent de putere:

un mediu rural bogat, care producea un surplus mare destinat guvernului și un oraș mare cu o tradiție îndelungată de capitală. De la început, guvernul otoman a fost reticent în a acorda o putere prea mare guvernatorului de la Cairo. El era înlocuit frecvent, iar competențele lui erau limitate. Cînd otomanii au cucerit Egiptul, au stabilit acolo trupe. În cursul secolului al XVII-lea, trupele se contopiseră în societatea egipteană: prin căsătorie, soldații intrau în familiile egiptene, se ocupau de comerț și meșteșuguri. Egiptenii au dobîndit dreptul de a deveni membri ai acestor trupe. Deși comandanții erau trimiși de la Istanbul, ceilalți ofițeri erau otomani locali, cu o solidaritate locală.

În mod similar, a apărut o solidaritate și în rîndul unor grupuri de *mamluk*-i. După ce au ocupat Cairo, otomanii au absorbit o parte a fostei elite militare a statului mameluc în sistemul lor de administrație. Nu este clar dacă acești *mamluk*-i și-au putut perpetua sistemul aducînd noi recruți din Caucaz sau dacă ofițerii au fost cei care au creat noi grupuri printr-un sistem asemănător de recrutare și instruire; oricare ar fi fost situația, în secolul al XVII-lea au apărut grupuri de *mamluk*-i militari din Caucaz și din alte regiuni, suficient de puternici încît să îndeplinească unele funcții administrative înalte și să obțină controlul asupra unei părți semnificative din veniturile urbane și rurale. Începînd aproximativ cu anul 1630, grupurile de *mamluk*-i dețineau aproape toată puterea. În anii '60 ai ecolului al XVII-lea, guvernatorii au reușit să se reinstituie în funcție, dar, spre sfîrșitul secolului, s-au confruntat cu o nouă provocare din partea unor ofițeri: ienicerii.

Astfel, procesul de involuție a puterii a început în Egipt și a continuat în unele regiuni periferice ale imperiului. În Hijaz, pentru otomani a fost suficient să își mențină controlul asupra portului Jidda, unde se afla un guvernator otoman, și să își afirme autoritatea în orașele sfinte o dată pe an, cînd avea loc pelerinajul condus de un înalt demnitar al guvernului, care aducea subsidii pentru locuitorii de la Mecca și Madina, ca și pentru triburile situate pe traseul pelerinajului. Provincia era prea săracă pentru a aduce venituri Istanbulului, prea îndepărtată și problematică pentru a fi controlată îndeaproape și permanent; puterea locală în orașele sfinte a fost lăsată în mîinile unor membri desemnați ai unei familii de *sharif*-i sau descendenți ai Profetului. Mai spre sud, în Yemen, controlul nu a putut fi menținut permanent nici măcar într-o asemenea măsură. De la mijlocul secolului al XVII-lea, prezența otomană de aici a încetat chiar și în porturile de pe coastă, unde comerțul cu cafea devenea tot mai important. În munți, absența puterii otomane a făcut posibilă instaurarea unei noi ramuri de *imam*-i zaydiți.

În Maghreb, autoritatea otomană era exercitată la început de guvernatorul Algerului, însă începînd cu anii '70 ai secolului al XVI-lea,

au existat trei provincii, cu capitalele la Tripoli, Tunis și Algeria. Aici s-a instituit o formă tipică de guvern otoman provincial: un guvernator trimis de la Istanbul cu întregul său anturaj, o administrație cu otomani locali, trupe de ieniceri profesioniști recrutați din Anatolia, un *qadi* hanafit (deși majoritatea locuitorilor erau malikiți) și o flotă cu membri recrutați din diverse locuri, inclusiv europeni convertiți la islam, folosită cu precădere pentru capturarea navelor comerciale ale statelor europene cu care sultanul otoman și guvernatorii locali se aflau în război.

În decurs de un secol, în relațiile dintre guvernul central și puterile locale, balanța a început să se încline în favoarea acestora din urmă. La Tripoli, ienicerii au preluat puterea efectivă la începutul secolului al XVII-lea, iar purtătorul lor de cuvînt, sau *dey*, deținea controlul alături de guvernator. Era însă un control precar. Caracteristicile vieții din provincie făceau imposibilă menținerea unei administrații capilare permanente și a unei armate: orașele erau mici, zonele rurale sedentare și agricole erau limitate. Pentru guvern era dificil să mențină sub control căpitanii de nave ale căror acțiuni de capturare a unor vase determinaseră, în repetate rînduri, bombardarea orașului Tripoli de către navele europene.

În Tunisia, dominația otomană a durat chiar mai puțin. Înainte de finele secolului al XVI-lea, ofițerii inferiori ai ienicerilor s-au revoltat, au format un consiliu și au ales un conducător (*dey*), care își axercita puterea alături de guvernator. La mijlocul secolului al XVII-lea, o a treia persoană, *bey*-ul trupelor de ieniceri care colectau taxele rurale, a preluat o parte a puterii; la începutul secolului al XVIII-lea, unul dintre ei a reușit să întemeieze o dinastie de *bey*-i, husaynizii. *Bey*-ii și guvernul lor au prins rădăcini în zonă și au creat o alianță de interese cu populația Tunisului, un oraș de dimensiuni considerabile, prosper și important. Principalele funcții politice și militare se aflau, în bună parte, în mîinile unei elite de *mamluk*-i circasieni, georgieni, greci și vest-europeni convertiți la islam, instruiți în anturajul personal al *bey*-ului. Dar această elită tindea să capete un caracter tot mai tunisian, prin căsătorii sau prin alte moduri, iar membrii familiilor tunisiene locale să dețină funcții de secretari sau administratori. Atît elita turco-tunisiană, cît și membri ai familiilor locale de vază aveau interesul de a controla mediul rural și surplusul de producție de aici. Regiunea, ușor accesibilă, de teren cultivabil, Sahelul, era întinsă, iar *bey*-ii dispuneau de o armată locală cu ajutorul căreia strîngeau taxele anuale. La rîndul lor, guvernul și orașul aveau un interes comun, acela de a desfășura acțiuni de capturare a navelor comerciale. Căpitanii și marinarii proveneau mai ales din rîndul unor europeni convertiți sau din provinciile estice ale imperiului, dar navele erau furnizate și

echipate în parte de către guvernul local şi, în parte, de către familiile bogate din Tunis.

Dintre cele trei centre ale puterii otomane din Maghreb, Algerul era cel mai important. Pentru sultanul otoman era esenţial ca, în vest, în epoca expaniunii spaniole, să menţină un punct de frontieră puternic: chiar şi atunci cînd spaniolii şi-au concentrat atenţia mai puţin pe regiunea mediterană şi mai mult pe coloniile din America, exista încă pericolul ca Spania să captureze porturi de pe coasta Maghrebului; Wahran (Oran) s-a aflat sub dominaţie spaniolă o bună parte din perioada cuprinse între 1509 şi 1792. La Alger staţiona o forţă navală otomană care apăra interesele otomane în vestul Mediteranei şi se lansa, în timp de război, în acţiuni de piraterie împotriva unor nave comerciale europene. (Şi statele europene întreprindeau asemenea acţiuni; pe algerienii capturaţi îi foloseau ca sclavi pe galere.) Tot aici staţiona o importană forţă de ieniceri, poate cea mai mare din imperiu în afara Istanbulului. Cu aceste forţe, guvernatorul Algerului îşi putea exercita influenţa asupra întregului litoral al Maghrebului. Dar şi aici balanţa s-a înclinat. Pînă la mijlocul secolului al XVII-lea puterea a rămas formal în mîinile guvernatorului, trimis de la Istanbul şi înlocuit periodic, o dată la cîţiva ani. Dar el îi controla cu greu pe căpitanii de marină, iar ienicerii i se supuneau numai în măsura în care putea colecta taxele pentru a le plăti soldele. La mijlocul secolului al XVII-lea, un consiliu de ofiţeri superiori ieniceri a reuşit să preia controlul colectării taxelor, să aleagă un *dey* pentru a le colecta şi să se asigure că primesc ceea ce li se cuvine. La începutul secolului al XVIII-lea, procesul a ajuns la finalul său logic: *dey*-ul a obţinut din partea administraţiei centrale funcţia şi titlul de guvernator.

La fel ca la Tripoli şi Tunis, elita conducătoare şi negustorii din Alger aveau interese comune. Sprijineau împreună activităţile de piraterie ale căpitanilor de vapoare şi împărţeau profitul rezultat din vînzarea bunurilor capturate şi răscumpărarea ostaticilor. În secolul al XVII-lea, vapoarele algeriene au ajuns pînă pe coastele Angliei şi chiar ale Islandei. Algerul nu era un centru de cultură urbană veche, ca Tunisul, Cairo, Damascul sau Alepul, şi nici nu avea o burghezie indigenă bogată. Era dominat de trei grupuri: ienicerii, proveniţi în special din Anatolia şi alte regiuni estice ale imperiului; căpitanii de marină, mulţi dintre ei europeni; şi negustorii, mulţi dintre ei evrei, care se ocupau de bunurile capturate de piraţi prin contactele pe care le aveau în portul italian Livorno. În Algeria, centrele de viaţă urbană erau situate în interiorul ţării, în şi în jurul oraşelor de pe marele platou. Guvernatorii de aici, numiţi de *dey*-ul de la Alger, îşi aveau propria armată, recrutată din rîndul algerienilor sau dintre membrii familiilor de ieniceri, cărora nu li se permitea să intre în trupele de

ieniceri de la Alger; și aici exista o burghezie locală care avea relații strînse cu guvernul. Dincolo de periferiile acestor orașe, conducerea Algerului era mediată de căpetenii rurale, care colectau taxele și predau încasările expediției anuale de strîngere a taxelor. Dar erau zone în care nu exista nici măcar un asemenea control prin interpuși, ci, cel mult, o anumită supunere față de autoritatea otomană de la Alger și Istanbul; este cazul principatelor din munții Kabiliei (Kabilia), al regiunilor sahariene cu nomazi crescători de cămile și al orașelor din oaza Mzab, populate de ibadiți și conduse de un sfat al bătrînilor înțelepți și pioși.

Capitolul 14

Societățile otomane

Populația și resursele imperiului

Numeroasele țări integrate Imperiului Otoman, incluse în cadrul sistemului său de control birocratic și aflate sub incidența unei singure legi, formau un teritoriu comercial vast, în care persoanele și bunurile se puteau deplasa oarecum în siguranță, de-a lungul drumurilor comerciale întreținute de forțele imperiale și dispunînd de *khan*-uri, fără să plătească taxe vamale, chiar dacă trebuiau plătite alte taxe locale. Regiunea comunica, pe de o parte, cu Iranul și India, unde safavizii și mogulii creaseră, la rîndul lor, un cadru pentru desfășurarea unei vieți stabile și unde pătrunderea europenilor în Oceanul Indian – portughezii, olandezii, francezii și englezii – nu afectase încă sistemele tradiționale de comerț și navigație. În vestul ei se situau țările Europei Occidentale, care se aflau într-un proces de expansiune economică datorită existenței unor monarhii puternice centralizate, a creșterii populației și a dezvoltării agriculturii, a importului de metale prețioase din Lumea Nouă: America spaniolilor și portughezilor. Pe lungile drumuri comerciale se transportau noi mărfuri de valoare, în afară de cele devenite deja tradiționale în comerțul internațional. Traseul comerțului cu mirodenii a trecut tot prin Cairo pînă cînd, în cursul secolului al XVII-lea, olandezii au început să transporte o mare parte din aceastea pe o rută care trecea pe lîngă Capul Bunei Speranțe; mătasea persană era adusă de-a lungul unui șir de orașe comerciale, din Imperiul Safavid al Iranului, prin Anatolia, pînă la Istanbul, Bursa sau Alep; cafeaua, introdusă prima oară în secolul al XVI-lea, era adusă la Cairo din Yemen și, de acolo, distribuită în lumea mediteraneană; sclavii, aurul și fildeșul ajungeau la Maghreb din savanele situate la sud de Sahara.

Produsele din orașele otomane nu mai ocupau un loc atît de important pe piața mondială, iar în imperiu exista o cerere pentru textilele din Siria și pentru *shashiya*, acoperămîntul de cap specific produs la Tunis. În unele zone ale acestui comerț, negustorii vest-europeni

jucau un rol tot mai mare, dar activităţile comerciale cele mai importante erau tot cele cu ţările din Oceanul Indian, iar aici negustorii otomani deţineau supremaţia.

Guvernul puternic, ordinea publică şi comerţul înfloritor aveau legătură şi cu alte două fenomene din perioada puterii otomane. Unul dintre acestea era creşterea populaţiei. Fenomenul s-a înregistrat în secolul al XVI-lea în întreaga lume mediteraneană, pe de o parte, după ce şi-a revenit din lungul declin provocat de Moartea Neagră, iar pe de altă parte, datorită unor schimbări înregistrate în acea vreme. Potrivit unei estimări, care pare a fi unanim acceptată, populaţia imperiului a crescut cu 50% în cursul secolului. (În Anatolia, populaţia plătitoare de impozite s-a dublat, dar acest lucru s-ar explica nu numai prin creşterea naturală, ci şi printr-un control mai strict, care a făcut posibilă înregistrarea şi colectarea taxelor de la mai multe persoane.) Spre sfîrşitul secolului, totalul populaţiei trebuie să fi fost de ordinul a 20-30 de milioane, distribuite mai mult sau mai puţin egal între regiunile europene, asiatice şi africane ale imperiului; în acest timp, populaţia Franţei era probabil de 16 milioane, cea a statelor italiene de 13 milioane, iar cea a Spaniei de opt milioane. Dintr-un oraş relativ mic în perioada care a precedat şi în cea care a urmat cuceririi otomane, Istanbulul a ajuns să aibă, în secolul al XVII-lea, 700 000 de locuitori, mai mult decît cele mai mari oraşe europene, Napoli, Paris şi Londra. Dar această creştere se pare că nu a continuat în secolul al XVII-lea nici în regiunile musulmane, nici în cele creştine ale bazinului mediteranean.

Crescuse atît populaţia urbană, cît şi cea rurală. Atestările indică o extindere al agriculturii şi o dezvoltare al producţiei rurale, cel puţin în anumite zone ale imperiului; acesta era rezultatul unei ordini mai eficiente, al unui sistem de impozitare mai echitabil, al unei cereri mai mari din partea populaţiei urbane şi al generării de capital pentru investiţii datorită prosperităţii oraşelor. Însă în secolul al XVII-lea se remarcă o dislocare a vieţii rurale sedentare. Tulburările din Anatolia în primii ani ai secolului, cunoscute ca răscoalele *celali*, trebuie să fi fost un semn al suprapopulării rurale, ca şi al scăderii capacităţii guvernului de a menţine ordinea în mediul rural.

Ca întotdeauna, oraşele erau principalele beneficiare ale ordinii otomane şi ale creşterii economice – cel puţin unele clase urbane. Cînd Mehmet al II-lea a intrat în Constantinopol, nu mai rămăsese decît puţin din ceea ce fusese un oraş imperial mare. El şi succesorii lui i-au încurajat sau chiar i-au obligat să se stabilească acolo pe musulmanii, creştinii şi evreii din alte locuri şi au creat la Istanbul remarcabile ansambluri de clădiri. Pe colina care se înalţă deasupra Cornului de Aur se afla palatul Topkapi. În curtea exterioară

se desfăşurau activităţi publice; în curţile interioare trăiau sultanul şi anturajul lui personal. Palatul era de fapt un oraş într-un oraş, cu mii de locuitori şi împrejmuit de ziduri. Dincolo de ziduri se afla centrul unui oraş înfloritor, principalele pieţe şi fundaţiile imperiale, ansambluri de moschei, şcoli, hanuri şi biblioteci; *waqf*-urile imperiale erau simboluri specifice ale marelui oraş otoman, prin intermediul acestora veniturile prăvăliilor şi pieţelor fiind destinate unor scopuri religioase şi caritabile. Un al treilea centru de activitate se situa dincolo de Cornul de Aur, în suburbia Pera, unde trăiau negustorii străini, care era, practic, un oraş italian.

Aprovizionarea oraşului constituia o preocupare majoră a guvernului. Populaţia oraşului trebuia să aibă cereale pentru pîine, oi pentru carne sau alte produse necesare traiului şi trebuia să le poată obţine la preţuri pe care şi le putea permite. În principiu, cerealele produse într-o zonă urmau să fie consumate acolo, dar se făcea o excepţie în cazul regiunilor care aprovizionau un oraş mare. Pentru a hrăni populaţia enormă a Istanbulului, regiunile de pe ţărmul european al Mării Negre, Tracia şi nordul Anatoliei erau deosebit de importante. Anumiţi negustori erau autorizaţi să se ocupe cu comerţul de cereale, să le cumpere cu preţuri fixe, supravegheaţi de *qadi*, să le transporte, mai ales pe mare, şi să le vîndă la preţurile stabilite de guvern; navele şi porturile erau verificate cu atenţie, ca nu cumva cerealele să fie trimise în altă parte.

Prosperitatea vastei zone de producţie şi de comerţ reprezentată de imperiu se scurgea, ca venituri, parţial în buzunarele guvernului, pentru a întreţine armata şi birocraţia, şi parţial în buzunarele persoanelor private. Elita dominantă a oraşului continua să fie un amestec de mari negustori şi *'ulama* superiori, ceea ce constituia o caracteristică a oraşelor din lumea islamului. Negustorii angajaţi în comerţul pe distanţe mari, negustorii de textile fine, *sarraf*-ii sau bancherii, care împrumutau bani guvernului sau negustorilor, profitau de amploarea comerţului şi de uşurinţa cu care acesta se putea desfăşura. Ei erau relativ protejaţi şi privilegiaţi, fiindcă lor li se adresa guvernul atunci cînd avea nevoie să strîngă bani în scopuri speciale. *'Ulama* superiori beneficiau nu numai de salariile şi de consideraţia primite din partea sultanului, dar şi de *waqf*-urile pe care le administrau şi care le completau veniturile. Însă averile lor şi cele ale negustorilor erau depăşite de averile înalţilor demnitari militari şi civili; ei beneficiau de districtele de impozitare care le erau desemnate. Averea lor era precară, putînd fi oricînd confiscată de sultan în cazul în care cădeau în dizgraţie, fiindcă, oficial, erau priviţi ca sclavii lui; astfel, nu avea drept de moştenire, dar reuşeau, cu noroc şi pricepere, să îşi transmită bunurile familiilor. Odată cu introducerea arendelor fiscale, se pare

că s-a creat o uniune între bogații din mediul rural și cei din mediul urban – demnitari, negustori și alții – pentru atribuirea arendelor fiscale; în secolul al XVIII-lea, deținătorii de *malikane* – arende fiscale pe viață – deveniseră o nouă categorie de proprietari de terenuri, cultivînd pămîntul din motive comerciale.

Provinciile arabe

Studiile existente privind provinciile arabofone ale imperiului relevă multe trăsături similare celor ale regiunilor europene și anatoliene. Populația a crescut în perioada imediat următoare cuceririi otomane datorită condițiilor mai bune de securitate și a prosperității generale a imperiului, dar după aceea a rămas la același nivel sau chiar a scăzut puțin. După Istanbul, orașele arabe erau cele mai mari din imperiu. Populația orașului Cairo a crescut probabil la 200 000 pînă la mijlocul secolului al XVI-lea și la 300 000 pînă la sfîrșitul celui de-al XVII-lea. În aceeași perioadă, Alepul era un oraș cu aproximativ 100 000 de locuitori, Damascul și Tunisul, probabil mai mici, dar de același ordin de mărime. Bagdadul nu și-a revenit niciodată în urma degradării sistemului de irigații din sudul Irakului, a invaziei mongole și a deplasării din Golf în Marea Roșie a traseelor comerciale spre Oceanului Indian; avea o populație puțin mai mică decît marile orașe siriene. Algerul era în bună măsură o creație otomană, ca bastion împotriva spaniolilor; spre sfîrșitul secolului al XVII-lea avea între 50 000 și 100 000 de locuitori.

Creșterea numărului populației era determinată și de schimbările fizice ale orașelor și extinderea lor. Administrația otomană menținea ordinea urbană cu forțe de poliție speciale pe timpul nopții și al zilei și cu gărzi în diferite cartiere, supraveghind atent serviciile publice (alimentarea cu apă, curățatul și iluminatul străzilor, stingerea incendiilor) și verificînd străzile și piețele prin intermediul controlului unui *qadi*. Urmînd exemplul sultanului de la Istanbul, guvernatorii otomani și comandanții militari au inițiat ample lucrări publice în centrele orașelor, în special în secolul al XVI-lea. S-au construit moschei și școli cu anexe comerciale ale căror venituri erau utilizate pentru întreținerea lor: de exemplu, ansamblul construit de pașa Duqakin-zade Mehmet la Alep, în cadrul căruia trei *qaysariyye*, patru *khan*-uri și patru *suq*-uri asigurau veniturile pentru întreținerea marii moschei; Takiyya de la Damasc, un complex cu o moschee, o școală și un han pentru pelerini, construit de Süleyman Magnificul; complexul construit, ceva mai tîrziu, la Cairo de comandantul militar Ridwan Bey.

Zidurile majorității marilor orașe nu mai erau necesare, atît datorită ordinii pe care o mențineau otomanii în zonele rurale din jur, cît și din cauza dezvoltării artileriei, care le făcea ineficiente pentru apărare. Unele au fost dărîmate, altele s-au degradat; locuințele populației tot mai numeroase a orașelor s-au extins în suburbii. Cei bogați trăiau în centrul orașului, în apropierea sediului puterii, într-un cartier de unde își exercitau influența ori la periferie, unde aerul era mai curat și terenul suficient. Meșteșugarii, micii negustori și proletariatul trăiau în cartierele populare, presărate pe rutele comerciale: la Alep, Judayda, Bab Nayrab și Banqusa; la Damasc, Suq Saruja și Maydan, situate de-a lungul drumului care ducea spre sud, pe care erau aduse cerealele de la Hawran și pe care porneau pelerinii spre orașele sfinte; la Cairo, Husayniyya, situată la nord de centrul vechiului oraș, de-a lungul drumului pe care veneau și plecau caravanele siriene, și Bulaq, portul de pe fluviu.

Există unele atestări potrivit cărora, în aceste cartiere rezidențiale, familiile, cu excepția celor sărace, erau proprietare ale caselor în care locuiau, populația fiind astfel stabilă. Se pare că în perioada otomană a existat o tendință a cartierelor de a se separa pe criterii religoase și etnice; Judayda din Alep era preponderent creștină, la Damasc exista un cartier kurd, cartierul din jurul moscheii Ibn Tulun de la Cairo era populat în special de maghrebieni. Construit în jurul moscheii locale, al unei fîntîni publice și al unei mici piețe, cartierul era locul în care își desfășurau viața locuitorii săi, unde se reuneau pentru ceremonii, fie publice (plecarea sau întoarcerea pelerinilor, Pesah sau Paști), fie private (naștere, căsătorie și moarte), protejați, noaptea, de străjeri și de porți. Dar, pentru activitățile lor economice, cel puțin bărbații treceau granița și toate categoriile populației se întîlneau la piață.

Politica fiscală otomană și dezvoltarea comerțului cu Europa a dus la creșterea importanței creștinilor și a evreilor în viața orașelor. Evreii erau influenți în calitate de creditori și bancheri ai guvernului central sau ai guvernatorilor provinciali și în calitate de arendași fiscali; pe de altă parte, ca meșteșugari și negustori de metale prețioase. Negustorii evrei au jucat un rol important în comerțul de la Bagdad și de la Tunis, iar evreii din Alger, mulți dintre ei de origine spaniolă, s-au remarcat în schimburile cu țările din nordul și vestul Mediteranei. Familiile grecești care trăiau în cartierul Fanar al Istanbulului controlau o bună parte din comerțul pe Marea Neagră cu cereale și blănuri. Armenii au avut un rol important în comerțul cu mătase din Iran. La Alep și în alte locuri unde trăiau negustori europeni, creștinii au acționat ca intermediari, ajutîndu-i să cumpere mărfuri pentru export și să le distribuie pe cele aduse din Europa;

creştinii sirieni erau importanţi în comerţul dintre Damietta şi coasta siriană; creştini copţi lucrau ca administratori şi contabili ai demnitarilor şi ai arendaşilor fiscali din Egipt.

Pe măsură ce administraţia otomană prindea rădăcini în marile centre din provincii, pe plan local s-au dezvoltat grupuri conducătoare otomane. În provinciile aflate sub controlul otoman direct, guvernatorul şi *qadi*-ul erau numiţi de la Istanbul şi schimbaţi frecvent. Dar demnitarii cancelariei locale proveneau în general din familiile otomane stabilite în oraşele de provincie, iar experienţa lor în domeniu se transmitea din tată în fiu. Forţele locale de ieniceri proveneau, la rîndul lor, din comunitate, transmiţîndu-şi privilegiile de la o generaţie la alta, deşi au existat încercări de prevenire a acestui lucru prin trimiterea de detaşamente de la Istanbul. Guvernatorii sau comandanţii de armată puteau, dacă rămîneau o perioadă îndelungată în oraş, să îşi creeze propriul grup de *mamluk*-i pe care să îi instaleze în funcţii importante.

Aceste grupuri locale intrau în alianţe cu negustorii şi *'ulama*. Proprietarii celor mai mari averi urbane erau creditorii şi bancherii, ca şi negustorii implicaţi în activităţi comerciale pe distanţe mari. În pofida importanţei tot mai mari a negustorilor străini europeni, a celor creştini şi evrei, principala activitate comercială şi cea mai lucrativă, aceea dintre diferitele teritorii ale imperiului sau cu ţările din Oceanul Indian, se afla în mîinile negustorilor musulmani: ei controlau comerţul cu cafea de la Cairo, cel aferent pelerinajului la Mecca şi drumurile caravaniere care traversau deşertul sirian şi Sahara. Puţine averi ale negustorilor par să fi spravieţuit mai multor generaţii; mai durabile erau familiile cu tradiţie de teologi. Acestea constituiau o clasă importantă numeric: se estimează că, la Cairo, în secolul al XVIII-lea, *'ulama*, în sens larg, incluzîndu-i pe cei care aveau funcţii în justiţie, educaţie şi servicii religioase, erau în număr de 4 000, dintr-o populaţie activă de sex masculin de 50 000 de persoane. În oraşele arabe aveau un alt specific decît la Istanbul. *'Ulama* superiori de la Istanbul erau implicaţi în aparatul de stat, educaţi în şcoli imperiale, numiţi în serviciul imperial, în care sperau să acceadă la funcţii înalte. În schimb, cei din oraşele arabe proveneau din rîndul localnicilor. Mulţi dintre ei aveau o geneaolgie veche, din vremea mamelucilor sau chiar anterioară, unii susţinînd (nu întotdeauna justificat) că erau *sayyid*-i, descendenţi ai Profetului. Cei mai mulţi fuseseră educaţi în şcoli locale (Azhar la Cairo, Zaytuna la Tunis, şcolile din Alep şi Damasc), erau moştenitori ai unei limbi şi ai unei tradiţii culturale mult anterioare venirii otomanilor. Chiar dacă îşi menţineau o oarecare independenţă, doreau să fie cooptaţi în administraţia locală a sultanului. În mod normal, *qadi*-ul hanafit al

marilor oraşe era trimis de la Istanbul, dar adjunctul său, majoritatea *mufti*-ilor, *naqib al-ashraf* şi profesorii de la *madrase* erau numiţi în special din rîndul grupului de *'ulama* locali. În oraşele în care populaţia musulmană aparţinea mai multor *madhhab*-uri, fiecare dintre acestea îşi avea propriul *qadi* şi *mufti*. La Tunis, întreaga populaţie musulmană, în afară de cei de origine turcă, era de *madhhab* malikit, iar *qadi*-ul malikit beneficia de un statut oficial comparabil cu cel al *qadi*-ului hanafit.

Între otomanii locali, negustori şi *'ulama* locali existau relaţii de naturi diferite, conferindu-i fiecărui grup o stabilitate şi un statut pe care altfel nu le-ar fi avut. Într-o anumită măsură, ei aveau o cultură comună. Fiii negustorilor erau trimişi la *madrase*. Cîteodată, demnitarii şi militarii îşi trimiteau şi ei fiii la *madrase*, pentru a le oferi astfel şansa unui viitor mai puţin precar: Bayram, un ofiţer turc din Tunisia, a întemeiat o ramură genealogică de cărturari vestiţi; al-Jabarti, istoricul egiptean din secolul al XVIII-lea, provenea dintr-o familie de negustori. Ei stabileau relaţii de alianţă prin căsătorie şi aveau şi legături financiare, încheind înţelegeri pentru activităţi comerciale. Pe măsură ce sistemul de arende fiscale se exindea, demnitarii şi negustorii puteau colabora licitînd pentru ele. În general, militarii şi demnitarii erau cei care controlau domeniile rurale ale arendelor fiscale, fiindcă taxele nu puteau fi colectate fără autoritatea şi sprijinul guvernatorilor. Negustorii şi *'ulama* jucau un rol mai important în arendele fiscale pentru taxele şi impunerile locale. *'Ulama* erau administratori ai unor *waqf*-uri importante, putînd astfel să obţină suficient capital pe care să îl investească în afaceri sau arende fiscale.

La alt nivel, exista o alianţă diferită. În pofida încercării sultanului de a menţine armata de profesionişti separată de populaţia locală, cu timpul, între ele s-au instaurat relaţii strînse. La sfîrşitul secolului al XVII-lea, ienicerii se ocupau de meşteşuguri şi de comerţ, iar apartenenţa la corpul de ieniceri devenise un fel de proprietate, conferindu-le dreptul la privilegii şi pensii, care putea fi transmis fiilor sau cumpărat de membri ai populaţiei civile. Alianţa de interese îşi putea găsi uneori expresia în mişcări violente, cafenelele fiind focarele în care cuvintele răbufneau în acţiuni. Asemenea acţiuni puteau fi de două feluri. Uneori erau politice. La Istanbul, facţiuni de la palat sau din structurile civile ori militare care luptau pentru putere îi foloseau pe ieniceri pentru a mobiliza masele urbane. În 1703, o rebeliune a unei părţi din armată s-a transformat într-o mişcare de revoltă politică, prin care înalţi demnitari care aparţineau unor familii mari, ieniceri, *'ulama* şi negustori – fiecare grup cu propriile interese, dar unite, toate, pentru revendicarea dreptăţii – au dus la prăbuşirea *shaykh al-islam*, a cărui influenţă asupra sultanului

Mustafa al II-lea le displăcea, și apoi la detronarea sultanului însuși. În orașele de provincie puteau avea loc mișcări similare, ca și răbufniri spontane, atunci cînd exista o penurie de alimente și prețurile erau mari – reprezentanții guvernatorului și deținătorii de arende fiscale rurale erau acuzați de provocarea unor penurii artificiale prin păstrarea cerealelor pînă cînd prețurile creșteau. Asemenea mișcări puteau avea un succes imediat, prin înlocuirea unui guvernator sau demnitar nepopular, dar elita orașelor le privea cu sentimente ambigue. *'Ulama* superiori, ca purtători de cuvînt ai populației urbane, puteau adera la protest, dar, în cele din urmă, interesele și sentimentele lor erau de partea ordinii constituite.

Cultura provinciilor arabe

Cucerirea otomană și-a pus amprenta asupra orașelor din provinciile arabofone prin marile monumente arhitectonice, unele create chiar de către sultani, ca semn al măreției și pietății, altele de către mecenații locali, animați de dorința de imitație determinată de putere și de succes. În capitalele provinciilor, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea s-au construit moschei în stil otoman: o sală de rugăciuni acoperită de o cupolă, deasupra căreia se înălțau una, două sau patru minarete, înalte, subțiri și ascuțite. Sala era uneori decorată cu plăci de faianță, în stilul celor de la Iznik, atît de apreciat de curtea otomană, cu modele florale verzi, roșii și albastre. Așa era moscheea Khusrawiyya din Alep, proiectată de cel mai mare dintre arhitecții otomani, Sinan; moscheea Sulayman Pasha din citadela de la Cairo; cea înălțată peste sanctuarul lui Sidi Mahraz de la Tunis; și „Noua Moschee" de la Alger. Cea mai spectaculoasă dintre realizările otomane provinciale a fost Takiyya de la Damasc, un complex amplu de clădiri, proiectat tot de Sinan și destinat necesităților pelerinajului. Damascul era locul în care se aduna una dintre cele două mari caravane de pelerini și, într-o anumită privință, era cel mai important dintre cele două, fiindcă aici veneau emisari ai sultanului și, uneori, membrii ai familiei acestuia. De-a lungul traseului pelerinilor de la Istanbul, care străbătea Anatolia și nordul Siriei, se afla un șir de caravanseraiuri, iar Takiyya era cel mai complex dintre ele: o moschee cu minarete înalte, dispuse simetric pe fiecare latură a acesteia, construită din piatră, cu cu brîie albe și negre, ornamentație devenită specifică stilului sirian cu mult timp în urmă; în jurul curții interioare se aflau camere, săli de masă și bucătării pentru pelerini. În orașul sfînt al Ierusalimului, sultanul Süleyman a placat cu faianță zidurile exterioare ale Domului Stîncii

şi a refăcut marele zid din jurul oraşului. Dintre oraşele otomane mari, doar la Bagdad influenţa noului stil se făcea foarte puţin simţită; continua să prevaleze stilul persan mai vechi. Şi în alte oraşe moscheile mai mici şi clădirile publice se construiau în continuare în stilurile tradiţionale, chiar dacă unele trăsături otomane pătrundeau treptat în elementele decorative.

În timpul dominaţiei otomane, importanţa limbii arabe nu a scăzut, ci mai curînd a crescut. Ştiinţele juridice şi ale religiei se învăţau în limba arabă în marile şcoli de la Istanbul, în aceeaşi măsură ca în cele de la Cairo şi Damasc. Autori otomani care scriau un anumit gen de literatură preferau să scrie în arabă. Poezia şi lucrările cu caracter secular puteau fi redactate în turca otomană, o limbă care s-a dezvoltat în această perioadă ca mijloc de exprimare a culturii înalte, dar lucrările de religie şi drept şi chiar cele de istorie şi biografice puteau fi scrise în arabă. Astfel, Hajji Khalifa (1609-1657), un demnitar de la Istanbul, a scris în ambele limbi, dar cele mai importante lucrări ale sale au fost în arabă: o istorie universală, un dicţionar bibliografic al autorilor arabi, *Kashf al-zunun*.

În marile oraşe arabe, tradiţia literară a continuat: nu atît poezia şi beletristica, cît istoria locală, lucrările biografice şi culegerile de *fiqh* şi *hadith*. Marile şcoli au continuat să fie centre de studii religioase, dar se remarca o diferenţă. Cu unele excepţii, funcţiile juridice înalte nu erau deţinute de absolvenţi de la Azhar sau ai şcolilor din Damasc ori Alep, ci ai fundaţiilor imperiale de la Istanbul; chiar *qadi*-ii şefi hanafiţi din capitalele provinciilor erau în cea mai mare parte turci trimişi de la Istanbul, iar cele mai înalte funcţii oficiale la care puteau aspira absolvenţii locali erau aceea de judecător adjunct (*na'ib*) sau *mufti*. (Cu toate acestea, în Tunisia, tradiţia malikită locală era atît de puternică, încît existau doi *qadi*-i, unul hanafit, altul malikit, la fel de influenţi şi de apropiaţi de conducătorul local, iar cel de-al doilea era absolvent al marii şcoli din Tunisia, cea de la moscheea Zaytuna.)

Ascensiunea otomanilor a încurajat unele ordine sufite, dar a adus şi un control asupra lor. Una dintre primele măsuri ale sultanului Selim al II-lea după ocuparea Siriei a fost aceea de a ridica un cavou somptuos deasupra mormîntului lui Ibn 'Arabi de la Damasc. Una dintre confreriile a căror gîndire a fost influenţată de Ibn 'Arabi, Khalwatiyya, s-a răspîndit din Anatolia în întregul Imperiu Otoman, şi a dat naştere unor ramuri în diverse locuri, ca Siria şi Egipt. Şi Shadhiliyya era răspîndită, probabil datorită influenţei din Maghreb; un membru al familiei 'Alami din Maroc, stabilit la Ierusalim, era reprezentantul ordinului shadhilit în oraş, iar mormîntul lui de pe Muntele Măslinilor a devenit loc de pelerinaj.

La sfîrșitul secolului al XVII-lea a apărut o nouă influență din estul lumii islamice. Confreria naqshbandi fusese prezentă cu mult timp în urmă în multe locuri, inclusiv la Istanbul, dar, în jurul anului 1670, un maestru sufit din Samarkand, Murad, care studiase în India, s-a stabilit la Istanbul, apoi la Damasc și a adus cu sine noua învățătură naqshbandi elaborată de Ahmad al-Sirhindi în nordul Indiei, la începutul secolului. El s-a bucurat de favorurile sultanului și a întemeiat o familie la Damasc. Dintre scriitorii influențați de această nouă tendință naqshbandi, cel mai vestit a fost 'Abd al-Ghani al-Nabulsi (1641-1731), originar din Damasc, autor prolific a cărui operă include comentarii la învățătura lui Ibn 'Arabi și o serie de descrieri ale unor călătorii la sanctuare, care se constituie și în mărturii ale progresului spiritual.

Pe lîngă cultura sunnită a marilor orașe, susținută de autoritățile otomane, continuau să existe alte forme de cultură religioasă. Cum otomanii începuseră să urmeze în mod mai riguros sunnismul, situația șiismului din Siria devenise mai dificilă. Doctrina lor tradițională se restrînsese acum în orașele mici și în satele din sudul Libanului, însă era continuată de familii de cărturari. Un autor de la începutul perioadei otomane, Zayn al-Din al-'Amili (d. 1539) a fost chemat la Istanbul și executat; el este cunoscut în tradiția șiită ca „al doilea martir" (*al-shahid al-thani*). Dar învățătura șiită a continuat să înflorească în afara sferei în care se exercita autoritatea otomană directă, în orașele sfinte din Irak și în regiunile al-Hasa și Bahrayn din vestul Golfului. Doctrina șiită a primit un nou impuls prin proclamarea șiismului ca religie oficială a Imperiului Safavid: guvernul șahului avea nevoie de judecători și de profesori pe care nu îi putea găsi în Iran; de aceea, cărturari din Irak, Bahrayn și sudul Libanului mergeau la curtea șahului, unii dobîndind funcții importante.

Printre ei se număra Nuar al-Din 'Ali al-Karaki din Liban (cca 1466--1534), autorul unor lucrări ample și influente despre problemele create de adoptarea șiismului ca religie de stat: dacă credinciosul trebuia să-i plătească impozite suveranului, dacă *'ulama* trebuiau să se afle în serviciul lor și dacă rugăciunile de vineri trebuiau făcute în absența *imam*-ului.

În secolul al XVII-lea, lumea doctrinei șiite a fost divizată de conflictul referitor la locul *ijtihad*-ului în constituirea legii. Deși poziția dominantă era deținută de cei care acceptau necesitatea unui argument rațional în interpretarea și aplicarea preceptelor Coranului și *hadith*-ului (*usuli*), a apărut acum o nouă școală de gîndire, cea a akhbariților, care doreau să limiteze utilizarea interpretării raționale prin intermediul *qiyas*-ului (analogiei) și puneau accentul asupra necesității de a accepta sensul literal al tradiției *imam*-ilor. Această școală predomina în orașele sfinte în a doua parte a secolului.

Influențele din afară se făceau resimțite și în comunitățile evreiești ale Imperiului Otoman, dar acestea erau de altă natură. Reconquista creștină a Andaluziei a dus la distrugerea comunităților evreiești din această regiune. Evreii au plecat în exil, unii în Italia sau alte locuri din Europa, dar mulți dintre ei la Istanbul și în alte orașe ale Imperiului Otoman. Au luat cu ei tradițiile evreiești specific sefarde sau andaluze, în special interpretarea mistică a credinței, Kabbala, care fusese elaborată în acea regiune. Începînd cu mijlocul secolului al XVI-lea, cel mai prolific centru de gîndire mistică a fost Safad, din Palestina. Un gînditor de o mare originalitate, Isaac Luria (1534-1572) a venit la Safad către sfîrșitul vieții și a avut o mare influență asupra adepților Kabbalei de acolo.

Una dintre trăsăturile specifice învățăturii lui a constituit-o concepția despre univers. Viața universului fusese tulburată și era de datoria ființelor umane, dar în special a evreilor, să îl ajute pe Dumnezeu în lucrarea sa de mîntuire, trăind potrivit voinței Lui. O asemenea învățătură crea o așteptare apocaliptică: mîntuirea era aproape, iar atmosfera era prielnică apariției unui mîntuitor. În 1665, Sabbatai Sevi (1626-1676), născut la Izmir și cunoscut pentru faptele sale neobișnuite săvîrșite atunci cînd se afla într-o stare de iluminare, a fost recunoscut de un profet local drept Mesia, în timp ce vizita Țara Sfîntă. Faima lui s-a răspîndit aproape instantaneu în lumea iudaică, chiar și în nordul și estul Europei, unde comunitățile evreiești erau tulburate de masacrele din Polonia și Rusia. Momentul întoarcerii evreilor în Țara Sfîntă părea aproape, dar speranțele s-au spulberat foarte repede: adus în fața *diwan*-ului sultanului, lui Sabbatai Sevi i s-a dat să aleagă între moarte și convertirea la islam. El a ales convertirea și, în timp ce unii adepți i-au rămas fideli, alții nu au mai putut crede în el.

În decursul acestor secole, în rîndul populațiilor creștine din țările arabofone, în special al celor din Siria, au apărut idei sau concepții noi. Acestea s-au datorat răspîndirii misiunilor romano-catolice care se aflau în zonă, cu unele întreruperi, de multă vreme; franciscanii se aflau acolo din secolul al XV-lea în calitate de custozi ai sanctuarelor catolice din Țara Sfîntă; iezuiții, carmelitanii, domnicanii și alții au venit mai tîrziu. Începînd cu sfîrșitul secolului al XVI-lea papalitatea a fondat o serie de colegii pentru pregătirea preoților din bisericile orientale: colegiul maronit și cel grec în 1584, Colegiul Congregației pentru Răspîndirea Credinței în 1627. În secolul al XVII-lea, numărul preoților misionari din țările Orientului Mijlociu a crescut. Procesul a avut două consecințe. A sporit numărul celor care aparțineau Bisericilor orientale și acceptau autoritatea papei, dorind în același timp să își mențină liturghiile, tradițiile și legea

religioasă. Maroniţii se aflaseră în această situaţie din vremea cruciadelor, iar în secolul al XVIII-lea au încheiat un concordat cu papalitatea prin care se fixau relaţiile bilaterale. Pentru alte Biserici, problema supremaţiei papale crea divizări; în special la Alep, în nordul Siriei, aveau loc conflicte între grupurile catolice şi necatolice pentru preluarea controlului asupra Bisericilor. La începutul secolului al XVIII-lea s-a produs practic o separare. Din acea vreme au existat două tipuri de patriarhi şi episcopi în Patriarhatul Ortodox al Antiohiei, unul care recunoştea primatul Patriarhului Ecumenic al Constantinopolului, altul „Uniat" sau „Greco-Catolic", care accepta autoritatea papei. Tendinţe asemănătoare s-au înregistrat în perioade diferite în Bisericile Nestoriană, Siriană Ortodoxă, Armeană şi Coptă, însă abia la începutul secolului al XIX-lea sultanul otoman i-a recunoscut oficial pe uniaţi ca *millet*-uri sau comunităţi distincte.

A doua consecinţă a fost dezvoltarea unei culturi creştine distincte, exprimată în arabă. O parte a acesteia existase de multă vreme, dar acum îşi schimbase caracterul. Preoţii educaţi la colegiile de la Roma se întorceau cu cunoştinţe de latină şi italiană; unii dintre ei au început să aprofundeze limba arabă; unii au întemeiat ordine monahale după modelul occidental, în special în atmosfera liberă a munţilor libanezi, aceste locuri devenind atît centre agricole, cît şi de studiere a teologiei şi istoriei.

Dincolo de imperiu: Arabia, Sudanul, Marocul

Dincolo de frontierele otomane, în Arabia se întindeau regiuni cu mici oraşe comerciale sau porturi şi, din loc în loc, medii rurale. Resursele urbane erau limitate, iar administraţia nu putea avea decît dimensiuni reduse: principatele din oraşele oazelor aflate în centrul şi estul Arabiei şi porturile de pe coasta vestică a Golfului. Una dintre aceste regiuni avea o importanţă mai mare. În colţul sud-estic al peninsulei, în Oman, exista o comunitate rurală relativ stabilă şi prosperă care ocupa văile montane dinspre mare ale Jabal Akhdar. Locuitorii erau ibadiţi, iar *imamat*-ul lor, reinstaurat la începutul secolului al XVII-lea sub o dinastie din clanul ya'ribi, a conferit o oarecare unitate, deşi precară, societăţii din văile montane. Pe coastă, portul Masqat a devenit un centru comercial important al Oceanului Indian; omanezii l-au capturat de la portughezi la mijlocul secolului al XVII-lea, iar negustorii omanezi s-au instalat de-a lungul coastei est-africane. La aceste periferii arabe, otomanii nu îşi exercitau suzeranitatea, dar unul dintre porturile din Golf, Bahrayn, s-a aflat sub

stăpînire iraniană din 1602 pînă în 1783. Aici şi în alte zone ale Golfului, o bună parte a populaţiei era şiită; regiunea al-Hasa, din nordul Bahraynului, era un centru cu adevărat important de învăţătură şiită. În sud-vestul peninsulei, Yemenul nu se mai afla sub control otoman; porturile de aici făceau comerţ cu India şi Asia de sud-est, în special cu cafea, iar emigranţii sud-arabi erau înrolaţi în armatele suveranilori indieni.

La sud de Egipt, autoritatea otomană era limitată: se întindea, pe Valea Nilului, pînă la cea de-a treia cataractă, iar pe ţărmul Mării Roşii existau garnizoane la Sawakin şi Massawa, controlate de guvernatorul din Jidda. Dincolo de ele, a apărut un sultanat cu o putere şi o stabilitate relativ mari, Funj, întemeiat într-o zonă agricolă sedentară situată între Nilul Albastru şi cel Alb; acesta avea să dureze mai mult de trei secole (de la începutul secolului al XVI-lea pînă în 1821).

Dincolo de frontiera vestică a imperiului, în vestul îndepărtat al Maghrebului, se afla un stat diferit – vechiul imperiu al Marocului. Operaţiunile navale otomane nu au depăşit Mediterana, spre apele Atlanticului, iar guvernul otoman nu s-a instalat în zonele de coastă ale Marocului şi nu şi-a impus controlul asupra munţilor şi platourilor din Rif şi Atlas. Aici îşi menţineau puterea autorităţile locale, unele dintre ele cu susţinere religioasă; în anumite condiţii, cristalizarea unor forţe locale în jurul unei conduceri care beneficia de confirmare religioasă putea crea o entitate politică mai mare. În secolul al XV-lea a apărut un nou factor care a modificat caracterul unor asemenea mişcări: recucerirea creştină a Spaniei şi Portugaliei ameninţa să se extindă în Maroc; totodată, ea a condus la migraţia unor musulmani din Andaluzia în oraşele marocane. Astfel, orice mişcare ce părea capabilă şi dornică să apere ţara împotriva noilor cruciaţi era deosebit de atrăgătoare. Începînd de acum, asemenea mişcări încercau să îşi revendice legitimitatea incluzîndu-se într-o descendenţă spirituală prestigioasă a lumi musulmane. În 1510, o familie care îşi revendica descendenţa din Profet, cea a *sharif*-ilor sa'dizi, a reuşit să întemeieze un stat în regiunea sudică Sus, să îşi instituie controlul asupra oraşului-tîrg Marrakech şi apoi să se îndrepte spre nord. Sa'dizii au creat un sistem de guvernare care a reuşit să domine întreaga ţară, chiar dacă într-o măsură limitată. Curtea şi administraţia centrală, *makhzan*, urmau, într-o anumită măsură, modelul otoman. Sultanul era susţinut de două forţe: armata lui personală de militari negri proveniţi din rîndul locuitorilor cu statut de sclavi din oazele sudice şi valea fluviului Niger, ca şi de anumite grupuri de arabi din cîmpii, *jaysh* sau triburile „militare"; ei erau scutiţi de taxe, cu condiţia de a colecta taxele şi de a menţine ordinea în mediul rural şi, uneori, în cel urban. Era o perioadă de prosperitate din ce în ce mai mare:

oraşele comerciale din nord, porturile de la Atlantic şi oraşele din interior Fez şi Tituan înfloriseră, în parte datorită venirii andaluzilor cu calificări meşteşugăreşti şi contacte stabilite cu alte zone ale lumii mediteraneene. După o perioadă în care, la mijlocul secolului al XVI-lea, Spania, Portugalia şi otomanii s-au luptat pentru a prelua controlul ţării, sa'dizii au reuşit să îşi menţină o oarecare independenţă şi chiar să se extindă spre sud. Din bastionul lor de la Marrakech, sultanii controlau comerţul cu aur şi sclavi din vestul Africii; la sfîrşitul secolului al XVI-lea au cucerit şi deţinut pentru scurt timp oraşele de pe drumurile comerciale sahariene, pînă la Timbuktu.

Dar guvernul *sharif*-ilor a fost întotdeauna mai slab decît cel al sultanilor otomani. Prosperitatea şi puterea urbană erau mai limitate. Cel mai important centru urban, Fez, era un oraş cu o considerabilă tradiţie de educaţie urbană, însă, ca dimensiune, era de două ori mai mic decît Alepul, Damascul sau Tunisul şi mult mai mic decît Istanbul şi Cairo. În privinţa celorlalte oraşe, porturile de pe coasta Atlanticului erau centre de piraterie, dar întreţineau şi activităţi comerciale cu alte regiuni; căpitanii porturilor gemene Rabat şi Sale au fost pentru un timp rivali cu cei din Alger. Dar nici comerţul oraşelor, nici producţia mediului rural nu era suficientă ca sultanul să poată întreţine o birocraţie complicată sau o numeroasă armată. Dincolo de anumite regiuni, el exercita o oarecare autoritate prin expediţii militare ocazionale, manipulare politică şi prestigiul descendenţei sale din Profet. El şi *makhzan*-ul său se diferenţiau de guvernele birocratice centralizate ale Imperiului Otoman şi ale unor state europene din acea perioadă, semănînd mai curînd cu autoritatea unei monarhii medievale ambulante: suveranul, curtea şi demnitarii săi, cei cîţiva secretari pe care îi avea şi vistieria, ca şi trupele personale pătrundeau sistematic în zonele învecinate pentru a strînge suficienţi bani ca să îşi plătească armata şi pentru a întreprinde manevre politice delicate prin care să îşi menţină cel puţin o suveranitate hotărîtoare asupra unei zone cît mai extinse. Chiar şi în oraşe autoritatea lui era precară. Ca să supravieţuiască, el trebuia să controleze Fezul, Maknasul şi alte oraşe: *'ulama* din aceste oraşe îi confereau legitimitatea şi avea nevoie de veniturile din taxele pe activităţile comerciale şi meşteşugăreşti. Într-o anumită măsură, îşi putea exercita autoritatea prin demnitari numiţi sau prin acordarea ori refuzarea unor favoruri, însă el a rămas oarecum în afara oraşelor. Cei din oraşe nu voiau ca puterea sultanului să fie complet absentă, fiindcă aveau nevoie ca aceasta să protejeze drumurile comerciale şi să îi apere de atacurile europene de pe coastă, dar doreau ca relaţia să se stabilească în condiţiile impuse de ei: să nu plătească taxe, să nu fie terorizaţi de triburile de *jaysh* din jurul lor, să aibă un guvernator sau un *qadi*

ales de ei sau cel puţin unul pe care să îl considere acceptabil. Uneori reuşeau să îşi mobilizeze forţele în aceste scopuri.

Cu asemenea resurse şi puteri limitate, *sharif*-ii sa'dizi nu au reuşit să îşi creeze un sistem de guvernare permanent, care să se autoperpetueze, asemenea celui al otomanilor şi safavizilor. După aproape un secol, în familie a avut loc o scindare şi au apărut iar alianţe locale de forţe în jurul unor lideri care îşi susţineau legitimitatea în termeni religioşi. După o perioadă de conflict, în care au intervenit otomanii din Alger şi negustorii europeni din porturi, o altă familie de *sharif*-i, Filali sau 'Alawi, din oaza Tafilalt, a reuşit să unească întreaga ţară prin abilitate politică şi cu ajutorul triburilor arabe: mai întîi estul, unde s-au aflat în fruntea rezistenţei împotriva puterii otomane, apoi Fezul şi nordul, iar după aceea centrul şi sudul, în 1670. (Această dinastie continuă să domnească în Maroc şi astăzi.)

Sub unul dintre primii suverani ai dinastiei, Mawlay Isma'il (1672-1727), administraţia a căpătat forma pe care o va păstra mai mult sau mai puţin pînă la începutul secolului XX: un anturaj regal personal, alcătuit în mare măsură din sclavi aduşi din sud, unii de culoare; miniştri proveniţi din familiile dominante ale Fezului sau din triburile de *jaysh*; o armată de europeni convertiţi, foşti sclavi negri, triburi de *jaysh* de la şes; şi, în caz de necesitate, recruţi din mediul urban. Sultanul se confrunta cu două pericole: teama permanentă faţă de un atac al Spaniei şi Portugaliei şi expansiunea puterii otomane din Alger. Cu armata sa, legitimitatea religioasă şi reuşita rezistenţei în faţa unor asemenea pericole a reuşit să creeze, pentru un timp, o putere care să facă posibilă înclinarea balanţei dintre guvern şi oraş în favoarea guvernului şi exercitarea controlului politic asupra unei mari părţi a zonei rurale.

Cucerirea Andaluziei de către creştini a sărăcit civilizaţia Marocului. Expulzarea finală a musulmanilor din Spania, în secolul al XVII-lea, a adus mai mulţi colonişti andaluzi în oraşele marocane, dar ei nu mai erau purtătorii unei culturi care să îmbogăţească Marocul. În acelaşi timp, contactele cu regiunile estice ale lumii musulmane erau limitate din cauza distanţei şi a barierei Munţilor Atlas. Unii dintre marocani mergeau spre est, pentru comerţ sau pelerinaj; adunîndu-se în oaza Tafilalt, îşi continuau drumul, de-a lungul coastei nord-africane sau pe mare, pînă în Egipt, unde se alăturau caravanei pelerinilor reuniţi la Cairo. Unii dintre negustori puteau rămîne acolo, iar unii dintre învăţaţi stăteau să studieze la moscheile şi la şcolile de la Cairo, Madina sau Ierusalim. Cîţiva dintre ei deveneau, la rîndul lor, profesori şi întemeiau familii de cărturari; este şi cazul familiei 'Alami de la Ierusalim, reputată ca fiind descendentă a unui cărturar şi maestru sufit din Jabal Alam, situat în nordul Marocului. Însă puţini cărturari din est vizitau vestul îndepărtat sau se stabileau acolo.

De aceea, cultura Marocului din această perioadă avea trăsături specifice și era limitată. Poeții și oamenii de litere erau puțini și neremarcabili. Însă tradiția lucrărilor istoriografice și biografice a continuat. În secolul al XVIII-lea, al-Zayyani (1734 – cca 1833), care a deținut funcții importante și a călătorit mult, a alcătuit o istorie universală, prima scrisă de un marocan, care dovedește că deținea unele cunoștințe de istorie europeană și mai multe de istorie otomană.

În școli, principala disciplină studiată era *fiqh*-ul malikit, cu științele sale complementare. Era predat în marea moschee de la al-Qarawiyyin din Fez, cu *madrasele* aferente, ca și la Marrakech sau în alte locuri; un compediu de drept malikit, *Mukhtasar* de al-Khalil, avea o importanță deosebită. În aceste orașe, ca și în alte locuri ale lumii islamului existau mari familii de cărturari, care mențineau de la o generație la alta tradiția educației elevate; o asemenea familie era Fasi, de origine andaluză, dar stabilită la Fez din secolul al XVI-lea.

Influența juriștilor din orașe se resimțea oarecum și în mediul rural, unde *'ulama* puteau îndeplini rolul de notari, redactînd contracte și înțelegeri. Dar cea mai mare sursă de hrană intelectuală era oferită de maeștrii și călăuzele spirituale care aparțin confreriilor sufite, în special ordinului Shadhiliyya. Acesta fusese întemeiat de al-Shadhili (d. 1258), marocan prin naștere, dar stabilit în Egipt. Ordinul s-a răpîndit în Egipt și a fost readus în Maroc de al-Jazuli în secolul al XV-lea (d. cca 1465); un membru al familiei Fasi l-a adus la Fez. Influența învățăturii shadhilite și a altor confrerii s-a resimțit la fiecare nivel al societății. Pentru cei învățați oferea o explicație a sensului ezoteric al Coranului și o analiză a stărilor spirituale de pe cale care conduceau la cunoașterea experiențială a lui Dumnezeu. Maeștrii și sfinții, fie că erau sau nu afiliați unei confrerii, creau speranța intercesiunii la Dumnezeu, pentru a ajuta bărbații și femeile în încercările vieții de pe pămînt. Aici, ca și în alte locuri, mormintele sfinților erau centre de pelerinaj; printre cele mai vestite se numărau cel al lui Mawlay Idris, renumitul fondator al Fezului, dintr-un oraș-sanctuar care îi purta numele, și al fiului său, numit tot Idris, de la Fez.

Aici, ca și în alte locuri, oamenii învățați și pioși încercau să mențină ideea unei societăți musulmane drepte și să combată excesele reprezentate de superstiții sau ambiții lumești. Studiul unui cercetător francez a pus în lumină viața și învățăturile unei asemenea personalități, al-Hasan al-Yusi (1631-1691). Originar din sud, el a intrat în rîndul cărturarilor și a predat la Fez pentru o vreme, pe linia școlilor de la Marrakech. Scrierile lui sînt diverse și includ o serie de prelegeri (*muhadarat*), în care încerca să definească și să mențină calea de mijloc a *'ulama* învățați și pioși, între tentațiile de natură opusă. De

o parte se aflau tentaţiile şi corupţia puterii. Într-un celebru eseu, în care exprima părerea *'ulama* despre propriul rol, îl avertiza pe sultanul Isma'il asupra tiraniei exercitate în numele lui de către demnitari. Pămîntul, susţinea el, îi aparţine lui Dumnezeu şi toţi oamenii sînt robii Lui: dacă suveranul este drept cu oamenii săi, atunci el este locţiitorul lui Dumnezeu pe pămînt, umbra lui Dumnezeu peste robii Lui. El are trei îndatoriri: să colecteze taxele cu dreptate, să urmeze *jihad*-ul menţinînd capacitatea de apărare a regatului şi să prevină oprimarea celor slabi de către cei puternici. Toate trei sînt neglijate în regatul lui: colectorii de taxe oprimă oamenii, capacitatea de apărare e neglijată, iar demnitarii sînt asupritori. Lecţia pe care o dădea era deja cunoscută: odată încheiată profeţia, *'ulama* rămîneau apărătorii adevărului; sultanul trebuia să procedeze aşa cum făcuseră califii şi să urmeze sfatul reprezentanţilor demni de încredere ai legii sfinte[1].

De cealaltă parte a căii de mijloc se afla degradarea spirituală la care erau împinşi oamenii obişnuiţi din mediul rural de către maeştri sufiţi falşi şi ignoranţi:

> Mai demult, cuvintele unor oameni precum cei din ordinele Qadiri şi Shadhili şi ale maeştrilor stărilor spirituale ajungeau la urechile celor de rînd şi le făceau inimile să vibreze. Aceste cuvinte au fermecat mulţimi care au început să le imite. Dar ce se poate aştepta de la un ignorant care îşi dă frîu liber imaginaţiei şi nici măcar nu cunoaşte forma exterioară a legii divine – ca să nu mai vorbim de sensul ezoteric al acesteia –, de la un ignorant care nu ocupă nici o stare spirituală elevată? Îl afli vorbind cu vehemenţă, referindu-se la cunoaştere, atît raţională, cît şi revelată. Găseşti toate acestea în primul rînd la fiii oamenilor sfinţi, care doresc să se împăuneze cu harurile părinţilor lor şi să-i facă pe adepţi să-i urmeze pe o cale injustă şi neadevărată doar de dragul vanităţilor acestei lumi. [...] Un asemenea bărbat nu va lăsa oamenii să iubească pe cineva de dragul lui Dumnezeu, să cunoască ori să urmeze pe altcineva în afară de el. [...] Le promite Raiul, oricare ar fi fost faptele lor, pentru că le va fi intercesor în Ziua Judecăţii de Apoi. [...] Oamenii ignoranţi sînt mulţumiţi de un asemenea lucru şi rămîn în slujba lui din tată în fiu[2].

Capitolul 15

Schimbarea echilibrului de putere în secolul al XVIII-lea

Autorităţile centrale şi locale

În secolul al VII-lea, arabii au creat o lume nouă în care au fost incluse şi alte popoare. În secolele al XIX-lea şi XX, ei au fost atraşi, la rîndul lor, într-o lume nouă, creată în vestul Europei. Fireşte, acesta este un mod foarte simplist de a prezenta un proces atît de complicat, dar explicarea acestuia se poate dovedi la fel ca simplistă.

O explicaţie oferită în mod curent ar fi următoarea: în secolul al XVIII-lea, vechile regate ale lumii musulmane şi societăţile pe care le stăpîneau se aflau în declin, în timp ce autoritatea Europei era în ascensiune; s-a creat astfel posibilitatea răspîndirii bunurilor, ideilor şi puterii care au dus la impunerea controlului european, iar apoi la renaşterea, într-o formă nouă, a forţei şi vitalităţii societăţilor arabe.

Dar conceptul de declin este dificil de utilizat. Chiar unii scriitori otomani au recurs la acest concept. Începînd cu sfîrşitul secolului al XVI-lea, cei care comparau ceea ce vedeau în jurul lor cu ceea ce credeau că a fost înainte spuneau deseori că lucrurile nu mai erau ca într-o perioadă anterioară, cînd domnea dreptatea, iar instituţiile şi codul moralităţii sociale pe care se întemeiase puterea otomană se aflau acum în declin. Unii dintre ei îl citiseră pe Ibn Khaldun; în secolul a XVII-lea, istoricul Naima făcea referire la unele dintre ideile lui, iar în secolul al XVIII-lea o parte din *Muqaddima* a fost tradusă în turcă.

Pentru unii autori, remediul consta în revenirea la instituţiile epocii de aur, reale sau imaginare. Sari Mehmed Pasha (d. 1717), pentru un timp trezorier sau *defterdar*, scria la începutul secolului al XVIII-lea că era important ca vechea deosebire dintre stăpînitori şi stăpîniţi să fie reinstituită şi ca stăpînitorii să fie drepţi în faptele lor:

Pătrunderea *reaya* în categoria militarilor trebuie evitată cu grijă. Dezordinea apare sigur dacă cei care nu sînt fii sau nepoţi de *sipahi*-i sînt făcuţi deodată *sipahi*-i... [Demnitarii] să nu oprime *reaya* săracă şi nici să nu o irite punînd noi dări pe lîngă bine-cunoscutele taxe anuale, pe care s-a obişnuit să le dea. [...] Poporul din provincii şi locuitorii din oraşe trebuie să fie ocrotiţi prin îndepărtarea nedreptăţilor şi trebuie să existe o mare grijă pentru bunăstarea supuşilor. [...] Dar faţă de *reaya* nu trebuie să se arate o toleranţă prea mare[1].

Decît să vorbim despre declin, poate ar fi mai corect să spunem că ceea ce s-a petrecut a fost o ajustare a metodelor otomane de guvernare şi a echilibrului de putere din cadrul imperiului la noile condiţii. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, dinastia otomană exista deja de 500 de ani şi stăpînea majoritatea ţărilor arabe de aproape 300 de ani; era de aşteptat ca modul de guvernare şi amploarea controlului exercitat să se schimbe de la o regiune la alta şi de la o perioadă la alta.

În secolul al XVIII-lea s-au înregistrat două tipuri de schimbări deosebit de importante. În conducerea centrală de la Istanbul, puterea s-a deplasat din anturajul personal al sultanului către o oligarhie de înalţi demnitari aflaţi în funcţii pe lîngă marele vizir. Deşi diferitele grupuri constituite de aceştia concurau pentru putere, ele erau dependente unele de altele, iar cu înalţii demnitari din domeniul juridic şi religios aveau chiar multe legături. Aveau o cultură comună, cu elemente arabe, persane, precum şi turceşti. Erau la fel de preocupaţi de puterea şi bunăstarea imperiului şi a societăţii din cadrul acestuia. Nu erau ţinuţi la distanţă de societate, aşa cum fuseseră sclavii casnici, ci erau implicaţi în viaţa economică prin controlul pe care îl exercitau asupra unor fundaţii religioase sau a unor arende fiscale, ca şi a asocierii cu negustori pentru investiţii în comerţ şi terenuri.

Şi armata de profesionişti a fost cooptată la societate; ienicerii au devenit negustori şi artizani, iar negustorii şi artizanii au ajuns membri sau afiliaţi ai unor trupe de ieniceri. Procesul s-a aflat într-o relaţie de cauză şi efect cu o altă schimbare importantă: apariţia în capitalele provinciilor a unor grupuri locale conducătoare, care reuşeau să controleze resursele provinciilor provenite din taxe şi să le utilizeze pentru constituirea propriilor armate locale. Asemenea grupuri existau în majoritatea capitalelor de provincie, cu excepţia celor uşor controlabile de la Istanbul. Grupurile puteau fi de diferite feluri. În unele locuri, erau constituite din familii conducătoare, cu anturajul personal şi vasalii lor; membrii unor asemenea familii puteau obţine recunoaşterea Istanbulului de la o generaţie la alta. În alte locuri, existau grupuri autoperpetuate de *mamluk*-i: aceştia erau bărbaţi din Balcani sau Caucaz, ajunşi în oraş ca sclavi militari sau ucenici

în anturajul personal al vreunui guvernator ori comandant de armată, care ajunseseră în funcţii importante în guvernul sau armata locală şi care îşi transmiseseră prerogativele altor membri ai aceluiaşi grup. Asemenea conducători locali reuşeau să încheie alianţe cu negustorii, proprietarii de terenuri şi *'ulama* din oraşul respectiv. Ei menţineau ordinea necesară prosperităţii oraşului, profitînd, în schimb, de aceasta.

Astfel se prezenta situaţia în majoritatea provinciilor otomane din Anatolia şi Europa, cu excepţia celor la care se putea ajunge uşor de la Istanbul, şi, practic, în toate provinciile arabe. Alepul, din nordul Siriei, situat pe un drum imperial important şi cu un acces relativ uşor de la Istanbul, a rămas sub control direct; dar la Bagdad şi la Acra, pe coasta Palestinei, membri ai grupurilor de *mamluk*-i deţineau postul de guvernator; la Damasc şi Mosul, unele familii care se afirmaseră în serviciul otomanilor au îndeplinit funcţia de guvernator timp de multe generaţii. În Hijaz, *sharif*-ii Meccăi, o familie care îşi revendica descendenţa din Profet, conduceau oraşele sfinte, deşi exista un guvernator otoman în oraşul de coastă Jidda. În Yemen, otomanii nu mai erau prezenţi, iar autoritatea centrală, în măsura în care exista, se afla în mîinile unei familii de *imam*-i recunoscuţi de populaţia locală zaydită.

În Egipt, situaţia era mai complicată. Exista încă un guvernator trimis de la Istanbul, căruia nu i se permitea să rămînă o perioadă îndelungată, pentru a nu dobîndi o putere prea mare; dar funcţiile cele mai înalte şi controlul arendelor fiscale căzuseră la început în mîinile unor grupuri rivale de *mamluk*-i şi comandanţi de armată, apoi în mîinile unuia dintre ei. În cele trei provincii otomane din Maghreb, conducătorii armatelor locale acaparaseră, într-un mod sau altul, puterea. La Tripoli şi Tunis, unii comandanţi militari au creat dinastii, recunoscute de Istanbul ca guvernatoare, dar care aveau titlul local de *bey*. La Alger, trupele militare şi-au desemnat succesiv mai mulţi conducători (*dey*); cu timpul, *dey*-ii au reuşit să creeze un grup de înalţi demnitari, care s-a autoperpetuat şi s-a putut menţine în funcţia de *bey*. În toate cele trei provincii, demnitarii, ofiţerii de armată şi negustorii au fost uniţi la început de interesul comun de a echipa navele de piraterie („piraţii Barbariei") pentru a captura corăbiile statelor europene cu care sultanul otoman se afla în război şi a vinde mărfurile de pe ele; dar, teoretic, această practică încetase la sfîrşitul secolului al XVIII-lea.

Însă, oricît de mari au fost aceste schimbări, ele nu trebuie exagerate. Pînă şi cel mai puternic demnitar putea fi destituit şi executat, iar bunurile lui confiscate; demnitarii sultanului erau consideraţi în continuare drept „sclavii" lui. Cu unele excepţii, chiar cei mai puternici conducători locali se vedeau nevoiţi să se menţină în cadrul sistemului

otoman; ei erau „otomani locali", nu monarhi independenţi. Statul otoman nu le era străin, ci constituia încă întruchiparea comunităţii musulmane (sau cel puţin a unei mari părţi a acesteia). Conducătorii locali îşi puteau încheia propriile acorduri cu puterile străine, dar îşi foloseau autoritatea în slujba intereselor majore şi a apărării frontierelor imperiului. Mai mult, autoritatea centrală dispunea în continuare de o oarecare putere în majoritatea regiunilor imperiului. Putea acorda sau retrage recunoaşterea oficială; un *bey* din Tunis sau un *dey* din Alger dorea să fie învestit oficial de sultan ca guvernator. Autoritatea centrală putea profita de rivalităţile dintre provincii, dintre membrii unei familii sau ai unui grup *mamluk* ori dintre conducătorul provinciei şi personalităţile locale. Cînd putea folosi marile drumuri imperiale sau căile maritime din estul Mediteranei, putea trimite o armată pentru a-şi confirma puterea; astfel s-a întîmplat, pentru scurt timp, în Egipt, în anii '80 ai secolului al XVIII-lea. Pelerinajul, organizat de guvernatorul din Damasc, care ducea daruri de la Istanbul pentru locuitorii oraşelor sfinte, escortat de trupe otomane şi străbătînd un drum presărat cu garnizoane otomane, constituia încă o afirmare anuală a suveranităţii otomane pe tot traseul care pornea de la Istanbul şi străbătea Siria şi vestul Arabiei pentru a ajunge în centrul lumii musulmane.

În imperiu s-a creat un nou echilibru de forţe. Acesta era precar, fiecare parte încercînd să îşi intensifice puterea atunci cînd avea ocazia; dar a reuşit să menţină o alianţă de interese între guvernul central, provinciile otomane şi grupurile sociale care dispuneau de avere şi prestigiu, negustorii şi *'ulama*. Există atestări ale faptului că, în anumite regiuni, această uniune dintre guvernele locale puternice şi elitele urbane active a menţinut sau a sporit producţia agricolă, fundamentul prosperităţii urbane şi al puterii guvernelor. Se pare că acest lucru s-a petrecut în provinciile europene; creşterea populaţiei în Europa Centrală a determinat o cerere mai mare de produse alimentare şi materii prime, iar provinciile balcanice erau în măsură să le furnizeze. În Tunisia şi Algeria se produceau cereale şi piei pentru a fi exportate la Marsilia şi Livorno; în nordul Palestinei şi în vestul Anatoliei, producţia de bumbac crescuse pentru a face faţă cererii din Franţa. Însă în majoritatea provinciilor controlul guvernului local şi al elitelor urbane nu depăşea foarte mult cadrul oraşelor. În Maghreb, puterea otomană nu pătrundea foarte mult pe înălţimile platoului. În Semiluna Fertilă, unele triburi nomade de crescători de cămile s-au deplasat din centrul Arabiei spre nord; regiunea folosită pentru păşunat s-a extins în detrimentul celei cultivate, la fel ca şi regiunea unde cultivatorii care mai rămăseseră erau controlaţi mai curînd de căpetenii tribale decît de autorităţile urbane.

În teritoriile situate dincolo de frontiera imperiului se înregistraseră procese similare. În Oman, o nouă familie domnitoare, care inițial a revendicat *imamat*-ul ibadiților, s-a instaurat pe țărm, la Masqat, iar o alianță de suverani și negustori a reușit să extindă comerțul omanez în jurul coastelor Oceanului Indian. În alte porturi din Golf, Kuwait, Bahrayn și altele mai mici, au apărut familii domnitoare aflate în relații strînse cu comunitățile de negustori. În Sudan, la sud de Egipt, existau două sultanate longevive: unul dintre ele, sultanatul funjilor, se situa în regiunea fertilă dintre Nilul Albastru și Nilul Alb, unde drumurile comerciale dintre Egipt și Etiopia se intersectau cu cele care legau vestul Africii de Marea Roșie; celălalt era sultanatul de Darfur, situat în vestul Nilului, pe un drum comercial care lega vestul Africii de Egipt.

La extremitatea Maghrebului, în Maroc, 'alawiții domneau de la mijlocul secolului al XVII-lea, însă fără o susținere militară sau birocratică de care să fi putut beneficia cel puțin conducătorii otomani locali. La fel ca predecesorii lor, ei nu au putut exercita un control total asupra Fezului, cu familiile sale puternice de negustori, cu grupul de *'ulama* constituit pe lîngă moscheea Qarawiyyin și cu familiile pioase care păzeau mormintele strămoșilor lor; în afara orașelor, ei reușeau, în cel mai bun caz, să controleze zone ale mediului rural, prin manipulare politică și prestigiul descendenței. Avînd o bază instabilă, puterea lor fluctua; considerabilă la începutul secolului al XVIII-lea, a slăbit ulterior, pentru ca, în a doua parte a secolului, să își revină.

Societatea și cultura arabe otomane

În secolul al XVIII-lea, se pare că puterea și cultura otomană și-au pus amprenta mai ales asupra provinciilor arabe. A prins rădăcini în orașe prin ceea ce s-au numit familii și grupuri „otomane locale". Pe de o parte, comandanții militari și demnitarii civili s-au stabilit în capitalele de provincie, și-au întemeiat familii și anturaje care au reușit să dețină funcții în serviciul otomanilor, de la o generație la alta; familiile conducătoare locale și grupurile de mameluci constituiau doar nivelul superior al unui fenomen care se înregistra la toate nivelurile. Unii dețineau funcții în administrația locală, alții se înavuțeau prin dobîndirea de arende fiscale, iar alții își trimiteau fiii la școli religioase locale și apoi în posturi juridice. Pe de altă parte, membri ai familiilor locale cu o tradiție în educația religioasă încercau tot mai mult să obțină posturi în serviciul religios și juridic și, prin

aceasta, să controleze *waqf*-urile, inclusiv pe cele mai lucrative, care fuseseră întemeiate în folosul oraşelor sfinte sau al unor instituţii create de sultani; multe dintre ele au fost deturnate de la scopul lor iniţial, în beneficiu particular. Se estimează că, în timp ce la începutul secolului al XVIII-lea, la Damasc, existau 76 de funcţii oficiale în sistemul juridico-religios, spre sfîrşitul secolului acestea erau peste 300. Concomitent cu aceasta, multe familii locale care, prin tradiţie, urmau *madhhab*-ul shafi'ţ sau malikit au aderat la codul hanafit, cel recunoscut oficial de sultanii otomani. (Se pare totuşi că în Maghreb nu s-au înregistrat asemenea fenomene; acolo, majoritatea populaţiei, cu excepţia celor de origine turcă, a rămas malikită.)

Spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, existau, cel puţin în unele din marile oraşe arabe, familii puternice de „notabili" mai mult sau mai puţin permanenţi, unele preponderent turceşti, altele preponderent arabe. Puterea şi stabilitatea lor s-au reflectat în casele şi palatele lor somptuoase din Alger, Tunis, Damasc sau din alte locuri. Printre cele mai impresionante se număra palatul 'Azm de la Damasc, o serie de camere şi apartamente construite în jurul a două curţi interioare, una pentru bărbaţii din familie şi musafirii lor, iar alta pentru femei şi viaţa de familie. De dimensiuni mai mici, dar la fel de admirabile, erau casele construite la Judayda, un cartier creştin din Alep, de familii îmbogăţite din activităţile comerciale tot mai intense cu Europa. În munţii din sudul Libanului, constructori de la Damasc au ridicat palatul *amir*-ului Libanului, Bashir al II-lea, un palat urban neobişnuit pe un munte îndepărtat. Asemenea case erau construite de arhitecţi şi meşteri locali, planul şi stilul arhitectonic reflectînd tradiţiile locale. Şi aici, la fel ca la moschei, se remarca influenţa stilului decorativ otoman, în special prin utilizarea faianţei; în plus, se observă o oarecare imitare a stilurilor europene – de exemplu, în picturile murale şi în utilizarea sticlăriei de Boemia şi a altor obiecte produse în Europa pentru piaţa din Orientul Mijlociu. La Tunis, un călător francez din prima parte a secolului a constatat că vechiul palat al *bey*-ilor, Bardo, fusese dotat cu mobilier în stil italian.

Supravieţuirea şi autoritatea socială a familiilor de notabili se aflau într-o relaţie strînsă cu şcolile locale. Un studiu privind oraşul Cairo a relevat faptul că, spre deosebire de femei, o parte considerabilă a populaţiei de sex masculin – aproximativ jumătate din ea – avea probabil o instruire elementară. Astfel, reiese că şcolile elementare, *kuttab*, erau numeroase. Cît despre nivelul superior, un istoric al acelei perioade menţionează 20 de *madrase* şi tot atîtea de moschei unde se desfăşurau activităţi de învăţămînt superior. Se pare că instituţia centrală, Azhar, s-a dezvoltat în detrimentul unor moschei şi *madrase* mai mici şi mai puţin dotate; aici veneau studenţi din Siria,

Tunisia, Maroc şi alte regiuni de pe Nilul superior. La fel, moscheea Zaytuna din Tunis a fost extinsă şi şi-a sporit importanţa pe parcursul secolului; biblioteca acesteia s-a extins, iar fondurile au fost suplimentate cu cele provenite din *jizya*, capitaţia impusă nemusulmanilor.

În asemenea şcoli de învăţămînt superior se urma în continuare vechiul curriculum. Cele mai importante materii erau exegeza coranică, *hadith*-ul şi *fiqh*-ul, pentru studiul cărora se foloseau culegeri de *fatwe* şi tratate; ca o introducere la aceste materii, se învăţau subiecte de lingvistică. Principalele doctrine religioase se predau în special după compendii mai noi, iar lucrările lui Ibn 'Arabi şi ale altor sufiţi erau, se pare, foarte citite. Ştiinţele raţionale, ca matematica şi astronomia, se studiau şi se predau mai ales în afara curriculumului oficial, dar se bucurau de un mare interes.

În limitele unui curriculum rigid şi neschimbat îşi găsea totuşi locul şi creaţia literară de înaltă calitate. În Tunisia, într-o familie întemeiată de un soldat turc venit în această ţară în timpul expediţiei otomane din secolul al XVI-lea au existat patru personalităţi aparţinînd unor generaţii succesive, toate patru numite Muhammad Bayram, care s-au remarcat ca savanţi şi *mufti*-i hanafiţi. În Siria, familia întemeiată de Murad, un naqshbandi din Asia Centrală, a deţinut funcţia de *mufti* hanafit timp de mai multe generaţii. Un membru al familiei, Muhammad Khalil al-Muradi (1760-1791), a continuat tradiţia specific siriană de antologare a biografiilor unor oameni învăţaţi şi faimoşi; compendiul lui biografic cuprinde personalităţile secolului al XII-lea.

Pentru culegerea datelor, Muradi a apelat la celebrul cărturar Murtada al-Zabidi (1732-1791), aflat în Egipt. Scrisoarea lui reflectă cît era de conştient că se afla la capătul unei îndelungate tradiţii care trebuia păstrată:

> Cînd m-am aflat la Istanbul cu unul dintre marii bărbaţi ai oraşului [...] s-a vorbit de istorie şi de decăderea ei în epoca noastră, de lipsa de preocupare faţă de ea a oamenilor acestor timpuri, deşi aceasta este cea mai importantă dintre ştiinţe; şi am deplîns amîndoi amarnic această situaţie[2].

De origine indiană, Zabidi a trăit un timp la Zabid, în Yemen, un important loc de popas pe traseul dinspre sudul şi sud-estul Asiei spre locurile sfinte şi un important centru de învăţămînt la acea vreme; s-a mutat la Cairo, iar de acolo influenţa lui s-a răspîndit pînă departe, datorită reputaţiei sale de a avea capacitatea de intercesiune, ca şi datorită scrierilor sale. Printre acestea se aflau lucrări despre *hadith*, un comentariu despre *Ihya 'ulum al-din* şi un voluminos lexicon arab.

La rîndul său, Murtada al-Zabidi a apelat la un cărturar mai tînăr, 'Abd al-Rahman al-Jabarti (1753-1829), cerîndu-i să îl ajute la strîngerea materialului biografic, iar această solicitare l-a impulsionat să conceapă o lucrare de istoriografie; astfel, el a realizat ultima mare cronică în stil tradițional, prezentînd nu numai evenimentele politice, ci și viețile unor cărturari și ale unor mari personalități.

Și în lumea șiită s-a continuat tradiția educației superioare, dar cărturarii erau foarte divizați. Aproape de-a lungul întregului secol școala akhbarită de gîndire a fost predominantă în rîndul cărturarilor din orașele sfinte, dar, spre sfîrșit, școala usulită a renăscut sub influența a doi învățați remarcabili, Muhammad Baqir al-Bihbihani (d. 1791) și Ja'far Kashif al-Ghita (cca 1741-1812); sprijinită de conducătorii locali din Irak și Iran, cărora flexibilitatea usulizilor le oferea unele avantaje, aceasta avea să redevină principala școală. Însă akhbariyya și-a menținut influența în unele zone din Golf. Spre sfîrșitul secolului, atît usulizii, cît și akhbarizii s-au confruntat cu o nouă mișcare, shaykhyya, născută din tradiția ce promova interpretarea mistică a cărților sacre, endemică șiismului. Tendința era condamnată de ambele școli anterioare, fiind considerată în afara cadrului șiismului imamic.

Nu există nici un indiciu pentru faptul că gîndirea sunnită sau cea șiită ar fi fost influențată în această perioadă de noile idei venite din Europa. Unii dintre preoții sirieni și libanezi care aveau cunoștințe de latină, italiană sau franceză erau la curent cu teologia catolică și cu demersurile științifice ale Europei din vremea lor. O parte dintre ei au predat în Europa și au devenit cărturari de faimă europeană: cel mai cunoscut a fost Yusuf al-Sim'ani (Joseph Assemani, 1687-1768), un maronit din Liban, care a studiat manuscrise siriace și arabe și care a devenit bibliotecar la Biblioteca Vaticanului.

Lumea islamului

Fie că trăiau în cadrul Imperiului Otoman ori în afara acestuia, cei care profesau islamul și trăiau într-un mediu arabofon aveau în comun ceva mai profund decît o alianță politică sau interese identice. Între ei și cei care vorbeau turca, persana sau alte limbi ale lumii islamic exista un sentiment al apartenenței comune la o lume de nezdruncinat creată de revelația finală a lui Dumnezeu prin Profetul Muhammad, care se exprima în diferite forme de gîndire și activități sociale: Coranul, Tradițiile Profetului, sistemul juridic sau de comportament social ideal, ordinele sufite concentrate asupra mormintelor

întemeietorilor lor, școlile, călătoriile cărturarilor în căutarea științei, răspîndirea cărților, postul din luna Ramadan, ținut în același timp și în același fel de musulmanii de pretutindeni, și pelerinajul care aducea la Mecca mii de oameni din întreaga lume musulmană în aceeași perioadă a anului. Toate aceste activități întrețineau sentimentul apartenenței la o lume care dispunea de toate cele necesare bunăstării în această viață și izbăvirii în cea viitoare.

Dar, din nou, era de așteptat ca o structură care dura de atît de mult timp să se schimbe; astfel, Casa Islamului din secolul al XVIII-lea se deosebea în multe privințe de cea anterioară. Un val al schimbării a venit din estul îndepărtat al lumii musulmane, din nordul Indiei, unde o altă mare dinastie sunnită, mogulii, domnea asupra musulmanilor și hindușilor. Aici, o serie de gînditori, dintre care cel mai vestit era Shah Waliullah din Delhi (1703-1762), susțineau că domnitorii trebuie să conducă potrivit preceptelor islamului și că islamul trebuia purificat de către învățători care își foloseau *ijtihad*-ul în temeiul Coranului și al *hadith*-ului; diferitele *madhhab*-uri trebuiau contopite într-un sistem unic de moralitate și justiție, iar practicile sufiților trebuiau menținute în limitele acestui sistem. Cărturarii, cu concepțiile lor, călătoreau la vest de India și se întîlneau cu alții în marile școli și în orașele sfinte, în timpul pelerinajului, iar asemenea întîlniri au generat acel tip de sufism care punea accentul pe respectarea strictă a *shari'ei*, oricît de departe s-ar fi aflat un musulman pe calea care ducea la cunoașterea experiențială a lui Dumnezeu. Ordinul Naqshbandiyya se răspîndise într-o perioadă anterioară din Asia Centrală și India în țările otomane și avea o influență tot mai mare. Un alt ordin, Tijaniyya, a fost întemeiat de un maestru revenit de la Mecca la Cairo și s-a răspîndit în vestul Africii.

A existat o altă mișcare, care se poate să fi părut mai puțin importantă la momentul respectiv, dar care, ulterior, a avut o semnificație mai mare. Aceasta a apărut în centrul Arabiei la începutul secolului al XVIII-lea, cînd un reformator al religiei, Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1792), a început să predice necesitatea ca musulmanii să revină la învățăturile islamului așa cum erau acestea înțelese de adepții lui Ibn Hanbal: respectarea strictă a Coranului și *hadith*-ului după cum fuseseră interpretate de învățați competenți din fiecare generație și respingerea a tot ceea ce putea fi considerat drept inovație ilegitimă. Printre aceste inovații se aflau venerarea, ca intercesori între oameni și Dumnezeu, a sfinților morți și practicile de devoțiune ale ordinelor sufite. Reformatorul a încheiat o alianță cu Muhammad ibn Sa'ud, conducătorul unui mic oraș-tîrg, Dir'iyya, iar aceasta a dus la formarea unui stat care susținea că funcționează sub îndrumarea *shari'ei* și care a încercat să unească sub oblăduirea

sa toate triburile de păstori din jur. Astfel a impus interesele fragilei societăţi urbane din oaze asupra mediului pastoral din jur, respingînd în acelaşi timp pretenţiile otomanilor de a fi protectori ai islamului autentic. În primii ani ai secolului al XIX-lea, armatele noului stat s-au extins; au devastat sanctuarele şiite din sud-vestul Irakului şi au ocupat oraşele sfinte din Hijaz.

Noile relaţii cu Europa

Plină de vitalitate, în ascensiune, autonomă şi fără egal – aşa trebuie să fi părut lumea islamului majorităţii celor care făceau parte din ea; însă în ultimul sfert al celui de al XVII-lea secol existau cel puţin unii membri ai elitei otomane care ştiau că era ameninţată de forţe ce aveau să determine schimbări în relaţiile sale cu lumea înconjurătoare. Guvernul otoman fusese întotdeauna conştient de lumea aflată dincolo de autoritatea sa: la est, imperiul şiit al Iranului, iar dincolo de acesta, imperiul mogulilor; în nord şi în vest, statele creştine. Încă din perioadele incipiente, intrase în contact cu vestul şi centrul Europei; controla ţărmurile estice şi sudice ale Mediteranei, iar frontierele sale vestice se aflau în bazinul Dunării. Contactele nu erau numai de adversitate. Acestea au existat, fără îndoială, atunci cînd flota otomană a luptat împotriva veneţienilor şi a spaniolilor pentru controlul Mediteranei, iar armata a ajuns la porţile Vienei; în această privinţă, relaţia poate fi exprimată în termenii cruciadei, pe de o parte, şi ai *jihad*-ului, pe de alta. Însă au existat şi alte relaţii. Activităţile comerciale erau desfăşurate în primul rînd de negustori europeni, veneţieni şi genovezi în primele secole otomane, britanici şi francezi în secolul al XVIII-lea. Au existat alianţe cu regi europeni care aveau acelaşi inamic ca sultanul; în special cu Franţa împotriva habsburgilor din Austria şi împotriva Spaniei. În 1569, Franţei i s-au acordat concesii (capitulaţii) care reglementau activităţile negustorilor şi misionarilor; acestea au fost formulate după modelul privilegiilor anterioare oferite negustorilor din unele oraşe italiene, acordate apoi altor puteri europene. Principalele state din Europa aveau ambasade şi consulate permanente în imperiu, care au fost incluse în sistemul statal european, chiar dacă autoritatea otomană nu a trimis misiuni permanente în capitalele europene decît mult mai tîrziu. (La fel, Marocul şi Anglia au întreţinut bune relaţii atunci cînd ambele erau ostile Spaniei.)

Pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea relaţia putea fi considerată de otomani ca fiind încă, în mare, echilibrată în privinţa puterii. La

sfîrşitul secolului al XV-lea, armata profesionistă şi disciplinată a sultanului, folosind arme de foc, fusese egală oricărei puteri europene. În secolul al XVII-lea, otomanii au făcut ultima cucerire, insula Creta, capturată de la veneţieni. La începutul secolului al XVIII-lea, purtau tratative diplomatice cu statele europene pe picior de egalitate, în locul superorităţii pe care reuşiseră să şi-o impună într-o perioadă anterioară, iar armata lor era considerată acum inferioară altora, din punctul de vedere al organizării, al tacticii şi al utilizării armamentului, dar nu atît de înapoiată încît să nu se poată face eforturi pentru întărirea ei în limita sistemului existent. Comerţul se desfăşura în continuare în cadrul capitulaţiilor.

Însă în ultimul sfert al secolului situaţia a început să se chimbe rapid şi dramatic, pe măsură ce decalajul dintre capacităţile tehnice ale unor ţări vest- şi nord-europene şi restul lumii se amplifica. În secolele de domnie otomană nu se înregistrase nici un progres tehnologic, iar nivelul cunoaşterii şi înţelegerii ştiinţifice scăzuse. În afară de cîţiva greci şi alte persoane educate în Italia, puţini cunoşteau limbile Europei Occidentale sau progresele ştiinţifice şi tehnice înregistrate aici. Teoriile astronomice legate de numele lui Copernic au fost menţionate prima oară în turcă, şi doar pe scurt, la sfîrşitul secolului al XVII-lea, iar progresele înregistrate de medicină au început să fie cunoscute abia în secolul al XVIII-lea.

Unele ţări ale Europei avansaseră deja spre un alt nivel de autoritate. Pe măsură ce sistemele de carantină îşi făcuseră efectul, ciuma încetase să mai decimeze oraşele Europei, iar introducerea porumbului şi extinderea terenurilor cultivate puseseră capăt foametei, făcînd posibilă hrănirea unei populaţii mai numeroase. Perfecţionarea tehnicilor de construire a corăbiilor şi de navigaţie îi purtase pe marinarii şi negustorii europeni pe toate oceanele lumii, determinînd înfiinţarea unor puncte comerciale şi a unor colonii. Comerţul, exploatarea minelor şi a terenurilor din colonii impulsionaseră acumularea de capital, care era utilizat pentru producerea de bunuri după tehnologii noi şi pe scară largă. Creşterea populaţiei şi a veniturilor a permis guvernelor să întreţină armate şi flote mai mari. Astfel, unele ţări din vestul Europei – în special Anglia, Franţa şi Olanda – s-au angajat într-un proces de acumulare continuă de resurse, în timp ce ţările otomane, ca şi alte regiuni ale Asiei şi Africii se aflau în situaţia în care populaţia era încă afectată de ciumă şi foamete: în unele locuri aceasta se redusese, iar producţia nu genera capitalul necesar schimbării fundamentale a metodelor şi nu aducea vreo înbunătăţire în organizarea autorităţii guvernamentale.

Dezvoltarea puterii militare a Europei Occidentale încă nu se resimţea în mod direct. În vestul Mediteranei, puterea spaniolilor slăbise, iar *dey*-ii din Alger au reuşit, în 1792, să captureze Oranul,

care se aflase în mîinile spaniolilor; în estul Mediteranei, puterea veneţiană era în declin, iar cea a Angliei şi Franţei încă nu se făcea simţită. Pericolul părea să vină din nord şi din est. Rusia, ale cărei armate fuseseră reorganizate pe liniile de vest, înainta spre sud. Într-un război decisiv cu otomanii (1768-1774), o flotă sub comandă rusească a pătruns în estul Mediteranei, iar armata Rusiei a ocupat Crimeea, anexată Imperiului Rus cîţiva ani mai tîrziu. Din acest moment, Marea Neagră a încetat să mai fie un lac otoman; noul port rusesc Odessa a devenit un centru comercial.

În estul îndepărtat al Indiei se întrevedea o situaţie de acelaşi rău augur. Corăbiile europene au făcut mai întîi înconjurul Capului Bunei Speranţe, la sfîrşitul secolului al XV-lea, apoi au apărut treptat puncte comerciale europene pe coastele Indiei, în Golf şi pe insulele din sud-estul Asiei, dar pe tot parcursul secolului următor şi chiar pentru o perioadă mai lungă, comerţul din aceste locuri a fost limitat. Traseul care ocolea Capului Bunei Speranţe era lung şi riscant, mirodeniile şi alte mărfuri asiatice fiind trimise în continuare, prin Golf şi Marea Roşie, spre Orientul Mijlociu, pentru a fi vîndute pe pieţe locale sau distribuite mai departe, în vest şi nord. Europa voia să cumpere mirodenii, dar avea puţine de oferit în schimb, iar navele şi negustorii săi din Oceanul Indian erau în bună măsură preocupaţi să facă tranzacţii de cumpărare şi vînzare între porturile asiatice. La începutul secolului al XVII-lea, comerţul cu mirodenii a fost deviat de olandezi în jurul Capului Bunei Speranţe; dar, într-o anumită măsură, pierderile înregistrate de negustorii otomani s-au datorat noului comerţ cu cafea, cultivată în Yemen şi distribuită în lumea occidentală de negustori din Cairo. Ulterior, companii comerciale europene au început să se extindă dincolo de porturile în care funcţionau, să colecteze taxe şi, practic, să stăpînească regiuni întinse. Compania Olandeză a Indiilor Orientale şi-a extins controlul în Indonezia, iar compania britanică a preluat administraţia unei întinse regiuni a Imperiului Mogul, Bengalul, în anii '60 ai secolului al XVIII-lea.

În ultimii ani ai secolului al XVIII-lea, specificul comerţului european cu Orientul Mijlociu şi Maghrebul înregistra o schimbare evidentă. Unele grupuri de negustori şi marinari arabi reuşeau încă să se menţină în comerţul din Oceanul Indian, în special cei din Oman, ale căror activităţi şi influenţă ajunseseră pe coasta est-africană. Dar, în general, schimburile dintre diferitele regiuni ale lumii se aflau de acum în mîinile negustorilor şi armatorilor europeni; vase europene veneau pe coasta Yemenului, la Mokha, să cumpere cafea; mirodeniile din Asia erau aduse în Orientul Mijlociu de comercianţi europeni. Competiţia era resimţită nu numai de negustori, dar şi de producători. Bunuri produse în Europa sau sub control european în coloniile din Asia şi Lumea Nouă începeau să le concureze pe cele din Orientul Mijlociu,

atît pe piaţa Europei, cît şi pe cea a Orientului Mijlociu. Cafeaua din Martinica era mai ieftină decît cea din Yemen, iar negustorii care se ocupau de ea aveau tehnici comerciale mai bune decît cei din Cairo; de asemenea, ei deţineau monopolul pe pieţele europene. La sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cafeaua din Mokha practic pierduse pieţele europene şi se afla în competiţie, la Cairo, Tunis şi Istanbul, cu cafeaua din Antile. Zahărul din Antile, rafinat la Marsilia, concura industria zahărului din Egipt. Textile franţuzeşti de bună calitate erau cumpărate atît de bărbaţi şi femei simple, cît şi la curţile regale. În schimb, Europa cumpăra mai ales materii prime: mătase din Liban şi bumbac din nordul Palestinei, cereale din Algeria şi Tunisia, piei din Maroc.

În privinţa comerţului cu Europa, ţările Orientului Mijlociu şi ale Maghrebului deveneau tot mai mult furnizoare de materii prime şi cumpărătoare de produse finite. Însă efectele acestui fenomen erau încă limitate. Comerţul cu Europa era mai puţin important pentru economiile ţărilor arabe decît cel cu statele aflate mai la est sau desfăşurat pe drumurile care traversau Nilul şi Sahara, legînd ţărmurile Mediteranei de Africa; principalul efect trebuie să fi fost diminuarea comerţului între diferite regiuni ale Imperiului Otoman cu bunuri pentru care Europa începea să devină un concurent.

Deşi limitat, acesta era un semn al dislocării puterii. Dacă corăbiile britanice ajungeau pînă la Mokha, puteau merge mai departe pe Marea Roşie, punînd în pericol securitatea oraşelor sfinte şi veniturile Egiptului; exinderea puterii britanice în Bengal, o regiune cu o populaţie musulmană considerabilă şi care făcea parte din Imperiul Mogul, este un fapt cunoscut cel puţin de către grupul otoman dominant. Ocuparea de către Rusia a Crimeii, un teritoriu cu populaţie majoritar musulmană, condusă de o dinastie aflată în relaţii apropiate cu otomanii, şi manevrele flotei ruseşti în Mediterana erau fapte cunoscute de categorii mai largi. Spre sfîrşitul secolului, existenţa pericolelor era conştientizată tot mai mult. Pentru oamenii de rînd, aceasta îşi găsea expresia prin profeţii mesianice, în rîndul elitei otomane prin ideea că trebuia să se facă ceva. Emisari ocazionali la curţile Europei, întîlniri cu diplomaţi şi călători europeni ofereau unele informaţii despre schimbările care aveau loc în vestul Europei. Pentru unii dintre înalţii demnitari otomani devenise clar că metodele de apărare a imperiului trebuiau întărite. S-au făcut unele încercări de creare, în cadrul forţelor armate şi navale, a unor trupe cu instruire şi echipament modern, iar în anii '90 ai secolului al XVIII-lea, din iniţiativa unui nou sultan, Selim al III-lea (1789-1807), s-au depus eforturi mai susţinute pentru crearea unui nou tip de armată; însă încercarea a eşuat, deoarece crearea unei noi armate şi reformele fiscale pe care le implica ameninţau prea multe interese mari.

Partea a IV-a

Epoca imperiilor europene (1800-1939)

Secolul al XIX-lea a fost epoca în care Europa a dominat lumea. Dezvoltarea producţiei industriale pe scară largă și noile mijloace de transport – apariţia vapoarelor cu abur, a căilor ferate, a telegrafului – au dus la extinderea comerţului european. Toate acestea au fost însoţite de întărirea puterii militare a statelor europene; ocuparea Algeriei de către Franţa (1839-1847) a constituit prima cucerire importantă a unei ţări arabofone. Statele și societăţile musulmane nu mai puteau trăi într-un sistem stabil și de sine stătător al unei culturi moştenite; de acum aveau nevoie de forţa de a supravieţui într-o lume dominată de alţii. Guvernul otoman a adoptat noi metode de organizare militară și administrativă, iar codurile juridice au fost formulate după modelul celor din Europa. Conducătorii celor două provincii practic autonome ale imperiului, Egiptul și Tunisia, au luat măsuri similare.

În capitalele acestor guverne reformiste și în porturile apărute ca urmare a dezvoltării comerţului cu Europa s-a constituit o nouă alianţă de interese între guvernele reformiste, comercianţii străini și elita proprietarilor funciari, pe de o parte, și comercianţii implicaţi în tranzacţii cu Europa, pe de alta. Dar echilibrul era instabil și, cu timpul, Egiptul și Tunisia au intrat sub control european, fiind urmate apoi de Maroc și Libia. Totodată, Imperiul Otoman și-a pierdut majoritatea provinciilor europene, devenind mai curînd un stat turco-arab.

În timp ce cultura religioasă și juridică a islamului se păstra în continuare, a apărut o nouă concepţie care încerca să explice motivele puterii Europei și să demonstreze că ţările musulmane se puteau adapta ideilor și metodelor europene, fără trădarea propriilor convingeri. Mulţi dintre cei care susţineau această nouă concepţie erau absolvenţi ai școlilor înfiinţate de guvernele reformiste sau de misionari străini și își puteau exprima ideile în noile mijloace de informare

reprezentate de ziare și periodice. Principalele lor idei vizau reformarea legii islamice, crearea unui nou fundament pentru Imperiul Otoman, acela al egalității cetățenilor, și – la sfîrșitul secolului al XIX-lea – naționalismul. Cu excepția unor rare momente de revoltă, noile idei au influențat prea puțin viețile oamenilor din mediul rural și din deșert.

Primul Război Mondial s-a încheiat cu dispariția definitivă a Imperiului Otoman. Pe ruinele imperiului a apărut noul stat independent al Turciei, iar provinciile arabe au intrat sub control britanic și francez; întreaga lume arabofonă se afla acum sub dominație europeană, cu excepția unor zone din Peninsula Arabă. Controlul străin a adus schimbări administrative și o anumită dezvoltare a sistemului de educație, dar, în același timp, a încurajat apariția naționalismului, în special în rîndul claselor educate ale societății. În unele țări s-a ajuns la un acord cu puterea dominantă în privința extinderii autodeterminării, în anumite limite, dar în altele s-au menținut relațiile de adversitate. Încurajarea venită din partea guvernului britanic pentru crearea unui cămin național evreiesc în Palestina a creat o situație care avea să afecteze tendințele naționaliste din toate țările arabofone.

Capitolul 16

Puterea europeană și guvernele reformiste (1800-1860)

Expansiunea Europei

Primele încercări de întărire a guvernului imperial au devenit stringente în urma războaielor dintre Franța Revoluției și apoi a lui Napoleon, pe de o parte, și celelalte puteri europene, pe de alta, care au zguduit Europa din 1792 pînă în 1815 și au fost purtate oriunde puteau ajunge armatele și corăbiile europene. Armatele franceză, rusă și austriacă au ocupat teritorii din provinciile europene ale sultanului. Puterea navală britanică și cea franceză și-au făcut apariția pentru prima oară în estul Mediteranei. La un moment dat, flota britanică a încercat să pătrundă în strîmtorile care duceau la Istanbul. În 1798, o expediție franceză sub comanda lui Napoleon a ocupat Egiptul, eveniment petrecut ca un episod al războiului cu Anglia; francezii au stăpînit Egiptul timp de trei ani, au încercat să se extindă de acolo în Siria, dar au fost nevoiți să se retragă în urma intervenției britanice și otomane, ca urmare a primei alianțe militare oficiale dintre otomani și statele nemusulmane.

A fost un episod scurt, iar importanța acestuia este contestată de unii istorici; alții consideră că acesta a deschis o nouă eră în Orientul Mijlociu. A fost prima incursiune majoră a unei puteri europene într-o țară situată în centrul lumii musulmane și prima confruntare a locuitorilor acesteia cu un nou tip de putere militară și cu rivalitățile dintre marile state europene. Istoricul islamic al-Jabarti trăia la Cairo în acea vreme și a consemnat în amănunt, cu detalii vii, impactul pe care l-au avut invadatorii, redînd discrepanța dintre forțele celor două părți și ineficiența conducătorilor Egiptului în fața acestei încercări. Cînd vestea debarcării francezilor la Alexandria a ajuns la conducătorii mameluci de la Cairo, ne relatează el, aceștia nu și-au făcut griji, „bazîndu-se pe puterea lor și susținînd că, chiar dacă ar veni toți francii, tot nu ar reuși să li se împotrivească și i-ar

zdrobi sub copitele cailor"[1]. Au urmat înfrîngerea, panica și tentativele de revoltă. Dar dincolo de aversiunea pe care o avea față de noii conducători, Jabarti îi admira oarecum pe savanții și pe oamenii de știință veniți cu ei:

> ...dacă vreun musulman venea la ei să arunce o privire, nu îl împiedicau să intre în locurile cele mai ferite, [...] iar dacă vedeau la el vreo poftă sau dorință de cunoaștere, îl tratau cu prietenie și dragoste și scoteau tot felul de imagini și de hărți, de animale, păsări și plante, de istorii cu oameni și popoare de demult, de povești cu profeți. [...] M-am dus la ei adeseori și mi-au arătat toate acestea[2].

Asemenea evenimente au tulburat viața teritoriilor otomane și arabe. Armatele franceze din Mediterană cumpărau cereale din Algeria, iar armata britanică din Spania cumpăra cereale din Egipt. Navele comerciale britanice și franceze nu se puteau deplasa cu ușurință în estul Mediteranei, ceea ce a constituit o șansă pentru comercianții și armatorii greci. Crearea de către francezi a unor republici în unele zone balcanice nu a trecut neobservată de greci și sîrbi; unele ecouri ale retoricii Revoluției au fost preluate de supuși creștini ai sultanului, dar au rămas aproape nesemnificative pentru musulmanii turci sau arabi.

Odată cu încheierea războaielor napoleoniene, puterea și influența europeană s-au extins și mai mult. Introducerea unor noi tehnici de fabricație și a unor noi metode de organizare a industriei a fost impulsionată de necesitățile și energiile pe care le determină războaiele. Acum că războaiele se încheiaseră, iar negustorii și bunurile puteau circula liber, lumea devenea accesibilă unor bunuri noi și ieftine (țesături din bumbac și lînă, obiecte de metal), produse la început mai ales în Anglia, dar și în Franța, Belgia, Elveția și vestul Germaniei. În anii '30 și '40 ai secolului al XIX-lea, apariția navelor cu abur și a căilor ferate a marcat debutul revoluției în domeniul transporturilor. Înainte, transportul, în special cel terestru, era costisitor, lent și riscant. Acum devenise rapid și sigur, iar procentul pe care îl reprezenta din prețul total al bunurilor era mai mic; devenise posibil nu numai transportul pe distanțe mari al mărfurilor de lux, dar și al celor voluminoase destinate unei piețe extinse. La rîndul lor, oamenii și știrile circulau rapid, ceea ce a făcut posibilă apariția unei piețe financiare internaționale: diverse bănci, burse și valute se raportau la lira sterlină. Profiturile din activități comerciale erau investite pentru generarea unor noi activități productive. În spatele comerciantului și al negustorului se afla puterea armată a statelor europene. Războaiele napoleoniene au demonstrat superioritatea acestora, dar marile schimbări în tehnologia militară aveau să vină ceva mai tîrziu, ca și cele în organizarea și utilizarea armatelor.

Creşterea continuă a populaţiei se afla în strînsă legătură cu aceste schimbări. Între 1800 şi 1850, populaţia Marii Britanii a crescut de la 16 la 27 de milioane, iar cea a întregii Europe a crescut cu aproximativ 50%. Londra a devenit cel mai mare oraş din lume, avînd, în 1850, o populaţie de două milioane şi jumătate de locuitori; şi alte oraşe s-au dezvoltat şi a apărut un nou tip de oraş industrial, în care predominau birourile şi fabricile. La mijlocul secolului, mai mult de jumătate din populaţia Angliei era urbană. Această concentrare din oraşe furniza forţa de muncă pentru industrie şi recruţi pentru armată, precum şi o piaţă internă tot mai mare pentru produsele fabricilor. Faptul necesita şi, totodată, făcea posibile guverne care să intervină mai direct în viaţa societăţii. Totodată, extinderea alfabetizării şi răspîndirea ziarelor au contribuit la diseminarea ideilor generate de Revoluţia Franceză şi au creat o nouă formă de politică ce încerca să mobilizeze opinia publică pentru a susţine activ guvernul sau pentru a-l contesta.

Repercusiunile acestei vaste expansiuni a energiei şi puterilor europene s-au resimţit pretutindeni în lume. Între anii '30 şi '60 ai secolului al XIX-lea, curse regulate de vapoare legau porturile din sudul şi estul Mediteranei de Londra şi Liverpool, Marsilia şi Triest, iar textilele şi obiectele din metal beneficiau de o piaţă mai mare. Valoarea exporturilor britanice în ţările din estul Mediteranei a crescut cu 800% între 1815 şi 1850; în acea vreme, beduinii din deşertul sirian purtau cămăşi din bumbac de Lancashire. Totodată, nevoia Europei de materii prime pentru fabrici şi de alimente pentru cei care lucrau în ele a încurajat producţia agricolă pentru consum local şi pentru export: exportul de cereale a continuat, dar s-a redus odată cu creşterea exportului de cereale din Rusia; exista o cerere pentru ulei tunisian de măsline, folosit la fabricarea săpunului, mătase libaneză pentru fabricile din Lyon şi, în primul rînd, bumbac egiptean pentru morile din Lancashire. În 1820, un inginer francez, Louis Jumel, a început să cultive o specie de bumbac cu fibră lungă, ideală pentru textilele fine, pe care o descoperise într-o grădină egipteană. Din acel an, tot mai multe terenuri agricole din Egipt au fost transformate în culturi de bumbac, aproape întreaga producţie fiind exportată în Anglia. În cei 40 de ani de la iniţiativa lui Jumel, valoarea exporturilor de bumbac egiptean a crescut de la aproape zero la 1,5 milioane de lire egiptene în 1861. (Lira egipteană era aproximativ egală cu lira sterlină.)

Confruntate cu această explozie de vigoare europeană, ţările arabe, la fel ca majoritatea Asiei şi Africii, nu au putut da naştere, în compensaţie, unei forţe proprii. Populaţia nu s-a schimbat foarte mult pe parcursul primei jumătăţi a secolului al XIX-lea. Epidemia

a fost combătută treptat, cel puţin în oraşele de pe ţărm, odată cu introducerea unor sisteme de carantină sub supraveghere europeană, dar holera provenea din India. Ţările arabe încă nu intraseră în epoca căilor ferate, cu excepţia unor începuturi modeste în Egipt şi Algeria; transportul intern era foarte prost şi încă mai puteau exista perioade de foamete. În timp ce populaţia Egiptului a crescut de la 4 milioane în 1800 la 5,5 milioane în 1860, în majoritatea celorlalte ţări a rămas staţionară, iar în Algeria, din anumite motive, a scăzut considerabil, de la 3 milioane în 1830 la 2,5 milioane în 1860. Unele dintre porturi s-au extins, în special Alexandria, principalul port pentru exportul bumbacului egiptean, care a ajuns de la aproximativ 10 000 de locuitori în 1800 la 100 000 în 1850. Majoritatea oraşelor au rămas aproape la aceleaşi dimensiuni şi nu s-au transformat în oraşe cu acel specific care a generat puterea statelor moderne. În afară de regiunile ale căror recolte erau destinate exportului, producţia agricolă a rămas la nivel de subzistenţă şi nu a putut duce la o acumulare de capital pentru investiţii.

Începuturile imperiului european

În spatele comercianţilor şi al armatorilor europeni se aflau ambasadorii şi consulii marilor puteri, susţinuţi, în ultimă instanţă, de forţa armată a guvernelor lor. În cursul primei jumătăţi a secolului al XIX-lea, ei au reuşit să acţioneze într-un mod care fusese imposibil înainte, devenind influenţi pe lîngă guverne şi oficialităţi şi folosind această influenţă pentru a promova interesele comerciale ale cetăţenilor lor şi interesele politice ale ţărilor lor, ca şi pentru a oferi ajutor şi protecţie comunităţilor cu care guvernele lor se aflau într-o relaţie specială. Franţa avea o relaţie specială, încă din secolul al XVII-lea, cu creştinii uniaţi, acele Biserici orientale care acceptau primatul papei, mai exact cu maroniţii din Liban; în mod similar, spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, Rusia îşi propunea să protejeze Bisericile orientale ortodoxe.

Cu noua putere de care dispuneau, nu numai Franţa şi Rusia, ci statele europene, în general, au început acum să intervină împreună în relaţiile dintre sultan şi supuşii lui creştini. În 1808, sîrbii din actuala Iugoslavie s-au revoltat împotriva autorităţii otomane locale, rezultatul fiind, după multe vicisitudini, crearea, cu ajutor european, a unui stat sîrb, în 1830. În 1821 a avut loc un eveniment cu implicaţii mai extinse: o răscoală a grecilor, care se bucuraseră de mult timp de un statut privilegiat printre popoarele supuse şi ale căror averi şi

relații cu Europa se lărgiseră. Aceasta era, parțial, o revoltă împotriva conducătorilor locali, parțial, o mișcare religioasă împotriva dominației musulmane, dar era totodată animată și de noul spirit al naționalismului. Ideea că cei care vorbeau aceeași limbă și aveau aceeași memorie colectivă trebuiau să trăiască împreună într-o societate politică independentă fusese propagată de Revoluția Franceză, iar grecii au completat această idee cu o renaștere a interesului față de Grecia antică. Și aici rezultatul a fost intervenția europeană, atît militară, cît și diplomatică, și crearea unui regat independent în 1833.

În unele locuri, statele europene au reușit să își impună propria conducere directă. Acest lucru s-a petrecut nu în zonele centrale ale lumii otomane, ci la periferia acesteia, unde un stat european putea acționa fără a ține cont de interesele celorlalte. În Caucaz, Rusia s-a extins spre sud, în regiunile locuite preponderent de musulmani, conduse de dinastii locale și care trăiseră în sfera de influență otomană. În Peninsula Arabă, britanicii au capturat de la India portul Aden, în 1839, acesta urmînd să devină un punct de tranzit pentru vapoarele în drum spre India; în Golf, britanicii erau tot mai prezenți ca putere navală, în unele locuri încheind cu autoritățile minore ale porturilor acorduri oficiale prin care se angajau într-un armistițiu reciproc pe mare (de aici provenind numele sub care erau cunoscute unele dintre ele, „Statele Armistițiului": acestea erau Abu Dhabi, Dubai și Sharja).

Dar ceea ce s-a petrecut în Maghreb a fost chiar mai important. În 1830, o armată franceză a debarcat pe coasta Algeriei și a ocupat Algerul. Mai existaseră o serie de expediții navale europene pentru a pune capăt pirateriei renăscute în timpul și după războaiele napoleoniene, dar aceasta avea să fie o acțiune cu caracter diferit. Ea a fost determinată, parțial, de politica internă a Franței din timpul monarhiei reinstaurate și, parțial, de o problemă minoră privind datoriile restante în aprovizionarea Franței cu cereale în perioada războaielor; a existat și o cauză mai profundă, noul dinamism expansionist creat de creșterea economică: comercianții din Marsilia doreau să dețină o poziție puternică pe coasta algeriană. Odată instalați la Alger și, curînd după aceea, în alte orașe de pe coastă, francezii nu au știut la început ce să facă. Nu se puteau retrage, fiindcă nu se putea renunța ușor la o poziție puternică și fiindcă dezmembraseră administrația locală otomană. Astfel, ei au fost determinați în scurt timp să înainteze spre interior. Oficialitățile și negustorii au văzut în achiziționarea de teren perspectiva unui cîștig; militarii erau interesați să se mențină pe poziții și să asigure securitatea aprovizionării cu alimente și a comerțului cu interiorul țării; iar îndepărtarea guvernului otoman slăbise sistemul tradițional de relații în rîndul autorităților locale. Guvernul *dey*-ului se afla în vîrful acelui sistem reglementînd, cît se putea,

limitele autorităţii locale; odată ce a fost îndepărtat, diferiţii conducători au fost nevoiţi să ajungă singuri la un consens, ceea ce a dus la o luptă pentru supremaţie. În zona vestică, concurentul care a avut cel mai mare succes a fost 'Abd al-Qadir (1808-1883). Datorîndu-şi prestigiul apartenenţei la o familie care îndeplinea o funcţie religioasă legată de ordinul qadirit, el a devenit punctul în jurul căruia s-au putut coagula forţele locale. Pentru un timp s-a aflat în fruntea unui stat practic independent, condus din interior, şi întinzîndu-se din zona de vest pînă în cea de est a ţării. Astfel, a ajuns inevitabil în conflict cu forţele franceze, care înaintau dinspre coastă. Simbolurile rezistenţei sale în faţa francezilor erau tradiţionale – războiul pe care îl purta era un *jihad*, îşi justifica autoritatea prin opţiunea exprimată de *'ulama* şi respectarea *shari'ei* –, dar în modul cum îşi organizase guvernul existau elemente moderne.

În cele din urmă, 'Abd al-Qadir a fost înfrînt şi, în 1847, exilat; şi-a petrecut următorii ani la Damasc, foarte respectat de populaţie şi în relaţii bune cu reprezentanţii Franţei şi ai altor puteri europene. Luptînd împotriva lui, autoritatea franceză se extinsese spre sud, traversînd înălţimile platoului, pînă la marginea Saharei şi îşi schimbase caracterul. Începuseră să sosească francezi şi alţi imigranţi, să ia în stăpînire terenuri disponibilizate prin confiscare, prin vînzarea de domenii publice sau prin alte metode. În anii '40 ai secolului al XIX-lea, guvernul a început să se implice tot mai mult în problema terenurilor din unele sate, considerate proprietate colectivă şi destinate colonizării de către imigranţi (*colons*). Acestea le erau acordate în mare măsură celor care aveau capitalul necesar să le cultive folosind fie ţărani imigranţi din Spania ori Italia, fie forţă de muncă arabă. Se considera că ceea ce rămînea era suficient pentru necesităţile sătenilor, dar, de fapt, împărţirea a distrus vechile moduri de utilizare a terenului şi a dus la deposedarea micilor agricultori, care au început să cultive terenul în comun sau, lipsiţi total de terenuri, au devenit lucrători pe noile proprietăţi.

În 1860, populaţia europeană a Algeriei era de aproape 200 000 de locuitori, trăind în mijlocul unei populaţii musulmane de aproximativ 2,5 milioane (mai puţin decît înainte, din cauza pierderilor înregistrate în războiul de cucerire, în epidemii şi timpul foametei din anii cu recolte slabe). Algerul şi alte oraşe de pe coastă au devenit majoritar europene, iar coloniile agricole s-au răspîndit spre sud, dincolo de cîmpiile litorale, pe platourile înalte. Viaţa economică a ajuns să fie dominată de o alianţă de interese dintre oficialităţi, proprietarii de terenuri care deţineau capitalul necesar practicării unei agriculturi comerciale şi comercianţii care efectuau schimburile dintre Algeria şi Franţa, unii dintre ei europeni, alţii evrei indigeni. Acest proces

economic a avut o dimensiune politică. Extinderea colonizării a ridicat problema presantă a rolului pe care ar trebui să îl joace Franţa în Algeria. Zonele complet cucerite şi intens colonizate au fost asimilate sistemului administrativ francez în anii '40 ai secolului al XIX-lea; ele erau controlate direct de către persoane desemnate oficial, în timp ce conducerile locale se aflau în mîinile populaţiei imigrante, iar personalităţile locale, care jucaseră anterior rolul de intermediari între guvern şi populaţia musulmană, fuseseră reduse la statutul de demnitari subordonaţi. Zonele în care colonizarea nu a fost atît de intensă au rămas sub autoritate militară, dar acestea s-au restrîns odată cu extinderea colonizării. Imigranţii doreau continuarea situaţiei şi să confere întregii ţări un caracter francez: „Nu mai există un popor arab, există oameni care vorbesc o altă limbă decît a noastră". Ei deveneau destul de numeroşi şi aveau suficient de multe relaţii cu politicienii francezi pentru a constitui un lobby eficient.

Această politică a ridicat o problemă, aceea a viitorului populaţiei musulmane, arabe şi berbere, astfel încît, la începutul anilor '60 ai secolului al XIX-lea, suveranul Franţei, împăratul Napoleon al III-lea, începea să privească favorabil un alt gen de politică. În opinia lui, Algeria era un regat arab, o colonie europeană şi o tabără franceză; existau trei interese care trebuiau reconciliate: ale statului francez, ale acelor *colons* şi ale majorităţii musulmane. Această idee şi-a găsit expresia într-un decret din 1863 (*senatus consultus*), care stipula că politica divizării terenurilor satelor trebuia să înceteze, drepturile agricultorilor trebuiau recunoscute, iar statutul social al conducătorilor locali trebuia consolidat pentru a fi cîştigaţi de partea autorităţii franceze.

Guverne reformiste

Puterea politică şi economică europeană se apropia de centrul lumii arabo-musulmane, dar în acele ţinuturi exista încă o libertate de reacţie, într-o anumită măsură din cauza faptului că interesele conflictuale ale statelor europene nu ar fi permis nici unuia dintre ele să ajungă prea departe. Astfel, o serie de guverne indigene au reuşit să îşi creeze propriul cadru în care Europa să îşi urmărească interesele, dar să aibă posibilitatea unor intervenţii limitate, şi în care supuşii lor, musulmani şi nemusulmani deopotrivă, să le accepte în continuare autoritatea.

După încercările eşuate ale lui Selim al III-lea, abia în anii '20 ai secolului al XIX-lea un alt sultan, Mahmud al II-lea (1808-1839), şi

un mic grup de înalte oficialităţi convinse de necesitatea schimbării au fost suficient de puternici pentru a acţiona în mod decisiv. Noua lor politică implica dizolvarea vechii armate şi crearea uneia noi prin recrutări, instruită de ofiţeri europeni. Cu această armată s-a reuşit impunerea unui control direct asupra unor provincii din Europa şi Anatolia, Irak şi Siria, ca şi la Tripoli, în Africa. Dar planul de reformă a mers chiar mai departe, intenţia fiind nu numai reinstituirea autorităţii guvernului, ci şi reorganizarea. Această intenţie a fost declarată printr-un decret regal (*Hatt-i şerif* de la Gülhane), emis în 1839, la scurt timp după moartea lui Mahmud al II-lea:

> Toată lumea ştie că, din primele zile ale statului otoman, principiile nobile ale Coranului şi normele *shari'ei* au fost mereu urmate pe deplin. Măreţul nostru sultanat a atins cel mai înalt nivel de forţă şi autoritate şi toţi supuşii lui au trăit în tihnă şi îndestulare. Dar în ultimii 150 de ani, dintr-un şir de felurite motive grele, sacra *shari'a* nu a mai fost respectată şi nici regulile binefăcătoare nu au mai fost urmate; ca urmare, fosta vigoare şi fosta prosperitate s-au schimbat în neputinţă şi sărăcie. E clar că ţările care nu sînt conduse de *shari'a* nu pot supravieţui... Pe deplin încrezători în ajutorul celui Peamărit şi în sprijinul Profetului nostru, considerăm necesar şi important să introducem de acum o nouă legislaţie pentru a exercita o administrare eficientă a guvernului şi a provinciilor otomane[3].

Oficialităţile nu trebuiau să se teamă de expropriere sau sechestrarea averilor; ele trebuiau să conducă conform reglementărilor trasate de înalţi demnitari ce se reuneau în consiliu. Supuşii trebuiau să trăiască potrivit legilor întemeiate pe principiile dreptăţii, care le permiteau să îşi urmărească liberi interesele economice; legile trebuiau să nu facă nici o diferenţă între musulmani, creştini şi evrei otomani. Noi legi comerciale permiteau comercianţilor străini să îşi desfăşoare activităţile şi să călătorească liberi. (Reorganizarea care a urmat acestui decret a fost cunoscută ca *Tanzimat*, de la cuvîntul din arabă şi turcă care înseamnă „ordine".)

Control central, birocraţie susţinută de un consiliu, domnia legii, egalitatea: în spatele acestor idei călăuzitoare se afla alta, aceea a Europei ca exemplu de civilizaţie modernă care avea ca partener Imperiul Otoman. Cînd reformatorii au elaborat edictul de la Gülhane, acesta a fost comunicat ambasadorilor puterilor prietene.

În două provincii arabe, conducătorii otomani au iniţiat o politică similară. La Cairo, tulburările locale provocate de invazia franceză au condus la preluarea puterii de către Muhammad 'Ali (1805-1848), un turc din Macedonia care venise în Egipt cu forţele otomane trimise împotriva francezilor; a cîştigat sprijinul populaţiei urbane, şi-a trişat rivalii şi, practic, s-a impus în faţa autorităţii otomane ca guvernator.

Şi-a constituit în jurul său propriul grup dominant, otoman şi local, format din turci şi *mamluk*-i, a creat o armată modernă şi o elită de demnitari educaţi şi i-a folosit pentru a-şi impune controlul asupra administraţiei şi a colectării de taxe în întreaga ţară şi pentru a-şi extinde autoritatea spre Sudan, Siria şi Arabia. Conducerea egipteană în Siria şi Arabia nu a durat mult; Muhammad Ali a fost forţat să se retragă printr-un efort conjugat al puterilor europene care nu doreau un stat egiptean independent care să ducă la slăbirea statului otoman. În schimbul retragerii, i s-a acordat, în 1841, recunoaşterea dreptului familiei sale de a conduce Egiptul sub suzeranitate otomană (titlul oficial pe care l-au adoptat succesorii lui a fost cel de *khedive*). Dar guvernarea egipteană s-a menţinut în Sudan, care s-a constituit pentru prima oară într-o singură entitate politică.

În anumite privinţe, ceea ce încerca să facă Muhammad 'Ali era mai simplu decît iniţiativele oamenilor de stat de la Istanbul. Nu exista o concepţie explicită privind cetăţenia sau o schimbare în fundamentul moral al guvernului. În alte privinţe, schimbările din Egipt le depăşeau pe cele din restul imperiului, iar din această perioadă Egiptul avea să urmeze o cale separată de dezvoltare. Se făceau eforturi susţinute pentru instruirea unor ofiţeri, medici, ingineri şi funcţionari în şcoli noi şi în Europa. Într-o societate mai mică şi mai simplă decît cea a structurii principale a imperiului, conducătorul acesteia a reuşit să îşi instituie controlul asupra tuturor terenurilor agricole, confiscînd arende fiscale şi fundaţii religioase, şi să îşi folosească autoritatea pentru a extinde culturile de bumbac, a cumpăra producţia la un preţ fix şi a o vinde exportatorilor din Alexandria; aceasta a presupus un nou tip de irigaţie, construirea de baraje care să devieze debitul fluviului spre canale care făceau apa disponibilă acolo unde şi atunci cînd era necesară. La început, a încercat să producă textile şi alte bunuri în fabrici, dar dimensiunea redusă a pieţei interne, deficitul forţei de muncă şi absenţa calificărilor tehnice au făcut ca toate aceste încercări să fie ineficiente, deşi, pentru o vreme, a existat un export de textile. În anii următori ai domniei sale, presiunile exercitate de Europa l-au obligat să renunţe la monopolul asupra vînzării de bumbac şi a altor produse, economia Egiptului devenind una de plantaţie, furnizînd materii prime şi importînd produse finite la preţurile fixate pe piaţa mondială. Tot în această perioadă, pămîntul era acordat de către conducător membrilor anturajului şi familiei sale sau altora care îl foloseau pentru agricultură şi plăteau impozitul funciar, creîndu-se astfel o nouă clasă de proprietari de pămînt.

În Tunisia, începuturile schimbării s-au înregistrat sub domnia lui Ahmad Bey (1837-1855), care aparţinea unei familii ce deţinuse puterea de la începutul secolului al XVIII-lea. Unii membri ai grupului dominant de turci şi mameluci au primit o instruire modernă, s-a

format o nouă armată, s-au extins controlul administrativ şi impozitarea directă, s-au elaborat noi legi, iar conducătorul a încercat să impună un monopol asupra unor bunuri. În timpul succesorului său, în 1857, s-a proclamat o nouă reformă: securitate, libertate civilă, impozitare şi recrutare sistematică, dreptul evreilor şi al străinilor de a deţine pămînt şi de a desfăşura orice fel de activitate economică. În 1861 a fost decretată un fel de constituţie, prima din lumea musulmană: urma să se instituie un consiliu alcătuit din 60 de membri, a căror aprobare era necesară pentru adoptarea legilor, iar *bey*-ul se angaja să guverneze în limitele constituţiei. În centrul Arabiei, statul wahhabit a fost anihilat pentru o vreme de expansiunea puterii egiptene, dar s-a refăcut în scurt timp, la o dimensiune mai mică; în Oman, familia domnitoare care se înscăunase la Masqat a reuşit să îşi extindă autoritatea asupra Zanzibarului şi a estului coastei africane. Marocul a cunoscut o expansiune a comerţului european, deschiderea unor consulate şi inaugurarea unor curse regulate de vapoare. Autoritatea guvernului a rămas prea limitată pentru a controla aceste schimbări. Sultanul 'Abd al-Rahman (1822-1859) a încercat să impună un monopol asupra importurilor şi exporturilor, dar, sub presiuni externe, ţara a devenit accesibilă comerţului liber.

Chiar şi în cele mai bune situaţii, guvernele indigene care au încercat să adopte noi metode de guvernare şi să îşi menţină independenţa nu au putut acţiona decît într-un cadru limitat. Limitele au fost impuse mai ales de statele europene. Indiferent de rivalităţile dintre ele, acestea aveau anumite interese comune şi se puteau uni pentru a le promova. Erau preocupate în primul rînd de extinderea sferei în care comercianţii lor îşi desfăşurau activitatea. Se opuneau toate încercărilor unor conducători de menţine monopoluri comerciale. Printr-o serie de convenţii comerciale, au adus modificări în reglementările vamale: în Imperiul Otoman, prima dintre acestea a fost convenţia anglo-otomană din 1838; în Maroc a fost încheiată una similară în 1856. Statele europene au reuşit să obţină dreptul comercianţilor de a călători şi de a-şi desfăşura liber activiţile, de a întreţine relaţii directe cu producătorii şi de a putea aduce diferendele comerciale în faţa unor tribunale speciale, nu a unor instanţe islamice care judecau după legea islamică. Datorită influenţei ambasadorilor şi consulilor, Capitulaţiile deveneau un sistem prin care rezidenţii străini se plasau practic în afara legii.

În afară de aceasta, puterile europene erau preocupate de situaţia supuşilor creştini ai sultanului. În anii care au urmat edictului de la Gülhane, ele au intervenit în mod colectiv de mai multe ori pentru a asigura respectarea angajamentelor faţă de nemusulmani. Dar se înregistra şi un fenomen contrar acestui „concert al Europei" manifestat

prin luptele dintre unele puteri pentru dobîndirea unei influenţe maxime. În 1853, acestea au dus la declanşarea Războiului Crimeii, în cursul căruia otomanii au primit ajutor din partea Angliei şi Franţei împotriva Rusiei; totul s-a încheiat cu o reafirmare a „concertului Europei". Tratatul de la Paris din 1856 a inclus o nouă declaraţie a sultanului privind garanţiile acordate supuşilor săi. Astfel, într-un anumit sens, relaţia dintre stăpînitor şi stăpîniţi se plasa sub monitorizare europeană. Din acest moment, sultanul era tratat în mod oficial ca un membru al comunităţii de monarhi europeni, dar cu unele nuanţe de precauţie: în timp ce Anglia şi Franţa se gîndeau că ar fi posibil ca Imperiul Otoman să devină un stat modern după criterii europene, Rusia era mai şovăitoare şi considera că, pe viitor, ar trebui să se acorde o autonomie largă provinciilor creştine din Europa. Dar nici una dintre puteri nu dorea cu adevărat să încurajeze destrămarea imperiului, avînd în vedere consecinţele asupra păcii Europei: amintirea războaielor napoleoniene era încă vie.

Chiar şi în cadrul impus de Europa, reformele nu puteau avea decît un succes limitat. Reformele constituiau acţiuni ale unor anumiţi suverani cu mici grupuri de consilieri, încurajaţi de unii ambasadori şi consuli străini. O schimbare a suveranilor, o modificare a raportului dintre diferite grupuri de oficialităţi, ideile şi interesele divergente ale statelor europene puteau determina o reorientare a politicii. La Istanbul, elita înalţilor funcţionari era suficient de puternică şi de stabilă şi suficient de devotată intereselor imperiului pentru a asigura o anumită continuitate a politicii, dar la Cairo, Tunis şi în Maroc, totul depindea de conducător; după moartea lui Muhammad 'Ali, succesorul său, 'Abbas I (1849-1854), a renunţat la unele tendinţe politice, dar acestea au fost readoptate de următorul cîrmuitor, Sa'id (1854-1863).

Chiar în măsura în care au fost aplicate, reformele au avut şi rezultate neaşteptate. S-au înregistrat o serie de schimbări în metodele de lucru ale guvernelor: departamentele administraţiei au fost reorganizate, iar funcţionarii trebuiau să îşi desfăşoare activitatea conform unor norme noi; s-au adoptat legi noi; armatele erau instruite altfel şi constituite prin recrutare; impozitele trebuiau colectate în mod direct. Asemenea măsuri erau menite să întărească autoritatea statului şi justiţia, dar, într-o primă etapă, au condus şi la o slăbire a relaţiei dintre guverne şi societăţi. Noile metode şi politici aplicate de funcţionari instruiţi într-un alt mod erau mai puţin înţelese de supuşi şi nu aveau nici un temei în sistemul moral consacrat printr-o acceptare îndelungată. În acelaşi timp, perturbau o foarte veche relaţie stabilă între guverne şi anumite elemente ale societăţii.

Cine beneficia de noile moduri de guvernare? Evident, familiile conducătoare și înalții lor demnitari. O siguranță mai mare a vieții și a proprietății a făcut posibilă acumularea averii și transmiterea acesteia urmașilor din familie. Datorită armatelor și administrațiilor mai puternice, ei au reușit să extindă autoritatea guvernului asupra terenurilor. Astfel, în Egipt și Tunisia, membrii familiilor conducătoare sau ale celor apropiate lor au reușit să își constituie domenii foarte mari. În țările otomane centrale a avut loc un proces similar. Noua administrație și armată trebuiau plătite și încă nu erau suficient de puternice pentru a colecta direct taxele; vechiul sistem de arende fiscale s-a menținut, iar arendașii fiscali își puteau obține partea ce le revenea din surplusul rural.

În afară de elitele conducătoare, de noile metode beneficiau și comercianții care desfășurau activități cu Europa. Activitățile de import și export se intensificau, iar comercianții implicați în ele jucau un rol tot mai mare nu numai în domeniul comerțului, dar și în cel al organizării producției, oferind capital în avans proprietarilor de terenuri sau cultivatorilor, decizînd ce trebuiau să producă, achiziționînd producția, prelucrînd-o – egrenînd bumbacul și depănînd gogoșii de mătase – și apoi vînzînd-o. Cei mai mari comercianți erau europeni, avînd avantajul evident al cunoașterii pieței europene și al accesului la creditele bancare. Alții erau creștini și evrei locali: greci și armeni, creștini sirieni, evrei din Bagdad, Tunis și Fez. Ei cunoșteau piețele locale și erau bine plasați pentru a juca rolul de intermediari pe lîngă comercianții străini. La mijlocul secolului al XIX-lea, mulți dintre ei aveau cunoștințe de limbi străine, dobîndite în școli de tip nou, iar unii beneficiau chiar de cetățenie sau protecție străină, după ce ambasadelor și consulatelor li s-a acordat dreptul de a desemna supuși locali ca agenți sau translatori; cîțiva dintre ei și-au înființat birouri proprii în centre europene de afaceri, la Manchester sau Marsilia. În unele locuri, grupuri de negustori musulmani cu o tradiție veche au reușit să se adapteze noului tip de comerț: arabi din sudul Arabiei desfășurau activități în sud-estul Asiei; comercianți musulmani din Damasc și Fez se stabiliseră la Manchester în 1860; unii musulmani marocani deveniseră chiar protejați ai consulatelor străine.

Pe de altă parte, grupuri de care guvernele depinseseră înainte și cu care aveau interese comune se aflau acum în situația de a fi tot mai excluse de la de la putere. Grupul de *'ulama* care controlase sistemul juridic se confrunta cu crearea unor coduri juridice și instanțe de judecată noi. Familiile de vază din orașe, care serviseră ca intermediari între guvern și populația urbană, vedeau cum își pierdeau puterea de influență. Chiar dacă cei care își păstraseră terenurile

deţinute în proprietate puteau realiza în unele locuri profituri din culturi destinate vînzării şi exportului, situaţia lor şi controlul pe care îl exercitau asupra agricultorilor erau ameninţate de extinderea administrării directe şi a activităţii comercianţilor din porturi. Activităţi de producţie tradiţionale, ca ţesutul textilelor în Siria, rafinarea zahărului în Egipt şi confecţionarea acoperămîntului de cap *shashiya* în Tunisia, au fost afectate de competiţia cu mărfurile europene, chiar dacă în unele cazuri au reuşit să se adapteze noilor condiţii şi chiar să se extindă. Se cunosc puţine lucruri despre situaţia populaţiei rurale, dar aceasta nu pare să se fi îmbunătăţit, iar în unele locuri devenise chiar mai dificilă. Probabil că producţia de alimente a crescut, dar recoltele slabe şi mijloacele de transport deficitare puteau încă provoca perioade de foamete, chiar dacă acestea erau mai puţin frecvente decît înainte. Situaţia lor trebuie să se fi înrăutăţit sub două aspecte: înrolările îi privau de un număr considerabil de tineri; impozitele erau mai mari şi se colectau mai eficient.

Dislocarea economiei, pierderea puterii şi a influenţei, sentimentul că lumea politică a islamului era ameninţată din exterior – toate acestea şi-au găsit exprimarea, la mijlocul secolului, într-o serie de mişcări violente îndreptate împotriva noilor politici, împotriva influenţei tot mai mari a Europei şi, în unele locuri, împotriva creştinilor locali care profitau de situaţie. În Siria, au atins apogeul în 1860. În văile montane ale Libanului exista o veche simbioză între principalele comunităţi religioase, creştinii maroniţi şi druzii. Un membru al familiei locale Shihab a fost recunoscut de otomani ca arendaş fiscal şef, iar cei care făceau parte din familie au devenit în fapt prinţi ereditari ai munţilor şi capi ai unei ierarhii de familii de moşieri, atît creştine, cît şi druze, unite prin interese comune, alianţe şi relaţii declarate public. Însă începînd cu anii '30 ai secolului al XIX-lea, simbioza s-a destrămat din cauza schimbărilor în structura populaţiei şi a autorităţii locale, a nemulţumirii ţăranilor faţă de proprietarii de terenuri, a încercării otomanilor de a introduce controlul direct, a ingerinţelor britanice şi franceze. În 1860, în Liban a avut loc un război civil, care a dus la masacrarea creştinilor de la Damasc, o expresie a opoziţiei faţă de reformele otomane şi faţă de interesele europene legate de acestea, într-un moment de depresiune comercială. Evenimentele au determinat intervenţia puterilor europene şi instituirea unui regim special pentru Muntele Liban.

În Tunsia, în 1864, într-o perioadă de recolte slabe şi epidemii, a avut loc o revoltă puternică împotriva domniei *bey*-ului şi claselor care profitau de aceasta, *mamluk*-ii şi comercianţii străini, şi împotriva creşterii impozitelor, impusă de costurile reformei. Izbucnită în rîndul triburilor, aceasta s-a extins în oraşele din cîmpiile litorale cu culturi

de măslini, Sahelul; rebelii cereau o reducere a taxelor, încetarea dominaţiei *mamluk*-ilor şi o justiţie în temeiul *shari'ei*. Pentru o vreme, puterea *bey*-ului a fost ameninţată, dar unitatea de interese dintre guvern şi comunităţile locale s-a menţinut, astfel încît el a putut aştepta destrămarea alianţei rebelilor, pentru a o suprima după aceea.

Capitolul 17

Imperiile europene și elitele dominante (1860-1914)

Limitele independenței

Tratatul de la Paris din 1856 a instituit un oarecare echilibru între interesele europene și cele ale grupului dominant indigen din Imperiul Otoman care susținea reforma. Puterile semnatare ale tratatului „recunoșteau importanța deosebită" a edictului emis de sultan pentru instituirea reformelor și se angajau totodată să respecte independența imperiului. Dar, în fapt, nu au putut evita ingerințele în treburile sale interne, din cauza discrepanței dintre puterea lor militară și cea a otomanilor, a felului în care diverse grupuri de demnitari apelau la un ajutor din partea ambasadelor, a relațiilor unor state cu diferite comunități creștine și a preocupării lor comune în privința păcii europene. Intervenția lor a fost cea care a dus la o reglementare a situației din Liban după războiul civil din 1860. Cîțiva ani mai tîrziu, în 1866, cele două provincii românești s-au unit și au devenit practic independente. Însă în următorul deceniu, o prelungită criză „orientală" a demonstrat că intervenția a avut o eficiență limitată. Frămîntările din provinciile europene ale imperiului s-au confruntat cu represiuni violente: guvernele europene au protestat și, în cele din urmă, Rusia a declarat război în 1877. Armata Rusiei a înaintat spre Istanbul, iar otomanii au semnat un tratat de pace care acorda autonomie regiunilor bulgare ale imperiului. Cum aceste evenimente păreau să confere Rusiei o poziție și o influență preponderente, britanicii au reacționat vehement. Pentru un timp s-a întrezărit declanșarea unui război european, dar puterile implicate au negociat Tratatul de la Berlin (1878), în temeiul căruia două regiuni bulgare separate urmau să beneficieze de grade diferite de autonomie, guvernul otoman se angaja să îmbunătățească condițiile din provinciile cu populații creștine mari, iar puterile europene au garantat încă o dată că nu vor interveni în afacerile interne ale imperiului.

Era evident că nici un stat european nu i-ar fi permis altuia să ocupe Istanbulul și strîmtorile și nici unul nu era dispus să rişte explozia care ar fi rezultat din încercarea de dezmembrare a imperiului. Dar procesul de desprindere a regiunilor de frontieră a continuat. Cele două regiuni bulgare s-au unit într-un stat autonom în 1885; insulei Creta i s-a acordat autonomia în 1898, iar în 1913 a fost anexată Greciei. În acel an, în urma unui război cu statele balcanice declanșat de foștii săi supuși, imperiul a pierdut majoritatea celorlalte teritorii europene. Pe de altă parte, pe măsură ce rivalitățile europene se intensificau, iar ascensiunea la putere a Germaniei adăugase un nou element echilibrului european de forțe, guvernul otoman a obținut o libertate de acțiune ceva mai mare în regiunile sale centrale. Acest lucru s-a făcut simțit în anii '90 ai secolului al XIX-lea, cînd grupări naționaliste ale unei alte comunități creștine, armenii, au început să militeze pentru independență; otomanii au reușit să suprime mișcarea cu mari pierderi de vieți omenești și fără vreo acțiune europeană eficientă, însă naționalismul armean și-a menținut vigoarea dincolo de aparențe.

Pierderea majorității provinciilor europene a schimbat caracterul imperiului. Chiar mai mult decît înainte, imperiul era privit de cetățenii musulmani, fie turci, fie arabi, ca ultima manifestare a independenței politice a unei lumi islamice asediate de inamici. Reformele erau mai imperios necesare ca oricînd. A continuat procesul de modernizare a birocrației și a armatei: ofițeri și funcționari erau instruiți în școli militare și civile. Îmbunătățirea mijloacelor de transport a permis extinderea controlului direct. Odată cu apariția navelor cu abur, garnizoanele otomane puteau primi repede întăriri în regiunile de la Mediterana și Marea Roșie. Telegraful, un mijloc esențial de control, a fost extins în întregul imperiu în anii '50 și '60 ai secolului al XIX-lea. Pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea fuseseră construite căi ferate în Anatolia și Siria. În primii ani ai secolului XX s-a realizat drumul feroviar de la Damasc la Madina; acesta permitea pelerinilor să meargă la orașele sfinte, dar și guvernului otoman să impună un control mai eficient asupra *sharif*-ilor de la Mecca. De asemenea, guvernul a reușit să își reinstituie prezența directă în Yemen. În centrul Arabiei, o dinastie sprijinită de otomani, cea a lui Ibn Rashid, a reușit pentru o vreme să suprime statul saudit, refăcut ulterior de un membru tînăr și energic al familiei, 'Abd al-'Aziz, care, în 1914, a contestat puterea lui Ibn Rashid. Dar expansiunea acestui stat în estul Arabiei a fost limitată de politica britanică. Pentru a împiedica extinderea influenței altor state, Rusia, Franța și Germania, guvernul britanic conferea un caracter tot mai oficial relațiilor sale cu conducătorii teritoriilor din Golf; s-au încheiat acorduri prin care cîrmuitorii din

Bahrayn, Oman, Statele Armistiţiului şi Kuwaitul îşi lăsau relaţiile externe în seama guvernului britanic. Aceste acorduri au avut efectul de a preveni extinderea otomanilor, chiar dacă otomanii îşi menţineau pretenţiile de suveranitate asupra Kuwaitului.

Chiar în cadrul frontierelor sale restrînse, puterea de la Istanbul nu era atît de stabilă cum ar fi putut să pară. Coaliţia de forţe din cadrul elitei conducătoare, care făcuse posibilă reforma, se destrăma. Cei care credeau în necesitatea unei conduceri exercitate de un consiliu de demnitari călăuziţi de propria conştiinţă şi principiile dreptăţii şi se disociază de cei care credeau în necesitatea unei conduceri prin reprezentanţi care să corespundă voinţei poporului exprimate în urma alegerilor; mulţi dintre vechii demnitari considerau că această soluţie ar fi periculoasă într-un stat fără o populaţie educată şi în care diferitele grupuri naţionale şi religioase şi-ar putea folosi libertăţile politice pentru a acţiona în vederea obţinerii independenţei de imperiu. În 1876, în momentul în care „criza orientală" se afla la apogeu, s-a elaborat o constituţie, a fost ales un parlament, care s-a reunit, dar care a fost suspendat de noul sultan, Abdülhamid al II-lea (1876-1909), atunci cînd s-a simţit suficient de puternic. De atunci, a apărut o sciziune şi mai profundă. Puterea a fost transferată de la înalţii demnitari la sultan şi anturajul său, ceea ce a slăbit legătura dintre dinastie şi elementul turcesc de care depindea imperiul în ultimă instanţă.

În 1908, o revoluţie sprijinită de o parte a armatei a reinstituit constituţia. (România şi Bulgaria au profitat de aceasta pentru a-şi declara în mod oficial independenţa.) La început, multora li s-a părut că această revoluţie constituia începutul unei noi epoci de libertate şi cooperare între popoarele imperiului. Un misionar american stabilit de multă vreme la Beirut scria că revoluţia era considerată o etapă de tranziţie

> de la conducerea cîte unui pașă înfometat care lua mită, la un parlament cu reprezentanţi din toate colţurile imperiului, aleşi de oameni din toate sectele, musulmani, creştini şi evrei! Tot imperiul a izbucnit într-o bucurie generală. Presa şi-a spus cuvîntul. Se ţineau întruniri publice, oraşele erau împodobite, puteai vedea musulmani îmbrăţişînd creştini şi evrei[1].

După cîţiva ani însă, puterea a fost preluată de un grup de tineri ofiţeri şi funcţionari (Comitetul pentru Uniune şi Progres, sau „Junii Turci") care au încercat să întărească imperiul prin intensificarea controlului central.

Chiar dacă guvernul otoman a reuşit să îşi menţină libertatea de acţiune politică, un alt tip de intervenţie europeană a devenit mai importantă. Începînd cu deceniul cinci din secolul al XIX-lea, guvernul

avusese tot mai mult nevoie de bani pentru a plăti armata, administraţia şi unele lucrări publice şi găsise o nouă sursă de finanţare în Europa, unde dezvoltarea industriei şi comerţului condusese la o acumulare de capital, direcţionat, printr-un nou tip de instituţie, băncile, spre investiţii în întreaga lume. Între 1854 şi 1879 a făcut împrumuturi pe scară largă şi în condiţii nefavorabile; dintr-o sumă nominală de 256 de milioane de lire turceşti (lira turcească echivala cu 0,9 lire sterline) a primit doar 139 de milioane, restul reprezentînd scontul. În 1875 nu a mai putut suporta povara dobînzilor şi a rambursărilor, iar în 1881 s-a creat o Administraţie a Datoriei Publice, care îi reprezenta pe creditorii străini; administraţiei i s-a acordat controlul asupra unei mari părţi din veniturile otomane, în acest fel controlînd practic deciziile guvernului care aveau implicaţii financiare.

Divizarea Africii: Egiptul şi Maghrebul

Un proces asemănător a avut loc în Egipt şi Tunisia, dar s-a încheiat în mod diferit, prin impunerea controlului direct a unui stat european; ambele erau ţări în care, din diverse motive, un singur stat putea interveni în mod decisiv. În Tunisia, îndatorarea tot mai mare la băncile europene a avut acelaşi rezultat ca în imperiu: crearea unei comisii financiare internaţionale, în 1869. A urmat încă o încercare de reformă financiară, de reorganizare a sistemului judiciar şi de extindere a sistemului modern de educaţie. Dar cu cît ţara era mai deschisă întreprinzătorilor străini, cu atît mai mult atrăgea interesele altor guverne, în special cel al Franţei, instalat deja dincolo de frontiera de vest cu Algeria. În 1881, armata franceză a ocupat Tunisia, parţial din motive financiare, parţial pentru a preîntîmpina influenţa unui rival, Italia, şi parţial pentru a asigura securitatea frontierei algeriene. Doi ani mai tîrziu a fost încheiat un acord cu *bey*-ul prin care Franţa îşi asuma protectoratul oficial şi responsabilitatea administraţiei şi finanţelor.

Şi în Egipt, o deschidere mai mare faţă de întreprinzătorii străini a constituit un stimul mai mare pentru intervenţie. În timpul succesorilor lui Muhammad ʻAli, în special al lui Ismaʻil (1862-1879), au continuat încercările de creare a unor instituţii adecvate unei societăţi moderne. Egiptul a devenit practic independent de imperiu. Sistemul de educaţie s-a extins, s-au deschis fabrici, dar, în primul rînd, a continuat procesul prin care ţara a devenit o plantaţie producătoare de bumbac pentru piaţa britanică. Războiul civil american din anii 1861-1865, care a întrerupt pentru o vreme aprovizionarea cu bumbac,

a încurajat creşterea producţiei. Tendinţa a continuat şi după război, implicînd cheltuieli pentru irigaţii şi transporturi; Egiptul a intrat de timpuriu în era căilor ferate, începînd cu anii '50 ai secolului al XIX-lea. S-a realizat şi o altă lucrare publică importantă: Canalul Suez, construit în special cu capital francez şi egiptean şi forţă de muncă egipteană, a fost inaugurat în 1869. Inaugurarea sa a reprezentat unul dintre cele mai mari evenimente ale secolului. Khedivul Isma'il a profitat de ocazie pentru a arăta că Egiptul nu mai era o parte a Africii, ci aparţinea lumii civilizate a Europei. Printre oaspeţi s-au numărat împăratul Austriei, împărăteasa Eugénie, soţia lui Napoleon al III-lea al Franţei, prinţul moştenitor al Prusiei, scriitori şi pictori francezi – Théophile Gautier, Émile Zola, Eugène Fromentin, Henrik Ibsen –, dar ţi oameni de ştiinţă şi muzicieni faimoşi. Ceremoniile au fost oficiate de feţe religioase musulmane şi creştine, iar împărăteasa, pe un iaht imperial, a condus prima procesiune de nave care a străbătut noul canal; aproape în acelaşi timp s-a inaugurat Opera de la Cairo, cu o cantată, în onoarea lui Isma'il, şi un spectacol, *Rigoletto* de Verdi. Inevitabil, inaugurarea canalului a fost de natură să aducă Egiptul în atenţia Britaniei, care desfăşura activităţi comerciale cu Asia şi trebuia să-şi apere Imperiul Indian.

Exportul şi prelucrarea bumbacului erau profitabile pentru finanţatorii europeni, la fel şi canalul şi alte lucrări publice. Între 1862 şi 1873, Egiptul a împrumutat 68 de milioane de lire sterline, dar a primit numai două treimi din sumă, restul fiind reţinut ca scont. În pofida eforturilor de a-şi spori resursele, inclusiv vînzîndu-i guvernului britanic participaţii la canal, pînă în 1876 nu a mai putut să îşi îndeplinească obligaţiile şi, cîţiva ani mai tîrziu, a intrat sub control financiar anglo-francez. Creşterea influenţei străine, povara tot mai mare a impozitelor pentru a face faţă pretenţiilor creditorilor străini, precum şi alte cauze au generat o mişcare de limitare a puterii khedivului, cu tente naţionaliste, avînd ca purtător de cuvînt un ofiţer, pe Ahmad 'Urabi (1839-1911); în 1881 s-a emis o lege prin care se crea o Cameră a Deputaţilor, iar cînd s-a reunit, Camera a încercat să îşi afirme libertatea de acţiune. Perspectiva unei conduceri mai puţin maleabile faţă de interesele străine a determinat o intervenţie europeană, mai întîi diplomatică, venită din partea Britaniei şi a Franţei, apoi militară, doar din partea Britaniei, în 1882. Pretextul invaziei britanice a fost acela că guvernul se răzvrătea împotriva autorităţii legitime, provocînd dezordine; majoritatea martorilor contemporani nu susţin aceste acuzaţii. Adevăratul motiv a fost acel instinct de putere pe care îl au statele într-o perioadă de expansiune, întărit de purtătorii de cuvînt ai intereselor financiare europene. Un bombardament britanic asupra Alexandriei, urmat de debarcarea trupelor în

zona canalului au stîrnit sentimente religioase chiar mai mult decît naţionaliste, dar opinia publică egipteană era împărţită între susţinerea khedivului şi a guvernului, iar armata egipteană nu a putut opune o rezistenţă eficientă. Armata britanică a ocupat ţara şi, începînd din acel moment, britanicii au stăpînit practic Egiptul, deşi dominaţia britanică nu a fost exprimată în termeni oficiali din cauza complexităţii intereselor străine; Franţa a recunoscut supremaţia Marii Britanii în această ţară abia în 1904.

Ocuparea Egiptului şi a Tunisiei au constituit etape importante în procesul prin care puterile europene şi-au definit în Africa sferele de interes, ca o alternativă la declanşarea unor războaie între ele, şi a creat premisele altor acţiuni. Dominaţia britanică s-a extins spre sud, de-a lungul Văii Nilului, pînă în Sudan. Motivul explicit a fost apariţia unei mişcări religioase, cea a lui Muhammad Ahmad (1844-1885), considerat de adepţii lui drept *mahdi*, care avea ca scop reinstaurarea legii islamice. Dominaţia egipteană asupra ţării a încetat în 1884 şi s-a creat o formă de guvernare islamică; dar nu atît teama de extinderea acesteia, cît mai ales cea faţă de intervenţia altor guverne europene a dus la ocupaţia anglo-egipteană care a anihilat statul islamic şi, în 1899, a instituit un nou sistem de guvernare, aparent un „condominiu" anglo-egiptean, dar, de fapt, o administraţie preponderent britanică.

La scurt timp după aceea, intensificarea influenţei europene în regatul Marocului a condus la acelaşi deznodămînt. Încercările sultanului de a evita intervenţiile în ţară au luat, practic, sfîrşit în 1860, cînd Spania a invadat Marocul, pe de o parte pentru a-şi extinde influenţa dincolo de porturile Ceuta şi Melilla, care se aflaseră în mîinile spaniolilor de secole, pe de alta, pentru a se opune extinderii influenţei britanice. Invazia s-a încheiat printr-un tratat în temeiul căruia Marocul a trebuit să plătească o despăgubire financiară care îi depăşea posibilităţile. Efortul de-a o plăti şi acordurile comerciale încheiate cu state europene au determinat o creştere rapidă a activităţii europene în ţară. În timpul sultanului Hasan (1873-1894), guvernul a încercat să introducă o serie de reforme, asemănătoare celor iniţiate în alte ţări, pentru a crea un cadru care să limiteze intervenţia europeană: o nouă armată, o administraţie reformată, mijloace mai eficiente de obţinere şi de utilizare a veniturilor. Măsurile au avut doar un succes limitat, administraţia neexercitînd un control suficient asupra ţării pentru a le face eficiente. Căpeteniile rurale, beneficiind de un statut înrădăcinat în solidarităţile religioase sau tribale, erau practic independente, iar în sud autoritatea lor devenea tot mai mare; în oraşe, noile sisteme de impozitare şi de administraţie au slăbit autoritatea morală a suveranului. Căpetenii locale au stabilit relaţii directe cu reprezentanţi străini, iar comercianţii s-au pus sub protecţia

lor. Pentru a supravieţui, guvernul a început să ia împrumuturi de la băncile europene; astfel, interesele străine au crescut, iar consecinţa logică s-a făcut simţită în 1904, cînd Anglia şi Spania, două dintre cele trei puteri foarte implicate, au recunoscut interesele predominante ale celei de-a treia, Franţa (Marea Britanie în schimbul libertăţii de acţiune în Egipt, Spania pentru participarea la o eventuală dominaţie). În 1907, principalele state europene au consimţit controlul efectiv franco-spaniol al administraţiei şi finanţelor. Cele două puteri au ocupat anumite zone ale ţării, Spania nordul, iar Franţa coasta atlantică şi frontiera cu Algeria. A avut loc o rebeliune împotriva sultanului, care s-a pus sub protecţie franceză, dar extinderea puterii franceze a continuat şi, în 1912, un nou sultan a semnat un acord prin care accepta protectoratul francez; acesta a fost acceptat şi de principalele căpetenii din sud. Printr-un acord franco-spaniol, o parte a zonei de nord urma să fie administrată de Spania; Tangerul, centrul intereselor străine, urma să rămînă sub un regim internaţional special.

Divizarea Maghrebului s-a încheiat aproximativ în această perioadă. În 1911, Italia, intrată tîrziu în „Cursa Africană", a declarat război Imperiului Otoman, a debarcat trupe pe ţărmul oraşului Tripoli şi, în pofida rezistenţei otomane, a reuşit să ocupe porturile şi să obţină din partea guvernului otoman o oarecare recunoaştere a poziţiilor sale.

Alianţa intereselor dominante

Pînă la izbucnirea Primului Război Mondial, implicaţiile dominaţiei italiene în Libia şi ale celei franceze şi spaniole în Maroc erau greu sesizabile, dar stăpînirea franceză îşi pusese amprenta asupra Algeriei şi Tunisiei, iar cea britanică asupra Egiptului şi Sudanului. În anumite privinţe, acestea au marcat desprinderea de trecut şi de ceea ce se petrecea în Imperiul Otoman: interesele majore strategice şi economice ale unui singur stat european erau decisive şi, deşi în Egipt, Tunisia şi Maroc guvernele indigene existau nominal, acestea şi-au pierdut importanţa pe măsură ce autoritatea reprezentanţilor europeni se extindea, nemaidispunînd nici măcar de acele posibilităţi limitate de acţiune independentă care permiteau guvernului de la Istanbul să incite o putere împotriva alteia pentru a urmări ceea ce acesta considera a fi interesul naţional.

În alte privinţe, măsurile adoptate de Anglia şi Franţa puteau fi considerate ca o continuare, într-o formă mai eficientă, a celor iniţiate de reformatorii indigeni. În spatele faţadei guvernelor indigene, au fost numiţi tot mai mulţi funcţionari străini care, treptat, au dobîndit

o autoritate mare; raportul dintre ei și funcționarii locali s-a modificat. (În Sudan nu exista o asemenea fațadă, ci o administrație directă de tip colonial, cu aproape toate funcțiile superioare deținute de către britanici, iar cele subordonate, de alții, printre care egipteni.) Guvernele lucrau mai eficient, dar și mai distant. Soldați străini sau indigeni sub comandă străină, precum și o poliție disciplinată făceau posibilă extinderea controlului guvernului în mediul rural. Dezvoltarea transportului reducea distanța dintre provincii și capitală: căile ferate în Tunisia și Egipt, iar în Tunisia și arterele rutiere. Au fost create sau extinse instanțele judecătorești seculare care aplicau coduri juridice după model european. Controlul financiar mai strict și colectarea mai eficientă a taxelor a dus la reducerea datoriilor externe la niveluri suportabile. Situația financiară mai bună și accesul la capitalul străin în condiții mai avantajoase au făcut posibilă executarea unor lucrări publice: în special lucrări de irigație pe Valea Nilului, culminînd cu Barajul de la Aswan, datorită căruia în Egiptul Superior a fost introdusă irigația permanentă. S-au înființat școli, în număr limitat, sau au fost menținute cele din perioada anterioară: suficiente pentru a-i pregăti pe funcționari și pe tehnicieni la un nivel considerat adecvat pentru a-i angaja, dar nu îndeajuns pentru a crea o categorie mare de intelectuali.

În regiunile conduse de la Istanbul, Cairo, Tunis și Alger, alianța de interese din jurul noilor moduri de guvernare a devenit mai amplă și mai puternică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. În afară de funcționari, alte două grupuri au fost deosebit de favorizate de măsurile guvernelor. Primul avea legături directe cu activitățile comerciale și financiare. Creșterea populației și dezvoltarea industriei în Europa, ameliorarea porturilor, construirea de căi ferate și (în Liban, Algeria și Tunisia) de drumuri au dus la extinderea comerțului cu Europa, ca și între diferite regiuni ale Orientului Mijlociu și ale Maghrebului, în pofida perioadelor de depresiune. În general, se țineau tendințele din trecut: exportul către Europa a unor materii prime (bumbac egiptean, mătase libaneză, lînă și piei din Maghreb, fosfați din Tunisia) și alimente (portocale din Palestina, vin din Algeria și ulei de măsline din Tunisia); importul de textile, de obiecte din metal, ceai, cafea și zahăr. În general, balanța comercială cu Europa era nefavorabilă, în bună măsură din cauza importului de capital pentru lucrări publice și, în unele locuri, a remiterii datoriilor emigranților în Lumea Nouă, ca și din cauza scoaterii din țară a unor cantități de aur și argint.

Principalele activități comerciale erau desfășurate de companii și comercianți din Europa, în special britanici și francezi, iar germanii își făceau simțită prezența tot mai mult, pe măsură ce populația

Germaniei creştea, iar industria ţării se dezvolta. Dar unele grupuri de comercianţi indigeni jucau, la rîndul lor, un rol important în comerţul internaţional şi unul dominant în comerţul local: în Orientul Mijlociu, creştini sirieni şi libanezi, evrei sirieni şi irakieni, iar în comerţul pe Nil, copţi egipteni; în Maghreb evrei locali sau din alte locuri, cu o tradiţie îndelungată în desfăşurarea unor activităţi comerciale, negustori din Sus în Maroc, oaza Mzab din Algeria şi insula Jarba, situată în apele teritoriale ale Tunisiei.

Interesele financiare europene nu se limitau la comerţ. Primele mari investiţii au constat în împrumuturile acordate guvernelor; faptul a condus la impunerea unui control financiar străin. Apoi, guvernele au făcut alte împrumuturi, dar existenţa controlului străin a făcut posibilă obţinerea lor în condiţii mai puţin oneroase decît înainte. Acum, investiţiile nu mai constau doar din împrumuturi acordate guvernelor, ci vizau utilităţile publice concesionate companiilor străine. După Canalul Suez, s-au acordat concesiuni, în diverse regiuni, pentru porturi, tramvaie, apă, gaze, electricitate şi, în primul rînd, căi ferate. În comparaţie cu acestea, existau puţine investiţii în agricultură, cu excepţia acelor regiuni din Egipt şi Algeria unde o cerere mare şi constantă de anumite produse şi o administraţie sub control european garantau un profit considerabil şi sigur. Şi în industrie investiţiile erau puţine, cu excepţia unor industrii de consum de mici dimensiuni şi, în cîteva locuri, a extracţiei de minerale (fosfaţi în Tunisia, petrol în Egipt).

La investiţii au participat nu numai bănci şi companii europene, dar şi unele înfiinţate la Istanbul, Cairo sau în alte locuri, precum Ottoman Bank. Însă capitalul acestor bănci locale era în bună măsură european şi majoritatea profiturilor din investiţii nu rămîneau în ţările respective pentru a creşte avuţia şi capitalul naţional, ci erau exportate în ţările de origine pentru a spori avuţia şi capitalul lor.

Deţinerea terenurilor

Un alt grup cu interese legate de cele ale noilor administraţii erau proprietarii de terenuri. Atît în teritoriul principal al Imperiului Otoman, cît şi în Egipt, temeiul legal al deţinerii de terenuri s-a modificat la mijlocul secolului al XIX-lea. În imperiu, Legea Funciară din 1858 definea diferitele categorii de teren. Terenurile agricole intens cultivate erau considerate, potrivit unei tradiţii vechi, ca aparţinînd statului, dar cei care le cultivau sau se angajau să facă acest lucru puteau obţine un titlu care le permitea să beneficieze de utilizarea

lor deplină şi incontestabilă, să le vîndă sau să le transmită moştenitorilor. Unul dintre scopurile legii pare să fi fost încurajarea producţiei şi consolidarea situaţiei cultivatorilor. În unele locuri a avut rezultatul scontat: în cîteva zone din Anatolia şi din Liban a crescut numărul proprietarilor de mici terenuri destinate producţiei de mătase, în parte şi datorită sumelor trimise de emigranţi familiilor de acasă. În regiunile din jurul oraşelor, angrenate în producţia de alimente şi materii destinate oraşelor sau exportului, terenurile tindeau să intre în posesia familiilor urbane. Acestea puteau folosi mai uşor mecanismul administrativ pentru a-şi înregistra titlurile; se aflau într-o situaţie mai bună decît ţăranii pentru a obţine împrumuturi de la bănci comerciale, companii ipotecare sau de la banca agricolă a statului; puteau oferi ţăranilor aconturi cu ajutorul cărora să îşi plătească impozitele sau să îşi finanţeze activităţile; în zonele care produceau pentru export, comercianţii de la oraşe care aveau legături cu pieţele externe puteau controla producţia, decizînd ce trebuia cultivat, oferind bani în avans pentru producţie, apoi cumpărînd-o. Unii deţineau o poziţie de monopol: în întregul imperiu, achiziţionarea mătăsii şi a tutunului era un monopol al companiilor concesionare cu capital străin. În acest fel, s-a creat o categorie de proprietari absenteişti, preponderent orăşeni, care se aflau în situaţia de a putea solicita guvernului să le susţină pretenţiile pentru o cotă-parte din producţie; ţăranii care cultivau terenurile erau fie lipsiţi de pămînt, fie dijmaşi, obţinînd din producţie doar o cotă de subzistenţă. Printre aceste proprietăţi private se numărau cele ale sultanului Abdülhamid însuşi, fiind probabil cele mai mari şi mai bine administrate.

În mediul rural mai îndepărtat, dincolo de controlul efectiv al oraşelor, a apărut un alt tip de proprietar de terenuri mari. O bună parte a pămîntului, în special în zonele folosite pentru păşunat, a fost considerată mereu, atît de către autorităţi, cît şi de către cei care locuiau pe acele terenuri, ca fiind proprietatea comună a unui trib; acum, o parte considerabilă a terenului fusese înregistrată de familia dominantă a tribului pe numele său. Dacă suprafaţa era mare, controlul efectiv al pămîntului era exercitat nu de căpetenia tribală, ci de un grup de intermediari aflaţi mai aproape de acel pămînt şi de procesul de cultivare decît ar fi putut fi un proprietar de la oraş sau *shaykh*-ul unui trib mare.

Printre aceşti noi proprietari funciari se aflau comercianţi creştini şi evrei, creditori, dar puţini străini, care, în majoritatea regiunilor imperiului, administrau de la Istanbul. Singura excepţie era Palestina, unde, începînd cu anii '80 ai secolului al XIX-lea a început să apară o comunitate evreiească de un tip nou: nu evreii orientali tradiţionali, ci evrei din Europa Centrală şi de Est, veniţi la Ierusalim nu să

studieze, să se roage şi să moară, ci îndemnaţi de o nouă viziune a unei naţiuni evreieşti reconstituite, care să prindă rădăcini pe acest pămînt. În 1897, această aspiraţie a fost exprimată în rezoluţia primului Congres Sionist, care îndemna la crearea unui cămin în Palestina, protejat de un cod civil. În pofida opoziţiei din partea guvernului otoman şi a neliniştii tot mai mari în rîndul unei părţi a populaţiei arabe locale, pînă în 1914 numărul evreilor din Palestina a crescut la aproximativ 85 000, respectiv 12% din totalul populaţiei. Aproximativ un sfert dintre ei s-au stabilit pe terenuri, dintre care unele au fost cumpărate de un fond naţional şi declarate proprietate inalienabilă a poporului evreu; pe aceste terenuri nu putea fi angajat nici un neevreu. Unii trăiau în colonii agricole de un tip nou (*kibbutz*), cu un control colectiv asupra producţiei şi o viaţă comunitară.

În Egipt, procesul prin care pămîntul a trecut din proprietatea suveranului în posesie privată, început în ultimii ani de domnie ai lui Muhammad 'Ali, a continuat din 1858 pînă în 1880 prin adoptarea unor legi şi decrete care au condus în final la privatizarea completă, fără restricţii asemănătoare celor impuse de legea otomană. Probabil că nici aici intenţia nu a fost aceea de a se crea o clasă de mari moşieri, dar, de fapt, acesta a fost rezultatul datorită unor anumite procese interdependente. Pînă la ocupaţia britanică din 1882, multe terenuri au fost alocate de către *khedive* unor membri ai familiei sale sau unor înalţi funcţionari aflaţi în serviciul său; multe altele au rămas în proprietatea sa ca domeniu privat; de asemenea, unele familii rurale puternice şi-au putut extinde terenurile odată cu creşterea cererii de bumbac. După ocupaţie, pămîntul care fusese oferit de suveran pentru a deservi datoria externă şi noile terenuri destinate agriculturii au intrat în posesia unor mari proprietari funciari sau a unor companii ipotecare. Micii proprietari s-au îndatorat creditorilor şi şi-au pierdut terenurile; chiar şi cînd rămîneau în posesia lor, nu puteau obţine uşor credite pentru a finanţa efectuarea unor îmbunătăţiri; legile privind moştenirea au dus la fragmentarea proprietăţilor pînă cînd nu mai puteau întreţine o familie. Pînă la Primul Război Mondial, peste 40% din terenul cultivat se afla în mîinile unor mari proprietari (cei care deţineau peste 50 de *feddan*-i), în timp ce proprietăţile mai mici de cinci *feddan*-i reprezentau 20%. (Un *feddan* este egal cu aproximativ un acru sau 0,4 ha.) În jur de o cincime din marile proprietăţi erau deţinute de cetăţeni sau companii străine, în special în nord. Sistemul obişnuit era cel al terenului deţinut de un latifundiar şi cultivat de ţărani care ofereau forţa de muncă şi aveau dreptul să închirieze un lot şi să îl cultive în folosul lor; categoria inferioară era constituită dintr-un număr tot mai mare de lucrători lipsiţi de pămînt, aproximativ o cincime din populaţia activă.

În Tunisia, procesul de luare în posesie a pământului de către proprietari străini a fost dus chiar mai departe. În momentul ocupației franceze, aici exista deja o comunitate mare franceză și italiană. Pe parcursul unui deceniu din prima perioadă a protectoratului, măsurile luate de guvern au favorizat marile interese ale celor care doreau să cumpere teren: procesele funciare trebuiau judecate de instanțe mixte, cu participare europeană; cei care închiriau terenuri de *waqf* aveau dreptul să le cumpere. Din 1892 a fost adoptată o nouă politică de încurajare a imigrației și a colonizării, pe de o parte ca urmare a presiunilor venite din partea acelor *colons*, pe de alta pentru creșterea numărului de francezi printre ei. Un mare număr de terenuri au fost disponibilizate pentru cumpărare: terenuri de *waqf*, domenii ale statului, terenuri tribale comune, în acest caz fiind adoptată aceeași politică ca în Algeria, de limitare a terenurilor deținute de locuitori. Achizitorilor li se ofereau condiții avantajoase: credit rural, utilaje, drumuri. Și condițiile economice erau favorabile: cererea de cereale se menținea, cea de vin și ulei de măsline era în creștere. Astfel, suprafețele deținute de europeni s-au extins, în special în zonele cu culturi de cereale din nord și în regiunea cu plantații de măslini din Sahel; în 1915, aproximativ o cincime din terenul cultivat era deținut de *colons*. Relativ puțini dintre ei erau mici proprietari; structura tipică era aceea a latifundiarilor care cultivau cu ajutorul lucrătorilor sicilieni, tunisieni sau din nordul Italiei sau care încasau rente de la țărani tunisieni agricultori. Exista o ofertă mare de forță de muncă, deoarece procesul de expropriere înrăutățise situația țăranilor; ei erau privați de accesul la capital și de protecția pe care le-o oferiseră proprietarii indigeni de terenuri. Schimbările economice au determinat și modificări ale puterii politice. Grupurile de *colons* revendicau o participare mai mare la deciziile politice; ei doreau ca autoritățile să adopte măsuri în vederea anexării țării la Franța, a dominării populației indigene prin forță și a menținerii acesteia într-o cultură și un mod de viață tradiționale, care ar fi împiedicat-o să participe eficient la exercitarea puterii. Demersurile lor au avut un oarecare succes: o mare parte dintre funcționari erau francezi; consiliul consultativ pentru probleme financiare și economice era compus în special din *colons*. Pe de altă parte, guvernul de la Paris și înalții reprezentanți care erau trimiși de acolo doreau menținerea protectoratului pe baza cooperării dintre francezi și tunisieni.

Politica franceză în Tunisia a ajuns, în 1914, la un stadiu asemănător celui din Algeria anilor '60 ai secolului al XIX-lea, dar, între timp, lucrurile se schimbaseră în Algeria. Înfrîngerea Franței în războiul franco-prusac din 1870-1871 și căderea lui Napoleon al III-lea au slăbit autoritatea guvernului de la Alger. Pentru o vreme, puterea a

fost preluată de către *colons*, dar în estul ţării aveau loc alte evenimente – o amplă revoltă a arabilor şi berberilor, cu numeroase cauze: pe de o parte, nobilimea dorea să îşi recîştige statutul politic şi social, care slăbise odată cu extinderea sistemului de administrare directă; pe de alta, sătenii erau nemulţumiţi de pierderea pămînturilor şi a puterii tot mai mari exercitate de către *colons* şi, în acelaşi timp, sufereau după o perioadă de epidemie şi de recolte slabe; în plus, populaţia, în general, dorea independenţa, care nu era exprimată încă în termeni naţionalişti, ci, mai curînd, în termeni religioşi, la iniţiativa şi sub îndrumarea unuia dintre ordinele sufite. Răscoalele au fost suprimate cu consecinţe grave pentru musulmanii algerieni. Drept represalii, au fost aplicate amenzi colective şi s-au confiscat terenuri; s-a estimat că regiunile implicate în rebeliune şi-au pierdut 70% din capital.

Implicaţiile pe termen lung au fost chiar mai grave. Distrugerea conducerii indigene şi schimbarea regimului de la Paris au îndepărtat barierele din calea extinderii procesului de achiziţionare a terenurilor de către europeni. Prin vînzarea sau atribuirea unor domenii ale statului sau ale unor terenuri confiscate, prin ocuparea pămînturilor colective şi subterfugii juridice, suprafeţe mari de teren au ajuns să fie deţinute de către *colons*. În 1914, europenii deţineau aproximativ o treime din terenul cultivat, reprezentînd pămînturile cele mai productive, cu culturi de cereale, ca înainte, sau, mai nou, viţă-de-vie, pentru că vinurile algeriene aveau acum o importantă piaţă de desfacere în Franţa. Mulţi dintre cei care lucrau pe pămînturile cu culturi de viţă-de-vie erau emigranţi europeni, spanioli şi italieni, dar şi francezi, iar proprietarii aparţineau în special unei categorii relativ prospere, cu acces la capital. Constrînşi să se limiteze la suprafeţe mai mici de terenuri defavorizate, lipsiţi de capital şi cu un şeptel redus, din ce în ce mai mulţi dintre micii proprietari algerieni deveneau dijmaşi sau lucrători pe moşii europene, chiar dacă în unele locuri începea să apară o nouă clasă de proprietari funciari musulmani.

Parţial şi datorită noilor oportunităţi de achiziţionare de terenuri, populaţia europeană a Algeriei a crescut rapid, de la 200 000 în 1860, la aproximativ 750 000 în 1911; ultima cifră îi include şi pe evreii algerieni, care primiseră cetăţenie franceză. Populaţia indigenă crescuse acum la 4 740 000; astfel, europenii reprezentau 13% din întreaga populaţie. În oraşe, prezenţa lor era şi mai mare: în 1914, trei sferturi dintre locuitorii Algerului erau europeni.

În 1914, populaţia europeană, în creştere practic, controla guvernul local: avea reprezentanţi în parlamentul francez şi constituia un lobby politic important la Paris. Treptat, pe măsură ce a apărut o nouă generaţie născută în Algeria, iar imigranţi din alte ţări au

dobîndit cetățenia franceză, s-a născut o identitate aparte și un interes aparte pe care îl putea susține lobby-ul: asimilarea Algeriei de către Franța, dar plasarea administrației franceze locale sub controlul lor. Ei au reușit să obțină toate acestea. Majoritatea oficialităților locale erau franceze, aproape toate deținînd funcții înalte. Regiunile administrate de consilii municipale majoritar franceze au devenit tot mai numeroase, în aceste zone musulmanii fiind practic lipsiți de orice putere. Plăteau impozite directe cu mult mai mari decît cele plătite de către *colons*, dar încasările erau utilizate în special în beneficiul europenilor; erau supuși unui cod penal special aplicat de magistrați francezi; se cheltuia foarte puțin pentru educația lor. Spre sfîrșitul secolului, guvernul de la Paris începea să devină conștient de „problema arabă": de importanța asigurării independenței administrației față de *colons* și de posibilitatea de a-și folosi autoritatea pentru „a proteja demnitatea celor înfrînți"[2]. S-au luat acum unele măsuri pentru educația musulmanilor la nivel elementar – în 1914, numărul algerienilor cu educație medie sau superioară avea să fie de ordinul zecilor sau sutelor, nu al miilor.

Situația populației

În acele zone ale Orientului Mijlociu și ale Maghrebului unde controlul guvernului devenise mai eficient, unde se realizaseră lucrări publice, unde noi legi funciare asiguraseră drepturile de proprietate, unde băncile sau companiile de ipotecare funciară oferiseră accesul la capital și unde produsele indigene găsiseră o piață de desfacere în lumea industrializată, zona terenurilor cultivate s-a extins, iar productivitatea agricolă a crescut, între 1860 și 1914. Este evident, în pofida puținelor date statistice existente, că aceste procese au avut loc în Algeria, ca și în Tunisia, țări în care suprafața cultivabilă s-a dublat. În Egipt, condițiile erau deosebit de favorabile. În acest moment, autoritatea guvernului era de necontestat chiar și în Egiptul Superior, piața de bumbac se extindea, în ciuda fluctuațiilor pe care le înregistra, iar marile proiecte de irigație făcuseră posibilă creșterea productivității agricole; suprafețele cultivate crescuseră cu aproximativ o treime între anii '70 ai secolului al XIX-lea și 1914. Creșterea nu era lipsită de pericole: rentabilitatea cultivării bumbacului pentru export era atît de mare, încît tot mai multe terenuri erau destinate acestei culturi, iar în jurul anului 1900 Egiptul a devenit un importator absolut de produse alimentare și finite.

Pentru Siria, Palestina și Irak datele statistice sînt mai lacunare, dar, în măsura în care există, acestea conduc la aceeași concluzie. În

Siria şi Palestina, ţăranii din satele de munte au reuşit să îşi extindă zonele cultivate spre şes şi să se orienteze spre anumite culturi, precum cele de cereale, care beneficiau de o piaţă de desfacere în exterior: ulei de măsline, seminţe de susan, portocale din zona Jaffei. În Liban s-a extins producţia de mătase. În Irak, factorul important nu a constat nici în extinderea autorităţii statului, nici în ameliorarea sistemului de irigaţii; prima lucrare de mari dimensiuni, barajul Hindiyya de pe Eufrat, a fost inaugurată abia în 1913. Important a fost mai curînd modul în care funcţionau legile funciare; cînd căpeteniile tribale înregistrau pămîntul pe numele lor, erau tentaţi să schimbe viaţa membrilor tribului pentru a deveni din păstori agricultori, producînd cereale sau, în sud, curmale pentru export.

O asemenea schimbare a raportului dintre agricultura sedentară şi păstoritul nomad se producea atunci cînd existau doi factori simultan. Primul era extinderea într-o zonă aflată sub controlul guvernului, care prefera întotdeauna ţărani sedentari ce puteau fi impozitaţi şi recrutaţi, în comparaţie cu nomazii ce trăiau în afara comunităţii politice şi care puteau pune în pericol ordinea constituită. Această extindere avea loc de fiecare dată cînd guvernele erau puternice, iar transporturile se dezvoltau. În Algeria, armata franceză s-a deplasat spre sud, de pe înălţimile platoului spre oazele din Sahara şi teritoriile locuite de tuaregi. În Siria, construirea de căi ferate a permis deplasarea limitei zonelor cultivate în stepă. Fiecare gară, cu autorităţi, garnizoană şi piaţă, a devenit un centru din care s-au extins activităţile agricole şi comerciale. Anumite elemente ale populaţiei au fost folosite pentru menţinerea ordinii în mediul rural: în nord s-au recrutat regimente de kurzi; într-o serie de sate din sudul Siriei au fost aduşi circasieni care îşi părăsiseră casele după ce Caucazul fusese cucerit de ruşi.

Al doilea factor era scăderea cererii de produse din stepă sau profiturile mai mici realizate cu acestea, spre deosebire de culturile agricole destinate vînzării şi exportului. Piaţa de cămile începuse să se reducă odată cu apariţia mijloacelor moderne de transport (chiar dacă schimbarea decisivă, apariţia automobilului, se afla abia la început). Cererea de oi se menţinuse şi ar fi putut creşte odată cu sporul de populaţie, dar investiţia de capital în culturile de cereale era mai profitabilă. Din informaţiile de care dispunem reiese că numărul şeptelului scăzuse în raport cu dimensiunea populaţiei: în Algeria existaseră 2,85 de oi pe cap de locuitor în 1885, dar, după numai 30 de ani, cifra scăzuse la 1,65.

În general, în această perioadă s-a înregistrat un spor de populaţie, în proporţii diferite de la o ţară la alta. Ţările în care datele statistice sînt mai credibile şi unde creşterea se remarcă în mod clar sînt

Algeria şi Egiptul. În Algeria, populaţia musulmană s-a dublat în 50 de ani, de la două milioane în 1861 la 4,5 milioane în 1914. În Tunisia, creşterea a fost de acelaşi ordin, de la un milion la două milioane. În Egipt, creşterea a fost un proces continuu pe parcursul secolului al XIX-lea: de la patru milioane în 1800 la 5,5 milioane în 1860 şi 12 milioane în 1914. În Sudan, populaţia pare să fi crescut constant de la începutul ocupaţiei britanice. În Semiluna Fertilă, sîntem în situaţia de a face doar presupuneri. Populaţia Siriei în sens extins a crescut probabil cu aproximativ 40% între 1860 şi 1914, de la 2,5 la 3,5 milioane; pe de altă parte, a existat o emigrare masivă din Liban în America de Nord şi de Sud, ca şi în alte regiuni; se afirmă că, pînă în 1914, au plecat în jur de 300 000 de libanezi. Sporul demografic din Irak trebuie să fi avut aceleaşi proporţii. Se poate estima că populaţia ţărilor arabe, în general, a crescut de la 18-20 de milioane la circa 35-40 de milioane pînă în 1914.

Dar era încă o populaţie preponderent rurală. Unele oraşe s-au dezvoltat rapid, în special porturile profilate pe comerţul cu Europa: oraşele algeriene de coastă, Beirut şi Alexandria (care, în 1914, era al doilea oraş ca mărime din lumea arabă). Altele, în special capitalele naţionale şi de provincie, au crescut aproximativ în aceeaşi proporţie cu populaţia totală. Cairo, de exemplu, aproape că şi-a dublat dimensiunile şi a rămas cel mai mare dintre oraşele arabe, în acelaşi timp în care a crescut şi populaţia Egiptului; în general, gradul de urbanizare s-a menţinut mai mult sau mai puţin acelaşi, iar afluxul de populaţie rurală în oraşe abia începuse.

Sporul demografic a fost determinat de o serie de factori. În Egipt, el a avut probabil legătură cu extinderea culturilor de bumbac: copiii puteau ajuta de mici la munca cîmpului, astfel încît exista un stimul pentru căsătoriile încheiate de timpuriu şi pentru familiile numeroase. În majoritatea ţărilor a fost o consecinţă a diminuării celor doi factori care decimaseră populaţia în trecut: epidemia şi foametea. Măsurile mai bune de carantină, adoptate sub controlul unor medici europeni şi cu sprijinul guvernelor străine, au eliminat mai mult sau mai puţin ciuma din ţările mediteraneene, pînă în 1914, şi au limitat incidenţa holerei. Producţia crescută de alimente, alături de mijloacele de transport mai bune, compensa pierderile locale de recolte care, în anii anteriori, ar fi provocat foamete. În unele ţări – Algeria, Tunisia şi Sudan –, creşterea populaţiei nu a atins niveluri noi şi fără precedent, astfel încît să compenseze scăderea puternică înregistrată anterior. În Algeria, războiul de cucerire şi revoltele, epidemiile şi foametea au determinat o scădere considerabilă a populaţiei la mijlocul secolului al XIX-lea; în Tunisia, scăderea a avut loc treptat, pe parcursul unei perioade îndelungate; în Sudan, tulburările provocate de mişcarea

mahdistă, urmate de o serie de recolte proaste, au determinat un declin serios în anii '90 ai secolului al XIX-lea.

Fireşte, un spor demografic nu înseamnă în mod necesar şi creşterea nivelului de trai, ci, uneori, chiar contrariul. Cu toate acestea, avem motive să credem că în unele locuri nivelul de viaţă a crescut. Cu siguranţă, acesta e cazul păturilor superioare ale populaţiei urbane, al celor care aveau legături cu noile autorităţi sau cu sectoarele economice în plină dezvoltare; ei beneficiau de cîştiguri mai mari, case şi îngrijire medicală mai bune şi o gamă mai largă de produse pe care să le cumpere. La sate, producţia mai mare de alimente şi dezvoltarea transporturilor a dus la îmbunătăţirea alimentaţiei, cel puţin în anumite locuri: nu în ţările cu colonizare europeană, unde ţăranii îşi pierduseră cele mai bune terenuri, ci în Egipt şi unele regiuni ale Siriei, unde exista un echilibru între producţie şi populaţie. (Totuşi, în Egipt, îmbunătăţirea stării de sănătate a populaţiei datorită nutriţiei mai bune a fost contracarată de răspîndirea unei boli parazitare, bilharzioza, cauzată de calitatea apei şi răspîndită odată cu extinderea sistemelor de irigaţii.)

Dar chiar şi în condiţiile cele mai favorabile, posibilităţile de îmbunătăţire a vieţii cultivatorilor erau limitate, nu numai din cauza creşterii continue a populaţiei, ci şi a înclinării balanţei puterii sociale în favoarea celor care deţineau sau controlau în vreun fel terenurile. În sprijinul revendicărilor pe care le aveau, puterea legii şi a autorităţii se afla de partea lor; aveau acces la capitalul fără de care producţia nu se putea realiza, iar produsele nu puteau ajunge pe piaţă. În majoritatea cazurilor nu trebuiau să acţioneze sub constrîngerile unei relaţii morale cu cei care lucrau pentru ei: un *colon*, un creditor urban, un *sheykh* tribal devenit proprietar de pămînt nu aveau aceleaşi relaţii cu cei care lucrau pentru ei, ca predecesorii lor. În asemenea condiţii, ţăranii nu aveau capacitatea de a obţine din produsul rural mai mult decît un minimum necesar subzistenţei şi, totodată, nu beneficiau de protecţia celor puternici în faţa oprimării şi a dificultăţilor.

Societatea dualistă

În 1914, ţările arabe ale Imperiului Otoman şi ale Maghrebului dezvăluiau, în măsuri diferite, un nou tip de stratificare: grupuri comerciale şi financiare europene şi, în unele locuri, comunităţi de colonişti, protejaţi de influenţa şi privilegiaţi de puterea guvernelor lor; comercianţi indigeni şi categorii de proprietari funciari ale căror

interese coincideau, într-o anumită măsură, cu cele ale comunităţilor străine, dar care, în anumite condiţii, se puteau afla în competiţie cu ele; o populaţie rurală în creştere şi o populaţie urbană săracă, cu un acces limitat la putere şi excluse, în bună măsură, de la beneficiile schimbărilor administrative, juridice şi economice.

Modificarea relaţiei dintre forţele sociale s-a reflectat în schimbările care au început să aibă loc în viaţa urbană în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Activitatea economică şi puterea s-au transferat din marile oraşe din interior în porturi, în special în cele de pe ţărmul Mediteranei. Acestea au devenit nu numai locuri de transbordare a bunurilor, dar şi principalele centre financiare şi comerciale, unde se strîngeau mărfurile provenind din interior, iar importurile se distribuiau mai departe, unde se organizau şi se finanţau activităţile de import şi de export, ca şi, într-o mare măsură, cele agricole. Unele porturi erau oraşe vechi care căpătaseră o nouă dimensiune şi importanţă: Beirutul înlocuia Sayda şi Acra ca principal port din sudul Siriei; Alexandria lua locul Damiettei şi Rosettei în comerţul maritim al Egiptului, pe măsură ce comerţul cu Europa se intensifica şi cel cu Anatolia şi coastele siriene intra în declin; Basra, principalul punct din care se exportau curmalele şi cerealele irakiene; Jidda, principalul port al Hijazului, devenit tot mai important pe măsură ce vestul Arabiei era aprovizionat cu mărfuri străine mai curînd pe mare, decît cu caravanele din Siria; Tunisul şi porturile din Algeria. Altele au fost practic creaţii noi pentru a servi drept centre de trafic internaţional: Port Said, la extremitatea nordică a Canalului Suez; Adenul, ca port de tranzit şi de realimentare cu cărbuni a vapoarelor care făceau legătura între Europa şi India, străbătînd Canalul Suez; Casablanca, pe coasta atlantică a Marocului.

În centrele portuare se aflau depozite, bănci, birouri ale companiilor navale, construite în stilul monumental al Europei de Sud; aveau cartiere rezidenţiale cu vile înconjurate de grădini; aveau grădini publice, piaţete, hoteluri, restaurante şi cafenele, magazine şi teatre. Străzile principale erau suficient de mari pentru a permite accesul tramvaielor, al trăsurilor şi, din 1914, al primelor automobile. Şi oraşele din interior îşi schimbau înfăţişarea cam în acelaşi fel. La început au existat tentative de a crea străzi şi clădiri noi în centrele oraşelor vechi: la Cairo s-a construit un bulevard larg care străbatea oraşul pînă la Citadelă; la Damasc, bazarurile au fost sistematizate şi lărgite, creîndu-se astfel Suq Hamidiyya şi Suq Midhat Pasha. Dar, pe termen lung, noile cartiere s-au dezvoltat în afara zidurilor vechilor oraşe (acolo unde aceste ziduri s-au mai păstrat), pe terenuri virane şi fără proprietari: astfel, cartierele s-au putut dezvolta după un plan. Noul Damasc s-a extins la est de cel vechi, urcînd pe Jaban

Qasiyun; noul Cairo a fost construit la început în nordul oraşului vechi, apoi spre vest, pe un teren care ducea spre Nil, iniţial mlăştinos, dar acum asanat pentru a deveni construibil; o parte a noului Tunis a apărut pe un teren asanat, care făcuse parte din lacul situat în vest; Khartoum, capitala Sudanului în timpul domniei egiptene şi în perioada Condominionului, era o creaţie nouă, cu străzi dispuse simetric, situat aproape de punctul de confluenţă dintre Nilul Albastru şi cel Alb. La sfîrşitul perioadei, în Maroc aveau loc schimbări similare: capitala protectoratului şi locul principal de reşedinţă a sultanului se situa în noua zonă a Rabatului, pe coastă; în afara zidurilor vechiului oraş şi evitînd cu grijă orice interferenţă cu acesta, se proiecta un nou Fez.

Treptat, noile oraşe au atras spre sine viaţa din vechile oraşe. Aici s-au înfiinţat bănci, aici îşi aveau companiile birourile, aici au apărut palate şi clădiri administrative. La Cairo, noile ministere au fost construite în cartierele de vest, tot aici îşi aveau reşedinţele consulii străini, iar *kehdive* s-a mutat din Citadelă într-un nou palat construit în stil european; armata britanică menţinea sub control oraşul Cairo din cazărmile de la Qasr al-Nil, situat pe malurile Nilului.

O mare parte a populaţiei din noile oraşe şi cartiere era alcătuită din străini: oficialităţi, consuli, comercianţi, bancheri şi specialişti. Algerul şi Oranul, cele mai mari oraşe din Algeria, aveau populaţii majoritar europene; la Cairo, 16% din populaţie era străină, la Alexandria, 25%. Ei duceau o viaţă izolată şi privilegiată, aveau propriile şcoli, biserici, spitale şi locuri de recreere, procesele lor erau judecate de instanţe consulare europene sau tribunale mixte, interesele lor erau apărate de consulate şi, în ţările aflate sub control european, de guvern. Atracţia puterii şi a noilor moduri de viaţă a adus în noile oraşe şi comercianţi indigeni – în special creştini şi evrei – implicaţi în activităţi de comerţ internaţional, dintre care unii beneficiau de protecţie străină, şi care practic s-au contopit cu comunităţile străine. În 1914, familii musulmane de funcţionari sau de proprietari funciari începeau să îşi părăsească casele strămoşeşti din oraşele vechi pentru confortul noilor cartiere.

În noile oraşe s-a născut un mod diferit de viaţă, o oglindire a celei din Europa. Bărbaţii şi femeile se îmbrăcau în mod diferit. Un aspect semnificativ al reformelor de modernizare din vremea lui Mahmud al II-lea a fost schimbarea ţinutei oficiale. Sultanul şi demnitarii lui au renunţat la mantiile largi şi turbanele mari ale predecesorilor lor în favoarea redingotei din Europa şi a unui nou acoperămînt de cap, fesul roşu, *tarbush*, cu şnur negru. Soldaţii din noile armate, otomană, egipteană şi tunisiană, purtau uniforme în stil european. Călătoriile, întîlnirile cu rezidenţii străini şi noile şcoli i-au obişnuit pe comercianţi şi pe meseriaşi, ca şi pe familiile lor, cu noile veşminte; evreii şi creştinii

le-au adoptat chiar mai repede decît musulmanii. Spre sfîrșitul secolului, soțiile, și fiicele lor purtau îmbrăcăminte în stil francez sau italian, despre care aflau din reviste ilustrate, magazinele din noile orașe, călătorii și școli; cu toate acestea, în 1914, puține femei musulmane ieșeau din casă fără să își acopere în vreun fel capul, dacă nu chiar și fața.

La rîndul lor, casele exprimau în mod vizibil schimbarea modului de viață. Clădirile noilor cartiere, fie rezidențiale, fie destinate afacerilor, erau proiectate în special de arhitecți francezi și italieni ori în stilul acestora: din piatră, cu stucatură, cu decorații bogate din fier forjat. Clădirile publice își prezentau fațadele impunătoare lumii din jur, unele dintre ele exprimînd o nouă viziune despre viața în societate: la Cairo, Opera, muzeul și Biblioteca Khedivală. La rîndul lor, casele reflectau o concepție diferită despre viața de familie. Separarea sufrageriilor la parter și a dormitoarelor deasupra era greu de reconciliat cu diviziunea mai veche și rigidă dintre saloanele unde bărbații familiei își primeau musafirii și *harim*-ul, unde se desfășura viața de familie. Schimbările înregistrate de viața economică și de uzanțele sociale, ca și acțiunile otomane, egiptene și britanice împotriva comerțului cu sclavi au dus, pînă în 1914, la dispariția sclaviei casnice, într-o măsură mai mare sau mai mică, iar, cu excepția unor palate, eunucul negru, paznicul sanctității *harim*-ului, aproape că a dispărut. Scaunele și mesele care imitau mobilierul francez al secolului al XVIII-lea presupuneau un mod diferit de a primi musafiri și de a mînca împreună. Casele erau împrejmuite de grădini, nu construite în jurul unor curți interioare; ferestrele se deschideau spre stradă – se putea privi afară, iar cei de afară puteau privi înăuntru. Pe străzile mai largi sau la periferiile orașului, femeile de familie bună se puteau plimba în trăsuri cu cai. Teatrele constituiau un nou mod de a privi și – cu excepția femeilor – de a fi privit. În 1914 aristocratele de la Cairo puteau vedea companiile franceze aflate în turneu cu spectacolele de dramaturgie clasică sau de operă italiană, ascunse discret în lojele de la Operă, în spatele unor perdele.

Capitolul 18

Cultura imperialismului și reforma

Cultura imperialismului

În noile orașe și în special în teritoriile aflate sub ocupație europeană, disputa dintre europeni și arabi căpătase acum o formă nouă, iar părerea pe care o aveau unii despre alții se schimbase. În secolul al XVIII-lea, dorința de cunoaștere a europenilor cuprinsese, sub impactul comerțului și al călătoriilor, întreaga lume. În secolul al XIX-lea, curiozitatea devenise și mai mare, fiind alimentată acum și de numărul în creștere al europenilor și americanilor ajunși în Orientul Mijlociu și Africa de Nord pentru activități comerciale, ca rezidenți sau pentru a participa la război; turismul organizat a început la mijlocul secolului, cu pelerinaje în Țara Sfîntă și croaziere pe Nil.

Curiozitatea universală se exprima într-un nou tip de erudiție, care încerca să înțeleagă caracterul și istoria societăților din Asia prin studierea vestigiilor scrise și materiale. Prima traducere europeană a Coranului este mult anterioară, datînd din secolul al XII-lea, dar acest efort timpuriu a avut puține urmări; efortul sistematic de a înțelege textul esențial al credinței și istoriei musulmanilor începe în secolul al XVII-lea, odată cu crearea unor catedre de arabă la universitățile din Paris și Leiden, Oxford și Cambridge, colectarea de manuscrise pentru marile biblioteci, primele editări scrupuloase și traducerile acestora. În momentul în care și-a scris lucrarea *Decline and Fall of the Roman Empire* (*Declinul și căderea Imperiului Roman*) (1776-1788), Edward Gibbon a avut la dispoziție un considerabil corpus de surse și studii pe care să le folosească.

Organizarea studiilor arabe și islamice și crearea unor instituții prin care să poată fi transmise rezultatele acestor studii de la o generație la alta a început mai tîrziu. În noul teritoriu britanic al Bengalului, Sir William Jones (1746-1794) a întemeiat Societatea Asiatică pentru studierea culturii musulmane și a celei hinduse din India; era prima dintre societățile științifice de acest tip. La Paris, savantul francez Silvestre de Sacy (1758-1838) a fost primul dintr-un

șir de profesori și cercetători care s-a extins, printr-un fel de succesiune apostolică, de la o generație la alta și de la o țară la alta. În dezvoltarea acestei tradiții un rol deosebit l-au jucat savanții germanofoni din Germania și Imperiul Habsburgic, care au privit religia și cultura islamică din perspectiva concepțiilor forjate de marile discipline intelectuale ale timpului: istoria culturii; studiul continuității dezvoltării umane de la o epocă la alta și de la un popor la altul; filologia comparată, care încerca să urmărească istoria naturală a limbilor și relațiile dintre familiile de limbi, ca și ale culturilor și personalităților colective exprimate prin intermediul lor; aplicarea unor metode critice în studiul textelor sacre pentru descoperirea modului în care s-au dezvoltat vechile tradiții religioase. Consemnarea și interpretarea modului de viață, a tradițiilor și credințelor popoarelor din Asia și Africa, aduse acum în sfera călătoriilor și dominației europene, au dus la nașterea antropologiei. Spre sfîrșitul secolului, o altă știință avea să vină în sprijinul studierii textelor: arheologia, străduința de a descoperi și interpreta vestigiile așezărilor umane. În acest fel, cunoașterea istoriei țărilor în care trăiau arabii, în special Egipt și Irak, pornea din perioada anterioară apariției islamului.

Imaginația romantică, cultul trecutului îndepărtat și straniu, care au influențat cunoașterea sau cunoașterea parțială rezultată din călătorii și studii, au creat o imagine a unui Orient misterios, seducător și amenințător, leagăn al minunilor și basmelor, care devenea astfel o sursă de inspirație artistică. Traducerile din *O mie și una de nopți* au devenit o parte a patrimoniului occidental. Secvențe din aceste povești sau din alte cărți s-au constituit în teme separate ale literaturii europene: Goethe a scris pe teme islamice în *Westöstlishe Diwan*; în *The Talisman*, Sir Walter Scott a făcut din Saladin un reprezentant suprem al cavalerismului medieval. Influența asupra artelor vizuale a fost și mai mare. Au apărut motive islamice în conceperea și decorarea unor clădiri. Un stil de pictură „orientalistă" a fost adoptat de artiști de renume, ca Ingres și Delacroix, ca și de alții minori. Unele imagini apăreau frecvent în lucrările lor: călărețul arab ca erou sălbatic, frumusețile seducătoare din *harim*, încîntătoarele bazaruri, patosul vieții perpetuate pe ruinele grandioase ale trecutului.

O altă temă se întrețesea cu dorința de cunoaștere și evocarea imaginativă a unei atracții misterioase. În sufletul uman, înfrîngerea lasă urme mai profunde decît victoria. Supunerea față de puterea altcuiva reprezintă o experiență conștientă care induce îndoieli în privința ordinii instituite în univers, în timp ce aceia care dețin puterea pot uita de ea sau pot considera că aceasta face parte din orînduirea firească a lucrurilor și inventează sau adoptă concepții care să legitimeze deținerea puterii. S-au propus diferite justificări în

Europa secolului al XIX-lea, în special în Marea Britanie şi Franţa – acestea fiind principalele ţări implicate în dominaţia asupra arabilor. Unele concepţii exprimau într-un limbaj secular atitudinea creştinilor occidentali faţă de islam şi musulmani încă din vremea cînd s-au confruntat prima oară cu puterea musulmană: atît din punct de vedere moral, cît şi militar, islamul era considerat un pericol care trebuia combătut. Tradusă în termeni seculari, această idee constituia o justificare pentru dominaţie şi un avertisment: în mintea conducătorilor britanici şi francezi era prezentă teama de o „revoltă a islamului", a unei mişcări bruşte în rîndul popoarelor necunoscute pe care le guvernau. La fel, amintirea Cruciadelor putea fi folositoare pentru justificarea expansiunii.

Alte idei erau desprinse din atmosfera intelectuală a epocii. Priviţi din perspectiva filosofiei hegeliene a istoriei, arabii aparţineau unui moment din trecutul dezvoltării spiritului uman: îşi îndepliniseră misiunea de a păstra filosofia greacă şi le predaseră altora ştafeta civilizaţiei. Priviţi din perspectiva filologiei comparate, cei care se exprimau prin intermediul limbilor semitice erau consideraţi incapabili de gîndirea şi civilizaţia superioară accesibile arienilor. O anumită interpretare a teoriei darwiniste a evoluţiei putea fi folosită în sprijinul ideii potrivit căreia cei care supravieţuiseră în lupta pentru existenţă erau superiori şi, în consecinţă, aveau dreptul de a domina. Pe de altă parte, se putea considera că puterea implică anumite obligaţii. Expresia „povara Omului Alb"* formula un ideal care, într-o formă sau alta, însufleţise oficialităţi, medici şi misionari, ba chiar şi pe cei care citeau despre îndepărtata Asie şi Africă. Sentimentul unei responsabilităţi colective şi-a găsit expresia în primele ajutoare trimise victimelor unor dezastre; banii strînşi în Europa şi America pentru victimele războiului civil libanez din 1860, distribuiţi de consuli, au oferit un prim exemplu de act de caritate organizat la nivel internaţional.

Ideea identităţii şi egalităţii umane, dincolo de orice diferenţă, ieşea cîteodată la suprafaţă. La începutul secolului al XIX-lea, Goethe declara că „Orientul şi Occidentul nu mai pot fi separate"[1]; spre sfîrşitul secolului însă, vocea dominantă era aceea a lui Kipling, care afirma că „Estul este Est şi Vestul este Vest"[2] (deşi este posibil ca interpretarea pe care o dădea propriilor cuvinte să fi fost diferită de cea a cititorilor).

Ecourile unor asemenea dezbateri puteau fi auzite şi de cealaltă parte. În ultimii ani ai secolului al XIX-lea, tot mai multe categorii deveneau conştiente de un fapt pe care elita conducerii otomane îl cunoştea demult: puterea Europei. Apăruse o nouă clasă educată, care privea lumea cu acuitatea vizuală dobîndită de la profesori occidentali şi care comunica prin mijloace noi ceea ce vedea.

Cu mici excepţii, această clasă se formase în şcoli de un tip nou. Cele mai influente fuseseră create de guverne reformiste pentru a servi propriilor interese. La început, acestea erau şcoli de specialitate pentru instruirea funcţionarilor, ofiţerilor, medicilor şi inginerilor, la Istanbul, Cairo şi Tunis. Dar, spre sfîrşitul secolului, sistemele oficiale s-au extins. În oraşele otomane de provincie existau şcoli primare şi secundare, iar îmbunătăţirea transporturilor le permitea băieţilor să îşi continue educaţia la universităţile din Istanbul, apoi să intre în serviciul imperial; la Istanbul s-a înfiinţat şi o nouă universitate. În Egipt, educaţia a cunoscut o anumită dezvoltare în afara sistemului oficial; la Cairo exista o facultate de drept care forma judecători pentru tribunalele mixte, iar prima universitate a fost creată din iniţiativă privată. În Sudan, la un colegiu guvernamental, Gordon College, erau educaţi băieţi pentru funcţiile inferioare din administraţie în care puteau fi angajaţi. Şi în Tunisia iniţiativele de acest fel ale statului au fost limitate: existau unele şcoli primare „franco-arabe" şi unele la nivel mai înalt, pentru profesori; Sadiqiyya, o şcoală secundară înfiinţată după modelul unui *lycée*, a fost restructurată şi condusă de francezi. În Alegria, şcolile elementare s-au extins treptat în anii '90 ai secolului al XIX-lea, dar încet, la un nivel scăzut şi împotriva voinţei exprimate de *colons*, care nu doreau ca musulmanii algerieni să cunoască franceza şi ideile exprimate în acestă limbă; trei *madrasa*, unde se predau atît materii moderne, cît şi tradiţionale la nivel secundar, au continuat să funcţioneze; puţini algerieni urmau şcolile secundare franceze sau facultatea de drept, de medicină ori de litere a Universităţii din Alger: pe de o parte, fiindcă puţini reuşeau să atingă nivelul cerut, pe de alta, fiindcă algerienii nu prea voiau să îşi trimită fiii la şcoli franceze.

Alături de cele de stat, exista şi un număr mai mic de şcoli înfiinţate de către instituţii indigene şi ceva mai multe înfiinţate de către misiuni europene şi americane. În Liban, Siria şi Egipt, unele comunităţi creştine îşi aveau propriile şcoli, în special maroniţii, cu îndelungata lor tradiţie de învăţămînt superior; cîteva şcoli moderne au fost întemeiate de organizaţiile musulmane de voluntariat. Şcolile misiunilor catolice s-au extins cu sprijinul financiar al guvernului francez şi sub protecţia acestuia. În 1875, iezuiţii au întemeiat Université St-Joseph la Beirut, căreia, în 1883, i s-a adăugat o facultate franceză de medicină.

Tot o iniţiativă franceză a fost cea în urma căreia s-a creat Alliance Israélite, o organizaţie evreiască ce a întemeiat şcoli pentru comunităţile evreieşti din Maroc pînă în Irak. De la începutul secolului, activităţile misiunilor catolice erau, într-un anumit sens, completate şi, în alt sens, concurate de misiunile protestante, în special americane; acestea alcătuiau o comunitate protestantă mică, dar ofereau educaţie

şi altor creştini şi, ulterior, unor musulmani. Cea mai importantă dintre instituţiile lor de învăţămînt era Colegiul Sirian Protestant (Syrian Protestant College) de la Beirut, fondat în 1866 şi devenit ulterior Universitatea Americană din Beirut (American University of Beirut). De asemenea, Societatea Imperială Rusă a Palestinei Ortodoxe a creat şcoli pentru membrii Bisericii Ortodoxe orientale.

În toate aceste sisteme de învăţămînt existau şi şcoli pentru fete, dar nu la un nivel atît de înalt ca acelea pentru băieţi: ele contribuiau la extinderea alfabetizării şi le oferea femeilor posibilitatea de a avea instruirea necesară pentru a-şi cîştiga singure existenţa, practicînd un număr limitat de meserii: profesoare şi infirmiere şi, mai rar, jurnaliste sau scriitoare. Cîteva dintre aceste şcoli erau de stat, majoritatea fiind ale unor misiuni; părinţii musulmani preferau şcolile călugăriţelor catolice, fiindcă aici fiicele lor învăţau limba franceză, bunele maniere, activităţile specific feminine.

A apărut o nouă generaţie deprinsă cu cititul. Mulţi citeau în limbi străine. La mijlocul secolului al XIX-lea, franceza înlocuise italiana ca *lingua franca* a comerţului şi a oraşelor; engleza era foarte puţin cunoscută în Maghreb, iar mai spre est era mai puţin răspîndită decît franceza. Bilingvismul era frecvent, iar în unele familii, în special la Cairo, Alexandria şi Beirut, franceza sau engleza începeau să înlocuiască araba în familie. Cei care fuseseră educaţi în arabă pînă la un nivel superior aveau la dispoziţie o nouă literatură. Înainte de secolul al XIX-lea, nu prea existaseră lucrări tipărite în arabă, dar acestea au devenit tot mai numeroase pe parcursul secolului, în special la Cairo şi Beirut, care aveau să rămînă principalele centre editoriale. Şcolile de stat de la Cairo şi cele ale misionarilor de la Beirut creaseră un public cititor relativ mare. Cu excepţia manualelor, în această perioadă cărţile se aflau în plan secundar faţă de ziare şi periodice, care au început să joace un rol important în anii '60 şi '70 ai secolului al XIX-lea. Printre publicaţiile intelectuale, care deschideau o fereastră spre cultura, ştiinţa şi tehnologia Occidentului se numărau două, tipărite de creştinii libanezi de la Cairo: *al-Muqtataf*, a lui Ya'qub Sarruf (1852-1927) împreună cu Faris Nimr (1855-1951), şi *al-Hilal* a lui Jurji Zaydan (1861-1914). O iniţiativă similară a fost aceea a unei enciclopedii publicate în fascicule periodice, realizată de Butrus Bustani (1819-1883) şi familia sa, un compendiu ştiinţific modern care reflectă ce se cunoştea şi ce se înţelegea la Beirut şi Cairo în ultimul sfert al secolului al XIX-lea. Articolele sale privind ştiinţa şi tehnologia modernă sînt corecte şi prezentate clar; articolele despre istoria, mitologia şi literatura greacă depăşesc cu mult cunoştinţele despre Antichitatea clasică pe care le avusese cultura islamică a perioadelor anterioare; editată şi scrisă mai ales de arabi creştini,

lucrarea abordează temele islamice pe un ton deloc afectat de rezerve sau teamă. Primele ziare au fost cele publicate cu sprijin financiar oficial la Istanbul, Cairo și Tunis, cuprinzînd texte și explicații ale unor legi și decrete. Ziarul neoficial de opinie a apărut mai tîrziu, cînd o nouă generație de cititori a dorit să afle ce se petrecea în lume, iar datorită telegrafului, curiozitatea lor putea fi satisfăcută. Dimensiunea publicului cititor și libertatea intelectuală mai mare au făcut din Cairo centrul presei cotidiene, primii jurnaliști de succes fiind imigranți din Liban; *al-Ahram*, fondat de familia Taqla în 1875, avea să devină mai tîrziu principalul ziar din lumea arabă.

Cultura reformei

Cărțile, periodicele și ziarele erau canale prin care arabii obțineau informații despre noua lume a Europei și Americii. Multe dintre lucrările pe care le publicau erau traduse din franceză sau engleză; activitățile de traducere au fost inițiate în timpul lui Muhammad 'Ali, care avea nevoie de îndrumare pentru funcționari și ofițeri și de manuale pentru școli. Unii dintre cei care fuseseră educați în Europa și învățaseră franceza sau o altă limbă au relatat în scris ceea ce au văzut sau auzit. Astfel, Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873), care fusese trimis de Muhammad 'Ali la Paris în misiune pentru probleme educaționale, a publicat o descriere a orașului și a locuitorilor săi:

> Dintre popoarele creștinismului, parizienii se disting prin acuitatea intelectului, precizia înțelegerii și mintea pătrunzătoare în chestiuni profunde [...] nu sînt prizonierii tradiției, dar le place mereu să știe originea lucrurilor și cauzele lor. Chiar și oamenii simpli știu să citească și să scrie și intră la fel ca alții în subiecte importante, fiecare după capacitățile lui. [...] Prin natura lor, francezilor le stîrnește curiozitatea și îi entuziasmează tot ce e nou, plăcîndu-le schimbarea și transformarea lucrurilor, mai ales în privința îmbrăcămintii. [...] Schimbarea și capriciul fac parte tot din firea lor; trec imediat de la veselie la supărare, de la seriozitate la glumă sau invers, astfel încît într-o singură zi un om face tot felul de lucruri contradictorii. Dar toate acestea privesc chestiunile mărunte; în cele importante nu își schimbă părerile; fiecare rămîne la convingerile și părerile sale. [...] Sînt mai curînd zgîrciți decît generoși. [...] Neagă existența miracolelor și cred că legile naturii nu pot fi încălcate, iar religia a apărut pentru a-i îndemna pe oameni la fapte bune [...] dar printre convingerile lor urîte se numără aceea potrivit căreia virtuțile înțelepților lor sînt mai mari decît inteligența profeților[3].

Cu trecerea timpului, a apărut un nou tip de literatură, prin care scriitorii arabi încercau să exprime, în arabă, conștiința de sine și

locul lor în lume. Una dintre principalele preocupări ale noii literaturi a fost chiar limba arabă. Cei care pătrunseseră în sfera noii ştiinţe şi literaturi a Europei au început să îşi privească propriul trecut într-un mod diferit. La Cairo, ca şi în Europa, s-au tipărit texte din literatura arabă clasică. Au renăscut vechi genuri literare; cel mai reputat scriitor al vremii, Nasif al-Yaziji (1800-1871), a scris o lucrare în stil *maqama*, o serie de povestiri şi anecdote despre un personaj abil, narate în proză rimată foarte cizelată. Alţii şi-au propus să adapteze limba astfel încît aceasta să poată exprima noi idei şi noi forme de sensibilitate artistică. Butrus Bustani şi cei care au învăţat de la el au recurs la un fel de proză descriptivă, nu departe de regulile esenţiale ale gramaticii arabe, dar cu moduri de exprimare mai simple, cu expresii şi cuvinte noi, fie create din resursele proprii ale limbii arabe, fie calchiate din engleză sau franceză. A avut loc şi o renaştere a poeziei arabe, folosind încă sistemul clasic de metri şi rimă, dar ajungînd treptat să exprime noi idei şi sentimente. Ahmad Shawqi (1868-1932) poate fi considerat un poet clasic întîrziat: recurgea la un limbaj elevat pentru a marca evenimente publice, pentru a exprima sentimente naţionale sau pentru a aduce laude suveranului; el provenea din elita turco-egipteană constituită în jurul curţii suveranului egiptean. Dintre contemporanii săi, Khalil Mutran (1872-1949) a scris o poezie în care utiliza formele tradiţionale ale limbii nu pentru valoarea lor în sine, ci pentru a exprima mai clar o realitate, fie cea a lumii exterioare, fie cea a sentimentelor autorului. Hafiz Ibrahim (1871-1912) a exprimat concepţiile politice şi sociale ale egiptenilor din acea vreme într-un limbaj mai simplu, bucurîndu-se de o apreciere mai largă decît Shawqi. Au început să apară şi genuri literare complet noi: piesa de teatru, nuvela şi romanul. Primul roman important, cel al lui Hussein Haykal, intitulat *Zaynab*, publicat în 1914, exprima o nouă viziune asupra satului, a vieţii umane ca parte a ciclului natural şi a relaţiilor dintre bărbaţi şi femei.

Cealaltă preocupare importantă a noii literaturi viza extinderea puterii sociale şi intelectuale a Europei, privită nu ca un adversar, ci ca un concurent, în anumite privinţe chiar seducător. Puterea şi măreţia Europei, ştiinţa şi tehnologia modernă, instituţiile politice ale statelor europene şi moralitatea socială a societăţilor moderne, toate acestea erau subiecte predilecte. Asemenea scrieri ridicau o problemă fundamentală: cum puteau musulmanii arabi şi cum putea statul otoman musulman să dobîndească puterea de a se confrunta cu Europa şi de a deveni parte a lumii moderne?

Primele încercări clare de a răspunde unor asemenea întrebări apar în scrierile unor demnitari care, la mijlocul secolului, au promovat reforma la Istanbul, Cairo şi Tunis. Unele erau redactate în turcă,

dar cîteva erau în arabă, în special o lucrare a lui Khayr al-Din (d. 1889), care s-a aflat în fruntea ultimei tentative de reformare a guvernului tunisian înainte de ocupaţia franceză. În introducerea cărţii sale, Khayr al-Din explica scopul acesteia:

> În primul rînd, de a-i îndemna pe acei oameni de stat şi acele feţe religioase care sînt zeloşi şi fermi să adopte cît de mult pot tot ceea ce poate duce la bunăstarea comunităţii islamice şi la dezvoltarea civilizaţiei sale, ca, de exemplu, extinderea graniţelor ştiinţei şi învăţăturii şi pregătirea căilor care duc spre belşug, [...] iar temeiul tuturor acestora este buna guvernare. În al doilea rînd, de a-i avertiza pe cei atît de mulţi dintre musulmani care sînt nepăsători la stăruinţa unora de a închide ochii în faţa lucrurilor demne de laudă şi potrivite cu legea noastră religioasă, înfăptuite de adepţii altor religii, doar pentru că în mintea lor s-a fixat ideea că trebuie evitate toate faptele şi instituţiile celor care nu sînt musulmani[4].

În opinia unor asemenea autori, Imperiul Otoman ar trebui să devină mai puternic prin schimbări efectuate în sistemul juridic, în metodele de administrare şi organizare militară; relaţia dintre sultan şi supuşi ar trebui să devină o relaţie modernă între guvern şi cetăţean, iar loialitatea faţă de familia domnitoare ar trebui să devină sentimentul apartenenţei la o naţiune, naţiunea otomană, care ar include musulmani şi nemusulmani, turci şi neturci. Toate acestea, dacă ar fi bine înţelese, ar trebui să aibă loc fără o lipsă de loialitate faţă de islam sau faţă de tradiţiile imperiului.

Cu trecerea timpului şi odată cu apariţia unei noi clase educate, în anii '60 şi '70 ai secolului al XIX-lea, a apărut o oarecare sciziune între cei care susţineau reformele. Existau divergenţe de opinii în privinţa fundamentelor autorităţii: dacă aceasta trebuia deţinută de demnitari care aveau în vedere propriul sentiment de justiţie şi interesele imperiului sau de către un guvern reprezentativ constituit în urma unor alegeri.

Dar sciziunea dintre generaţii era chiar mai profundă. A doua generaţie, în toate cele trei ţări, era conştientă de problemele cauzate de schimbările care aveau loc. Reformele instituţiilor sînt periculoase dacă nu se întemeiază pe o anumită solidaritate morală: care ar trebui să fie aceasta şi cît de mult ar putea prelua din învăţăturile islamului? O asemenea întrebare devenea tot mai presantă pe măsură ce noile şcoli începeau să creeze o generaţie care nu mai crescuse în învăţătura islamică tradiţională şi era expusă adierii de vînt a doctrinelor occidentale.

Firește, problema nu venea din partea creştinilor arabofoni din Liban şi Siria, care jucaseră un rol important în viaţa intelectuală a acestei perioade. Pentru majoritatea dintre ei, civilizaţia Occidentului nu era complet străină; se puteau mişca în mediul acestei civilizaţii

fără să aibă sentimentul că se trădează pe ei înşişi. Însă aveau, la rîndul lor, o problemă echivalentă. Puterea ierarhiilor bisericeşti, recunoscute şi susţinute de stat, deveneau un obstacol în calea gîndirii şi exprimării libere. Unii dintre ei s-au îndreptat în direcţia secularismului sau a protestantismului, care reprezenta, pentru ei, limita pînă la care puteau ajunge pe calea secularismului într-o societate în care identitatea se exprima în termenii apartenenţei la o comunitate religioasă.

Dar pentru musulmani problema era inevitabilă. Islamul era tot ce aveau mai profund în ei. Dacă viaţa într-o lume modernă impunea schimbări în modul de organizare a societăţii, musulmanii trebuiau să încerce să facă aceste schimbări fără a se trăda pe ei înşişi; iar acest lucru era posibil doar printr-o interpretare a islamului compatibilă cu supravieţuirea, vigoarea şi progresul în lume. Acesta a fost punctul de pornire al celor care ar putea fi numiţi „modernişti islamici". Ei considerau că islamul era compatibil nu numai cu raţiunea, progresul şi solidaritatea socială, temeiurile civilizaţiei moderne; interpretat în mod adecvat, putea chiar să le promoveze. Asemenea idei au fost susţinute de Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897), un iranian ale cărui scrieri au fost nesemnificative, dar a cărui influenţă personală s-a făcut puternic resimţită. Ideile lui au fost completate şi clarificate în scrierile unui egiptean, Muhammad 'Abduh (1849-1905), a cărui operă avea să influenţeze mult timp lumea musulmană. Scopul acestei vieţi, după cum spunea el, era:

> să elibereze gîndirea din cătuşele imitaţiei (*taqlid*) şi să înţeleagă religia aşa cum era ea înţeleasă de comunitate înainte de apariţia disensiunilor; să se întoarcă, în dobîndirea cunoaşterii religioase, la primele sale izvoare şi să le măsoare punîndu-le în cumpăna raţiunii umane, pe care Dumnezeu a creat-o pentru a preveni excesele ori falsurile din religie, astfel încît înţelepciunea lui Dumnezeu să poată fi împlinită, iar rînduiala lumii umane păstrată; pentru a demonstra un asemenea lucru din această perspectivă, religia trebuie considerată o prietenă a ştiinţei, îndemnînd omul să cerceteze tainele existenţei, chemîndu-l să respecte adevărurile instituite şi să depindă de ele în viaţa şi comportamentul său moral[5].

În lucrarea sa apare distincţia între doctrinele esenţiale ale islamului, pe de o parte, şi concepţiile sociale şi juridice ale acestuia, pe de alta. Doctrinele au fost transmise de un şir de gînditori, „strămoşii pioşi" (*al-salaf al-salih*, de unde provine denumirea folosită frecvent pentru acest curent de gîndire, *salafiyya*). Doctrinele sînt simple – credinţa în Dumnezeu, în revelaţia transmisă printr-un şir lung de profeţi încheiat cu Muhammad, în responsabilitatea şi judecata morală – şi pot fi exprimate şi susţinute prin mijloace raţionale. Legea şi moraliatea socială, pe de altă parte, constituie aplicarea în anumite condiţii a

unor principii generale cuprinse în Coran și acceptabile pentru rațiunea umană. Cînd condițiile se schimbă, și acestea trebuie să se schimbe, în lumea modernă, este de datoria gînditorilor musulmani să coreleze modificarea legilor și a tradițiilor cu principiile nemodificabile și, prin aceasta, să stabilească limitele și orientările.

O asemenea concepție despre islam avea să fie adoptată de mulți musulmani arabi educați, ca și de musulmani din țări foarte îndepărtate de lumea arabă. Dar concepția putea fi dezvoltată în mai multe direcții. Cel mai remarcabil discipol al lui 'Abduh, sirianul Rashid Rida (1865-1935), a încercat, în publicația sa *al-Manar*, să rămînă fidel ambelor laturi ale învățăturii maestrului său. Apărînd doctrinele imuabile ale islamului împotriva oricărui atac, el avea să se apropie de interpretarea hanbalită și apoi de wahhabism; într-o serie de *fatwe*, a încercat să aducă legile adecvate unei lumi moderne în cadrul unei *shari'a* revizuite.

Apariția naționalismului

Atît 'Abduh, cît și Rida erau *'ulama* cu o educație tradițională, preocupați nu numai să justifice schimbările, ci și să le impună anumite limite; dar pentru cei instruiți în școlile moderne concepția lui 'Abduh cu privire la islam era atrăgătoare, fiindcă le permitea să accepte ideile occidentale fără să aibă sentimentul trădării propriului trecut. O serie de scriitori, dintre care unii susțineau că aparțin curentului de gîndire al lui 'Abduh, au început să avanseze idei noi despre felul în care ar trebui organizate societatea și statul. Aceasta este generația în timpul căreia ideea de naționalism a devenit explicită în rîndul turcilor, arabilor și egiptenilor. Existaseră și anterior unele răbufniri de conștiință națională, în umbra lor aflîndu-se o dorință mai veche și mai puternică, dorința societăților întemeiate demult de a-și continua viața fără întrerupere. Dar ideea a devenit coerentă și importantă, capabilă să mobilizeze mișcări politice, abia în cele două decenii anterioare celui de-al Doilea Război Mondial.

Diversele mișcări naționale s-au născut ca reacție la o întreagă serie de provocări. Naționalismul turc a fost o reacție la presiunile continue și tot mai mari ale Europei și la eșecul idealului de naționalism otoman. Pe măsură ce popoarele creștine se desprindeau de imperiu unul cîte unul, naționalismul otoman a căpătat o tentă mai islamică, dar cînd, sub Abdülhamid, alianța dintre tron și elita conducătoare turcă s-a destrămat, a apărut ideea unei națiuni turce – respectiv, ideea că imperiul putea supraviețui numai pe baza solidarității unei națiuni unite printr-o limbă comună.

Cum în acest moment imperiul devenise, în bună măsură, un stat turco-arab, orice încercare de a insista pe supremaţia elementului turc era menită să tulbure echilibrul dintre turci şi arabi, astfel încît, ca o reacţie, naţionalismul arab s-a impus tot mai mult. Într-o primă etapă, aceasta a fost o mişcare determinată de sentimentele unor musulmani educaţi din Siria, în special de la Damasc, şi a unor scriitori creştini sirieni şi libanezi. Mişcarea îşi avea rădăcinile în renaşterea conştiinţei trecutului arab, promovată de noile şcoli, şi în accentul pus de reformatorii islamici pe perioada timpurie a istoriei islamului, cînd arabii erau predominanţi. Aceasta a devenit o forţă politică importantă abia după ce revoluţia din 1908 a slăbit puterea sultanului, focarul tradiţional al loialităţii, şi a dus în cele din urmă la preluarea puterii de către „Junii Turci". Cum ei au dus o politică de consolidare a autorităţii centrale şi au insistat pe unitatea naţională a imperiului, s-au îndreptat implicit spre afirmarea unui naţionalism turc. Ofiţeri şi demnitari arabi, în special sirieni de la Damasc, care, din diverse motive, se opuneau acestui grup, au început să revendice nu un stat arab independent, ci o situaţie mai bună pentru provinciile arabe din imperiu, o descentralizare orientată spre autonomie. În cadrul regiunii arabofone, unii creştini libanezi au început să spere într-o autonomie libaneză mai mare sub protecţia unei puteri europene.

În această etapă, naţionalismul turc şi arab viza în primul rînd nu abuzurile puterii europene, ci problemele de identitate şi de organizare politică a imperiului : în ce condiţii îşi putea continua existenţa comunitatea musulmană otomană ? În principiu, aceasta putea depăşi graniţele imperiului pentru a-i include pe toţi cei care vorbeau turca sau araba. În această privinţă, naţionalismul din Egipt, Tunisia şi Algeria era diferit. Toate trei se confruntau cu probleme specifice determinate de dominaţia europeană, toate trei erau preocupate de aceste probleme în limitele bine definite ale unei ţări. Egiptul şi Tunisia erau, practic, entităţi politice separate de mult timp, prima condusă de dinastii proprii, apoi de britanici şi francezi ; la rîndul său, Algeria constituise un teritoriu otoman separat şi, pînă în acest moment, fusese practic integrată Franţei.

Astfel, atunci cînd a apărut, naţionalismul egiptean a reprezentat o încercare de a limita ocupaţia britanică sau de a-i pune capăt, avînd mai curînd un conţinut specific egiptean decît arab, musulman sau otoman. Rezistenţa faţă de ocupaţia britanică din 1882 avusese deja o trăsătură naţionalistă, dar naţionalismul încă nu era pe deplin formulat ; el va deveni o forţă politică efectivă abia în primii ani ai noului secol, reuşind să servească drept focar al altor concepţii despre felul în care trebuia organizată societatea. Nu era o forţă unită : exista o divizare între cei care cereau retragerea britanicilor şi cei

care, influenţaţi de ideile modernismului islamic, credeau că prima necesitate era aceea a dezvoltării sociale şi intelectuale, pentru aceasta Egiptul putînd profita de prezenţa britanicilor. În mod similar, în Tunisia, mişcarea de rezistenţă împotriva invaziei franceze din 1881 a avut şi o tentă naţionalistă, dar primul grup cu o orientare naţionalistă evidentă a apărut în jurul anului 1907, respectiv grupul „Junilor Tunisieni", format din cîţiva tineri cu educaţie franceză. Şi aici, sentimentul predominant nu era atît în favoarea unei retrageri imediate a francezilor, cît mai ales a unei schimbări în politica franceză, care să le ofere tunisienilor un acces mai mare la educaţia franceză şi posibilităţi mai mari în serviciile guvernamentale şi în agricultură; asemenea măsuri erau respinse de către *colons*. Şi în Algeria, în contextul unei rezistenţe puternice şi continue împotriva colonizării franceze, exprimată încă în termeni tradiţionali, a apărut o mişcare de mici dimensiuni, „Junii Algerieni", întemeiată pe aceleaşi concepţii „moderniste" şi pe aceleaşi revendicări pentru educaţie în franceză, reforme financiare şi juridice şi drepturi politice mai mari acordate în cadrul deja existent. În Maroc, în schimb, opoziţia faţă de protectoratul francez, manifestată atît în oraşe, cît şi în sate, îşi avea încă liderii din rîndul *'ulama* mediului urban, iar simbolurile le-a preluat din modul de gîndire islamic tradiţional.

Continuitatea tradiţiei islamice

Otomanismul, reformismul islamic şi naţionalismul erau concepţii ale unei minorităţi urbane educate, care exprimau o nouă relaţie cu statul şi cu lumea exterioară. În afară de această minoritate, au existat şi unele curente ale căror idei şi sentimente s-au articulat în cursul generaţiei următoare în formă naţionalistă, conferind o nouă forţă mişcărilor naţionaliste; în general, islamul, în forma sa tradiţionalistă, oferea în continuare motivele care să îi îndemne pe oameni la acţiune şi simbolurile care să confere un sens acestei acţiuni. Dar ceea ce se numeşte „tradiţie" nu era un lucru imuabil; îşi urma propria cale în propriul ritm.

Vechiul sistem de şcoli îşi pierduse oarecum statutul în societate. Studiile efectuate în asemenea şcoli nu mai constituiau garanţia unei funcţii înalte în serviciul statului; pe măsură ce s-au introdus noi metode de administraţie, erau necesare noi cunoştinţe, iar stăpînirea unei limbi străine devenea aproape indispensabilă. Absolvenţii acestor şcoli nu mai controlau sistemul judiciar. Noi coduri penale şi comerciale, inspirate după cele ale Europei Occidentale, limitau domeniile de

aplicare a *shari'ei*; codul civil al Imperiului Otoman, deşi se întemeia încă pe *shari'a*, fusese, la rîndul său, modificat. Odată cu noile legi, au apărut noile tribunale: tribunale mixte sau tribunale străine pentru procesele în care erau implicaţi străini, tribunale de un tip nou – iar în Algeria, tribunale franceze – pentru majoritatea proceselor în care erau implicaţi indigeni. Instanţa condusă de un *qadi* a fost limitată la problemele privind situaţia personală. De aceea, era nevoie de judecători şi avocaţi noi, care să fie pregătiţi într-un mod nou. În Egipt şi Algeria s-a încercat introducerea unor materii moderne pentru studenţii educaţi în mod tradiţional: la *madrasele* din Algeria şi la Dar al-'Ulum din Egipt. Însă tot mai multe familii înstărite şi influente îşi trimiteau fiii la şcoli de tip nou.

Cu toate acestea, vechile şcoli şi-au continuat activitatea şi s-au scris mai departe lucrări de teologie şi drept, concepute în cadrul tradiţiilor cumulative ale învăţăturii islamice. Cei mai perspicace dintre studenţii lor au început să îşi exprime dezamăgirea faţă de tipul de educaţie pe care o primeau în aceste locuri. După cum scria unul dintre ei, viaţa unui student consta din

> repetare neîncetată, în care nu afla nimic nou de la începutul anului, pînă la sfîrşit... pe tot parcursul studiilor auzea cum se repetă aceleaşi vorbe şi prelegeri care nu îi ajungeau la inimă, nu îl atrăgeau, nu îi hrăneau mintea şi nu adăugau nimic la ceea ce ştia deja[6].

În asemenea şcoli au existat cîteva încercări de reformă, în special la Azhar, sub influenţa lui 'Abduh, dar fără prea mare succes. Acestea îşi menţineau totuşi importanţa în societate, fiind mijlocul prin care copiii (băieţii) inteligenţi din familiile rurale sărace reuşeau să atingă nivelul cuvenit şi prin care se forma şi se exprima o anumită conştiinţă colectivă. Din acest motiv, guvernele reformiste au încercat să le controleze mai îndeaproape. Spre sfîrşitul secolului, rectorului de la Azhar i s-a conferit o autoritate mai mare decît înainte asupra profesorilor şi studenţilor din universitate; la rîndul lui, a fost pus sub un control mai strict al *khedivului*; autorităţile franceze din Tunisia încercau să îşi instituie controlul la Zaytuna.

Deocamdată, influenţa ordinelor sufite nu înregistra un declin deosebit. Opoziţia wahhabiţilor faţă de ele nu avea prea mare ecou în afara Arabiei Centrale. Unii modernişti criticau ceea ce considerau a fi abuzuri ale sufiţilor – autoritatea exercitată de maeştrii sufiţi asupra discipolilor lor, credinţa în miracole realizate prin intercesiunea „Prietenilor lui Dumnezeu" –, dar majoritatea erau de părere că un sufism purificat era posibil şi chiar necesar pentru salubritatea comunităţii. În general, o mare parte a populaţiei continua să aibă legături cu un ordin sau altul. Cele mai vechi, ca Shadhiliyya şi Qadiriyya,

continuau să genereze noi ramuri; cele ca Naqshbandiyya sau Tijaniyya, care puneau accentul pe respectarea *shari'ei*, s-au extins în continuare; au apărut altele noi, asemănătoare, ca Sanusiyya, întemeiată în Cirenaica în anii '40 ai secolului al XIX-lea de către un algerian care studiase la Fez și Mecca.

Noile metode de menținere a ordinii urbane de către oficialități, poliție și garnizoanele militare (cele străine în Egipt și Maghreb) au limitat influența socială a ordinelor sufite în orașe, ca și a tuturor forțelor care puteau instiga sau exprima nemulțumirea populară. Sfîrșitul secolului al XIX-lea a fost o perioadă în care nu s-au înregistrat aproape deloc tulburări urbane, după marile incidente din anii '60 și '70 ai secolului al XIX-lea și tulburările din timpul ocupațiilor străine. Dar la țară, profesorii care își asumau o anumită autoritate spirituală beneficiau de aceeași autoritate ca și în trecut. În epoca expansiunii imperiale, purtătorii de cuvînt și liderii rezistenței rurale proveneau în principal din rîndul personalităților religioase. În Algeria, poziția lui 'Abd al-Qadir în ordinul qadirit local i-a oferit un punct de pornire pentru a-și exinde autoritatea; în revolta ulterioară, din 1871, ordinul Rahmaniyya a jucat un rol important. La fel, în Egipt, Tunisia și Maroc, rezistența față de intensificarea influenței europene a putut fi mobilizată prin utilizarea unor simboluri islamice, iar încercarea italienilor de a cuceri Libia s-a confruntat cu cea mai mare rezistență din partea ordinului Sanusiyya, care, în acel moment, dispunea de o rețea de centre locale în oazele deșertului din Cirenaica. Dar nu toate ordinele sufite au adoptat calea rezistenței: în Algeria, Tijaniyya a încheiat o pace cu francezii; în Egipt, majoritatea ordinelor s-au aflat de partea *khedivului* în timpul crizei din 1882.

Cel mai frapant exemplu al puterii politice deținute de un lider religios a fost oferit de Sudan, prin mișcarea religioasă care a pus capăt dominației egiptene, în anii '80 ai secolului al XIX-lea. O parte din forța acesteia rezulta din opoziția față de guvernatori străini, dar rădăcinile erau mult mai adînci. Muhammad Ahmad, inițiatorul mișcării, era influențat de educația sa sufită și era considerat de adepții săi drept *mahdi*, cel îndrumat de Dumnezeu să reinstituie domnia dreptății pe pămînt. Mișcarea lui s-a extins repede într-o țară unde controlul guvernului era limitat, orașele mici, iar islamul grupurilor de *'ulama* prea slab pentru a contracara influența unui profesor de la țară. După ce a pus capăt dominației egiptene, el a reușit să formeze un stat întemeiat pe învățăturile islamului, dar după cum le interpreta el, și structurat cu minuțiozitate conform comunității ideale a Profetului și a Companionilor săi. După moartea sa, datorită celor care l-au urmat în calitate de *khalifa*, statul și-a continuat existența pînă la intervenția anglo-egipteană de la sfîrșitul secolului.

Asemenea mişcări au alimentat teama guvernelor reformiste şi străine de „revolta islamului" şi au stat la baza unor încercări de a le contracara sau cel puţin de a le controla. În Egipt, încă din perioada lui Muhammad 'Ali existase o încercare de a controla ordinele sufite prin numirea capului unei familii care se afla în legătură cu ele, Bakriyya, în fruntea tuturor ordinelor; toate prerogativele sale au fost definite în mod oficial spre sfîrşitul secolului. Conducerea unui ordin a devenit o funcţie recunoscută oficial de guvern şi, prin conducători, excesele practicilor populare, expuse tot mai mult criticilor, puteau fi împiedicate. În Algeria, după revolta din 1871, ordinele erau privite de francezi cu suspiciune şi a existat o încercare de a le reprima pe cele care păreau ostile, ca şi de a-i atrage de partea lor pe conducătorii altora, acordîndu-le favoruri.

În Imperiul Otoman, sultanul se afla în postura de a canaliza sentimentele religioase populare în propriul interes. De la mijlocul secolului al XIX-lea, guvernul a făcut eforturi susţinute pentru a aduce în prim-plan rolul sultanului ca apărător al statului; acesta era, practic, ultima relicvă a puterii politice şi a independenţei islamului sunnit. Pînă acum nu se insistase asupra pretenţiei sultanului de a fi calif, decît în sensul în care orice cîrmuitor musulman puternic putea fi numit calif. Dar, de la mijlocul secolului al XIX-lea, se insista tot mai mult asupra acestei idei, atît ca un apel către musulmanii din imperiu şi din afara lui de a se uni în jurul tronului otoman, cît şi ca un avertisment pentru statele europene care aveau milioane de supuşi musulmani. Sultanul Abdulhamid a apelat la confidenţii şi protejaţii sufiţi pentru a insista asupra revendicărilor sale religioase; construirea căii ferate din Hijaz, cu capital musulman şi cu scopul de a-i duce pe pelerini la locurile sfinte, a constituit o acţiune în cadrul aceleiaşi politici. Moderniştii islamici criticau această politică, afirmînd că islamul pe care îl susţinea nu era cel adevărat; ei contestau uneori chiar pretenţia lui de a fi calif, sperînd că, într-o zi, califatul le va reveni arabilor. Totuşi, această politică a creat loialităţi în lumea islamului, printre arabi, turci, dar şi în alte arii: în India, unde Imperiul Mogul se destrămase după „Rebeliunea indiană" din 1857; în Caucaz şi Asia Centrală, unde expansiunea puterii ruseşti distrugea vechile monarhii; şi în regiunile din Africa de Nord controlate de britanici şi de francezi.

Capitolul 19

Apogeul puterii europene (1914-1939)

Supremația Marii Britanii și Franței

În jurul anului 1914, rivalitățile dintre puterile europene începuseră să iasă din matca sentimentului unui destin comun și al amintirii războaielor napoleoniene, iar Imperiul Otoman era punctul cel mai sensibil din cauza slăbiciunii acestuia și a intereselor majore care erau în joc. În unele locuri, concesionarea căilor ferate crease un fel de divizare a sferelor de interese, dar în altele – în regiuni ale Balcanilor, la Istanbul și în strîmtori, ca și în Palestina – interesele marilor puteri se aflau în conflict direct. Rivalitatea Austriei și Rusiei în Balcani a fost adevărata cauză a izbucnirii Primului Război Mondial în 1914, iar cînd Imperiul Otoman a intrat în război, în noiembrie, de partea Germaniei și Austriei, împotriva Angliei, Franței și Rusiei, propriile teritorii au devenit teatru de război. Armata otomană, susținută de aliații săi, a trebuit să lupte împotriva Rusiei la frontiera de nord-est și împotriva unei forțe preponderent britanice în provinciile sale arabe. La început, armata otomană a pus în dificultate pozițiile britanice din Egipt, dar, ulterior, un contingent britanic și aliat a înaintat în Palestina și, spre sfîrșitul războiului, a ocupat întreaga Sirie. În același timp, alte trupe britanice și indiene au debarcat în Irak, pe țărmurile Golfului; în momentul în care războiul s-a încheiat, ele controlau întregul Irak.

Astfel, în 1918, controlul militar exercitat de Marea Britanie și Franța în Orientul Mijlociu și Maghreb era mai puternic ca oricînd și, ceea ce era chiar mai important, marea autoritate imperială sub care trăiseră majoritatea țărilor arabe timp de secole și care fusese un fel de protecție împotriva dominației europene a fost eclipsată și a dispărut în scurt timp. Imperiul Otoman și-a pierdut provinciile arabe și s-a restrîns la teritoriul Anatoliei și al unei mici părți din Europa; în capitala sa, sultanul se afla sub controlul navelor și al

reprezentanţilor aliaţilor şi a fost obligat să semneze un acord de pace nefavorabil (Tratatul de la Sèvres, 1920), care impunea practic guvernului o tutelă străină; dar o mişcare de protest a populaţiei turce din Anatolia, condusă de ofiţeri şi întărită de încurajarea venită din partea aliaţilor ca grecii să ocupe o parte din vestul Anatoliei, a dus la crearea unei republici turce şi la abolirea sultanatului. Aceste schimbări au fost acceptate de aliaţi prin Tratatul de la Lausanne (1923), despre care se poate spune că a pus capăt în mod oficial Imperiului Otoman.

Structura politică în cadrul căreia trăiseră majoritatea arabilor timp de patru secole se dezintegrase; capitala noului stat turc era nu Istanbul, ci Ankara, situată pe înălţimile Anatolici, iar marele oraş care fusese sediul puterii pentru atît de mult timp îşi pierduse forţa de atracţie; dinastia care, fie că i se accepta sau nu revendicarea califatului, fusese considerată drept custodele a ceea ce mai rămăsese din puterea şi independenţa islamului sunnit devenise istorie. Aceste schimbări au avut un efect profund asupra felului în care arabii cu o conştiinţă politică se apreciau pe ei înşişi şi încercau să îşi definească identitatea politică. Apăreau o serie de întrebări cu privire la felul în care trebuiau să trăiască împreună într-o comunitate politică. Războaiele au un efect de catalizator, determinînd conştientizarea unor sentimente pînă atunci neexprimate şi speranţele unei schimbări. Ideea unei lumi care trebuia reconstituită pe bazele autodeterminării entităţilor naţionale fusese încurajată de unele declaraţii ale lui Woodrow Wilson, preşedintele Statelor Unite, şi ale altor lideri aliaţi, iar evenimentele din timpul războiului făcuseră ca în rîndul anumitor categorii ale popoarelor arabe să se nască dorinţa unei schimbări a statutului politic pe care îl aveau. În Maghreb, soldaţii algerieni şi tunisieni, mulţi dintre ei voluntari, luptaseră în armata franceză pe Frontul de Vest şi se aşteptau la schimbări care să ducă la recunoaşterea lucrurilor pe care le înfăptuiseră. Egiptenii, deşi nu se implicaseră direct în luptele din război, se confruntaseră cu multe greutăţi: muncă forţată, preţuri ridicate şi penurie de alimente, umilinţa de a fi ocupaţi de o armată străină mare. În regiunile arabe ale Imperiului Otoman, schimbarea a fost de altă natură. În 1916, Hussein, *sharif*-ul Meccăi din familia hashimită (1908-1924), a declanşat o revoltă împotriva sultanului otoman: o armată arabă, recrutată în parte din rîndul beduinilor Arabiei de Vest şi în parte dintre prizonierii sau dezertorii trupelor otomane, a luptat alături de forţele aliate pentru ocuparea Palestinei şi Siriei. Mişcarea urmase corespondenţei dintre britanici şi Hussein, aflat în legătură cu grupări naţionaliste arabe, prin care britanicii încurajaseră speranţele de independenţă ale arabilor (corespondenţa McMahon-Hussein, 1915-1916). Un posibil motiv care i-a

determinat pe britanici să acţioneze în acest fel este explicat de cel al cărui nume este asociat cel mai frecvent cu aceste evenimente, T.E. Lawrence:

> Puteam vedea că, într-adevăr, în Orient există un nou factor, o putere sau o rasă care i-ar întrece pe turci ca număr, ca posibilităţi şi ca activitate mintală. Pe parcursul istoriei, nimic nu ne-a încurajat să credem că aceste calităţi ar putea fi puse la dispoziţia Europei... Unii dintre noi au apreciat că există o resursă de forţă latentă în rîndul popoarelor arabe (cea mai mare componentă a Imperiului Turcesc), o mulţime semită prolifică, cu idei religioase remarcabile, destul de harnică, mercantilă, inteligentă, cu un caracter mai curînd supus decît dominant[1].

Exagerîndu-şi probabil propriul rol, el afirma: „Am vrut să creez o nouă naţiune, să refac o influenţă pierdută"[2]. Dacă s-a făcut cu adevărat vreo promisiune, şi dacă da, care a fost aceasta, dacă revolta *sharif*-ului a jucat un rol important în victoria aliaţilor, toate acestea sînt subiecte încă disputate; cert este însă că, pentru prima oară, o mare putere a acceptat într-o anumită măsură revendicarea potrivit căreia cei care vorbesc limba arabă constituie o singură naţiune şi ar trebui să aibă un stat propriu.

Speranţe, doleanţe şi căutarea unei identităţi – toate acestea s-au îndreptat împotriva autorităţii şi politicii Angliei şi Franţei în anii de după război. În Algeria, guvernul francez a făcut într-adevăr unele schimbări, iar musulmanii aveau să plătească de acum înainte unele taxe în calitate de colonişti europeni şi să aibă mai mulţi reprezentanţi în consiliile locale; dar o mişcare condusă de un descendent al lui 'Abd al-Qadir, care cerea ca musulmanii să fie reprezentaţi în parlamentul francez fără a renunţa la legile islamice privind statutul personal, a fost suprimată. În Maroc, o mişcare armată de rezistenţă împotriva dominaţiei franceze şi spaniole, condusă de 'Abd al-Karim al-Khattabi, fost judecător în zona spaniolă din nordul Marocului (1882-1963), în Munţii Rif din Nord, a fost înfrîntă în 1926, iar procesul de cucerire a întregii ţări de către Franţa s-a încheiat practic la sfîrşitul anilor '20 ai secolului XX; în mod similar, pînă în 1934 dominaţia italiană s-a extins de pe coastele Libiei spre deşert. În Egipt, o declaraţie britanică a pus capăt suveranităţii otomane în 1914 şi a instituit protectoratul britanic asupra ţării; *khedivul* a adoptat titlul de sultan. În 1919, refuzul guvernului britanic de a permite unui guvern egiptean să pledeze în favoarea independenţei la o conferinţă de pace a provocat o amplă revoltă naţională, care a beneficiat de o conducere centrală şi de susţinere populară. Chiar dacă a fost înfrîntă, aceasta a dus la crearea unui partid naţionalist, Wafd, avîndu-l în frunte pe Sa'd Zaghlul (1857-1927), şi apoi la emiterea

de către britanici, în 1922, a unei „declarații de independență", care le rezerva britanicilor dreptul de a deține controlul asupra intereselor strategice și economice, în temeiul unui acord care urma să fie încheiat între cele două țări. Declarația a făcut posibilă promulgarea unei constituții egiptene; sultanul și-a schimbat din nou titulatura și a devenit rege. Spre sud, în Sudan, o mișcare de rezistență a armatei a fost suprimată, iar militarii și oficialitățile egiptene, care dominaseră țara alături de britanici în cadrul acordului de condominiu, au fost expulzați.

În alte provincii arabe ale Imperiului Otoman situația era și mai complicată. Un acord anglo-francez din 1916, chiar dacă accepta ideea independenței arabe, stabilită prin corespondența cu *sharif*-ul Hussein, împărțea teritoriul în două zone de influență permanentă (Acordul Sykes-Picot, din mai 1916); în același timp, un document britanic din 1917, Declarația Balfour, afirma că guvernul era în favoarea întemeierii unui cămin evreiesc național în Palestina, cu condiția ca această măsură să nu prejudicieze drepturile civile și religioase ale celorlalți locuitori ai țării. La încheierea războiului, Tratatul de la Versailles prevedea că țările arabe ce se aflaseră sub dominație otomană se puteau reorganiza provizoriu în formă independentă, cu condiția de a primi asistență și îndrumare din partea unui stat căruia i se acorda un „mandat" pentru aceasta. Soarta politică a țărilor respective a fost decisă de aceste documente și de interesele reflectate de conținutul lor. În temeiul mandatelor atribuite oficial de Liga Națiunilor în 1922, Marea Britanie urma să răspundă de Irak și Palestina, iar Franța de Siria și Liban. În Siria, o încercare a susținătorilor revoltei lui Hussein – sprijiniți temporar de britanici – de a crea un stat independent sub conducerea fiului lui Hussein, Faysal, a fost suprimată de britanici și s-au constituit două entități politice separate: statul Siria și statul Liban, o extindere a regiunii privilegiate create în 1861. În 1925, nemulțumirile specifice din regiunea druză a Siriei împotriva administrației franceze, alături de rezistența naționalistă față de prezența franceză, au dus la o revoltă care a fost înăbușită cu greu. În sudul zonei aflate sub mandat francez, în Palestina și în teritoriul din estul acesteia, mandatul era deținut de Marea Britanie. Conform obligației pe care și-o asumaseră prin Declarația Balfour și o reiteraseră în mandat de a înlesni crearea unui cămin național evreiesc, britanicii își exercitau autoritatea asupra Palestinei în mod direct; dar în estul ei s-a constituit un principat al Transiordaniei, condus de un alt fiu al lui Hussein, 'Abdullah (1921-1951), sub mandat britanic, dar fără nici o obligație privind înființarea unui cămin național evreiesc. În cea de-a treia zonă, Irak, o revoltă tribală izbucnită în 1920 împotriva ocupației militare britanice, cu tente naționaliste, a fost urmată de

încercarea de înființare a unor instituții de autoguvernare sub control britanic. Faysal, care fusese expulzat din Siria de către francezi, a devenit rege al Irakului (1921-1933), sub controlul britanicilor și în cadrul mandatului; prevederile mandatului au fost incluse într-un tratat anglo-irakian.

Dintre toate țările arabe, doar cîteva din Peninsula Arabă au rămas independente de dominația europeană. Odată cu încetarea ocupației otomane, Yemenul a devenit un stat independent condus de *imam*-ul zaydiților, Yahya. În Hijaz, *sharif*-ul Hussein s-a proclamat rege și a domnit cîțiva ani, dar în anii '20 ai secolului XX domnia sa, ineficientă și lipsită de susținere britanică, a încetat în urma expansiunii suveranului saudit, 'Abd al-'Aziz (1902-1953), din Arabia Centrală; astfel, a devenit o parte a noului regat al Arabiei Saudite, care se întindea de la Golf pînă la Marea Roșie. Dar și acest regat se confrunta, la sud și la est, cu puterea britanică. Protectoratul asupra micilor state din Golf s-a menținut; la est de Aden s-a instituit o zonă sub protecție britanică; iar în colțul sud-vestic al peninsulei, cu ajutor britanic, sultanul Omanului de la Masqat și-a extins autoritatea spre interior, în detrimentul celei exercitate de *imam*-ul ibadit.

Fără resurse cunoscute, avînd puține legături cu lumea exterioară și înconjurate de puterea britanică, Yemenul și Arabia Saudită puteau fi independente doar în anumite condiții. În fostele teritorii otomane, singurul stat independent născut în urma războiului era Turcia. Edificată pornind de la sistemul administrativ și militar otoman și condusă pînă la moartea sa de un lider remarcabil, Mustafa Kemal (Atatürk, 1881-1938), Turcia s-a angajat pe un drum ce a îndepărtat-o de trecut și de țările arabe, de care fusese atît de legată anterior: recrearea societății pe baza solidarității naționale, o separare strictă între stat și religie și o încercare conștientă de a întoarce spatele lumii Orientului Mijlociu pentru a deveni o componentă a Europei. Vechile legături dintre turci și arabi s-au destrămat în condiții care au lăsat o oarecare amărăciune de ambele părți, exacerbate pentru o vreme de disputele referitoare la frontierele cu Irakul și Siria. Cu toate acestea, exemplul lui Atatürk, care sfidase cu succes Europa și își orientase națiunea pe o nouă cale, avea să influențeze profund mișcările naționale din întreaga lume arabă.

Supremația intereselor britanice și franceze

Odată cu anihilarea mișcărilor de rezistență din anii '20 ai secolului XX, Marea Britanie și Franța nu se mai confruntau cu nici o opoziție internă semnificativă față de autoritatea pe care o exercitau în Orientul

Mijlociu și în Maghreb și, timp de cîțiva ani, nici cu o opoziție externă. Celelalte state europene mari – imperiile rus, german și austro-ungar – se prăbușiseră sau se izolaseră la sfîrșitul războiului, ceea ce însemna că Orientul Mijlociu, care vreme îndelungată fusese teatrul desfășurării unor acțiuni comune sau al rivalității dintre cinci sau șase puteri europene, era acum domeniul Marii Britanii și al Franței – mai mult al Marii Britanii decît al Franței, care, oficial, ieșise din război învingătoare, dar și foarte slăbită; totuși, în Maghreb, continua să dețină supremația.

Pentru Marea Britanie și Franța, controlul asupra țărilor arabe era important nu numai datorită intereselor pe care le aveau în regiune, ci și datorită faptului că astfel își consolidau poziția în lume. Marea Britanie avea interese majore în Orientul Mijlociu: producția de bumbac pentru fabricile din Lancashire, de petrol din Iran și, ulterior, din Irak, investițiile din Egipt și din alte locuri, piețele de desfacere pentru produse, interesele morale născute în jurul obligației de a ajuta la crearea unui cămin național evreiesc. Existau și interese mai largi: prezența în Orientul Mijlociu ajuta Marea Britanie să își mențină statutul de putere mediteraneană și mondială. Drumul maritim spre India și Extremul Orient trecea prin Canalul Suez. În anii '20 și '30 s-au înființat și rute aeriene care străbăteau Orientul Mijlociu: una ajungea, prin Egipt, în Irak și India; alta, prin Egipt, spre sudul Africii. Aceste interese erau protejate de o serie de baze care întăreau și erau întărite la rîndul lor de altele din bazinul mediteranean și Oceanul Indian: portul Alexandria și alte porturi care puteau fi utilizate în acest scop, baze militare în Egipt și Palestina, aerodromuri în aceste țări, ca și în Irak și în Golf.

La fel, Maghrebul era important pentru Franța nu numai în sine, ci și pentru locul său în cadrul sistemului imperial francez. Maghrebul oferea trupe pentru armată, minereuri și alte materiale pentru industrie; era domeniul unor mari investiții și locul de reședință pentru mai mult de un milion de francezi. Pe aici treceau drumurile terestre, maritime și aeriene spre posesiunile franceze din vestul și centrul Africii. Aceste interese erau protejate de armata franceză, prezentă pretutindeni în Maghreb, și de navele de la Bizerta, Casablanca și, ulterior, de la Mers el-Kebir. În comparație cu acestea, interesele din Orientul Mijlociu, deși importante, erau limitate: investiții în Egipt și Liban; petrolul din Irak, care, în 1939, acoperea jumătate din necesarul Franței; o anumită obligație morală față de creștinii din teritoriul mandatat. În plus, prezența militară a Franței în Siria și Liban îi întărea poziția ca putere mediteraneană și mondială; armata sa putea folosi teritoriile, flota porturile, iar un culoar aerian militar care trecea prin Liban făcea legătura cu teritoriile imperiale franceze din Indochina.

Pînă spre sfîrşitul anilor '30, aceste poziţii au rămas practic neatinse. Prima provocare majoră – şi încă nu se ştia cît de gravă va fi – a venit din partea Italiei. În 1918 Italia se stabilise deja în Arhipelagul Dodecanez (preluat de la Imperiul Otoman în 1912) şi pe coasta libiană şi pînă în 1939 a ocupat întreaga Libie, Albania, din bazinul mediteranean, ca şi Etiopia, din estul Africii; astfel, a putut deveni o ameninţare pentru poziţiile franceze din Tunisia, unde mulţi dintre rezidenţii europeni erau de origine italiană, şi pentru cele britanice din Egipt, Sudan şi Palestina. Italia a exercitat o anumită influenţă asupra mişcărilor arabe de rezistenţă împotriva dominaţiei britanice sau franceze, la fel ca Germania, în 1939, deşi încă nu existau semne evidente că Germania ar fi un adversar al intereselor britanice şi franceze din zonă. La rîndul său, Rusia, după Revoluţia din 1917, întreprinsese foarte puţin pentru a-şi impune prezenţa; cu toate acestea, oficialităţile britanice şi cele franceze înclinau să pună dificultăţile cu care se confruntau pe seama influenţei comuniste.

Situate ferm pe poziţii de putere, Marea Britanie şi Franţa au reuşit în perioada 1918-1939 să îşi extindă controlul asupra activităţilor de comerţ şi de producţie din regiune. Lumea arabă continua să fie importantă pentru Europa, în primul rînd ca sursă de materii prime, o mare parte din investiţiile britanice şi franceze fiind destinate creării condiţiilor pentru producerea şi exportarea lor. Ambele ţări treceau printr-o perioadă de penurie de capital, dar capitalul francez a pătruns în Maghreb pentru a îmbunătăţi infrastructura vieţii economice – irigaţii, căi ferate, drumuri, generatoare de electricitate (cu apă, unde aceasta era disponibilă, sau cu cărbuni ori petrol) – şi pentru a exploata resursele minerale, în special fosfaţi şi mangan, ţările Maghrebului ajungînd printre cele mai mari exportatoare în domeniu. Investiţiile britanice au contribuit la extinderea culturilor de bumbac din Egipt destinate exportului şi din regiunile Sudanului situate între Nilul Albastru şi cel Alb; în Palestina a fost construit portul din Haifa şi exista un aflux mare de capital din partea instituţiilor evreieşti implicate în edificarea căminului naţional evreiesc.

În comparaţie cu investiţiile de capital european în agricultură şi minerit, cele din industrie erau reduse, în general limitîndu-se la materiale de construcţii, procesarea alimentelor şi textile. Industria petrolului constituia principala excepţie. Încă din 1914, petrolul se extrăgea în Iran şi, pe o scară mai redusă, în Egipt. În 1939 se extrăgea în mari cantităţi şi în Irak, fiind exportat în ţări europene – în special în Franţa – printr-o conductă cu două ramificaţii, care ajungeau pe ţărmul Mediteranei la Tripoli, în Liban, şi la Haifa, în Palestina; la scară redusă, se mai extrăgea şi în Arabia Saudită şi Bahrayn. Companiile aveau mai ales proprietari britanici, francezi,

americani și olandezi, iar acordurile lor cu țările producătoare reflectau nu numai inegalitatea relațiilor financiare, ci și a celor politice, puterea britanică susținînd, în ultimă instanță, companiile; concesionările în cadrul cărora își desfășurau activitatea le confereau controlul asupra explorării, producției, rafinării și exportului pe terenuri întinse și perioade lungi, urmînd să plătească guvernelor din țările-gazdă redevențe limitate și să furnizeze cantități reduse de petrol pentru propriile necesități.

Pe lîngă această excepție, țările arabe depindeau încă de Europa în privința majorității produselor finite: nu numai textile, ci și combustibili, metale și utilaje. Importul și exportul erau efectuate în primul rînd de nave britanice și franceze. Însă Egiptul își controla mai strict tarifele, iar în Maroc, Franța a fost constrînsă, printr-un acord încheiat de statele europene în 1906, să mențină „o ușă deschisă".

Imigranții și pămîntul

În țările unde au emigrat în număr mare, europenii controlau nu numai finanțele, industria și comerțul exterior, ci și, într-o mare măsură, pămîntul. În 1914 grupurile de *colons* erau deja bine instituite în Algeria, dar în anii de după război guvernul francez a încercat să încurajeze continuarea imigrației și a colonizării pămînturilor din Tunisia și Maroc. Pe măsură ce Marocul a intrat treptat sub controlul francezilor, în anii '20, domenii de stat și terenuri deținute cu titlu colectiv au fost puse la dispoziția coloniștilor. Eforturile au avut succes, în sensul că au determinat o imigrație considerabilă, ca și o extindere a suprafeței cultivate și o productivitate mai mare, dar nu au reușit să mențină majoritatea imigranților pe terenuri. Începînd cu 1929, Maghrebul a fost afectat de criza economică mondială, care a determinat o scădere a prețurilor la alimente. Guvernele celor trei țări și unele bănci franceze au luat măsuri pentru a le acorda credite proprietarilor funciari, însă cei care au putut beneficia de ele au fost de fapt marii proprietari de terenuri. În 1939, structura colonizării consta în terenuri mari, pe care se foloseau tractoare și tehnici moderne, forță de muncă spaniolă, berberă și arabă și se produceau cereale și vin pentru piața franceză. Deși ceea ce un scriitor numea „simbolul caselor de țară cu acoperiș roșu"[3] juca încă un rol important în imaginea de sine a populației europene, imigrantul tipic nu era un mic cultivator, ci un funcționar, un angajat al unei companii, un comerciant sau un meșteșugar. Europenii constituiau mai puțin de 10% din totalul populației (aproximativ 1,5 milioane din

17 milioane), dar dominau marile oraşe: Algerul şi Oranul erau majoritar europene, europenii din Tunis formau jumătate din populaţia oraşului, iar cei din Casablanca aproape jumătate.

În alte două ţări luarea în posesiune a pămînturilor de către imigranţi a constituit un fenomen important în perioada 1918-1939. În Cirenaica, zona vestică a Libiei, pe terenurile expropriate în acest scop a avut loc o colonizare oficială cu fonduri asigurate de guvernul italian. Dar şi aici s-a repetat experienţa altor teritorii din Maghreb: în 1939, doar aproximativ 12% din populaţia italiană de 110 000 de persoane locuia pe acele terenuri; italianul tipic din Libia locuia la Tripoli sau în alt oraş de pe litoral.

În Palestina, achiziţionarea de terenuri pentru imigranţii evrei europeni, care începuse în ultima parte a secolului al XIX-lea, a continuat în timpul noului sistem de administraţie instituit de Marea Britanie, în calitate de guvern mandatar. Imigraţia evreilor a fost încurajată, în limite determinate, pe de o parte, de estimările administraţiei privind numărul de imigranţi pe care ţara îi putea asimila la un moment dat şi, pe de altă parte, de nivelul presiunilor exercitate de sioniști asupra guvernului de la Londra. Structura populaţiei ţării s-a modificat în mod dramatic în această perioadă. În 1922, evreii formau aproximativ 11% din totalul unei populaţii de 750 000 de locuitori, restul fiind mai ales musulmani şi creştini arabofoni; în 1949, ei formau peste 30% din populaţie, care se dublase. Pînă în acest moment, atît evreii, ca persoane particulare, cît şi instituţiile constituite pentru a ajuta la crearea unui cămin naţional făcuseră investiţii considerabile. Multe dintre aceste investiţii fuseseră orientate spre necesităţile imediate ale imigraţiei, altele spre proiecte industriale: electrificarea (pentru care o companie evreiască primise concesiunea exclusivă), materiale de construcţii, prelucrarea produselor alimentare. Multe s-au orientat şi spre cumpărarea unor terenuri şi proiecte agricole. La începutul anilor '40 ai secolului XX, evreii deţineau probabil 20% din pămîntul cultivabil, iar o mare parte din acesta se afla în proprietatea Fondului Naţional Evreiesc, ce îl deţinea ca proprietate inalienabilă a poporului evreu, pe care nu putea fi angajat nici un neevreu. La fel ca în Maghreb, terenul deţinut şi cultivat de imigranţi includea o proporţie mare din suprafeţele cele mai productive; dar, tot la fel ca în Maghreb, populaţia imigrantă a devenit în principal urbană. În 1939, doar 10% din populaţia evreiască trăia pe aceste terenuri, fiindcă imigraţia era deja prea mare pentru a fi absorbită în agricultură. Evreul palestinian tipic locuia într-unul dintre cele trei mari oraşe, Ierusalim, Haifa sau Tel Aviv; dar agricultorul care trăia în colonia comunitară, *kibbutz*-ul, constituia un simbol important.

Apariţia elitei indigene

Pentru comunităţile de colonişti şi pentru guvernele europene, utilizarea puterii pentru a-şi proteja propriile interese era extrem de importantă. Dar puterea nu îşi poate găsi liniştea pînă nu devine autoritate legitimă, iar faptul că se aflau acolo pentru a îndeplini o misiune civilizatoare îi marca puternic pe europenii care dominau ţările arabe sau îşi desfăşurau afacerile aici, fie că era exprimat ca idee a unei civilizaţii superioare ce aducea la nivelul său o civilizaţie inferioară sau muribundă, fie ca idee a instituirii dreptăţii, ordinii şi prosperităţii, fie ca program de transmitere a unei limbi şi a culturii exprimate prin ea. Asemenea idei, al căror final logic a fost absorbţia arabilor la un nivel egal într-o lume nouă, unificată, s-au intersectat cu altele: un sentiment al diferenţei insurmontabile, al superiorităţii înnăscute, care conferea dreptul de a domina şi, în rîndul grupurilor de colonişti, ceva în plus. În Maghreb apăruse ceea ce de acum se putea numi o naţiune separată de colonişti: elita aparţinea, social şi cultural, Franţei metropolitane, dar masa de *petits blancs* era diferită. De origine mixtă, italiană, spaniolă şi franceză, mulţi dintre ei născuţi în Maghreb, vorbind o franceză proprie, oarecum stingheri în Franţa, avînd conştiinţa unei lumi străine şi ostile în jurul lor, care îi atrăgea, dar îi şi respingea, aşteptau ca Franţa să le protejeze interesele, ce puteau fi diferite de interesele majore ale acestei ţări. În mod similar, în Palestina se năştea o nouă naţiune evreiească, conştientă de faptul că era diferită de toate cele cărora le întorsese spatele emigrînd, trăind în mediul limbii ebraice, care fusese revitalizată ca limbă cotidiană, separată de populaţia arabă prin diferenţele de cultură şi de tradiţii sociale, prin aspiraţia de a crea ceva în întregime evreiesc, prin neliniştea tot mai mare pentru soarta evreilor din Europa şi sperînd la un ajutor din partea Marii Britanii pentru a-şi apăra interesele pînă când avea să se poată susţine singură.

Interese majore, dar şi presiunile din partea coloniştilor au întărit convingerea Angliei şi Franţei de a-şi menţine dominaţia; în acelaşi timp, convingerea lor era umbrită de dubii, dacă nu în privinţa dominaţiei imperiale, cel puţin a costurilor. În rîndul francezilor au existat de la început îndoieli privind rentabilitatea mandatului sirian, dar puţini ar fi luat în considerare orice fel de retragere din Maghreb; chiar comuniştii francezi s-ar fi gîndit mai curînd la o includere mai completă şi mai egală a Algeriei într-o altfel de Franţă, deşi puteau să spere într-o relaţie diferită cu musulmanii şi să uzeze de autoritatea lor pentru a influenţa protestele împotriva unor fapte

nedrepte. În Anglia exista o tendinţă tot mai accentuată de a contesta echitatea dominaţiei imperiale şi de a susţine că interesele Marii Britanii puteau fi promovate în alt fel, printr-un acord cu acele elemente ale popoarelor dominate care doreau să ajungă la un compromis cu suveranul imperial.

Stimulul pentru schimbarea relaţiilor era foarte mare, fiindcă se credea că aceia aflaţi de partea cealaltă vor face posibilă această schimbare: membri ai unei noi elite, care, din interes sau datorită formaţiei lor intelectuale, susţineau acea organizare politică şi socială considerată necesară pentru a trăi în lumea modernă şi care putea menţine interesele fundamentale ale puterilor imperiale.

În anii '20 ai secolului XX în majoritatea ţărilor arabe exista o clasă de proprietari funciari ale căror interese se aflau în strînsă legătură cu producţia de materii prime destinate exportului sau cu menţinerea dominaţiei imperiale. Unele dintre căpeteniile rurale au reuşit să facă pasul necesar tranziţiei pentru a deveni latifundiari moderni, uneori cu ajutorul unor conducători străini care apelau la ei pentru sprijin. În Maroc, modul în care autoritatea franceză s-a extins spre interior şi caracteristicile geografice ale mediului rural impuneau încheierea unui acord cu unele căpetenii influente din Atlasul Înalt, în special cu Thami al-Glawi, căpetenie berberă ce controla zona montană situată la est de Marrakech. În Irak, procesul prin care terenurile tribale erau înregistrate ca proprietate a familiilor conducătoare ale tribului, început în secolul al XIX-lea, a fost continuat de guvernul britanic mandatar; în Sudan, timp de cîţiva ani guvernul a aplicat o politică de „dominaţie indirectă", controlarea mediului rural prin intermediul căpeteniilor tribale, a căror putere scădea sau creştea în funcţie de susţinerea oficială. În alte locuri însă, proprietarii funciari aparţineau unei noi clase create de noile condiţii ale agriculturii comerciale. Proprietarii plantaţiilor de bumbac din Egipt au constituit prima clasă de acest fel şi au continuat să fie cei mai bogaţi, mai numeroşi şi mai influenţi la nivel naţional. Grupuri similare existau în Siria şi Irak, iar în ţările maghrebiene cu colonii europene se năştea o nouă clasă de proprietari funciari indigeni: tunisieni cultivatori de măslini în Sahel şi algerieni care cumpărau terenuri de la *colons* plecaţi la oraş şi care începeau să aibă aceleaşi aspiraţii economice ca şi aceştia.

Comerţul internaţional a rămas în bună măsură în mîinile europenilor sau ale unor membri ai comunităţilor creştine ori evreieşti care aveau relaţii strînse cu ei, însă existau şi unele excepţii. Unii proprietari egipteni de terenuri erau implicaţi în exportul de bumbac; comercianţii din Fez, dintre care unii erau de acum stabiliţi la Casablanca, importau încă textile din Anglia. Din nou, au existat unele excepţii

de la regula generală potrivit căruia industria se afla în mîini europene. Cea mai importantă excepţie a fost Egiptul, unde, în 1920, s-a înfiinţat o bancă în scopul de a oferi mijloace financiare întreprinderilor industriale; capitalul deţinut de Banque Misr provenea în special de la marii moşieri aflaţi în căutarea unei investiţii mai profitabile decît ceea ce le putea oferi acum agricultura; în anii următori, capitalul a fost folosit pentru crearea unui grup de companii, în special de transport maritim, de producţii cinematografice, de filare şi de ţesere a bumbacului. Necesitatea înfiinţării băncii era semnul mai multor schimbări: acumularea de capital naţional în căutare de investiţii, reducerea investiţiilor în terenuri, dorinţa de afirmare a forţei şi independenţei naţionale. Însă noile condiţii erau precare, iar la sfîrşitul deceniului trei al secolului XX, grupul Misr s-a confruntat cu o serie de dificultăţi şi a fost salvat doar în urma intervenţiei guvernului.

O altă elită era la fel de importantă: cei care fuseseră educaţi după sistemul european. În această perioadă, educaţia se limita încă la cei care şi-o puteau permite sau dispuneau de alte avantaje; chiar şi în cadrul acestor gupuri, ea putea fi încă limitată de reţinerile manifestate de societate în a-şi trimite băieţii (şi cu atît mai puţin fetele) la şcoli care i-ar fi îndepărtat de familii şi tradiţii sau de cele ale conducătorilor străini de a educa o clasă ce nu putea fi absorbită în serviciul de stat, astfel asigurînd condiţiile de a intra în opoziţie. Cu toate acestea, educaţia s-a dezvoltat în ritmuri diferite de la ţară la ţară.

În Maroc, şcolile moderne se aflau abia la început: au fost create unele şcoli secundare „franco-musulmane" şi unele instituţii de învăţămînt superior la Rabat. În Algeria, numărul celor care deţineau o diplomă de studii secundare era încă de ordinul sutelor, iar al absolvenţilor de universităţi chiar mai mic; Universitatea din Alger, una dintre principalele instituţii franceze de învăţămînt, era destinată în principal europenilor, dar un număr tot mai mare de musulmani mergeau la Paris, Tunis sau Cairo. Şi în Tunisia, numărul celor ce studiau la *lycées* de tip francez era în creştere, iar un grup din care aveau să apară ulterior liderii naţiunii tunisiene mergeau în Franţa cu burse pentru studii superioare. În Egipt, numărul studenţilor a crescut de la mai puţin de 11 000 în 1913-1914 la peste 60 000 30 de ani mai tîrziu; mica universitate particulară întemeiată în primii ani ai secolului a fost asimilată, în 1925, alteia mai mari, Universitatea Egipteană, finanţată de stat, cu facultăţi de litere şi ştiinţe, drept, medicină, inginerie şi comerţ. Cînd, datorită schimbărilor politice, guvernul a dispus de o autoritate mai mare în privinţa strategiei educaţionale, şcolile s-au dezvoltat repede la toate nivelurile. Acelaşi lucru s-a petrecut şi în Irak, chiar dacă aici procesul a început de la un nivel inferior.

O bună parte a educației secundare și superioare din Egipt se afla în mîinile misiunilor religioase și culturale europene și americane. La fel se întîmpla și în Siria, Liban și Palestina. La Damasc exista o mică universitate de stat, iar la Ierusalim un colegiu pedagogic, dar principalele universități erau particulare: la Beirut, Universitatea iezuită St-Joseph, susținută de guvernul francez, și Universitatea Americană; la Ierusalim, Universitatea Ebraică, în esență un centru de creare a unei noi culturi naționale exprimate în ebraică și care, la vremea respectivă, nu prea atrăgea studenți arabi. În aceste țări inclusiv educația secundară se afla în mîini străine, care, în Liban, erau mai ales franceze.

Faptul că atît de multe instituții de învățămînt superior erau străine avea mai multe implicații. Că o fată sau un băiat arab studia într-una dintre ele constituia în sine un act de dislocare socială și psihologică; prezența ei sau a lui acolo presupunea studierea potrivit unei metode și programe străine de tradiția societății din care provenea, prin intermediul unei limbi străine, ce devenea prima sau poate singura limbă în care putea să gîndească în anumite domenii ori să practice anumite profesii. O altă implicație consta în faptul că numărul fetelor care urmau studii postliceale sau universitare devenea astfel mai mare decît în cazul în care ar fi existat numai școli de stat. Puține fete mergeau la școli de stat de un nivel superior celui elementar, multe urmînd școlile unor călugărițe catolice franceze sau ale unor profesori protestanți americani. În Maghreb, unde școlile misionare erau mai puține și aveau o legătură strînsă cu populația imigrantă, educația fetelor dincolo de nivelul elementar se afla abia la început. În estul arab, școlile străine erau frecventate mai mult de creștine și evreice decît de musulmane; ele tindeau să se asimileze mai mult culturii străine și să se îndepărteze de tradițiile propriei societăți.

Absolvenții noilor școli se aflau în fața anumitor funcții care așteptau să fie ocupate în acele societăți în curs de schimbare. Femeile își găseau cu greu profesii publice, în afară de aceea de învățătoare sau infirmieră, dar bărbații puteau deveni avocați și medici sau, într-o măsură mai mică, ingineri și tehnicieni; educația științifică și tehnologică rămînea în urmă, astfel încît educația agricultorilor și a meșteșugarilor se afla la un nivel inferior. Ei puteau spera cel mult să devină funcționari la un nivel care depindea de gradul și caracterul controlului străin exercitat asupra societății: mai ales în Egipt și Irak, nu și în Palestina sau Sudan, unde, din diferite motive, funcțiile înalte erau deținute de britanici, sau în Maghreb, unde în posturile-cheie se aflau funcționari din Franța și chiar posturile de la nivel mediu și inferior erau ocupate în principal de europeni locali.

Proprietarii de terenuri și comercianții indigeni aveau nevoie să controleze aparatul de stat pentru propriile interese; tineri educați doreau să devină funcționari. Aceste aspirații au conferit forță și orientare mișcărilor de rezistență națională față de dominația străină care au marcat această perioadă, dar ele au avut și o altă caracteristică: dorința și nevoia de a trăi în societate într-un mod nou.

Tentative de acorduri politice

Bărbații și femeile educate doreau să beneficieze de mai multe posibilități în funcțiile și profesiile oficiale, iar proprietarii de terenuri și comercianții aveau nevoie să poată controla aparatul de stat; uneori au reușit să obțină un sprijin mobilizînd masele urbane, atunci cînd au făcut apel la dificultățile lor concrete sau la sentimentele unei comunități aflate în pericol. Naționalismul de acest tip le putea oferi autorităților străine și posibilitatea unui compromis, prin mobilizarea unui număr suficient de susținători pentru a constrînge aceste autorități să ia în calcul varianta unui compromis.

În majoritatea țărilor, nivelul organizării politice era scăzut, fie pentru că puterile imperiale nu acceptau să își pună propriul statut în fața unei amenințări grave, fie pentru că persistau vechile modele de comportament politic. În Maroc, un grup de tineri intelectuali, provenind în special din rîndul burgheziei de la Fez, au trasat în 1934 un „plan de reformă" și au început să ceară o schimbare a condițiilor protectoratului francez. În Algeria, unii membri ai clasei de specialiști cu educație franceză au început să revendice un statut mai bun în cadrul Algeriei franceze și păstrarea propriei culturi, independența fiind încă o speranță îndepărtată; festivitățile publice din 1930 care marcau centenarul ocupației franceze a țării au mobilizat și mai mult această mișcare. În Siria, Palestina și Irak, foști demnitari și ofițeri din serviciul otoman, unii dintre ei aparținînd unor familii de notabilități urbane, alții promovați în funcții de armata otomană, au început să ceară insistent o autonomie mai mare; ei acceptau din ce în ce mai greu situația în care se aflau, fiindcă deveniseră de curînd membri ai elitei conducătoare. În Sudan, un mic grup de absolvenți de studii superioare au început, în 1939, să revendice o participare mai mare în administrație.

În două țări au existat lideri care au reușit să creeze partide politice mult mai bine organizate. Acestea erau Tunisia și Egiptul, amîndouă beneficiind de o îndelungată tradiție a dominației exercitate de un oraș mare asupra mediului rural sedentar. În Tunsia, Partidul

Destour, care era acelaşi tip de grupare neînchegată de lideri ca în alte ţări, a fost înlocuit în anii '30 de alt tip de formaţiune, Partidul Neo-Destour; întemeiat de Habib Bourguiba (n. 1902), acesta era condus de tunisieni tineri cu educaţie superioară franceză, dar a reuşit să prindă rădăcini şi în oraşele de provincie şi în satele de pe cîmpia litorală cu plantaţii de măslini, în Sahel. La fel s-a întîmplat şi în Egipt, unde Partidul Wafd, format în cursul luptei împotriva politicii britanice după încheierea războiului, şi-a creat o organizare permanentă pe tot cuprinsul ţării. Acesta era sprijinit de elita profesională şi de alte categorii ale burgheziei, ca şi de unele categorii ale clasei proprietarilor funciari şi, în momente de criză, de întreaga populaţie urbană; carisma lui Zaghlul a persistat şi după moartea acestuia, în 1927, astfel încît, în pofida scindării conducerii, Partidul Wafd putea susţine chiar şi în 1939 că vorbeşte în numele naţiunii.

Indiferent de scopul final al unor asemenea grupări şi partide, ţinta imediată era de a obţine un grad mai mare de autoguvernare în cadrul sistemelor imperiale pe care nu puteau spera să le răstoarne. În Marea Britanie, opinia politică şi oficială din acea vreme s-a îndreptat ceva mai mult decît în Franţa în direcţia încercării de a se ajunge la un acord cu asemenea grupări, în vederea apărării intereselor britanice, astfel încît controlul esenţial să rămînă în mîinile britanicilor, iar guvernelor reprezentînd opinii naţionaliste să li se acorde responsabilitatea conducerilor locale şi o posibilitate limitată de a acţiona independent pe plan internaţional.

Această politică a fost aplicată în Irak şi Egipt. În Irak, autoritatea britanică mandatară fusese exercitată aproape chiar de la început prin regele Faysal şi guvernul său; posibilităţile guvernului de a acţiona au fost extinse în 1930 de un tratat anglo-irakian, prin care Irakului i se recunoştea oficial independenţa în schimbul unui acord de coordonare a politicii sale externe cu cea a Marii Britanii, în schimbul creării a două baze aeriene britanice pe teritorul său şi al permisiunii de a utiliza căile de transport în caz de necesitate; Irakul a fost acceptat ca membru al Ligii Naţiunilor, drept semn al egalităţii şi al admiterii în comunitatea internaţională. În Egipt, existenţa, pe de o parte, a unui partid naţionalist bine organizat, susţinut de o clasă puternică de proprietari funciari şi o burghezie tot mai numeroasă, care nu doreau o schimbare violentă, şi, pe de altă parte, a temerilor britanicilor legate de ambiţiile italienilor au făcut posibil un compromis asemănător prin Tratatul anglo-egiptean din 1936. S-a declarat încetarea ocupaţiei militare a Egiptului, dar Marea Britanie şi-a putut menţine în continuare forţe armate în zona din jurul Canalului Suez; la scurt timp după aceea, Capitulaţiile au fost abrogate prin consens internaţional, iar Egiptul a aderat la Liga Naţiunilor.

În ambele țări, echilibrul realizat era fragil: Marea Britanie era dispusă să acorde o autonomie în limite mai restrînse decît cele pe care le-at fi acceptat pe termen lung naționaliștii; în Irak, grupul conducător era mic, instabil și nu se fundamenta pe o forță socială; în Egipt, în anii '40 ai secolului XX, avea să vină momentul cînd Wafd nu va mai putea să controleze permanent și să conducă toate forțele politice din țară.

În țările aflate sub dominație franceză, concordanța aparentă de interese nu era de natură să facă posibil nici măcar un asemenea echilibru fragil. Franța nu era atît de puternică în lume ca Marea Britanie. Chiar și atunci cînd controlul asupra Irakului și Egiptului a slăbit, cele două țări au rămas în încercuirea armatei și a puterii financiare britanice. Viața lor economică era în continuare condusă de City of London și de fabricile de bumbac din Lancashire. Franța, în schimb, cu moneda sa instabilă, cu o economie stagnantă și cu forțe armate concentrate la frontiera sa de est, nu putea fi sigură că va reuși să mențină țările independente în sfera sa de influență. Interesele sale fundamentale din Maghreb erau diferite de cele ale Marii Britanii în Egipt. Populația europeană avea pretenții de la guvernul francez și dispunea de un statut care îi permitea să impună acceptarea acestor condiții: în Algeria și Tunisia, marii oameni de afaceri și proprietari funciari europeni controlau consiliile locale care făceau recomandări guvernelor în privința bugetelor sau a altor probleme financiare; la Paris, reprezentanții în parlament ai francezilor din Algeria și marile interese financiare ce controlau băncile, industria și companiile comerciale din Maghreb formau un lobby puternic căruia nu i se puteau opune guvernele franceze lipsite de autoritate din acea vreme. Acest lucru a reieșit clar atunci cînd guvernul Frontului Popular din 1936 a încercat să facă unele concesii; a propus ca un electorat limitat de musulmani algerieni să fie reprezentat în parlament și a început discuțiile cu lideri naționaliști din Tunisia și Maroc; dar lobby-ul s-a opus, schimbarea nu a mai avut loc și perioada s-a încheiat cu tulburări și represiuni în întregul Maghreb.

Influența lobby-urilor puternice care se opuneau schimbării s-a resimțit și în teritoriile aflate sub autoritate franceză din Siria și Liban. În 1936, guvernul Frontului Popular a negociat cu aceste țări tratate asemănătoare celui încheiat de Marea Britanie cu Irakul: ele aveau să devină independente, dar Franța avea să utilizeze două baze aviatice din Siria timp de 25 de ani și să dispună de facilități militare în Liban. Tratatele au fost acceptate de alianța dominantă a liderilor naționaliști din Siria și de elita politică majoritar creștină din Liban, dar nu au fost niciodată ratificate de Franța, fiindcă Frontul Popular s-a destrămat, iar coalițiile lipsite de autoritate care au urmat au cedat în fața presiunilor exercitate de diferite lobby-uri de la Paris.

În Palestina s-a remarcat aceeaşi lipsă a unui echilibru viabil de interese. Încă de la începutul administraţiei mandatare britanice, a devenit clar că ar fi dificil să se creeze o structură de autoritate locală adecvată atît intereselor locuitorilor arabi indigeni, cît şi celor ale sioniştilor. Pentru aceştia din urmă important era să se menţină deschise porţile imigrării, iar acest lucru implica menţinerea controlului britanic direct pînă cînd comunitatea evreiască devenea suficient de mare încît să poată controla resursele economice ale ţării pentru a avea grijă singură de propriile interese. Pentru arabi, esenţială era împiedicarea imigraţiei evreieşti într-o asemenea măsură, încît să pună în pericol dezvoltarea economică şi, în cele din urmă, autonomia şi chiar existenţa comunităţii arabe. Prins între ciocan şi nicovală, guvernul Marii Britanii şi-a menţinut controlul direct, a permis imigrarea nelimitată, a favorizat dezvoltarea economică a comunităţii evreieşti în ansamblu şi i-a asigurat pe arabi din timp în timp că nu va lăsa lucrurile să meargă pînă într-acolo încît să devină subjugaţi. Această politică servea mai mult interesele sioniştilor decît pe cele ale arabilor, fiindcă, indiferent de asigurările primite, creşterea comunităţii evreieşti făcea să se apropie momentul cînd putea să preia autoritatea.

La mijlocul deceniului trei, Marii Britanii îi era tot mai dificil să menţină echilibrul. Venirea la putere a naziştilor în Germania a intensificat presiunile din partea comunităţii evreieşti şi a susţinătorilor ei din Anglia pentru a permite o imigrare mai masivă; iar imigraţia modifica proporţiile în componenţa populaţiei şi a puterii din Palestina. În 1936, rezistenţa arabilor a început să capete forma unei insurecţii armate. Conducerea politică era exercitată de un grup de notabilităţi urbane, dintre care cel mai influent era Amin al-Husayni, *mufti* al Ierusalimului, dar treptat a apărut o conducere populară militară. Mişcarea avea repercusiuni în ţările arabe din jur într-un moment în care Marea Britanie avea nevoie de relaţii bune cu statele arabe, din cauza ameninţării la adresa intereselor britanice venite din partea Italiei şi Germaniei. Confruntat cu această situaţie, guvernul britanic a avut două tentative de a o rezolva. În urma investigaţiilor unei comisii regale (Comisia Peel), în 1937 s-a propus un plan de împărţire a Palestinei într-un stat evreiesc şi unul arab; planul era acceptabil pentru sionişti, în principiu, dar nu şi pentru arabi. În 1939, o Cartă Albă prevedea crearea definitivă a unei autorităţi cu o majoritate arabă, limitarea imigraţiei evreieşti şi a achiziţionării de terenuri. Arabii ar fi acceptat acest lucru cu unele modificări, dar comunitatea evreiască nu a fost de acord cu o soluţie care ar fi închis porţile Palestinei pentru majoritatea imigranţilor şi ar fi împiedicat apariţia unui stat evreiesc. Rezistenţa armată evreiască începuse să se facă simţită, dar izbucnirea unui nou război european a pus capăt pentru moment activităţii politice oficiale.

Capitolul 20

Noi moduri de viață și de gîndire (1914-1939)

Populația și mediul rural

Chiar și atunci cînd era solidă și promițătoare, înțelegerea dintre puterile imperiale și naționaliștii locali exprima doar convergența unor interese limitate, iar în deceniul trei al secolului XX în societățile arabe se petreceau schimbări care, la un moment dat, aveau să schimbe caracterul procesului politic.

În locurile unde se pot face estimări, se remarcă o creștere rapidă a populației. Probabil cea mai mare creștere a avut loc în Egipt, unde se pot face cel mai ușor estimări demne de încredere, din care reiese că populația a crescut de la 12,7 milioane în 1917 la 15,9 milioane în 1937 – un spor anual de 12 procente. Potrivit unei aprecieri aproximative, totalul populației din țările arabe era de ordinul a 55-60 de milioane în 1939; în 1914 fusese de 35-40 de milioane. O mică parte a acestei creșteri s-a datorat imigrației: europeni în Maroc și Libia, evrei în Palestina, refugiați armeni din Turcia, stabiliți în timpul Primului Război Mondial și după aceea în Siria și Liban. Sporul de populație a fost contrabalansat de emigrație: sirieni și libanezi plecați în vestul Africii și în America Latină (dar în Statele Unite în număr mai mic decît înainte de 1914, din cauza noilor legi americane privind imigrația); muncitori algerieni plecați temporar în Franța. Rata natalității nu pare să fi scăzut, cu excepția, probabil, a unor categorii ale burgheziei care foloseau metode de contracepție și care aspirau la o creștere a nivelului de trai. Pentru majoritatea familiilor, a avea copii, în special băieți, era atît un lucru inevitabil – metodele de contracepție fiind, în general, necunoscute –, cît și un motiv de mîndrie; iar mîndria exprima un interes, deoarece copiii puteau lucra la cîmp de mici, iar a avea mulți copii, într-o societate în care speranța de viață era scăzută și în care nu exista un sistem național de protecție socială, constituia o garanție a faptului că unii dintre ei vor supraviețui

pentru a-şi îngriji părinţii ajunşi la bătrîneţe. Creşterea populaţiei s-a datorat în primul rînd reducerii mortalităţii prin limitarea epidemiilor şi îmbunătăţirea asistenţei medicale. Acest lucru era valabil pentru toate segmentele societăţii, dar în special în oraşe, unde pentru prima dată epidemiile nu îşi mai jucau rolul istoric de a decima din cînd în cînd masele urbane.

Ca rezultat al creşterii populaţiei, dar şi din alte motive, echilibrul dintre diferitele sectoare ale societăţii s-a schimbat la rîndul său. Deceniile doi şi trei ale secolului XX au constituit perioada în care păstorii nomazi practic au dispărut ca factor important în societatea arabă. Apariţia căilor ferate şi a automobilului a afectat activitatea de care depindea economia pastorală pe distanţe mari: creşterea cămilelor pentru transport. Chiar şi în zonele unde păşunatul se desfăşura în cele mai bune condiţii sau constituia singura utilizare posibilă pentru vegetaţia sporadică, libertatea de mişcare a beduinilor era restricţionată de forţele armate recrutate chiar din rîndul nomazilor. Piaţa de ovine se menţinuse, dar în teritoriile unde se creşteau ovine, pe versanţii munţilor sau la marginile stepei, extinderea controlului guvernamental şi schimbările survenite în cererea urbană i-au determinat pe unii nomazi şi păstori să devină mai curînd cultivatori; fenomenul a avut loc, de exemplu, în regiunea Jazira, situată între Tigru şi Eufrat.

În această perioadă, probabil pentru ultima dată, forţa armată a nomazilor a fost utilizată în procesul politic. Cînd *sharif*-ul Hussein s-a revoltat împotriva turcilor, primele sale forţe proveneau din rîndul beduinilor din vestul Arabiei, dar orice acţiune militară eficientă din ultimele etape ale mişcării a venit din partea ofiţerilor sau recruţilor care serviseră în armata otomană. Forţele cu care ‘Abd al-‘Aziz ibn Sa‘ud a cucerit aproape toată Arabia proveneau tot din rîndul unor beduini animaţi de o doctrină religioasă, dar cel ce îi conducea aparţinea unei familii urbane şi o parte esenţială a politicii sale a fost de a-i convinge pe beduini să devină sedentari. În Irak, chiar şi în deceniul trei al secolului XX, un conflict între grupurile de politicieni urbani s-a putut desfăşura prin incitarea la revoltă a triburilor de pe Valea Eufratului, dar guvernul a utilizat împotriva lor noua metodă a bombardamentelor aeriene.

În mediul rural sedentar, schimbările nu s-au datorat, ca în zonele pastorale, slăbirii bazei economice. În majoritatea ţărilor, zonele cultivate s-au extins; în unele – Maroc şi Algeria, Egipt şi Sudan, dar şi Irak – s-au dezvoltat sistemele de irigaţii. Este adevărat că în Egipt terenurile cele mai fertile erau deja cultivate, iar extinderea a avut loc spre zonele periferice, dar situaţia era complet diferită în majoritatea celorlalte ţări, iar acolo unde exista capital, a fost posibilă

creșterea productivității agricole. În unele țări agricultura nu mai putea întreține populația urbană nici după extinderea zonei cultivate. Nu numai că populația creștea prin spor natural, ci terenurile cele mai productive nu mai aveau nevoie de o forță de muncă atît de numeroasă. Marii proprietari funciari reușeau să obțină capital și să îl folosească pentru mecanizare, ceea ce ducea la scăderea necesarului de forță de muncă. În unele locuri (Maroc și Palestina), importul de capital se afla în strînsă legătură cu colonizarea terenurilor de către lucrători străini.

Astfel, în mediul rural din unele țări a avut loc un proces de polarizare. Pe de o parte, existau domenii mari cu sol fertil și irigat pe care se producea pentru export (bumbac, cereale și vin, ulei de măsline, protocale și curmale), se foloseau tractoare și îngrășăminte, dacă era cazul, și lucrători angajați (sistemul de arendă devenise mai puțin obișnuit); o mare parte dintre aceste domenii erau deținute de companii străine sau de anumite persoane; în Palestina, ca și în Maghreb, deși într-o măsură mai mică, forța de muncă era asigurată de imigranți. Pe de altă parte, existau proprietăți mici sau terenuri deținute în comun de către un sat, de obicei mai puțin fertile și mai aride, unde mici fermieri indigeni, fără capital și fără acces la credite, cultivau cereale, fructe sau legume prin metode mai puțin avansate, fie pentru consumul propriu, fie pentru piața locală, și unde scăderea populației determina un declin al forței de muncă disponibile și al venitului pe cap de locuitor. Situația acestor agricultori era înrăutățită de sistemul de moștenire, care fragmenta micile proprietăți în altele și mai mici. În anii '30 ei au fost prejudiciați și de criza economică mondială, care a determinat scăderea prețurilor la produsele agricole. Criza i-a afectat pe toți agricultorii, dar cei ce aveau deja o situație grea au avut cel mai mult de suferit; guvernele sau băncile au intervenit pentru a-i salva pe moșierii care aveau influență politică sau pe cei a căror producție avea legătură cu economia mondială.

Surplusul de populație din mediul urban s-a mutat la orașe. Mereu s-a întîmplat așa, dar de data aceasta procesul a fost mai rapid, pe o scară mai largă și a avut rezultate diferite. În anii anteriori, sătenii veniți la oraș completaseră o populație urbană distrusă de epidemii. Acum, imigranții rurali se adăugau populației urbane care, se afla ea însăși în creștere datorită îmbunătățirii condițiilor sanitare. Orașele, în special cele unde existau mai multe posibilități de angajare, s-au dezvoltat mai rapid decît țara în totalitatea ei; proporția populației care trăia în orașele mari era la un nivel mai ridicat ca oricînd. Cairo a ajuns de la 800 000 de locuitori în 1917 la 1 300 000 în 1937. În 1900, mai puțin de 15% din populația totală a Egiptului trăia în orașe cu peste 20 000 de locuitori; în 1937, proporția era mai mare de 25%.

La fel, în Palestina, populaţia arabă a devenit mai mult decît dublă în decurs de 20 de ani. Şi în oraşele mixte din Maghreb elementul arab a crescut rapid.

Viaţa în noile oraşe

Drept urmare, a avut loc o schimbare a caracteristicilor oraşelor. Anumite schimbări care începuseră înainte de 1914 au continuat şi după război. În afara *madinei* au apărut noi cartiere burgheze, nu numai cu vile pentru cei bogaţi, ci şi cu blocuri pentru clasele mijlocii în formare, funcţionari, profesionişti şi notabilităţi rurale mutate la oraş. În unele locuri aceste cartiere se construiau după un plan, în alte locuri se dezvoltau la întîmplare, distrugînd zonele vechi. Cel mai scrupulos plan de urbanism a fost realizat în Maroc, unde un general-rezident cu bun-gust, Lyautey, a amplasat noul Fez la o anumită distanţă de vechiul oraş împrejmuit de ziduri. El şi-a propus să păstreze viaţa vechiului oraş, dar, în cele din urmă, lucrurile nu s-au petrecut chiar conform planului său. Familii bogate şi cu reputaţie au început să îşi părăsească vechile case din *madina* pentru confortul mai mare din noul cartier, iar în locul lor s-au mutat imigranţi rurali şi săraci; astfel, aspectul şi viaţa *madinei* au cunoscut o anumită degradare.

Nu toţi imigranţii şi-au găsit adăpost în *madina*. Existau şi cartiere populare noi. Majoritatea celor care se mutau în ele erau arabi sau, în Maghreb, berberi, dar mai erau şi alţii: *petits blancs* în Algeria, care îşi părăseau pămîntul fiindcă nu aveau capital pentru a-l cultiva, refugiaţi armeni din Turcia stabiliţi la Beirut şi Alep, imigranţi evrei în Palestina. Unele cartiere s-au dezvoltat la periferiile oraşelor, unde atelierele şi fabricile ofereau locuri de muncă. La Cairo, extinderea cartierelor burgheze la vest de Nil şi pe celălalt mal al fluviului a fost contracarată de prelungirea cartierelor mai sărace spre nord, unde în 1937 trăia mai mult de o treime din populaţie; cartierele sărace de la Casablanca au apărut în jurul întregului oraş, dar în special în zonele industriale. În aceste locuri, dar şi în altele, existau bidonviluri (*bidonvilles*), sate cu case din stuf sau din tablă de bidoane (*bidon* în franceză, de unde şi denumirea), care apăreau oriunde exista un teren liber.

În oraşele cu o populaţie străină mare, cartierele europene şi cele indigene erau în general separate, chiar dacă se puteau afla unul lîngă altul. În această perioadă, Casablanca s-a transformat dintr-un port mic în cel mai mare oraş al Maghrebului. Aici, în jurul *madinei*

exista un oraș european, iar dincolo de acesta un nou oraș musulman cu caracteristicile unei *madina*: *suq*-uri, moschei, un palat pentru suveran, vile ale burgheziei și case populare. În orașul din Orientul Mijlociu, separarea era mai puțin tranșantă, în special în Siria și Liban, unde burghezia era mai ales indigenă, iar populația străină puțin numeroasă; dar în Palestina exista o separare tranșantă între cartierele arabe și cele evreiești, iar alături de orașul arab Jaffa a apărut unul complet evreiesc, Tel Aviv.

Migranții rurali tindeau să se stabilească printre ai lor, cel puțin într-o primă etapă, pentru a-și menține modul de viață socială. La început, ei își lăsau membrii familiei în sat și, dacă prosperau îndeajuns pentru a-i aduce și pe ei, viața lor la oraș devenea o continuare sau o reconstituire a ceea ce lăsaseră acasă. Ei au adus viața din Delta Nilului la Cairo, cea din Valea Tigrului la Bagdad, din Munții Kabiliei la Alger, din Shawiya și Antiatlas la Casablanca.

Dar în cele din urmă ei au ajuns să ducă o viață diferită nu numai de cea din sat, ci și de cea din *madina*. A merge la dugheană era un lucru diferit de a merge la *suq*, chiar dacă exista încă o preferință pentru prăvăliile mici, unde se puteau stabili relații personale; restaurantele, cafenelele și cinematografele constituiau noi modalități de destindere și noi locuri de întîlnire; femeile puteau ieși mai libere în spațiul public, iar generația mai tînără de musulmane educate au început să iasă fără văl sau mai puțin acoperite. Locuințele erau mai confortabile. În deceniul doi al secolului XX s-au răspîndit sistemele moderne de apă curentă și de canalizare, rețelele electrice și de telefonie; gazul a fost introdus mai tîrziu. Mijloacele de transport s-au schimbat. O companie belgiană introdusese tramvaiul în unele orașe de pe coastă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, apoi a apărut automobilul; primul și-a făcut apariția pe străzile orașului Cairo în 1903, mai tîrziu în majoritatea celorlalte orașe. În deceniul trei, automobilele particulare, autobuzele și taxiurile erau frecvente, iar trăsurile cu cai practic dispăruseră în toate orașele, în afară de cele mai mici, de provincie. Pentru transportul cu automobilul erau necesare drumuri și poduri mai bune, iar acestea, la rîndul lor, au făcut posibilă extinderea perimetrului orașelor: Bagdadul s-a extins cu mai mulți kilometri pe malurile Tigrului; Cairo s-a prelungit pe cele două insule de pe Tigru, Rawda și Gazira, și pe malul vestic al fluviului.

Aceste mijloace de transport au integrat populația urbană într-un mod nou. Bărbații și femeile nu mai trăiau izolați într-un cartier. Ei puteau locui departe de locul de muncă; membrii familiei extinse puteau trăi în locuri diferite din oraș; cei cu o anumită origine etnică sau aparținînd unei anumite comunități religioase puteau trăi în cartiere alături de alții; posibilitățile de căsătorie deveneau mai

numeroase. Dar persistau linii invizibile de divizare; căsătoriile mixte din punct de vedere religios rămîneau dificile şi rare; în oraşele aflate sub dominaţie străină, barierele erau create nu numai de diferenţele religioase şi naţionale, ci şi de conştiinţa puterii şi a neputinţei. În anumite privinţe, barierele erau mai înalte decît înainte: cu cît comunităţile europene deveneau mai mari, cu atît creşteau şi posibilităţile ca ele să trăiască separat, în condiţii similare celor din ţara de origine; în timp ce tot mai mulţi arabi vorbeau franceza sau engleza, puţini europeni ştiau araba sau dovedeau interes pentru cultura islamică. Mulţi studenţi arabi se întorceau de la studiile în străinătate cu soţii străine, care nu erau întotdeauna acceptate pe deplin în nici una dintre cele două comunităţi.

Tot aşa cum burghezul nu mai trebuia să trăiască în limitele propriului cartier, nu mai era limitat nici la un singur oraş. Dezvoltarea transporturilor lega un oraş de altul, o ţară de alta într-un mod nou. Reţeaua de căi ferate, existentă încă din 1914, a fost extinsă şi în alte ţări; în majoritatea ţărilor, căi rutiere bune făceau legătura între principalele oraşe. Cea mai spectaculoasă schimbare a constat în cucerirea deşertului de către automobil. În deceniul doi, doi fraţi australieni, pe care războiul îi adusese în Orientul Mijlociu, au inaugurat curse regulate de taxi, ulterior de autobuz, de pe coasta mediteraneană, de la Damasc sau Ierusalim, pînă la Bagdad; călătoria din Irak pînă în Siria, care, înainte de război, dura o lună, putea fi făcută acum în mai puţin de o zi. Un student din nordul Irakului, care, la începutul deceniului doi, călătorise pînă la Universitatea Americană de la Beirut prin Bombay, putea ajunge acum acolo pe cale terestră. La fel, camioanele şi autobuzele care plecau de pe ţărmul Mediteranei puteau traversa Sahara.

Contactele erau nu doar mai extinse decît înainte, ci puteau fi şi mai profunde. Noile mijloace de exprimare creau un univers de discurs care îi unea pe arabii educaţi mai plenar decît putuseră să o facă pelerinajul sau călătoriile eruditilor în căutarea ştiinţei. Numărul ziarelor a crescut, iar cele de la Cairo erau citite şi dincolo de graniţele Egiptului; vechile periodice culturale din Egipt s-au publicat în continuare şi au apărut altele noi, în special unele cu profil literar, precum *al-Risala* şi *al-Thaqafa*, în paginile cărora se regăseau lucrări ale unor poeţi şi critici. Editurile de la Cairo şi Beirut elaborau manuale destinate unui număr tot mai mare de elevi, ca şi volume de poezie, romane, lucrări de popularizare a ştiinţei şi de istorie, puse în vînzare oriunde se citea în limba arabă.

În 1914, la Cairo şi în alte oraşe existau deja cinematografe; în 1925 a fost realizat primul film egiptean original; acesta se baza, aşa cum era de aşteptat, pe primul roman egiptean autentic, *Zaynab*. În 1932, în Egipt a fost produs primul film sonor, iar pînă în 1939

filmele egiptene au ajuns să fie prezentate în întreaga lume arabă. Tot atunci existau stații de radio locale, care difuzau dezbateri, muzică și știri, iar unele țări europene, aflate în competiție, difuzau emisiuni pentru lumea arabă.

Călătoriile, educația și noile mijloace de comunicare contribuiau la crearea unei lumi cu gusturi și idei comune. Bilingvismul era frecvent, cel puțin în țările de pe țărmul Mediteranei; franceza și engleza se foloseau la serviciu și acasă; în cazul femeilor educate în școlile franceze de călugărițe, franceza putea practic să ia locul arabei ca limbă maternă. Știrile internaționale puteau fi aflate din ziarele sau de la posturile de radio străine; intelectualii și oamenii de știință trebuiau să citească mai mult în engleză sau franceză decît în arabă; obiceiul de a merge în Europa în timpul vacanțelor de vară s-a răpîndit mai ales în rîndul egiptenilor bogați care uneori petreceau mai multe luni pe bătrînul continent; algerienii, egiptenii și palestinienii au început să se obișnuiască să vadă și să întîlnească turiști europeni și americani. Asemenea mișcări și contacte au contribuit la o schimbare a gusturilor și atitudinilor care nu este mereu ușor de definit: un alt mod de decorare a camerei, tablouri pe pereți, mîncatul la masă, primirea în vizită a prietenilor; o altă vestimentație, în special cea a femeilor care urmau moda de la Paris. Existau diferite moduri de recreere: orașele mari aveau hipodromuri, cursele de cai fiind, într-un anumit sens, un mod nou de practicare a unui sport vechi, dar tenisul, un sport burghez, și fotbalul, apreciat de toți și jucat de mulți, erau noi.

Exemplul Europei și noile mijloace de comunicare au determinat schimbări și în exprimarea artistică. Artele vizuale, în general, se aflau într-o etapă intermediară între vechi și nou. În arta meșteșugărească se înregistra un declin, atît din cauza competiției reprezentate de produsele străine în serie, cît și din motive interne: utilizarea unor materii prime importate și necesitatea de a satisface noile gusturi, inclusiv cele ale turiștilor. Unii pictori și sculptori au început să realizeze lucrări în stil occidental, care însă nu s-au bucurat de un interes deosebit în lumea din exterior; practic nu existau galerii de artă unde gustul să se poată forma, iar cărțile ilustrate încă nu erau atît de răspîndite cum aveau să devină ulterior. Majoritatea marilor proiecte de arhitectură pentru clădiri oficiale le erau atribuite unor arhitecți britanici și francezi, unii dintre ei (în special francezii din Maghreb) realizînd pastișe ale stilului „oriental", uneori plăcute. La rîndul lor, unii arhitecția arabi educați în străinătate au început să construiască vile în stil mediteranean, în stil *art nouveau* în Garden City din Cairo; tot atunci au apărut primele clădiri din ceea ce se considera școala „modernă".

Primele înregistrări de gramofon cu muzică arabă au fost realizate în Egipt încă de la începutul secolului, iar exigențele radiodifuzării și ale filmelor muzicale au adus schimbări în convențiile muzicale: de la interpretarea improvizată la cea cu partituri și repetiții, de la interpretul inspirat de un public care îl aplaudă și îl încurajează la liniștea din studio. Cîntăreții erau acompaniați de orchestre care foloseau atît instrumente occidentale, cît și tradiționale; unele dintre compozițiile pe care le interpretau au devenit, în deceniul trei, mai aproape de muzica italiană și franceză de cafenea decît de cea tradițională. Dar stilurile mai vechi s-au menținut: la Cairo, Tunis și Bagdad au existat încercări de a le studia; Umm Kulthum, o mare cîntăreață adeptă a stilului tradițional, psalmodia Coranul și cînta poeme scrise de Shawqi și de alți poeți, iar datorită noilor mijloace de comunicare a devenit cunoscută de la un capăt la altul al lumii arabe.

Cultura naționalismului

Literatura a fost domeniul în care a avut loc fuziunea cea mai reușită dintre elementele vestice și cele indigene. Ziarele, radioul și filmele au diseminat în întreaga lume arabă o versiune modernă și simplificată a arabei literare; datorită acestor mijloace, vocile și pronunția egipteană au devenit familiare pretutindeni. S-au înființat trei academii, la Bagdad, Damasc și Cairo, pentru a veghea la păstrarea moștenirii lingvistice. Cu puține excepții, supremația limbii literare nu a fost contestată, dar scriitorii o foloseau într-un mod nou. O școală înființată de poeți egipteni aproximativ în anii '90 ai secolului al XIX-lea, grupul „Apollo", a folosit metrii și limbajul tradițional, dar a încercat să exprime sentimente personale într-un mod care să confere unitate întregului poem; printre cei mai cunoscuți s-a numărat Zaki Abu Shadi (1892-1955). Poezia engleză și franceză le-a influențat lucrările, ca și pe cele ale unui grup din generația următoare: romanticii, ce considerau că poezia trebuie să constea în exprimarea sinceră a emoției, acordînd o atenție specială naturii, element care nu ținea de tradiția poetică arabă și care, în lucrările poeților libanezi emigrați în America de Nord și de Sud, devenea nostalgia pentru o lume pierdută. Erau romantici și prin faptul că ei considerau poetul un clarvăzător care dădea glas adevărurilor primite din exterior prin intermediul imaginației. Revolta împotriva trecutului putea fi dusă atît de departe încît să devină o respingere totală a acestuia, ca în scrierile unuia dintre cei mai originali romantici, tunisianul Abu'l Qasim al-Shabbi (1909-1934): „Tot ceea ce a creat spiritul arab pe parcursul întregii sale istorii este monoton și complet lipsit de inspirație poetică"[1].

Desprinderea de trecut se reflectă și în apariția unor genuri literare practic necunoscute în literatura clasică. Lucrări de dramaturgie se scriseseră și în secolul al XIX-lea, iar în această perioadă s-au mai creat și altele, dar teatrele în care să fie jucate erau încă rare – în afară de cel înființat în Egipt de Najib Rihani, un teatru de critică social-umoristică, avîndu-l ca personaj principal pe „Kish-Kish Bey". Mai semnificativă a fost dezvoltarea romanului și a nuvelei, cu precădere în Egipt, unde o serie de scriitori născuți în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea și primul deceniu al secolului XX au creat un nou mijloc de analiză și de critică a societății și a individului; în narațiunile lor descriau sărăcia și oprimarea celor săraci de la sat și de la oraș, străduința individului de a fi el însuși într-o societate care încerca să îi impună constrîngeri, conflictul dintre generații, tulburările provocate de modul de viață și valorile occidentale. Printre aceștia s-au aflat Mahmud Taymur (1894-1973) și Yahya Haqqi (n. 1905).

Autorul care a exprimat cel mai bine problemele și speranțele acestei generații a fost Taha Hussein (1889-1973). El a fost, probabil, nu doar cel mai reprezentativ, ci și cel mai original scriitor al acestei generații și autorul uneia dintre cărțile care vor rămîne mereu în patrimoniul literaturii universale: autobiografia sa, *Al-Ayyam*, povestea unui copil orb ce devine conștient de sine și de lumea în care trăiește. Opera sa cuprinde romane, eseuri, volume de istorie și critică literară și importanta lucrare *Mustaqbal al-thaqafa fi Misr* (*Viitorul culturii în Egipt*). Scrierile sale reflectă, în această perioadă, o încercare susținută de a menține echilibrul între trei elemente pe care le consideră esențiale pentru particularitățile culturii egiptene: elementul arab și, mai presus de toate, limba arabă clasică; elementele venite din exterior în diferite perioade, în primul rînd raționalismul grec; și elementul fundamental egiptean, care s-a păstrat de-a lungul istoriei:

> După ce Egiptul a fost arabizat, trei elemente i-au format spiritul literar. Primul dintre ele este elementul pur egiptean pe care l-am moștenit de la egiptenii antici [...] și pe care l-am avut permanent ca sursă în pămîntul și în cerul Egiptului, în Nilul și în deșertul lui. [...] Al doilea element este cel arab, care ne-a parvenit prin limba, religia și civilizația lui. Orice am face, nu putem să îl evităm, să îl slăbim sau să îi reducem influența asupra vieții noastre, fiindcă face parte din ea ca element constitutiv și modelator al personalității sale. [...] Să nu spuneți că este un element străin. [...] Limba arabă nu este un element străin pentru noi, e limba *noastră* și de o mie de ori mai apropiată de noi decît limba egiptenilor antici. [...] Cît despre al treilea, acesta este un element străin care a influențat și va influența mereu viața egipteană. Este ceea ce a ajuns în Egipt prin contactele sale cu popoarele civilizate din est și din vest. [...] Greci și romani, evrei și fenicieni în perioada antică, arabi, turci și cruciați în Evul Mediu, Europa și America în epoca modernă. [...] Mi-ar plăcea ca

educația egipteană să se întemeieze ferm pe o anumită armonie între aceste trei elemente[2].

Afirmația lui potrivit căreia Egiptul aparținea culturii mondiale create de gîndirea greacă a stîrnit un interes deosebit la vremea respectivă, dar probabil cea mai durabilă contribuție a sa a constat în preocuparea față de limba arabă și demonstrarea faptului că aceasta putea fi utilizată pentru a exprima toate subtilitățile unui intelect și ale unei sensibilități moderne.

El a scris și despre islam, dar cel puțin lucrările din deceniile doi și trei au constat în recrearea imaginativă a vieții Profetului într-un fel care putea satisface sentimentele oamenilor de rînd. Ulterior, scrierile lui au avut un alt caracter, dar atunci linia directoare a gîndirii sale nu era atît islamul, cît identitatea colectivă a națiunii egiptene. Într-o formă sau alta, aceasta avea să fie reprezentativă pentru arabii educați din generația sa. Tema centrală era aceea a națiunii; nu numai cum putea deveni independentă, ci și cum putea dispune de forța și sănătatea necesare pentru a prospera în lumea modernă. Definiția națiunii putea varia: cum fiecare țară arabă se confrunta cu probleme diferite în relația cu conducătorii săi europeni, exista tendința, cel puțin în rîndul liderilor politici, de a crea cîte o mișcare națională separată în fiecare țară și o ideologie care să o justifice. Acest lucru era valabil în special în cazul Egiptului, care își avusese propriul destin politic încă din vremea lui Muhammad 'Ali. În unele cazuri, ideea existenței separate era legitimată printr-o teorie a istoriei. Mișcările naționaliste erau revolte împotriva prezentului și a trecutului recent și puteau face recurs la memoria unui trecut mai îndepărtat, preislamic, care devenise o realitate vizibilă datorită descoperirilor arheologice și înființării unor muzee. Descoperirea mormîntului lui Tutankhamon, în 1922, i-a încurajat pe egipteni să pună accentul pe continuitatea vieții egiptene începînd cu epoca faraonilor.

Ahmad Shawqi, care fusese poetul curții egiptene, a devenit în deceniul doi purtător de cuvînt al unui naționalism egiptean ce își fundamenta inspirația și năzuințele pe simbolul monumentelor din trecutul imemorial al Egiptului. Într-unul din poemele sale, dedicat dezvelirii unui monument într-un parc din Cairo, descrie Sfinxul privind neschimbat spre întreaga istorie a Egiptului:

> Vorbește! Și poate vorbele tale ne vor îndruma. Explică-ne și poate ce vei spune ne va consola. N-ai văzut tu oare faraonul în toată măreția sa, revendicîndu-și descendența din Soare și Lună, trasînd civilizația strămoșilor noștri, înălțînd construcțiile mari, vestigiile mari? [...] L-ai văzut pe Cezar dezlănțuindu-și tirania asupra noastră, făcîndu-ne robi, oamenii

lui tîrîndu-ne ca pe niște asini, înfrînți în cele din urmă de un mic grup de luptători viteji. [...] [Sfinxul spune:] Am păstrat pentru tine ceva ce te va întări, căci nimic nu păstrează dulceața mai bine decît piatra... Zorii speranței risipesc negura disperării, a sosit mult așteptata dimineață[3].

În asemenea mișcări era profund ancorat, fie explicit, fie nu, un element arab. Cum scopul mișcărilor naționaliste era crearea unei societăți autonome și înfloritoare, renașterea limbii arabe, ca mijloc modern de exprimare și ca liant al unității, constituia o temă esențială.

Din același motiv, naționalismul cuprindea inevitabil și un element islamic. Acesta tindea să aibă un caracter implicit și de profunzime în cazul claselor educate din această perioadă, atît datorită faptului că separarea religiei de viața politică părea să fie, în lumea modernă, o condiție a unei vieți naționale reușite, cît și datorită faptului că, în unele țări arabe – Siria, Palestina, Egipt –, musulmanii și creștinii trăiau împreună, astfel încît se insista asupra legăturilor lor naționale comune. (Parțial, Libanul era o excepție. Libanul extins creat de francezi cuprindea mai mulți musulmani decît avusese regiunea otomană privilegiată. Astfel, majoritatea musulmanilor de aici considerau că ar trebui să fie incluși într-o entitate arabă mai mare sau într-una siriană; pentru majoritatea creștinilor, acesta era în primul rînd un stat creștin. Abia spre sfîrșitul deceniului trei a început să cîștige teren ideea unui stat întemeiat pe un acord între diferitele comunități creștine și musulmane.)

Ideea că un grup de oameni formează o națiune și că o națiune trebuie să fie independentă este simplă, prea simplă ca să poată oferi în sine o îndrumare pentru organizarea vieții sociale. Dar în această perioadă a servit drept nucleu unui mănunchi de idei. În general, naționalismul din această perioadă era secular – crezînd într-o legătură care putea uni persoane cu diferite orientări sau religii și într-o politică bazată pe interesele statului și societății – și constituționalist – susținînd că voința unei națiuni trebuia să se exprime prin guverne alese care răspundeau în fața unor consilii alese. Punea un mare accent pe necesitatea educării maselor, care ar permite națiunii să participe mai mult la viața colectivității. Promova dezvoltarea industriilor naționale, fiindcă industrializarea părea să fie sursa puterii.

Ideea Europei ca exemplu al civilizației moderne, care animase guvernele reformiste din secolele anterioare, se regăsea cu intensitate în aceste mișcări. Independența trebuia acceptată de statele europene pe picior de egalitate, Capitulațiile, privilegiile juridice acordate cetățenilor străini trebuiau abrogate, trebuia admisă aderarea la Liga Națiunilor. A fi modern însemna a avea o viață politică și socială asemenea celor din țările Europei de Vest.

O altă componentă a acestui mănunchi de idei se cuvine să fie prezentată mai în detaliu. Naţionalismul a impulsionat mişcarea de emancipare a femeilor. Înfiinţarea unor şcoli pentru fete, de către stat şi de către misiunile religioase străine, a contribuit la emancipare în a doua jumătate a secolului al XIX-lea; călătoriile, presa europeană şi exemplul femeilor europene au încurajat-o; iar justificarea teoretică şi-a găsit-o în scrierile cîtorva autori aparţinînd mişcării de reformă islamică (dar în nici un caz în scrierile tuturor).

Autobiografia membrei unei prestigioase familii musulmane sunnite de la Beirut exprimă cîteva idei despre efervescenţa schimbării. Născută în ultimii ani ai secolului al XIX-lea, crescută în atmosfera caldă şi previzibilă a unei vieţi de familie tradiţionale şi purtînd văl în public pînă la 20 de ani, 'Anbara Salam a primit o educaţie completă şi modernă. Mama şi bunica ei erau instruite şi citeau cărţi de religie şi istorie, iar ea a fost trimisă la şcoală: pentru o vreme, la o şcoală catolică – a păstrat veşnic amintirea smereniei şi a bunătăţii călugăriţelor –, apoi la o alta înfiinţată de o asociaţie msusulmană de binefacere. De asemenea, a luat lecţii de arabă cu unul dintre cei mai importanţi savanţi ai vremii. O vizită la Cairo în 1912 i-a revelat unele dintre minunile civilizaţiei moderne: iluminat electric, lifturi, automobile, cinematograf, teatre cu locuri speciale pentru femei. Chiar la sfîrşitul adolescenţei a început să publice în presă, să vorbească la întruniri de femei şi să îşi formeze o idee nouă despre independenţa personală: a refuzat logodna la o vîrstă fragedă cu o rudă şi a hotărît că nu se poate căsători cu o persoană pe care nu o cunoaşte dinainte. S-a căsătorit în cele din urmă cu un membru unei familii prestigioase de la Ierusalim, Ahmad Samih al-Khalidi, unul dintre principalii promotori ai educaţiei arabe, alături de care a împărtăşit viaţa şi nefericirile poporului palestinian, jucînd, la rîndul ei, un rol important în emanciparea femeilor arabe[4].

Dorinţa de a pune în acţiune întregul potenţial al unei naţiuni a dat un sens nou emancipării femeii. Cum se putea dezvolta o naţiune dacă jumătate din forţa acesteia nu era utilizată? Cum putea fi liberă o societate atît timp cît în privinţa drepturilor şi a obligaţiilor exista o inechitate? Fervoarea activităţii naţionaliste a constituit un nou punct de sprijin. Cea mai remarcabilă feministă egipteană din acea vreme, Huda Sha'rawi (1878-1847), sosită în gara principală din Cairo după ce participase la o conferinţă a femeilor organizată la Roma în 1923, a păşit pe platforma trenului şi şi-a ridicat vălul de pe faţă; se spune că femeile de lîngă ea au izbucnit în aplauze şi li s-au alăturat apoi altele. Exemplul ei a fost urmat de unele femei din acea generaţie, iar altele din generaţia următoare probabil că nu au purtat văl niciodată.

Cu toate acestea, pînă în 1939 schimbările nu fuseseră prea profunde. În școli erau multe fete, dar abia cîteva în universități; relațiile sociale deveniseră mai libere, dar nu se produsese nici o schimbare reală în statutul juridic al femeilor; unele femei participau la activitățile politice, în mișcarea Wafd din Egipt și în rezistența împotriva politicii britanice în Palestina, dar puține profesii le erau accesibile. Egiptul, Libanul și Palestina făcuseră cel mai mare progres în acest sens; în alte țări, ca Marocul, Sudanul și țările din Peninsula Arabă, nu se putea vedea aproape nici o schimbare.

Islamul elitei și al maselor

Populațiile stabilite de mult la oraș, indiferent de nivelul de trai, se constituiseră prin experiența de a trăi împreună într-o comunitate urbană. Le unise un sistem de cutume, deținerea în comun a unor lucruri considerate sacre; notabilitățile și burghezia, trăind printre meșteșugari și prăvăliași, le controlau producția și le ofereau protecție. Religia de la oraș și cea din mediul rural, deși cu elemente diferite, aveau ca liant participarea la rugăciunea comună, Ramadanul și pelerinajul, ca și venerarea unor locuri de cult comune. Cei mai mulți *'ulama* din mediul urban aparțineau unui ordin sufit sau altuia, ale căror ramuri se extinseseră pretutindeni în mediul rural; chiar dacă trăiau conform cutumelor, sătenii respectau în principiu *shari'a* și puteau recurge la ea pentru a formula acorduri importante sau angajamente obișnuite. Dar acum cele două lumi se îndepărtau tot mai mult în gîndire și în fapte. În orașele de tip nou, separarea fizică era semnul unei scindări mai profunde a atitudinilor, gusturilor, obiceiurilor și credinței.

În 1930, o mare parte a elitei educate nu mai trăia conform prescripțiilor *shari'ei*. În noua republică turcă aceasta fusese abolită și înlocuită cu legi pozitive inspirate de cele europene. Nici o țară arabă și nici o putere europeană care îi domina pe arabi nu au mers atît de departe, dar în țările influențate de reformele secolului al XIX-lea, introduse fie de autocrați reformiști, fie de conducători străini, se instituise deja un sistem juridic dual. Procesele penale, civile și comerciale se judecau potrivit codurilor și procedurilor europene, iar autoritatea *shari'ei* și a judecătorilor care o aplicau se limita la probleme referitoare la statutul personal. Principala excepție era Peninsula Arabă: în Arabia Saudită, versiunea hanbalită a *shari'ei* constituia singura lege de stat recunoscută, iar îndatoririle religioase, ca rugăciunea și postul, erau impuse riguros de către oficialități. În țările unde schimbările fuseseră mai ample, chiar prescripțiile religioase ale *shari'ei* se

respectau mai puţin decît în trecut. Acestea încă marcau marile momente ale vieţii umane – naşterea şi circumcizia, contractul de căsătorie, moartea şi moştenirea –, dar în noile cartiere burgheze cele cinci rugăciuni rituale zilnice, anunţate de chemarea din minaret, nu mai reprezentau un mijloc atît de important de măsurare a scurgerii timpului şi a vieţii; probabil că postul din Ramadan se ţinea cu mai puţină stricteţe decît în trecut, viaţa fiind eliberată de constrîngerile sociale din *madina*, unde toată lumea era cu ochii pe vecini; consumul de băuturi alcoolice s-a răspîndit tot mai mult. A crescut numărul celor pentru care islamul era mai curînd o cultură moştenită decît o regulă de viaţă.

Cei din rîndul elitei educate, pentru care islamul era încă o religie vie, tindeau să îl interpreteze într-un mod nou. Statutul *'ulama* în societatea urbană superioară se schimbase. Ei nu mai îndeplineau funcţii importante în sistemul de guvernare; de acum, nu ei, ci liderii partidelor politice erau purtătorii de cuvînt ai aspiraţiilor burgheziei. Educaţia pe care o ofereau nu îi mai atrăgea pe cei tineri şi ambiţioşi care aveau posibilitatea să aleagă; o asemenea educaţie nu mai ducea la avansarea într-un post superior din serviciul statului şi nu părea să mai ofere vreun ajutor cuiva care dorea să înţeleagă lumea modernă şi să se descurce în ea. În Siria, Palestina şi Liban, în Egipt şi Tunisia, tinerii (şi, într-o anumită măsură, tinerele) de familie bună mergeau la o şcoală secundară modernă, de stat sau străină, la universităţi de la Cairo sau Beirut ori din Franţa, Anglia sau Statele Unite. Chiar şi în Maroc, unde schimbările avuseseră loc mai lent, noua instituţie de învăţămînt înfiinţată de francezi la Fez, Collège Moulay Idris, îi atrăgea pe studenţi mai mult decît Universitatea Qarawiyyin.

Islamul celor educaţi în stil nou nu mai era cel de la Azhar şi Zaytuna, ci acela ar reformiştilor din şcoala lui 'Abduh. Cei care i-au interpretat concepţiile în direcţia separării *de facto* a religiei de viaţa socială au găsit o nouă temă de dezbatere în deceniul doi: abolirea Imperiului Otoman de către Republica Turcă a generat unele opinii privind caracterul autorităţii politice, iar unul dintre adepţii lui 'Abduh, 'Ali 'Abd al-Raziq (1888-1966), a scris o carte celebră, *al-Islam wa usul al-hukm* (*Islamul şi bazele autorităţii politice*), în care susţinea că califatul nu era de origine divină, iar Profetul nu fusese trimis să întemeieze un stat şi nici măcar nu făcuse acest lucru:

> În realitate, religia islamului nu este implicată în acel califat pe care l-au cunoscut musulmanii. [...] Nu este o instituţie religioasă sau o instanţă de judecată şi nici o instituţie a statului. [...] Acestea sînt funcţii pur politice. Religia nu are nimic de-a face cu ele; nici nu le recunoaşte, nici nu le neagă; nici nu le conduce, nici nu le interzice; nu ne rămîne decît ca, în privinţa lor, să apelăm la principiile raţiunii şi să consultăm experienţa naţiunilor şi legile guvernării[5].

Ideile lui au provocat reacția conservatorilor relgioși, dar implicația acestor idei, adică faptul că califatul nu ar trebui reinstituit, a fost unanim acceptată.

Um alt curent de gîndire rezultat din concepțiile lui 'Abduh insista asupra necesității de a se reveni la fundamentele religiei și de a se deduce din ele, prin raționament responsabil, o moralitate socială care să fie acceptabilă în vremurile moderne. Acest tip de reformism a început să aibă o mare influență în Maghreb, căpătînd, în cele din urmă, o formă politică. În Algeria, Muhammad Ben Badis a întemeiat în 1931 o Asociație a *'Ulama* Algerieni, cu scopul de a reinstitui supremația morală a islamului și, odată cu aceasta, a limbii arabe, în rîndul unui popor pe care un secol de dominație franceză îl smulsese din rădăcini. Acest lucru urma să se realizeze prin promovarea unei interpretări a islamului bazate pe Coran și *hadith* și prin încercarea de a îndepărta barierele dintre diferitele secte și școli de jurisprudență, prin crearea unor școli care să nu aparțină statului și în care să se predea în arabă, ca și prin eliberarea instituțiilor islamice de controlul exercitat de stat. Activitățile asociației au provocat ostilitatea liderilor sufiți și suspiciunea guvernului francez. Pînă în 1939 a ajuns să se implice mai mult în viața politică și să se identifice cu revendicările naționaliste ca musulmanilor să li se acorde drepturi egale în cadrul sistemului francez, fără a trebui să renunțe la legile și moralitatea socială specifice.

În Maroc, un curent de gîndire reformist s-a născut în deceniul doi și a avut rezultate asemănătoare. Încercarea de epurare a islamului marocan de deviațiile ultimelor perioade însemna, implicit, un atac îndreptat împotriva pozițiilor deținute în societatea marocană de conducătorii ordinelor sufite; iar apelul la constituirea unei societăți și a unui stat fundamentate pe o *shari'a* reformată însemna o opoziție față de autoritatea ocupanților străini ai țării. Asemenea concepții arătau calea spre acțiunea politică, iar cînd a apărut o mișcare naționalistă, aceasta a fost condusă de un discipol al reformatorilor, 'Allal al-Fasi (1910-1974). Momentul prielnic acțiunii a apărut în 1930, cînd ceea ce s-a crezut a fi o încercare a fracezilor de a înlocui *shari'a* cu legea cutumiară în regiunile berbere a fost interpretată de naționaliști ca o tentativă de a-i scinda pe berberi și arabi, oferindu-le astfel un motiv pe care îl puteau folosi pentru mobilizarea opiniei urbane.

Aceste mișcări implicau elita educată, dar masele urbane și populația rurală urmau încă modul tradițional de credințe și comportament. Rugăciunea, postul și pelerinajul marcau în continuare ritmul zilelor și al anilor; predicatorul de la moschee, în zilele de vineri, și maestrul sufit care era custodele mormîntului unui sfînt continuau să fie cei ce formau și exprimau opinia publică în problemele curente. Ordinele

sufite erau încă răspîndite în rîndul maselor de la oraş şi din mediul rural, dar tipul şi rolul lor se schimbau. Sub influenţa reformismului şi a wahhabismului li se alăturau un număr tot mai mic de *'ulama* şi persoane educate, iar gîndirea şi practicile sufite nu se mai limitau la cadrul culturii urbane înalte. Cînd guvernul şi-a impus controlul ferm asupra mediului rural, rolul politic al conducătorului sufit s-a restrîns, dar acolo unde controlul era slab sau deficitar, el încă putea deveni liderul unei mişcări politice. În timpul cuceririi italiene a Libiei, rezistenţa din regiunea estică, Cirenaica, era condusă de capii ordinului Sanusi.

Chiar în lumea islamului popular, se răspîndea versiunea mai militantă, mai politică. În anii '30, în rîndul muncitorilor algerieni din Franţa şi chiar din Algeria a apărut o mişcare populară: Étoile Nord-Africaine, condusă de Messali al-Hajj, mai evident naţionalistă decît mişcările elitei cu educaţie franceză şi făcînd apel mai direct la sentimente islamice. O semnificaţie mai generală a avut o mişcare din Egipt care avea să servească drept model unor grupuri similare din alte ţări musulmane: Societatea Fraţilor Musulmani. Întemeiată în 1928 de un învăţător, Hasan al-Banna (1906-1949), organizaţia nu avea un caracter politic bine definit sau exclusiv politic:

> Nu sînteţi o societate de binefacere, un partid politic sau o organizaţie locală cu scopuri limitate. Mai curînd sînteţi un suflu nou în inima acestei naţiuni, ca să îi daţi viaţă prin intermediul Coranului. [...] Cînd sînteţi întrebaţi care vă este îndemnul, răspundeţi că acesta e islamul, mesajul lui Muhammad, religia care cuprinde în sine autoritatea şi printre ale cărei obligaţii se află libertatea. Dacă vi se spune că vă ocupaţi de politică, răspundeţi că islamul nu acceptă o asemenea distincţie. Dacă sînteţi acuzaţi de spirit revoluţionar, spuneţi: „Sîntem glasurile întru dreptate şi pace, în care credem cu convingere şi de care sîntem mîndri. Dacă vă ridicaţi împotriva noastră sau staţi în calea mesajului nostru, ne este îngăduit de la Dumnezeu să ne apărăm de nedreptatea voastră"[6].

Fraţii Musulmani a început ca o mişcare de reformă a moralei individuale şi sociale bazată pe analiza deficienţelor din societăţile musulmane, asemănătoare şi parţial inspirată de Salafiyya. Islamul, considera această mişcare, decăzuse din cauza unui spirit de imitaţie oarbă şi a apariţiei exceselor sufismului; acestora li se adăugase influenţa Occodentului, care, în pofida virtuţilor sale sociale, adusese cu sine valori străine, imoralitate, activitatea de misionariat şi dominaţia imperială. Remediul consta în revenirea musulmanilor la adevăratul islam, acela al Coranului interpretat printr-un *ijtihad* autentic, şi în încercarea de a-i urma învăţăturile în toate domeniile vieţii; Egiptul trebuia să devină un stat islamic întemeiat pe o *shari'a* reformată. Aceasta ar avea implicaţii asupra tuturor aspectelor vieţii Egiptului. Femeile ar trebui să fie educate şi lăsate să muncească,

dar era necesară menţinerea unei anumite distanţe sociale între ele şi bărbaţi; educaţia trebuia să se bazeze pe religie; şi economia trebuia reformată în lumina principiilor desprinse din Coran.

Această concepţie avea şi implicaţii politice. Deşi la început Fraţii nu susţineau că ar trebui să guverneze ei însişi, îi recunoşteau drept conducători legitimi doar pe cei ce acţionau conform *shari'ei* şi se opuneau unei autorităţi străine ce ameninţa *shari'a* şi comunitatea de credincioşi. Erau preocupaţi în special de Egipt, dar concepţia lor cuprindea întreaga lume musulmană, iar prima lor implicare activă în politică a avut loc în timpul revoltei arabilor palestinieni de la sfîrşitul anilor '30. Spre sfîrşitul deceniului erau o forţă politică demnă de luat în seamă şi cîştigau noi adepţi în rîndul populaţiei urbane – nici dintre cei săraci, nici dintre cei foarte educaţi, ci dintre cei cu o situaţie medie: meşteşugari, mici comercianţi, profesori, persoane calificate aflate în afara cercului magic al elitei dominante, educaţi mai curînd în arabă decît în engleză sau franceză şi care îşi citeau scripturile într-un mod simplu, literal.

Credinţa unor asemenea mişcări ca Fraţii Musulmani că pe doctrinele şi legile islamului se poate fundamenta o societate din lumea modernă a fost încurajată de crearea unui stat care avea un astfel de fundament: cel al Arabiei Saudite. Încercările regelul 'Abd al-'Aziz şi ale susţinătorilor săi wahhabiţi de a menţine predominanţa *shari'ei* în forma sa hanbalită, pe de o parte, împotriva cutumelor tribale şi, pe de alta, împotriva Occidentului, aveau să aibă o influenţă mai mare ulterior, cînd regatul a ajuns să ocupe un rol mult mai important în lume, dar chiar şi în această perioadă avea o anumită prestanţă; oricît de săracă şi de înapoiată era, în Arabia Saudită se aflau locurile sfinte ale islamului.

Partea a V-a

Epoca statelor-naţiuni (începînd cu 1939)

Al Doilea Război Mondial a schimbat structura puterii în lume. Înfrîngerea Franţei, povara financiară a războiului, ascensiunea Statelor Unite şi a Uniunii Sovietice ca mari puteri şi o anumită schimbare în climatul opiniei publice aveau să conducă, în următoarele două decenii, la încetarea dominaţiei britanice şi franceze asupra ţărilor arabe. Criza Suezului din 1956 şi războiul algerian din 1954-1962 au marcat ultimele încercări majore ale celor două puteri de a-şi reconfirma poziţia. Într-un singur loc, în Palestina, retragerea britanică a dus la înfrîngerea arabilor, cînd a fost creat statul Israel. În alte locuri, vechii conducători au fost înlocuiţi de regimuri de un tip sau altul angajate în sfera de idei coagulate în jurul naţionalismului: dezvoltarea resurselor naturale, educarea poporului şi emanciparea femeilor. Ei trebuiau să încerce să îşi aplice politicile în cadrul unor societăţi aflate într-un proces de schimbare rapidă: populaţiile creşteau repede; oraşele se exindeau, în special capitalele; societăţile aveau altă stratificare; iar noile mijloace de comunicare – cinematograful, radioul, televiziunea şi casetele – făceau posibilă alt tip de mobilizare.

Naţionalismul a fost ideea predominantă a anilor '50 şi '60, aspirînd la o uniune mai strînsă a ţărilor arabe, la independenţa faţă de marile puteri şi la reformele sociale orientate spre o echitate mai mare; această idee a fost reprezentată pentru un timp de Jamal 'Abd al-Nasir, conducătorul Egiptului. Dar înfrîngerea Egiptului, a Siriei şi a Iordaniei în războiul din 1967 cu Israelul a întrerupt pentru un timp promovarea acestei idei şi a inaugurat o perioadă de dezbinare şi de dependenţă tot mai accentuată faţă de una sau alta dintre marile puteri, în timp ce SUA se aflau în ascensiune. La alte niveluri, contactele dintre popoarele arabe deveneau tot mai apropiate: mass-media, şi cele vechi, şi cele noi, transmiteau idei şi imagini de la o ţară arabă la alta; în unele ţări arabe, exploatarea petrolului a făcut posibilă o creştere economică rapidă, iar aceasta a atras imigranţi din alte ţări.

În anii '80 ai secolului XX, o combinaţie de factori a adăugat o a treia idee celor de naţionalism şi justiţie socială ca forţă care putea să legitimeze un regim, dar să anime totodată şi opoziţia împotriva lui. Necesitatea populaţiilor urbane dezrădăcinate de a-şi găsi un fundament solid în viaţă, semnificaţia trecutului implicită ideii de naţionalism, o aversiune faţă de noile concepţii şi obiceiuri provenite din lumea occidentală şi exemplul revoluţiei iraniene din 1979 au determinat dezvoltarea rapidă a unor sentimente şi loialităţi islamice.

Capitolul 21

Sfîrşitul imperiilor (1939-1962)

Al Doilea Război Mondial

La declanşarea celui de-al Doilea Război Mondial lumea arabă părea să fie prinsă strîns în sistemele imperiale britanic şi francez. Naţionaliştii puteau spera la o situaţie mai bună în cadrul lor, dar supremaţia militară, economică şi culturală a Angliei şi Franţei părea de neclintit. Statele Unite şi Uniunea Sovietică aveau doar interese limitate în Orientul Mijlociu şi Maghreb. Puterea şi propaganda Germaniei şi Italiei avuseseră o oarecare influenţă asupra tinerei generaţii, dar pînă la declanşarea războiului o structură cu o bază atît de solidă părea capabilă să reziste provocării. Încă o dată războiul s-a dovedit a fi un catalizator, determinînd schimbări rapide în sfera puterii şi a vieţii sociale, ca şi în ideile şi speranţele celor afectaţi de conflagraţie.

În primele luni, războiul a fost unul nord-european, armatele franceze din Maghreb şi cele britanice şi franceze din Orientul Mijlociu fiind în stare de alertă, dar neangajate. Situaţia s-a schimbat în 1940, cînd Franţa a fost înfrîntă şi s-a retras din război, iar Italia a intrat în conflagraţie. Armatele italiene ameninţau poziţiile britanice din deşertul vestic al Egiptului, iar în Etiopia pe cele situate pe frontiera sudică a Sudanului. În primele luni ale anului 1941, ocuparea Iugoslaviei şi a Greciei de către Germania a creat temeri că aceasta din urmă va înainta spre est, în Siria şi Liban, ce se aflau sub o administraţie franceză condusă din Franţa, şi în Irak, unde puterea căzuse în mîinile unui grup de ofiţeri şi politicieni condus de Rashid 'Ali al-Gaylani (1892-1965), care avea unele relaţii cu Germania. În mai 1941 Irakul a fost ocupat de trupe britanice care au reinstalat guvernul favorabil Marii Britanii, iar în iunie Siria a fost invadată de forţe britanice şi imperiale, alături de o unitate franceză ce răspunsese mesajului lansat de generalul de Gaulle că Franţa nu pierduse războiul şi francezii trebuiau să se implice mai departe.

De la mijlocul anului 1941, războiul dintre statele europene a devenit un război mondial. Invadarea Rusiei de către Germania i-a creat acesteia din urmă posibilitatea să avanseze spre Orientul Mijlociu, prin Caucaz şi Turcia, iar dorinţa de a trimite Rusiei provizii britanice şi americane a dus la ocuparea Iranului printr-o acţiune comună a unor trupe britanice şi sovietice. La sfîrşitul anului, atacul japonez împotriva flotei navale a determinat intrarea Statelor Unite în război, împotriva Germaniei şi a Italiei, ca şi a Japoniei. Anii 1942-1943 au reprezentat o perioadă critică în Orientul Mijlociu. O armată germană a întărit forţele italiene din Libia, iar în 1942 acestea au înaintat pînă în Egipt, nu departe de Alexandria; dar în deşert războiul se desfăşura rapid, astfel încît, pînă la sfîrşitul anului, un contraatac a permis înaintarea forţelor britanice mult spre vest, pînă în Libia. Aproape în acelaşi timp, în noiembrie, armatele anglo-americane au debarcat în Maghreb şi au ocupat în scurt timp Marocul şi Algeria. Germanii s-au retras în ultimul lor bastion din Tunisia, dar, atacaţi atît dinspre est, cît şi dinspre vest, l-au abandonat în cele din urmă în mai 1943.

Războiul efectiv era de acum mai mult sau mai puţin încheiat în privinţa ţărilor arabe şi părea să se fi încheiat cu o reafirmare a supremaţiei britanice şi franceze. Toate ţările care se aflaseră anterior sub dominaţie britanică şi-au menţinut acest statut, iar armate britanice erau prezente acum şi în Libia, Siria şi Liban. Dominaţia franceză se menţinea oficial în Siria şi Liban, ca şi în Maghreb, unde armata franceză trecea printr-un proces de refacere pentru a lua parte la ultimele etape ale războiului din Europa.

Dar, de fapt, puterea britanică şi cea franceză fuseseră zdruncinate din temelii. Căderea Franţei în 1940 îi subminase imaginea în ochii celor pe care îi domina; deşi ieşise din război de partea învingătorilor şi cu un statut de mare putere, problemele ridicate de reconstruirea unei vieţi naţionale stabile şi de refacerea unei economii distruse îi creau dificultăţi în menţinerea unui imperiu ce se întindea din Maroc pînă în Indochina. În Marea Britanie, eforturile de război au provocat o criză economică, aceasta neputînd fi depăşită decît treptat şi cu ajutor din partea Statelor Unite; oboseala şi sentimentul de dependenţă au amplificat îndoielile privind posibilitatea şi oportunitatea de a stăpîni la fel ca înainte un imperiu atît de mare. Marea Britanie şi Franţa erau eclipsate de cele două puteri al căror potenţial se concretizase în timpul războiului. Statele Unite şi Uniunea Sovietică aveau resurse economice şi umane mai mari decît orice alt stat, iar în timpul războiului îşi impuseseră prezenţa în multe părţi ale lumii. Astfel, ele se aflau în situaţia de a putea pretinde ca interesele lor să fie avute în vedere pretutindeni, iar dependenţa Europei faţă de ajutorul american oferea Statelor Unite un mijloc puternic de a face presiuni asupra aliaţilor lor europeni.

În rîndul popoarelor arabe, evenimentele războiului au născut speranța unei noi vieți. Operațiunile militare (deosebit de rapide și de ample în deșert), temerile și speranțele de ocupație și eliberare, perspectivele anunțate de serviciile rivale de propagandă, spectacolul Europei, care s-a sfîșiat pe sine, declararea unor principii nobile de către alianța învingătoare anglo-americană, ascensiunea Rusiei comuniste ca putere mondială – toate acestea încurajau credința că viața poate fi și altfel.

Printre multe alte schimbări, evenimentele războiului întăriseră ideea unei unități mai strînse între țările arabe. Cairo era principalul centru din care britanicii își organizau lupta pentru Orientul Mijlociu și îi coordonau viața economică; necesitatea de a menține transporturile maritime a dus la crearea Centrului de Aprovizionare a Orientului Mijlociu (Middle East Supply Center), la început britanic, apoi anglo-american, a cărui activitate nu se limita la reglementarea importurilor, ci se ocupa și de încurajarea transformărilor în agricultură și industrie ce ar fi făcut Orientul Mijlociu mai puțin dependent. Faptul că la Cairo se luau deciziile militare și economice oferea guvernului egiptean (cu o încurajare destul de vagă din partea Marii Britanii) posibilitatea de a iniția stabilirea unor relații mai apropiate între statele arabe. La începutul anului 1942, un ultimatum britanic l-a determinat pe regele Egiptului să ceară Partidului Wafd să formeze un guvern; în acest moment critic al războiului părea de dorit pentru Marea Britanie ca Egiptul să aibă un guvern capabil să controleze țara și mai dispus să colaboreze cu britanicii decît regele și cei din anturajul său. Prin autoritatea care i se conferea în acest fel, guvernul Partidului Wafd a putut iniția discuții cu alte state arabe despre o eventuală uniune a lor, mai strînsă și mai oficială. Existau sentimente și interese diferite: Siria și Irakul păstrau amintirea unității pierdute a Imperiului Otoman și doreau legături mai strînse; Libanul se afla într-un echilibru precar între cei care se considerau arabi și cei ce – mai ales creștinii – considerau Libanul o țară separată, avînd legături strînse cu vestul Europei; guvernele Egiptului, Arabiei Saudite și Yemenului aveau un anumit sentiment al solidarității arabe, dar și o concepție foarte bine definită despre interesele lor naționale; toate doreau crearea unui mijloc de a-i sprijini eficient pe arabii din Palestina. Două conferințe ținute la Alexandria în 1944 și la Cairo în 1945 au dus la crearea Ligii Statelor Arabe. Organizația reunea șapte state care dispuneau de o anumită libertate de acțiune (Egipt, Siria, Liban, Transiordania, Irak, Arabia Saudită și Yemen), alături de un reprezentant al arabilor palestinieni, lăsînd ușa deschisă pentru aderarea altor țări arabe dacă deveneau independente. Se prevedea să nu existe ingerințe în suveranitatea nici uneia dintre țări, dar se spera

ca ele să acţioneze împreună în problemele de interes comun – în special apărarea arabilor din Palestina şi din Maghreb – şi în orice organizaţie internaţională rezultată în urma războiului. La constituirea Naţiunilor Unite, în 1945, ţările arabe independente au devenit membre ale organizaţiei.

Independenţa naţională (1945-1956)

După sfîrşitul războiului, Orientul Mijlociu şi Maghrebul, care timp de o generaţie fuseseră domeniul exclusiv de influenţă a două state europene, au devenit regiuni unde îşi puteau exercita puterea de influenţă patru sau chiar mai multe state europene şi unde relaţiile dintre ele nu mai erau atît de stabile cum fuseseră în perioada „Concertului Europei". În această situaţie, se crea posibilitatea ca partidele naţionaliste şi interesele pe care le reprezentau să facă presiuni pentru schimbarea statutului ţărilor lor.

Franţa se afla într-o poziţie mai puţin puternică decît Marea Britanie, iar presiunea asupra ei era mai mare. La sfîrşitul războiului a reuşit să îşi reinstituie autoritatea în Indochina şi Maghreb, după reprimarea drastică a tulburărilor din Algeria, în 1945, dar a fost obligată să părăsească Siria şi Libanul. Cînd forţele britanice şi Forţele Franceze Libere au ocupat ţara, în 1941, s-a ajuns la un acord pentru ca francezii să preia autoritatea administrativă, iar britanicii controlul strategic; Marea Britanie recunoştea statutul Franţei de mare putere europeană, cu condiţia să acorde independenţa celor două ţări. Posibilitatea unui conflict de interese era foarte mare. Forţele Franceze Libere nu doreau să le acorde imediat autonomia; pretenţia lor de a fi adevărata Franţă ar fi părut neplauzibilă în ochii francezilor dacă ar fi cedat un teritoriu francez nu locuitorilor lui, aşa cum credeau ei, ci pentru a fi inclus în sfera de influenţă britanică. Pentru britanici, în schimb, împlinirea aspiraţiilor de independenţă ar fi constituit un avantaj în faţa naţionaliştilor arabi ostili politicii lor în Palestina. Politicienii de la Beirut şi Damasc au reuşit să folosească aceste neînţelegeri pentru a obţine independenţa înainte ca războiul să se sfîrşească şi ei să rămînă cu dominaţia nelimitată a francezilor. Au existat două crize, una în 1943, cînd guvernul libanez a încercat să limiteze autoritatea franceză, şi a doua în 1945, cînd o încercare asemănătoare a sirienilor a dus la un bombardament francez asupra Damascului, o intervenţie britanică şi un proces de negociere ce s-a încheiat printr-un acord care prevedea ca francezii şi britanicii să se retragă simultan şi complet pînă la sfîrşitul anului 1945. Astfel,

au obţinut independenţa totală, fără restricţiile pe care le impuseseră Egiptului şi Irakului tratatele cu Marea Britanie. De acum înainte devenea dificil pentru orice partid naţionalist să ajungă la un acord prin care să obţină mai puţin de atît.

La sfîrşitul războiului, poziţia britanicilor în Orientul Mijlociu părea să nu fi fost afectată, ci chiar întărită, în anumite privinţe. Campaniile din deşert aduseseră sub dominaţia britanică încă o ţară, Libia. În regiunile arabe ale Orientului Mijlociu, Statele Unite nu păreau dornice să înlocuiască supremaţia Marii Britanii, chiar dacă exista o anumită competiţie pentru pieţe şi controlul producţiei de petrol. Însă începutul „Războiului Rece" a dus la o implicare americană mai mare. În 1947 Statele Unite au preluat responsabilitatea apărării Greciei şi Turciei împotriva oricărei ameninţări din partea Rusiei, iar implicaţiile acestei măsuri au fost că, spre sud, în ţările arabe, Marea Britanie avea să fie principalul responsabil cu protejarea intereselor politice şi strategice occidentale în noua epocă a Războiului Rece.

Această înţelegere implicită avea să dureze aproximativ zece ani, iar în prima parte a perioadei guvernul laburist din Marea Britanie a făcu eforturi susţinute să îşi creeze un nou fundament pentru relaţiile cu ţările arabe. Retragerea britanică din India în 1947 ar fi putut crea impresia că menţinerea prezenţei britanice în Orientul Mijlociu era mai puţin importantă decît înainte, dar guvernul era de altă părere: investiţiile, petrolul, pieţele, transporturile, interesele strategice ale alianţei occidentale şi sentimentul că Orientul Mijlociu şi Africa rămîneau singurele zone ale lumii în care Marea Britanie putea avea iniţiative păreau să confere importanţă menţinerii poziţiilor, dar pe un temei nou.

Orientarea generală a politicii britanice era una de susţinere a independenţei arabe şi a unui grad mai mare de coeziune, menţinîndu-şi totodată interesele strategice esenţiale prin acorduri de prietenie şi de oferire a asistenţei pentru dezvoltarea economică şi dobîndirea unor calificări tehnice, astfel încît guvernele arabe să îşi poată asuma responsabilitatea de a se apăra singure. Această politică se întemeia pe două prezumţii: că guvernele arabe îşi vor considera interesele majore identice cu cele ale Marii Britanii şi ale alianţei occidentale; şi că interesele britanice şi americane coincid într-o asemenea măsură, încît cel mai puternic va dori să lase apărarea intereselor sale în seama celui mai slab. Însă în următorii zece ani ambele prezumţii au fost infirmate.

Libia a fost prima ţară unde trebuia luată o decizie. La sfîrşitul războiului, în două dintre cele trei regiuni ale ţării, Cirenaica şi Tripolitania, exista o administraţie militară britanică, iar în a treia,

Fazzan, una franceză. În regiunea estică, Cirenaica, forţele fidele conducătorului ordinului Sanusi ajutaseră la acţiunea de cucerire şi li se făcuseră promisiuni privind viitorul. În discuţiile dintre marile puteri, alte părţi interesate şi Naţiunile Unite s-a avansat ideea că Libia ar putea fi o ţară în care să se aplice noul concept de *tutelare* a ţărilor „mai avansate". În una dintre manifestările de ostilitate faţă de dominaţia imperială care vor deveni o trăsătură distinctivă a Naţiunilor Unite, majoritatea a fost reticentă să permită Marii Britanii sau Franţei să rămînă în Libia ori Italiei să revină ca administrator al tutelajului. Diferite grupuri locale au cerut independenţa, deşi erau în dezacord în privinţa viitoarei relaţii dintre cele trei regiuni, iar în 1949 Naţiunile Unite au adoptat o rezoluţie care susţinea independenţa şi constituia o comisie internaţională de supraveghere a transferului de putere. În 1951 ţara a devenit independentă, avîndu-l în frunte pe conducătorul ordinului Sanusi, intitulat regele Idris, dar timp de cîţiva ani Marea Britanie şi Statele Unite şi-au menţinut bazele militare.

În altă ţară, Palestina, rezolvarea conflictului de interese s-a dovedit insurmontabilă, ceea ce a afectat pe termen lung relaţiile dintre popoarele arabe şi puterile occidentale. În timpul războiului, emigrarea evreilor în Palestina a fost practic imposibilă, iar activitatea politică a fost suspendată pe cea mai mare parte a perioadei. Pe măsură ce războiul se apropia de sfîrşit, devenea clar că relaţiile de putere se schimbaseră. Arabii din Palestina se aflau chiar mai mult decît înainte în imposibilitatea de a constitui un front unit, din cauza exilării sau a arestării unor lideri în timpul revoltei din perioada 1936-1939 şi după aceea, ca şi a tensiunilor şi ostilităţilor provocate de mişcări violente; constituirea Ligii Arabe, cu angajamentul său de a-i susţine pe palestinieni, părea să le ofere o forţă care s-a dovedit în cele din urmă a fi iluzorie. La rîndul lor, evreii palestinieni erau uniţi de instituţii comunitare puternice; mulţi dintre ei beneficiaseră de instruire militară şi de experienţă în cadrul forţelor britanice în timpul războiului; ei aveau un sprijin mai larg şi mai categoric din partea evreilor din alte ţări, determinat de masacrarea evreilor în Europa, decişi să creeze nu doar un refugiu pentru supraviţuitori, ci şi un statut puternic care să împiedice un asemenea eveniment pe viitor. Guvernul britanic, deşi conştient de argumentele în favoarea unei imigrări evreieşti rapide şi de amploare, îşi dădea totodată seama că aceasta ar duce la revendicarea unui stat evreiesc, ceea ce ar fi provocat o opoziţie puternică din partea arabilor, care se temeau să nu fie subjugaţi şi deposedaţi, şi din partea statelor arabe. Guvernul britanic nu mai avea o libertate de acţiune atît de mare ca înainte de 1939 din cauza relaţiilor apropiate cu Statele Unite şi a dependenţei

economice faţă de acestea; avînd deocamdată puţine interese proprii în Orientul Mijlociu şi aflîndu-se sub anumite presiuni din partea comunităţii sale evreieşti mari şi active, guvernul american tindea să îşi folosească influenţa în favoarea revendicărilor sioniştilor de a imigra şi a crea un stat. Problema Palestinei devenise acum un subiect important în relaţiile anglo-americane. Încercările de a se ajunge la o politică comună, cu ajutorul unui comitet de anchetă anglo-american (1945-1946) urmat de discuţii bilaterale, au eşuat, fiindcă nici una dintre măsurile propuse nu a fost acceptată nici de evrei, nici de arabi, iar guvernul britanic nu dorea să adopte o politică fără aprobarea ambelor părţi. Presiunile americane asupra Marii Britanii s-au intensificat, iar atacurile evreilor împotriva oficialităţilor şi a obiectivelor britanice din Palestina au atins aproape nivelul unei revolte făţişe.

În 1947, Marea Britanie a decis să predea problema Naţiunilor Unite. Un comitet special al Naţiunilor Unite trimis să studieze problema a trasat un plan de partiţie în condiţii mai bune pentru sionişti decît cel din 1937. Planul a fost acceptat de Adunarea Generală a Naţiunilor Unite în noiembrie 1947, cu o susţinere puternică din partea Statelor Unite şi a Rusiei, care doreau retragerea Marii Britanii din Palestina. Membrii arabi ai Naţiunilor Unite şi arabii palestinieni au respins planul şi, confruntată din nou cu imposibilitatea de a găsi o măsură politică acceptabilă şi pentru arabi, şi pentru evrei, Marea Britanie a decis să se retragă din Palestina la o dată fixă, pe 14 mai 1948. Decizia urma precedentul recent al retragerii britanice din India şi probabil se sperase că, la fel ca în India, iminenţa retragerii va determina cele două părţi să ajungă la un acord. Pe măsură ce data retragerii se apropia, în mod inevitabil, prezenţa autorităţii britanice s-a diminuat şi au izbucnit lupte, în care evreii au început să se impună în scurt timp. Evenimentele au determinat intervenţia statelor arabe vecine, astfel încît o serie de conflicte locale s-au transformat în război. Pe 14 mai, comunitatea evreiască şi-a declarat independenţa, constituind statul Israel, recunoscut imediat de Statele Unite şi Rusia; forţe egiptene, iordaniene, irakiene, siriene şi libaneze au pătruns în zonele majoritar arabe ale ţării. În condiţiile în care nu existau frontiere stabilite sau diviziuni clare ale populaţiei, luptele s-au desfăşurat între noua armată israeliană şi cele ale statelor arabe şi, în urma a patru campanii întrerupte în cîteva rînduri de acorduri de încetare a focului, Israelul a reuşit să ocupe cea mai mare parte a ţării. La început din prudenţă, apoi din cauza panicii şi a măsurilor adoptate intenţionat de armata israeliană, aproape două treimi din populaţia arabă şi-a părăsit casele şi s-a refugiat. La începutul anului 1949 s-au încheiat o serie de armistiţii între Israel şi vecinii săi arabi,

sub controlul Națiunilor Unite, și s-au fixat frontierele. Aproximativ 75% din Palestina a fost inclusă între frontierele Israelului; o fîșie de pămînt de pe țărmul sudic, întinzîndu-se de la Gaza pînă la frontiera egipteană, a intrat sub administrație egipteană; restul a fost anexat Regatului Hashimit al Iordaniei (numele adoptat de Transiordania în 1946, după ce un tratat cu Marea Britanie redefinea relațiile dintre cele două țări). Ierusalimul a fost împărțit între Israel și Iordania, chiar dacă multe alte țări nu au recunoscut oficial această divizare.

Opinia publică din țările arabe a fost foarte marcată de aceste evenimente. Ele erau considerate o înfrîngere pentru guvernele arabe, astfel încît în următorii ani aveau să provoace numeroase revolte. În general, erau considerate și o înfrîngere a britanicilor, ce reușiseră să își retragă din țară reprezentanții oficiali și militarii fără pierderi, dar în condiții care stîrniseră suspiciuni și ostilitate de ambele părți. În țările arabe prevala ideea că politica britanică îi ajutase de fapt pe sioniști: încurajînd imigrația evreiască, guvernul nu dorise să recunoască implicațiile ei asupra arabilor și fie să o oprească înainte ca ea să ducă la subjugarea sau deposedarea arabilor, fie cel puțin să încerce să diminueze prejudiciile pe care avea să le provoace. De asemenea, se considera că, la rîndul lor, Statele Unite acționaseră permanent în sprijinul sioniștilor.

Cu toate acestea, poziția britanicilor și a americanilor a rămas puternică. Guvernul israelian, a cărui personalitate marcantă era David Ben Gurion (1886-1973), a refuzat să reprimească orice număr semnificativ de refugiați; dar guvernul britanic, cel american și cel israelian acceptau în mod unanim faptul că refugiații trebuiau, mai devreme sau mai tîrziu, să fie asimilați populației din țările unde se refugiaseră și că între Israel și vecinii săi arabi se putea institui, dacă nu pacea, cel puțin un *modus vivendi* stabil. Între timp, guvernul Israelului își concentra principalele eforturi asupra sarcinii de a asimila numărul mare de imigranți proveniți nu doar din estul Europei, ci și din țările arabe. Această imigrație a schimbat structura populației; în 1956, dintr-un total de 1,6 milioane de locuitori, musulmanii arabi și creștinii erau în număr de 200 000, respectiv în jur de 12,5%. O bună parte din terenurile care le aparținuseră arabilor au fost preluate, prin diverse mijloace juridice, pentru colonizarea evreilor. Chiar dacă aveau drepturi juridice și politice, cetățenii arabi ai Israelului nu aparțineau pe deplin comunității naționale aflate în curs de formare. Afluxul de populație în Israel a avut un impact și asupra țărilor arabe. În generația de după 1948, vechile comunități evreiești din țările arabe practic au încetat să existe; cele din Yemen și Irak s-au mutat în special în Israel; cele din Siria, Egipt și Maghreb în Europa și America de Nord, ca și în Israel; doar comunitatea evreiască din Maroc s-a menținut într-o proporție semnificativă.

În următorii cîţiva ani, principalele disensiuni şi dezbateri politice vizau nu conflictul arabo-israelian, ci alte ţări în care Marea Britanie deţinea un statut special: Iranul, aflat dincolo de graniţele estice ale lumii arabe, unde naţionalizarea companiei petroliere britanice provocase o criză internaţională, şi Egiptul. Aici Marea Britanie dispunea încă de o mare libertate de acţiune. După ce avuseseră o poziţie diferită de cea a politicii britanice în Palestina, Statele Unite nu erau dispuse să slăbească statutul Marii Britanii ca apărător al intereselor occidentale în alte zone ale lumii arabe, chiar dacă marile investiţii de capital american în cîmpurile petrolifere din Arabia Saudită conduseseră la înlocuirea influenţei britanice din această ţară cu cea americană. În ceea ce priveşte Uniunea Sovietică, aceasta era prea preocupată de alte regiuni pentru a se angaja într-o politică activă în ţările arabe. Acestea, deşi angajate în principiu cauzei de a apăra interesele palestinienilor, erau preocupate mai ales de problemele lor.

Fundamentul puterii britanice în Orientul Mijlociu constase întotdeauna în prezenţa militară din Egipt, acesta fiind şi locul în care Marea Britanie a fost pusă în faţa problemelor celor mai acute. Odată războiul încheiat, guvernul egiptean a solicitat schimbări în prevederile acordului încheiat în 1936. Negocierile dintre cele două guverne iniţiate în 1946 au eşuat în două privinţe, prima fiind revendicarea egipteană de suveranitate asupra Sudanului, o revendicare pe care guvernul britanic nu o accepta, deoarece considera că majoritatea sudanezilor s-ar opune, iar Marea Britanie avea obligaţii faţă de ei, iar a doua fiind problema poziţiei britanice strategice în ţară. În conformitate cu tratatul din 1936, forţele britanice s-au retras de la Cairo şi din deltă, dar în privinţa retragerii din Zona Canalului s-a ajuns într-un impas; oamenii de stat şi strategii britanici considerau esenţială menţinerea unei prezenţe puternice aici, pentru apărarea atît a intereselor occidentale în Orientul Mijlociu, cît şi a celor britanice în estul Mediteranei şi în Africa. În 1951 s-au declanşat lupte puternice între forţele britanice şi trupe egiptene de gherilă, care în 1952 au provocat o mişcare populară la Cairo ce a distrus obiective considerate a avea legătură cu prezenţa britanică; la rîndul său, tulburarea ordinii a creat, în iulie 1952, condiţiile pentru preluarea puterii de către o societate secretă a unor ofiţeri de rang mediu, avînd la început o conducere colectivă, apoi avîndu-l în frunte pe Jamal 'Abd al-Nasir (1918-1970). Desprinderea de trecut, care urma să se manifeste în multe domenii, a fost simbolizată de destituirea regelui şi proclamarea republicii egiptene.

Dispunînd de un control mai ferm asupra ţării decît guvernele anterioare, conducătorii militari au putut relua negocierile cu britanicii. Dintre cele două probleme, cea a Sudanului a fost eliminată cînd

guvernul egiptean a încheiat, în 1953, un acord direct cu principalele grupări sudaneze. Mişcările politice din Sudan se putuseră exprima mai liber după crearea unei Adunări Legislative în 1947 şi apariţia principalelor trei forţe: cele care doreau independenţa şi menţinerea legăturii cu Marea Britanie, cele ce doreau independenţa şi o relaţie mai apropiată cu Egiptul şi cele care vorbeau în numele popoarelor nemusulmane şi nearabe din sud. Acordul încheiat cu Egiptul avea în vedere primele două dintre ele şi a fost acceptat, cu anumite reţineri, de Marea Britanie. S-a convenit ca puterea condominionului anglo-egiptean să le fie transferată sudanezilor, sub control internaţional. În acelaşi an au avut loc alegeri şi pînă în 1955 procesul era încheiat; administraţia se afla în mîinile sudanezilor, iar forţele armate britanice şi egiptene s-au retras. Principala îndoială privind viitorul a apărut odată cu declanşarea unei revolte şi a unui război de gherilă în provinciile din sud, unde populaţia, nefiind nici arabă, nici musulmană, se temea de consecinţele trecerii de la dominaţia britanică la cea arabă.

Odată rezolvată problema sudaneză, au continuat negocierile privind altă problemă, cea a poziţiei strategice a Marii Britanii, şi în 1954 s-a ajuns la un acord. Forţele britanice s-au retras din Zona Canalului, punînd capăt ocupaţiei britanice de peste 70 de ani; dar s-a convenit ca bazele militare să fie reactivate în cazul unui atac împotriva Egiptului, a altui stat arab sau a Turciei. Includerea Turciei reflecta preocuparea britanicilor şi a americanilor pentru apărarea intereselor occidentale în Orientul Mijlociu împotriva unei posibile ameninţări din partea Rusiei; s-au pus în discuţie diferite pacte de apărare a Orientului Mijlociu, iar faptul că Egiptul era dispus ca Turcia să fie menţionată în acord părea să indice dorinţa acestei ţări de a adera la convenţii.

Încetarea ocupaţiei străine în Siria, Liban, Egipt şi Sudan a creat dificultăţi în acceptarea de către Irak şi Iordania a unor condiţii inferioare celor obţinute de aceste ţări. În Irak, regimul reinstituit de intervenţia britanică din 1941 era dornic să întreţină o relaţie strategică cu puterile occidentale; era mai conştient de proximitatea Rusiei decît alte ţări arabe. În 1948, o încercare de renegociere a Tratatului Anglo-Irakian în această privinţă a eşuat din cauza opoziţiei celor care doreau ca Irakul să fie mai puţin angajat faţă de alianţa occidentală. Astfel, în 1955, a încheiat un acord cu Turcia pentru constituirea unui sistem de apărare comună şi a unui pact economic (Pactul de la Bagdad); i s-au alăturat Pakistanul, Iranul şi Marea Britanie, iar Statele Unite au început să participe la acţiunile pactului. În cadrul acestui pact s-a convenit cu Marea Britanie ca Irakului să îi fie predate cele două baze aeriene britanice, iar Marea Britanie să

acorde asistență în cazul unui atac sau al unei amenințări împotriva Irakului ori dacă acesta solicita ajutor.

În Iordania situația era asemănătoare, cu un regim dornic să obțină ajutor împotriva pericolelor din afară – din partea vecinilor arabi și a Israelului –, dar aflat sub presiunile unei opinii publice naționaliste. După 1948, țara avea o populație majoritar palestiniană, care considera Israelul principalul inamic și urmărea orice indiciu că guvernul ar face concesii față de acesta. În 1951 regele 'Abdullah a fost asasinat, un semn al suspiciunii naționale că era mai puțin înțelept și drept și se conforma mai curînd israelienilor și finanțatorilor occidentali. Balanța instabilă s-a înclinat pentru o vreme în favoarea unei independențe totale. În 1957, tratatul cu Marea Britanie a încetat în urma unui acord, iar forțele britanice s-au retras din bazele pe care le ocupau; dar, ca semn al poziției precare a Iordaniei și a regimului hashimit, în același an, guvernele britanic și american au declarat că independența și integritatea țării constituiau un interes vital pentru ele.

În Maghreb, pentru Franța era mai dificil să trateze revendicarea independenței. Prezența Franței în regiune implica nu doar armata sau dominația intereselor economice ale metropolei, ci și marile comunități franceze care locuiau aici, controlau sectoarele profitabile ale economiei și dețineau majoritatea funcțiilor guvernamentale, cu excepția celor de la nivel inferior. Orice schimbare în relațiile dintre francezi și arabi presupunea un efort mai mare și se confrunta cu o rezistență mai puternică. Eforturile au fost inițiate în Tunisia și Maroc imediat după terminarea războiului. În Tunisia, Partidul Neo-Destour avea avantajul moral că liderul său, Bourguiba, sprijinise fără echivoc Forțele Franceze Libere și pe aliații lor cînd, în timpul războiului, se aflaseră în exil sau în închisoare și avantajul material rezultat din uniunea dintre partid și federația sindicală, creată după război, cînd tunisienilor li s-a permis pentru prima oară să formeze sindicate. În Maroc, forța era rezultatul fuziunii dintre mai multe elemente. Micile grupuri naționaliste apărute în deceniul trei al secolului XX au alcătuit Partidul Independenței (Istiqlal) și au stabilit relații cu sultanul, Muhammad al V-lea (1927-1962), care a început în mod discret să ceară încetarea protectoratului francez. Ideea independenței se răspîndea în tot mai multe straturi ale societății: s-a constituit o federație sindicală, iar Partidul Istiqlal a reușit să își impună controlul asupra ei; imigrația rurală la Casablanca și în alte orașe a creat relații mai strînse între oraș și mediul rural și a încurajat răspîndirea ideilor naționaliste. Prezența intereselor comerciale străine protejate de un tratat internațional de la începutul secolului și un nou interes strategic american le dădeau naționaliștilor speranța într-o anumită simpatie din afară.

Guvernele franceze din anii postbelici, lipsite de autoritate, bazate pe coaliţii instabile şi sensibile la opinia publică, ce nu îşi revenise din umilinţa înfrîngerii, nu puteau oferi decît represiune sau o „cosuveranitate", care însemna că comunitatea europeană urma să aibă aceeaşi pondere în instituţiile locale ca populaţia indigenă şi că decizia urma să aparţină tot guvernului francez metropolitan. În 1952, după arestarea lui Bourguiba împreună cu alţi militanţi, s-a declanşat o mişcare de rezistenţă activă, care a determinat o mişcare violentă asemănătoare în rîndul coloniştilor europeni. În următorii ani, Marocul s-a îndreptat spre o criză. Contactele dintre Palat şi Partidul Istiqlal au devenit mai apropiate, iar sultanul a cerut suveranitate totală. În replică, autorităţile franceze au recurs, poate pentru ultima oară, la un tip tradiţional de acţiune politică. Au implicat forţele căpeteniilor rurale, a căror putere o încurajaseră şi a căror poziţie era ameninţată de întărirea autorităţii centrale, măsură ce făcea parte din viziunea naţionalistă despre viitor. În 1953, sultanul a fost detronat şi exilat; drept urmare, el a devenit pentru majoritatea marocanilor un simbol al unităţii şi tulburările s-au transformat în insurecţie armată.

Dar în 1954 politica franceză s-a schimbat. Poziţia Franţei în Indochina era grav ameninţată de un nou tip de mişcare naţionalistă populară şi armată, iar în Algeria o mişcare similară se afla în curs de constituire. Un nou guvern francez, mai decis, a iniţiat negocieri cu Partidul Neo-Destour şi cu sultanul Marocului, care a fost adus înapoi din exil. Ambelor ţări li s-a acordat independenţa în 1956. În Maroc, zona spaniolă şi oraşul internaţional Tanger au fost incluse integral în statul independent. Independenţa a întărit poziţia sultanului (care a devenit rege în 1957), dar în Tunisia *bey*-ul, care jucase un rol minor în procesul politic, a fost destituit şi Bourguiba a devenit preşedinte. Dar în ambele ţări independenţa şi relaţiile cu Franţa au rămas precare în următorii ani, fiindcă în această perioadă Algeria era răvăşită de un război de independenţă: primele focuri au fost trase în noiembrie 1954 şi în scurt timp repercusiunile s-au resimţit în întregul Maghreb.

Criza Suezului

Pînă la mijlocul anilor '50 ai secolului XX, majoritatea ţărilor arabe care se aflaseră sub dominaţie europeană deveniseră oficial independente; în unele dintre ele s-au menţinut baze militare, ce aveau să fie părăsite în curînd. Dominaţia franceză s-a menţinut doar în Algeria, unde se confrunta cu o revoltă populară naţionalistă. Dominaţia

sau protectoratul britanic s-a menţinut la marginile estice şi sudice ale Peninsulei Arabe. Cel mai mare stat al peninsulei, Arabia Saudită, nu cunoscuse niciodată o perioadă de dominaţie străină, dar influenţa britanică fusese considerabilă. Descoperirea şi exploatarea petrolului determinase înlocuirea influenţei britanice cu cea americană, dar, totodată, oferise domniei patriarhale a familiei saudite posibilitatea de a iniţia procesul prin care să se transforme într-un sistem de guvernare mai evoluat; la moartea regelui 'Abd al-'Aziz, în 1953, statul pe care îl întemeiase devenea tot mai important în viaţa politică a regiunii. În acelaşi timp, Yemenul, condus de *imam*, a rămas izolat de celelalte ţări, deşi devenise membru al Ligii Arabe.

Însă ambiguităţile politicii din Irak şi Iordania – dorinţa de a pune capăt prezenţei forţelor britanice alături de cea de a întreţine relaţii militare cu puterile occidentale – au demonstrat că retragerea oficială a forţelor militare străine nu a creat neapărat în sine relaţii diferite cu fostele puteri imperiale, ci mai curînd a ridicat din nou problema independenţei în altă formă. Ţările arabe se aflau în faţa puterii şi influenţei altui stat occidental, în plină ascensiune în toate domeniile vieţii economice şi politice, Statele Unite, care acum, în perioada Războiului Rece şi a expansiunii economice, considerau că interesele lor în Orientul Mijlociu puteau fi protejate doar prin relaţii strînse cu guvernele locale pregătite să îşi coreleze politicile cu cea a alianţei occidentale. Dar mulţi politicieni şi numeroase grupuri politice susţineau că singura garanţie a independenţei în lumea post-colonială consta în menţinerea neutralităţii între cele două tabere. Atît timp cît tabăra occidentală era legată de amintirea dominaţiei imperiale şi de problemele Palestinei şi Algeriei, care clocoteau încă, şi atît timp cît din această parte veneau principalele presiuni pentru încheierea unor acorduri de apărare, dorinţa de neutralitate tindea să aibă o pondere mai mare în tabăra cealaltă.

Polarizarea blocurilor de vest şi de est şi conflictul dintre politica de neutralitate şi cea a alianţei occidentale au dat o nouă dimensiune relaţiilor dintre statele arabe. Dorinţa unei uniuni mai strînse între ele a intrat în limbajul comun al politicii arabe; de acum tema disputei era dacă o asemenea unitate trebuia realizată în cadrul unui acord cu puterile occidentale sau independent de ele.

Viitorul relaţiilor dintre statele arabe şi Israel a devenit la rîndul său o temă inclusă în problema generală a alinierii. În anii '50 guvernul britanic şi cel american au pus în discuţie planuri de rezolvare a problemei: trebuiau făcute unele modificări ale frontierelor din 1949 în favoarea arabilor, a revenirii acasă a unora dintre refugiaţi şi a asimilării majorităţii dintre ei care se aflau ţările arabe vecine; dacă ţările arabe aveau relaţii strînse cu puterile occidentale, implicit

acceptau o asemenea soluţie şi recunoşteau într-un anumit fel existenţa Israelului. În acelaşi timp, constituirea unui grup neutru de state arabe avînd relaţii bune cu blocul estic şi cu cel vestic putea fi utilizată pentru creşterea ponderii politice a ţărilor arabe şi întărirea forţelor lor armate, determinînd astfel o schimbare radicală a situaţiei create prin acordurile de armistiţiu din 1949.

Pe măsură ce se acutizau, aceste diferenţe de abordare şi de politică au început să aibă o legătură tot mai mare cu personalitatea lui Jamal 'Abd al-Nasir, liderul grupului militar care conducea acum Egiptul. De fapt, semnarea acordului în baza căruia forţele britanice urmau să părăsească Zona Canalului nu a determinat intrarea Egiptului în sistemul de apărare occidental. Din contră, i-a acordat Egiptului libertatea de a constitui în jurul său un bloc compus din alte ţări arabe nealiniate, astfel încît lumea din afară să trateze cu acest bloc ca entitate unitară. Ca expresie a acestei politici, s-a stabilit o relaţie strînsă cu principalele ţări care susţineau ideea nealinierii, India şi Iugoslavia; o altă consecinţă, mai gravă, a fost acordul încheiat în 1955, în baza căruia Uniunea Sovietică şi aliaţii săi furnizau arme Egiptului, un acord ce a împiedicat controlul pe care încercau să îl menţină Statele Unite, Marea Britanie şi Franţa asupra furnizării de armament către Israel şi ţările arabe învecinate.

Politica de neutralitate a dus în mod inevitabil la ostilitate între Egipt şi aliaţii săi, pe de o parte, şi cei ale căror interese erau afectate de această politică, pe de altă parte. Puterile occidentale se aşteptau ca, în cel mai bun caz, interesele lor politice şi economice să întîmpine obstacole şi îngrădiri; nu mai putea controla evoluţia problemei Israelului sau a altor probleme, aşa cum probabil speraseră; în perioada Războiului Rece, pentru guvernul Statelor Unite, în Orientul Mijlociu refuzul de a adera la o alianţă occidentală de apărare însemna, de fapt, o aderare la blocul estic. Apelul la neutralitate şi la o unitate mai strînsă, sub conducere egipteană, lansat de 'Abd al-Nasir popoarelor arabe direct, eludîndu-le guvernele, era o ameninţare pentru regimurile arabe care urmăreau altă politică: în special cel din Irak, care, după constituirea Pactului de la Bagdad, a devenit principalul protagonist al alianţei occidentale; viaţa politică a Irakului era dominată în această perioadă de Nuri al-Sa'id (1888-1958), care jucase un rol important în politica naţională arabă încă din vremea revoltei arabe din Primul Război Mondial. Venirea la putere a unui guvern egiptean puternic, ce avea propria sursă de armament şi apela intens la sentimentele palestinienilor şi ale altor arabi, era considerată de Israel o ameninţare la statutul pe care îl deţinea. La rîndul lor, aceste antagonisme au agravat ostilitatea puterilor occidentale: a Statelor Unite din cauza legăturilor sale cu Israelul, a Marii Britanii din

princina apartenenței sale la Pactul de la Bagdad, iar a Franței deoarece considera că, prin concepțiile sale privind o lume arabă independentă și nealiniată, Egiptul încuraja și ajuta revoluția algeriană.

Între 1955 și 1961 au avut loc o serie de crize în care au fost implicați toți acești factori. În 1956, Statele Unite, care creaseră speranțe că vor acorda Egiptului un ajutor financiar pentru un proiect foarte mare de irigații (Marele Baraj de la Aswan), și-au retras brusc propunerea. Drept răspuns, guvernul egiptean a naționalizat la fel de brusc Compania Canalului Suez și a preluat administrarea canalului. Măsura i-a alarmat pe utilizatorii canalului, care se temeau că libertatea de a-l folosi ar putea depinde de considerente politice. Guvernului britanic și celui francez li se părea un act de ostilitate, atît din cauza participării britanice și franceze în compania care construise și deținuse canalul, cît și a faptului că astfel 'Abd al-Nasir cîștiga mai multă prestanță în țările arabe. Israelienii au văzut în această măsură o ocazie de a diminua capacitatea unui stat vecin prea puternic și ostil, cu care avuseseră dispute de frontieră la un moment dat. Drept urmare, Franța, Marea Britanie și Israelul au încheiat un acord secret pentru a ataca Egiptul și a-l răsturna de la putere pe 'Abd al-Nasir.

În octombrie, forțele israeliene au invadat Egiptul și s-au îndreptat spre Canalul Suez. În temeiul acordului încheiat anterior, Marea Britanie și Franța au dat un ultimatum atît Israelului, cît și Egiptului de a se retrage din Zona Canalului, iar refuzul lui 'Abd al-Nasir a oferit forțelor britanice și franceze un pretext să ocupe o parte a zonei. Dar această acțiune a constituit o amenințare nu doar pentru Egipt și pentru statele arabe care îl susțineau, ci și pentru SUA și URSS, ce, ca mari puteri, nu puteau accepta ca într-o zonă în care aveau interese să fie luate asemenea măsuri decisive fără să se țină cont de interesele lor. În urma presiunilor americane și sovietice, confruntate cu ostilitatea internațională și pericolul unui colaps economic, cele trei forțe s-au retras. A fost unul dintre rarele momente în care structura puterii mondiale s-a manifestat în mod clar: ostilitatea forțelor locale a implicat puteri mondiale de rangul al doilea care își urmăreau propriile interese și care, atunci cînd au contestat interesele marilor puteri, și-au atins în cele din urmă limitele forțelor de care dispuneau.

Ca urmare a crizei, prestanța lui 'Abd al-Nasir în țările arabe vecine a crescut, el fiind considerat pretutindeni învingătorul politic al crizei, și, totodată a adîncit sciziunea dintre cei care îl susțineau și cei ce considerau că politica lui este periculoasă. Această dezbinare a devenit un element al problemelor interne ale statelor arabe. În 1958, s-a adăugat rivalităților locale pentru a provoca izbucnirea unui război civil în Liban. În același an, lupta pentru putere între

diferite mișcări politice din Siria a determinat-o pe una dintre ele să preia inițiativa și să facă apel la o uniune cu Egiptul; uniunea s-a înfăptuit și, în februarie, cele două țări au fuzionat în Republica Arabă Unită. Cele două regate hashimite, Irakul și Iordania, au realizat o uniune rivală, dar puțin mai tîrziu, în luna iulie, aceeași conjugare a nemulțumirilor interne cu speranțele create de conducerea egipteană pentru o lume arabă nouă a dus în Irak la preluarea puterii de către un grup de ofițeri. Regele și majoritatea membrilor familiei lui au fost asasinați, ca și Nuri al-Sa'id. Irakul a devenit republică, iar dinastia hashimită nu mai putea spera să joace rolul principal în politica arabă (deși cealaltă ramură a sa a continuat să domnească în Iordania). Vestea izbucnirii revoluției a determinat trimiterea unor trupe americane în Liban și britanice în Iordania pentru stabilizarea unei situații nesigure, dar, în scurt timp, ele s-au retras și, în ceea ce privește Marea Britanie, măsura a marcat sfîrșitul rolului activ și important jucat de această țară în politica arabă.

La început, revoluția părea să deschidă Irakului perspectiva de a adera la uniunea cu Egiptul și Siria, dar interesele diferite ale puterii de la Bagdad și ale celei de la Cairo și-au spus cuvîntul în scurt timp. Chiar în cadrul Republicii Arabe Unite, interesele diferite ale conducerii de la Damasc și ale celei de la Cairo au condus, în 1961, la o lovitură de stat în Siria și la dizolvarea uniunii. În pofida acestor eșecuri, 'Abd al-Nasir era considerat în continuare de arabi și de o bună parte a lumii exterioare un simbol al orientării popoarelor arabe spre o unitate mai strînsă și o independență reală.

Războiul algerian

Anii de criză în Orientul Mijlociu au fost și anii crizei finale a dominației imperiale din Maghreb, unde arabii din Algeria au fost angajați într-o luptă îndelungată pentru a obține independența față de Franța, încheiată în cele din urmă cu succes.

În lupta lor pentru independență, algerienii s-au confruntat cu dificultăți mai mari decât majoritatea popoarelor arabe. Oficial, țara lor nu era o colonie, ci o parte integrantă a Franței metropolitane, iar revendicarea de secesiune se confrunta cu împotrivirea celor pentru care teritoriul Franței era indivizibil. În plus, coloniștii europeni deveniseră aproape o națiune de sine stătătoare, de origine algeriană, 80% dintre ei fiind născuți aici. Nu erau dispuși să renunțe de bunăvoie la statutul de putere: controlau cele mai fertile terenuri și agricultura cea mai productivă, dezvoltată prin mecanizare și aflată încă într-un

proces de extindere; principalele orașe, Agerul și Oranul, erau mai mult franceze decît algeriene musulmane; ei deţineau majoritatea funcţiilor guvernamentale și profesionale; influenţa lor puternică și îndelungată asupra administraţiei locale și a guvernului de la Paris putea împiedica orice schimbare ce i-ar fi dezavantajat. Un manifest lansat în 1943 de un grup de algerieni educaţi, care chema la instituirea unei republici autonome unite cu Franţa, nu a avut alt răspuns decît abolirea unor dezavantaje juridice; în 1945, o mișcare mai violentă a fost reprimată fără milă. Atunci s-au instituit unele schimbări: algerienii să fie reprezentaţi în parlamentul francez și să aibă același număr de membri ca europenii din Adunarea Algeriană; dar alegerile pentru Adunare se aflau sub supravegherea administraţiei pentru a se crea o majoritate docilă.

Doar că, dincolo de aparenţa controlului francez ferm, societatea algeriană se schimba. Populaţia musulmană creștea într-un ritm rapid: în 1954 ajunsese la aproape nouă milioane, din care mai mult de jumătate avea sub 25 de ani; populaţia europeană era de aproape un milion. Cea mai mare parte a populaţiei musulmane era concentrată în zonele mai puţin productive, lipsită de capitalul necesar pentru a le dezvolta și cu facilităţi limitate pentru a obţine credite, în pofida unor încercări firave și tardive ale guvernului de a le asigura. Drept urmare, nivelul de trai era scăzut, iar șomajul rural foarte accentuat. Se înregistra o migrare tot mai numeroasă a ţăranilor din mediul rural aflat în criză și suprapopulat spre zonele de cîmpie, pentru a se angaja ca lucrători pe terenurile europenilor, și în orașele de pe coastă, unde formau un proletariat necalificat și subutilizat; în 1954, aproape o cincime dintre musulmani locuiau la oraș, în Algeria, iar aproximativ 300 000 plecaseră în Franţa. Posibilităţile de educaţie erau mai mari decît înainte, dar încă puţine; 90% din populaţie era analfabetă. Doar cîteva mii treceau de la școala primară la cea secundară și doar cîteva zeci continuau cu o educaţie superioară; în 1954 existau mai puţin de 200 de medici și farmacişti musulmani, iar ingineri chiar mai puţini.

Migranţii trăind departe de familiile lor în orașe străine, soldaţii din armata franceză, studenţii cu posibilităţi limitate erau conștienţi de marile schimbări care aveau loc în lume: înfrîngerile suferite de francezi în războiul din Indochina, independenţa unor state asiatice și africane, ideile noi privind dominaţia colonială. Independenţa începea să pară posibilă, dar cu un anumit preţ: reprimarea tulburărilor din 1945 demonstrase că ea nu va fi acordată ușor. În anii de după 1945, grupul celor dispuși la un compromis pentru o situaţie mai bună în cadrul sistemului politic francez și-a pierdut în mare măsură influenţa, iar în cadrul grupului de naţionalişti s-a format treptat un nucleu

revoluționar: în cea mai mare parte bărbați cu o educație limitată, dar cu experiență militară în armata franceză, deși ulterior au atras alături de ei și membri ai elitei educate. În 1954 au format mișcarea numită Front de Libération Nationale (FLN), iar în luna noiembrie a aceluiași an au tras primele focuri de armă ale revoluției.

La început a fost o mișcare limitată, care părea să aibă puține șanse de succes. Însă avîntul revoluției și acțiunile guvernului francez au transformat-o treptat într-o mișcare națională cu un sprijin larg pe plan internațional. Prima reacție a guvernului a constat într-o represiune militară; cînd la putere a venit un guvern cu afinități de stînga, el s-a arătat dispus să facă anumite concesii, dar în cele din urmă a cedat în fața opoziției manifestate de armată și de europenii din Algeria. La începutul anului 1956 o încercare de reglementare a situației cu ajutorul Marocului și al Tunisiei a eșuat, după ce avionul ce zbura de la Rabat la Tunis în care se aflau cîțiva lideri algerieni a fost deturnat spre Alger și, la sosire, liderii au fost arestați; guvernul francez a acceptat un acord, care fusese probabil o inițiativă locală.

De acum, puterea era transferată de la guvernul din Paris armatei și europenilor din Algeria; în același timp, majoritatea populației algeriene musulmane aderase la FLN. Un cercetător francez bine informat și simpatizant al mișcării observa că, după doi ani de război, „aproape întreaga societate musulmană s-a trezit în situația de a fi susținută temeinic și eficient de o structură clandestină... cei care dețineau controlul proveneau nu doar din rîndul revoluționarilor... ei reprezentau toate categoriile de elită ale populației algeriene"[1]. În fervoarea generată de revoluția orientată spre egalitatea socială și preluarea pămînturilor, începeau să se contureze trăsăturile unei viitoare națiuni algeriene independente. Din punct de vedere militar, războiul a atins punctul culminant în 1957, cînd a avut loc o luptă violentă și îndelungată pentru preluarea controlului asupra Algerului însuși. Armata și-a reimpus controlul asupra capitalei, iar în mediul rural a urmat o politică de dislocare masivă a populației. Treptat, caracterul conflictului s-a schimbat: acționînd din Maroc, Tunisia și de la Cairo, FLN s-a proclamat în 1958 „Guvernul Provizoriu al Republicii Algeriene", primind susținere și purtînd negocieri pretutindeni în lume, beneficiind și de încurajare din partea unor elemente radicale din Franța. Armata franceză a încercat să extindă războiul și în Tunisia, dar a renunțat în urma unor obiecții internaționale, inclusiv din partea americanilor, de teamă că presiunile internaționale vor afecta guvernul francez lipsit de autoritate instituit după război, iar armata, europenii și susținătorii lor din Franța practic au impus o schimbare de regim; a patra Republică a luat sfîrșit în 1958. Charles de Gaulle a revenit la putere și s-a adoptat o nouă Constituție, care îi conferea președintelui republicii puteri mai mari.

Cei care îl aduseseră pe de Gaulle la putere sperau că el îşi va folosi autoritatea pentru a întări controlul exercitat de Franţa asupra Algeriei. Însă în curînd a reieşit că el se îndrepta, pe căi mai puţin clare şi mai indirecte, spre un acord cu algerienii, deşi nu este sigur că a avut în vedere de la început acordarea independenţei totale. Într-o primă etapă, politica sa a fost de a continua măsurile militare pentru suprimarea revoltei, acţionînd însă independent de armată şi de europenii din Algeria pentru îmbunătăţirea situaţiei musulmanilor. A fost anunţat un plan de dezvoltare economică: de încurajare a industriei, de distribuire a unor terenuri. Urmau să aibă loc alegeri pentru Adunarea Algeriană şi se spera ca ea să constituie altă conducere, cu care Franţa să poată negocia fără a trebui să stabilească relaţii cu FLN. Dar speranţa s-a dovedit a fi zadarnică, neexistînd altă soluţie decît negocierea cu FNL. În 1960, primele discuţii nu au dus la nici un rezultat. În anul următor, de Gaulle dispunea de o libertate mai mare de acţiune: un referendum desfăşurat în Franţa a arătat că majoritatea era în favoarea autonomiei Algeriei; o încercare a armatei din Algeria de a-l răsturna pe de Gaulle prin lovitură de stat a fost dejucată. La reluarea negocierilor două dintre probleme s-au dovedit a fi cele mai dificile: cea a comunităţii europene şi cea a Saharei algeriene, pe care Franţa dorea să şi-o menţină, fiindcă între timp aici se descoperiseră resurse importante de petrol şi gaze naturale şi acestea erau exploatate de o companie franceză. În cele din urmă, francezii au cedat în ambele privinţe: europenii erau liberi să rămînă sau să plece luîndu-şi cu ei averile; întreaga Algerie, inclusiv Sahara, urma să devină un stat suveran, care va primi asistenţă din partea Franţei. În martie 1962 s-a semnat un acord. Independenţa era asigurată, dar cu preţul multor vieţi omeneşti din partea tuturor celor implicaţi. O mare parte din populaţia musulmană fusese dislocată, probabil 300 000 de oameni sau chiar mai mulţi fuseseră ucişi, multe mii dintre cei ce fuseseră de partea Franţei au fost omorîţi sau forţaţi să emigreze după independenţă. Numărul victimelor franceze a fost probabil de 20 000 de morţi. În pofida garanţiilor oferite, majoritatea coloniştilor au părăsit ţara; cursese prea mult sînge pentru ca totul să fie dat uitării; în ultimele etape ale războiului, un grup militant de colonişti comisese acte de violenţă, ceea ce a făcut situaţia europenilor şi mai precară.

Capitolul 22

Societăţi în schimbare (anii '40 şi '50 ai secolului XX)

Populaţia şi creşterea economică

Aceşti ani de tensiuni politice au constituit totodată şi o perioadă în care societăţile se schimbau într-un ritm rapid. În primul rînd, creşterea populaţiei şi presiunile exercitate de ea asupra mijloacelor de subzistenţă erau fenomene care se remarcau aproape pretutindeni şi care erau recunoscute tot mai mult ca surse ale unor probleme de naturi diferite.

În Egipt, populaţia continua să crească de mai mult de un secol, într-un ritm tot mai rapid. În timp ce în anii '30 rata creşterii fusese puţin mai mare de 1% pe an, în 1960 era între 2,5 şi 3%; numărul total de locuitori crescuse de la 16 milioane în 1937 la 26 de milioane în 1960. Principala cauză consta în scăderea ratei mortalităţii, de la 27‰ în 1939 la 18‰ în 1960; în această perioadă a scăzut mai ales mortalitatea infantilă, de la 160 la 109‰. În comparaţie cu aceasta, rata natalităţii se schimbase puţin. Rate similare de creştere existau acum şi în alte ţări, dar procesul începuse în Egipt. Se pare că în Maroc pînă în 1940 creşterea naturală a numărului de locuitori a fost mică, dar în cei 40 de ani care au urmat populaţia crescut de la şapte la 11,5 milioane. În aceşti ani, în Tunisia creşterea a fost de la 2,6 la 3,8 milioane; în Siria de la 2,5 la 4,5 milioane; în Irak de la 3,5 la şapte milioane.

O creştere atît de rapidă a determinat o schimbare a distribuţiei pe categorii de vîrstă; în 1960, în majoritatea ţărilor peste jumătate din populaţie avea sub 20 de ani. În structura populaţiei au avut loc şi alte schimbări. Elementul străin, care jucase un rol atît de important în sectorul modern al economiei, se redusese odată cu schimbarea condiţiilor politice şi eliminarea privilegiilor economice. Numărul rezidenţilor străini din Egipt s-a redus de la 250 000 în 1937 la 143 000 în 1960; în Libia, în aceeaşi perioadă, de la 100 000 s-a redus la jumătate;

în Tunisia, de la 200 000 la mai puţin de 100 000; în Maroc, de la 350 000 la 100 000; în Algeria, de la aproape un milion la mai puţin de 100 000. În acelaşi timp, un număr foarte mare de evrei din Europa, din ţările Orientului Mijlociu şi din Maghreb s-au mutat în noul stat Israel, a cărui populaţie a crescut de la 750 000 în 1948 la 1,9 milioane în 1960; vechile comunităţi evreieşti din ţările arabe s-au diminuat în aceeaşi măsură prin emigraţia în Israel, Europa şi America.

Părăsirea terenurilor agricole a constituit o schimbare cu implicaţii mai largi. Fenomenul a fost determinat în special de creşterea populaţiei rurale peste posibilităţile terenurilor de a-i oferi hrana necesară, dar în unele locuri a fost şi o consecinţă a dezvoltării tehnicilor agricole: după introducerea tractoarelor pe terenurile cultivate cu cereale erau necesari mai puţini lucrători; proprietarii de terenuri cultivate intens în scopuri comerciale preferau uneori să apeleze la lucrători calificaţi, şi nu la arendaşi. În cazul unei ţări, Palestina, dislocarea populaţiei a fost o consecinţă directă a schimbărilor politice. În 1948, suprapopularea rurală exista deja în unele sate arabe, dar evenimentele din acel an au dus la confiscarea terenurilor a peste jumătate din săteni, mulţi dintre ei plecînd în refugiu şi locuind în tabere sau cartiere periferice insalubre din Iordania, Siria şi Liban.

Pentru ţăranii care nu şi-au putut continua viaţa în sate, centrele de putere şi de activitate comercială constituiau o mare atracţie: ei puteau spera să găsească de lucru în sectoarele industriale şi economice aflate în plină dezvoltare, precum şi să aibă un nivel de trai mai bun şi posibilităţi mai mari de educaţie a copiilor lor. Mii de ţărani din Kabylia algeriană şi din Maroc sau Tunsia au emigrat din ţările lor în oraşele mari ale Franţei şi, într-o măsură mai mică, ale Germaniei; în 1960, în Franţa se aflau aproximativ o jumătate de milion de nord-africani. Dar majoritatea migranţilor rurali s-au stabilit în oraşe din ţările lor sau din cele învecinate. În Maroc, Casablanca a fost oraşul care s-a dezvoltat cel mai rapid: de la un sfert de milion de locuitori în 1936 a ajuns la un milion în 1960. În 1937, oraşul Cairo avea 1,3 milioane de locuitori; în 1960, avea 3,3 milioane, iar mai mult de jumătate dintre ei nu se născuseră în acest oraş. Populaţia Bagdadului a crescut de la o jumătate de milion în anii '40 la 1,5 milioane în anii '60. Cea mai spectaculoasă creştere a avut loc la Amman, de la 30 000 în 1948 la un sfert de milion în 1960; în cea mai mare măsură creşterea a fost determinată de imigrarea refugiaţilor din Palestina.

Din cauza acestor migraţii interne, cele mai multe ţări arabe deveneau, din societăţi majoritar rurale, societăţi în care un număr tot mai mare de locuitori se concentrau în cîteva oraşe importante. În 1960, în Egipt, aproape 40% din populaţie locuia la oraş; aproape

13% la Cairo (și chiar mai mult, dacă se are în vedere și Giza, de acum practic integrată orașului Cairo). La Casablanca locuiau 10% dintre marocani, la Bagdad 20% dintre irakieni.

Cum populația în creștere trebuia să se hrănească și să își îmbunătățească nivelul de trai, în mediul rural și în cel urban era nevoie de o producție mai mare. Această necesitate a impus și mai mult ideea dezvoltării economice, care a implicat și guvernele, dar din alte motive. În ultima etapă a dominației imperiale, atît Marea Britanie, cît și Franța au început să vadă în creșterea economică rapidă posibilitatea de a crea un interes comun al conducătorilor și al celor conduși, iar cînd guvernele naționaliste au preluat puterea, au considerat la rîndul lor că dezvoltarea economică era singura cale de a obține puterea și autonomia fără de care națiunile nu deveneau cu adevărat independente.

Iată de ce aceasta a fost o perioadă în care guvernele, pentru a încuraja creșterea, au intervenit mai ferm în procesul economic. În mediul rural din anumite țări aceasta a fost perioada unor ample lucrări de irigații: Marocul, Algeria, Tunisia, Siria, dar în special Egiptul și Irakul. În Egipt, perioada de peste o jumătate de secol de dezvoltare a sistemului de irigații s-a încheiat la sfîrșitul anilor '50, cînd au fost inițiate lucrările la Marele Baraj de la Aswan, ce urma să fie construit cu asistență financiară și tehnică din partea Uniunii Sovietice, care a luat această inițiativă după retragerea Statelor Unite. Proiectele de irigații anterioare de pe Valea Nilului fuseseră menite să împiedice revărsarea anuală și să distribuie apa în așa fel încît să irige permanent o suprafață mai mare de teren, creînd astfel posibilitatea de a obține mai multe recolte pe an, dar Marele Baraj avea o utilitate chiar mai mare. El a fost construit în scopul de a acumula într-un lac imens apele unor debite mari succesive, pentru a lăsa apoi apa să curgă unde și cînd era necesar. În acest fel, fluctuațiile de debit de la un an la altul nu mai aveau importanță și, pentru prima oară în îndelungata istorie a vieții sedentare de pe Valea Nilului, revărsarea sezonieră nu mai constituia principalul eveniment al anului. Se spera ca în acest fel suprafața cultivată să crească cu un milion de *feddan*-i, iar zona cu recolte chiar mai mult, datorită extinderii irigării permanente și pe terenurile care erau deja cultivate. Barajul urma să fie folosit și pentru a produce curent electric, iar în lac se puteau crește pești. Dar existau și inconveniente: evaporarea unei cantități mari de apă și posibilitatea unei schimbări climatice; acumularea apei în lac însemna că aluviunile se depozitau acolo, și nu în zonele mai nordice ale Egiptului.

În Irak, creșterea veniturilor statului datorită unei producții mai mari de petrol a permis pentru prima oară realizarea unor lucrări de irigații și de control al inundațiilor pe scară largă și în baza unui

plan. În 1950 s-a creat un consiliu pentru dezvoltare, ce dispunea de cea mai mare parte a veniturilor din petrol şi realiza planuri ample de control al inundaţiilor pe cursul Tigrului şi Eufratului, ca şi de construire a unor diguri pe afluenţii din nord ai Tigrului.

Aceasta a fost şi perioada în care s-au introdus tractoarele pe scară largă. Erau deja utilizate din 1939 pe terenurile deţinute de europeni în Maghreb şi de evrei în Palestina, dar foarte puţin în alte locuri. Acum se importau în Irak, Siria, Iodania şi Egipt, unde în 1959 se aflau în funcţiune peste 100 000. Utilizarea îngrăşămintelor chimice nu era foarte răspîndită, cu excepţia Egiptului, a Libanului şi a Siriei, şi nici cea a seminţelor sau a raselor ameliorate.

Ca urmare a acestor schimbări în cîteva ţări s-au extins suprafeţele cultivate, iar cele dedicate culturilor aproape pretudindeni şi în cele mai multe locuri producţia de cereale pentru consumul local a fost înlocuită de recolta destinată vînzării în oraşe sau exportului. În Maroc, autorităţile franceze au depus eforturi sistematice în ultima perioadă de dominaţie pentru „modernizarea ţărănimii": cultivatori individuali reuniţi în structuri mai mari erau instruiţi în privinţa noilor metode şi a culturilor destinate vînzării, oferindu-li-se facilităţi pentru vînzarea produselor şi obţinerea unor credite cooperatiste. În Siria şi nordul Irakului schimbările erau realizate de întreprinderi private. În regiunea dintre fluviile Tigru şi Eufrat, comercianţi care dispuneau de capital au început să închirieze terenuri de la *shaykh*-ii tribali pentru a cultiva cereale cu ajutorul tractoarelor; pentru prima dată, terenurile din această regiune cu precipitaţii imprevizibile puteau fi cultivate pe o scară suficient de mare şi cu destulă economie a forţei de muncă pentru ca agricultura să devină profitabilă. Ca urmare, s-a extins suprafaţa cultivată şi s-a înregistrat o nouă schimbare în raportul dintre agricultura sedentară şi creşterea animalelor (care fusese anterior cel mai sigur şi mai profitabil mod de utilizare a pămîntului): în Siria, suprafaţa cultivată cu cereale a ajuns mai mult decît dublă în decurs de 20 de ani, de la 748 000 de hectare în 1934 la 1 890 000 în 1954. Pe valea Eufratului şi în alte zone din Siria s-au extins şi culturile de bumbac.

Oricît de importantă putea fi, extinderea agriculturii nu era prioritară pentru cele mai multe dintre guvernele care aveau resurse de investit. Dezvoltarea rapidă a industriei părea a fi o problemă mai presantă. Majoritatea guvernelor s-au preocupat de crearea infrastructurii fără de care industria nu se putea dezvolta: şosele, căi ferate, porturi, telecomunicaţii şi centrale hidroelectrice. În cele trei ţări din Maghreb, francezii au depus eforturi sistematice pentru a îmbunătăţi transportul şi comunicaţiile, producerea de electricitate şi sistemele de irigaţii.

Investiţiile făcute de guverne şi, într-o măsură mai mică, de persoane particulare (în special europeni în Maghreb şi, mai spre est, latifundiari care dispuneau de capital suplimentar) au dus la dezvoltarea industriei. În cea mai mare parte era industrie de consum: procesarea alimentelor, materiale de construcţie şi textile, mai ales în Egipt şi Siria, care îşi aveau propria producţie de bumbac. În ţările cu resurse minerale activităţile de extracţie au devenit importante, în special fosfaţi în Iordania, Maroc şi Tunisia.

În anumite privinţe, dezvoltarea economică a mărit dependenţa majorităţii ţărilor arabe faţă de state industrializate. Cum investiţiile din capital naţional acumulat nu erau suficiente pentru a face faţă necesităţilor, ele au devenit mai dependente de investiţiile şi sprijinul din afară. În anii de după al Doilea Război Mondial unele ţări au reuşit să se bazeze pe balanţa de plăţi în lire sterline acumulată din cheltuielile armatelor în timpul războiului, iar ţările din Maghreb dispuneau de fonduri oferite de guvernul francez din ajutorul primit de Franţa în cadrul Planului Marshall. Existau puţine investiţii străine, excepţie făcînd doar Marocul, care îi atrăgea pe capitaliştii francezi în anii postbelici de teama a ceea ce s-ar putea petrece în Franţa. Ulterior, ţări a căror politică era în concordanţă cu cea a Statelor Unite au primit împrumuturi americane, iar la sfîrşitul anilor '50 Egiptul şi Siria au obţinut împrumuturi ruseşti.

Ajutorul extern se acorda, cel puţin parţial, din motive politice şi, cînd nu era folosit pentru dezvoltarea forţelor armate ale statelor devenite recent independente care se aflau în relaţii complicate şi adesea ostile, ajutorul era folosit în principal pentru finanţarea importurilor de produse sau materiale esenţiale pentru îmbunătăţirea infrastructurii sau dezvoltarea industriei. Adesea consecinţa era o dependenţă crescută faţă de ţările de la care provenea ajutorul. Ţările care primeau ajutor rămîneau datoare statelor ce îl oferiseră, principalele lor relaţii comerciale continuînd să fie cele cu naţiunile industrializate ale Europei şi, într-o măsură tot mai mare, cu Statele Unite; excepţie făcea Egiptul, din ale cărui exporturi, la sfîrşitul anilor '50, mai mult de jumătate erau destinate blocului estic, de unde proveneau 30% din importurile sale. Structura schimburilor a rămas în bună măsură ca înainte, cu export de materii prime şi import de produse finite. Au existat două schimbări semnificative: odată cu crearea fabricilor locale, importul de textile a devenit mai puţin important; cum producţia locală nu mai putea acoperi necesarul de hrană al populaţiei tot mai mari a oraşelor, au crescut importurile de grîu.

Importanţa unui anumit export a crescut rapid în aceşti ani, cel de petrol, oferind exemplul cel mai frapant al interdependenţei economice dintre ţările deţinătoare de petrol şi lumea industrializată. După un

început nesemnificativ înaintea celui de-al Doilea Război Mondial, resursele de petrol ale ţărilor din Orientul Mijlociu şi din Maghreb s-au dovedit a fi cele mai importante din lume. În 1960 aceste ţări produceau 25% din cantitatea de ţiţei la nivel mondial şi – din cauza pieţei locale limitate – constituiau împreună cei mai mari exportatori ai lumii. Cea mai mare producţie se realiza în Iran şi, dintre ţările arabe, în Irak, Kuwait şi Arabia Saudită, dar exista producţie şi în alte ţări din Golf, ca şi în Egipt, iar pînă în 1960 s-au descoperit zăcăminte şi în Libia şi în Algeria. Petrolul din Orientul Mijlociu părea să devină şi mai important pe viitor: în 1960 s-a estimat că rezervele acestei regiuni constituie 60% din rezervele mondiale cunoscute.

Concesiunea activităţilor de explorări petroliere, apoi de extracţie şi export, cînd se descopereau zăcăminte, era deţinută peste tot de companii occidentale şi controlată în cea mai mare parte de un număr restrîns de companii petroliere ce aveau practic monopolul în această industrie. În Irak, exploatarea se afla în mîinile unei companii multinaţionale britanice, franceze, olandeze şi americane, în Arabia Saudită în mîini americane, în Kuwait în ale unei companii britanico-americane, în Libia în mîinile mai multor companii, iar în Algeria în cele ale unei companii franceze în care erau investite fonduri de stat. Capitalul lor provenea în principal de la investitori occidentali privaţi, acesta fiind, în perioada respectivă, exemplul cel mai important de investiţie occidentală privată în ţările arabe. De asemenea, tehnologia cea mai avansată era oferită în special de reprezentanţi europeni şi americani. Cea mai mare parte a petrolului se exporta în ţările occidentale. În afară de petrolul în sine, contribuţia ţărilor furnizoare mai includea şi majoritatea forţei de muncă la nivel inferior, calificată şi necalificată, dar în număr limitat, fiindcă extracţia şi prelucrarea petrolului nu necesita o mînă de lucru prea mare.

Dar la începutul anilor '60 situaţia a început să se schimbe. Tot mai mulţi localnici erau angajaţi în posturi cu calificare înaltă şi, chiar dacă totalul forţei de muncă era în continuare mic, cei pregătiţi în această industrie se transferau în alte sectoare ale economiei. Dar mai important era faptul că se înregistra o schimbare în împărţirea profitului între companii şi ţările-gazdă. În 1948, 65% din încasările brute provenite din această industrie revenea companiilor, iar cota ţărilor se limita la un comision, un procent mic dintr-un preţ fixat chiar de companii. Presiunile exercitate de ţările producătoare începînd cu anul 1950 au determinat schimbarea acordurilor, astfel încît cota lor să ajungă pînă la 50% din venitul net al companiilor. În 1960 principalele ţări producătoare (nu doar din Orientul Mijlociu) au constituit Organizaţia Ţărilor Exportatoare de Petrol (OPEC), o alianţă menită să formeze un front comun în negocierile cu marile companii

petroliere, care la rîndul lor colaborau îndeaproape. Astfel se deschidea calea unui nou proces ce avea să se încheie cu preluarea de către aceste țări a funcțiilor îndeplinite de companii sau cel puțin a activităților de producție.

Beneficiile dezvoltării: comercianții și proprietarii funciari

Odată cu obținerea independenței, comercianții și proprietarii funciari indigeni au beneficiat de dezvoltarea economică într-o mare măsură. Comercianții puteau uza de accesul pe care îl aveau la guvernele independente pentru a obține o cotă mai mare din activitățile de import-export; chiar și în comerțul cu bumbac din Egipt, care se aflase atît de multă vreme în mîinile unor firme și bănci străine, unele companii egiptene foarte mari au jucat un rol important în strînsă colaborare cu politicienii. În Irak, cea mai mare parte a burgheziei evreiești, care deținuse supremația în comerțul cu Anglia și India, a părăsit țara cînd a ajuns într-o situație dificilă în urma creării statului Israel, iar locul său a fost luat în primul rînd de comercianții irakieni șiiți. Majoritatea noilor ramuri industriale se aflau tot în mîinile indigenilor, datorită unei anumite acumulări de capital de către comercianți și proprietarii funciari, dar și datorită faptului că noile ramuri industriale aveau nevoie de acces la autoritățile de stat. Dar în unele țări a existat o colaborare între capitalul indigen și cel străin. Este cazul Marocului, unde companii mixte franco-marocane au continuat să joace un rol important și după independență, și cazul Egiptului, pînă la un moment dat. Bănci indigene sau mixte începeau să se impună, la rîndul lor; comisioanele sau profiturile private din industria petrolieră și investițiile făcute din ele se aflau în mare parte în mîinile unor bănci de la Beirut, conduse de libanezi și palestinieni.

Mai peste tot, de dezvoltarea agriculturii în anii postbelici beneficiaseră în primul rînd tot cei care dețineau sau controlau terenurile, în special marii proprietari funciari ce aveau acces la credite oferite de bănci și companii ipotecare și puteau acumula capital pentru investiții. În Maroc și Tunisia, terenurile care avuseseră proprietari străini au fost cumpărate după independență de capitaliști indigeni sau de stat. În Egipt, marii proprietari funciari și-au menținut puterea pînă în 1952. Cei peste 400 de membri ai familiei regale erau, împreună, cei mai mari proprietari de terenuri; pe lîngă ei, exista un grup de aproximativ 2 500 de familii și companii egiptene și aproximativ

200 străine care deţineau peste 100 de *feddan*-i fiecare; între cele două categorii se afla cea a marilor proprietari, care deţineau 27% din terenurile cultivate. Practic ei controlau statul; în medie, jumătate dintre miniştri, senatori şi deputaţi proveneau din această clasă. Astfel, puteau să obţină avantaje pentru lucrări de irigaţie şi să menţină sistemul de impozitare în favoarea lor. Datorită capitalului acumulat şi accesului la credite, puteau cumpăra terenuri cînd ele deveneau disponibile şi, deţinînd controlul asupra celor mai bune terenuri, le puteau impune chirii mari arendaşilor care cultivau cea mai mare parte a lor. Unii economişti susţineau necesitatea unei reforme agrare, iar cultivatorii se simţeau puternic nedreptăţiţi, dar înainte de 1952 nu au prea existat voci care să pledeze în forurile publice ale naţiunii în favoarea reformei.

În această perioadă, puterea proprietarilor funciari a crescut şi în Siria şi Irak. În Siria, marile cîmpii din interior, destinate culturilor de cereale, se aflaseră mereu în posesia unor familii importante de la oraşe, dar acum clasa marilor proprietari a fost depăşită de cei care cultivau bumbacul pe terenurile irigate de pe valea Eufratului şi de cei ce (fie ca proprietari, fie ca arendaşi) cultivau cereale în Jazira. În Irak, clasa marilor proprietari funciari a fost creată în bună măsură de schimbările produse începînd cu secolul al XIX-lea: extinderea utilizării tractoarelor, a pompelor şi a lucrărilor de irigaţii, trecerea de la păşunat la agricultura sedentară şi înregistrarea titlului de proprietate asupra pămîntului. Politica guvernului mandatar britanic şi apoi a guvernului independent acţionase în favoarea proprietarilor de terenuri, în special a celor care erau *sheykh*-i tribali şi îşi puteau folosi autoritatea în sprijinul britanicilor sau al monarhiei. În 1958, peste 60% din terenurile aflate în proprietate privată se aflau în mîinile celor care deţineau peste 1 000 de *dunum*-i şi existau 49 de familii ce posedau fiecare peste 30 000 de *dunum*-i. (Un *dunum* irakian este egal cu aproximativ 0,25 hectare şi 0,5 acri.) Proprietăţile erau mai mari decît în Egipt, deoarece se practica o agricultură extensivă şi exista mult pămînt cultivabil, iar salinitatea excesivă tindea să îl secătuiască repede. În afară de *sheykh*-i tribali, clasa proprietarilor de terenuri includea familii de notabilităţi urbane, care obţinuseră pămînturile prin servicii aduse statului sau prin prestigiu religios, precum şi comercianţi musulmani ce dispuneau de capital pentru investiţii. La fel ca în Egipt, proprietarii de pămînturi aveau un statut politic puternic, pentru că erau membri ai unor ministere sau ai parlamentului şi pentru că monarhia şi grupul aflat la conducere aveau nevoie de ei.

Autoritatea statului

Astfel, triumful naţionalismului poate să fi părut la început un triumf al claselor indigene avute, dar în majoritatea ţărilor a fost de scurtă durată, iar învingătorul a fost statul însuşi – cei ce controlau guvernul şi cei aflaţi în serviciul militar sau administrativ, prin care statul îşi exercita puterea. Principalul proces social prin care statul a preluat controlul direct asupra teritoriilor sale se încheiase în majoritatea ţărilor în momentul cînd autorităţile străine plecaseră, chiar şi în ţări ca Marocul, unde autorităţile urbane fuseseră pînă atunci mai puţin puternice; statele independente au moştenit mijloacele de control, armatele, forţele de poliţie şi administraţia. Şi în Arabia Saudită, statul mai puternic şi mai bine organizat pe care 'Abd al-'Aziz i l-a lăsat moştenire fiului său consta în regiuni diferite aparţinînd unei societăţi politice unite. Doar la extremitatea sudică a peninsulei procesul era încă incomplet. În Yemen, autoritatea *imam*-ului încă nu cuprindea întreaga ţară. Administraţia britanică de la Aden crease o grupare neomogenă de mici căpetenii din mediul rural care se aflau sub protecţie britanică, dar pe care nu le controla în mod direct. Nici în Oman, autoritatea suveranului sprijinit de britanici nu se extinsese încă din capitala sa, Masqat, situată pe coastă, în întregul teritoriu din interior.

Guvernele au început să nu se mai preocupe doar de respectarea legii şi a ordinii, de colectarea taxelor şi de asigurarea unor servicii esenţiale. Aproape pretutindeni, serviciile publice intraseră în proprietatea statului: băncile de emisiune, căile ferate, telefoanele, furnizarea apei, a gazului şi a electricităţii. Măsurile de acest fel erau în conformitate cu ceea ce se petrecea în întreaga lume, dar aici exista un motiv special: în cele mai multe ţări, utilităţile se aflaseră în proprietatea unor companii străine, iar naţionalizarea însemna atît trecerea de la proprietatea privată la cea publică, cît şi de la cea străină la cea indigenă.

Mişcarea de naţionalizare a avut o motivaţie. Noile guverne se temeau de perpetuarea sau dezvoltarea centrelor independente ale puterii economice, care ar fi putut să genereze o forţă politică ori să se asocieze cu foştii conducători. În plus, industrializarea rapidă ar fi fost dificilă şi lentă dacă ar fi rămas în seama iniţiativei private: acumularea de capital privat pentru investiţii fusese limitată în timpul dominaţiei străine şi era încă insufiecientă; orientarea acestui capital spre investiţii în producţie era problematică atît timp cît nu exista o piaţă de capital organizată; investitorii privaţi puteau avea reţineri să îşi aloce banii unor ramuri industriale mai puţin cunoscute,

şi nu unor proiecte imobiliare sau achiziţionări de terenuri; sau, chiar dacă ar fi făcut acest lucru, exista posibilitatea ca fabricile pe care le construiau să nu fie cele prioritare în cadrul planului naţional.

Acestea erau argumentele intervenţiei statului în procesul economic, iar o asemenea intervenţie era acum posibilă datorită resurselor de care dispunea. Retragerea dominaţiei străine însemna că de acum veniturile obţinute din taxe se aflau sub controlul direct al guvernelor, iar veniturile deveniseră mai mari odată cu eliminarea privilegiilor fiscale de care beneficiaseră companiile străine. În unele ţări, resursele pentru investiţii proveneau acum din veniturile mai mari încasate din producţia de petrol; chiar şi ţările care nu aveau petrol puteau profita de taxele plătite de companii pentru dreptul de tranzit sau de împrumuturile şi subvenţiile acordate de statele mai bogate. În 1960, 61% din veniturile guvernului irakian proveneau din petrol, la fel ca 81% din cele ale Arabiei Saudite şi aproape 100% din cele ale statelor mici ale Golfului; în Siria, 25% din venituri proveneau de la conductele care transportau petrolul din Irak şi Arabia spre ţărmul Mediteranei, iar în Iordania 15%. Ţările industrializate şi agenţiile internaţionale acordau la rîndul lor împrumuturi pentru proiecte de dezvoltare.

Unele activităţi economice intraseră sub controlul statului chiar înainte de independenţă. În Maroc, extracţia de fosfaţi se afla sub controlul unei agenţii guvernamentale din momentul în care această activitate devenise importantă; în Sudan, concesionarea cultivării bumbacului în regiunea Jazira către companiile britanice a expirat în 1951. După obţinerea independenţei, procesul s-a accelerat. Tunisia a preluat industria de fosfaţi, iar în Iordania statul a avut o participare mai mare în compania de fosfaţi. În Egipt, politica guvernului militar instalat la putere în 1952 s-a îndreptat tot mai mult în direcţia naţionalizării fabricilor şi a culminat în 1961 cu preluarea de către stat a tuturor băncilor şi companiilor de asigurări şi aproape a tuturor marilor companii industriale. Cu un an înainte se lansase primul plan cincinal în scopul de a se obţine o dezvoltare industrială şi agricolă rapidă sub controlul statului. Marocul a constituit principala excepţie de la această tendinţă. Aici, în 1960 apăruse o opţiune clară între o economie controlată, cu o industrializare rapidă şi restricţii în privinţa consumului, şi o economie depinzînd de iniţiativele şi investiţiile private. Opţiunea implica lupta pentru putere între un partid naţionalist care insista pentru o schimbare rapidă şi forţele mai conservatoare reunite în jurul regelui; în cele din urmă, regele a preluat puterea directă şi a optat în favoarea iniţiativei private.

Cel mai spectaculos exemplu al intervenţiei statului în procesul economic a fost oferit nu de industrie, ci de reforma agrară. Aceasta a avut cel mai mare impact politic şi social, fiindcă majoritatea populaţiei

din ţările arabe trăia încă în mediul rural, ca şi datorită faptului că pretutindeni marii proprietari de terenuri constituiau clasa cea mai puternică, avînd influenţa cea mai mare asupra guvernului şi deţinînd cel mai substanţial capital; a le ataca proprietatea însemna a distruge o putere care putea controla guvernul şi disponibilizarea capitalului pentru alte investiţii.

Prima şi cea mai amplă reformă agrară a fost anunţată de noul guvern militar din Egipt la scurt timp după ce a preluat puterea în 1952. Faptul că s-a propus un plan detaliat atît de repede după preluarea puterii, chiar dacă problema fusese prea puţin discutată în guvernele anterioare sau în parlament, reflecta atît independenţa guvernului, cît şi apariţia unui nou grup conducător cu idei complet diferite de cele pe care le avusese conducerea anterioară. Principala prevedere a planului consta în limitarea suprafeţei maxime a unei proprietăţi la 200 de *feddan*-i de persoană, la care se adăugau 100 de *feddan*-i pentru copiii persoanei respective; suprafaţa maximă a fost redusă în 1961 la 100 de *feddan*-i şi la 50 în 1969. Terenul care depăşea limita impusă urma să fie achiziţionat de guvern contra unor obligaţiuni de stat la un preţ fix şi distribuit apoi micilor agricultori; terenurile aparţinînd familiei regale au fost confiscate fără despăgubiri. Chiria pe care un proprietar i-o putea cere unui arendaş era limitată, iar înţelegerile de dare în arendă durau cel puţin trei ani. Arendaşii şi micii proprietari erau ajutaţi să obţină credite şi să îşi comercializeze produsele prin cooperative care urmau să fie create de stat. În deceniile care au urmat, aproape o jumătate de milion de *feddan*-i au fost achiziţionaţi în mod obligatoriu de stat şi o parte au fost distribuiţi. Efectele au fost foarte numeroase, dar nu întotdeauna cele preconizate: din punct de vedere politic, puterea marilor proprietari şi a familiei regale fusese distrusă; din punct de vedere economic, venitul a fost redistribuit de la moşieri la micii proprietari şi la arendaşi, în timp ce grupul intermediar al deţinătorilor de proprietăţi mijlocii a fost foarte puţin afectat.

În Siria, o măsură similară a fost iniţiată în 1958: dimensiunea maximă a proprietăţii a fost limitată, s-au reformulat contractele agricole în interesul arendaşilor sau al zilierilor şi s-a fixat un salariu minim pentru muncitorii agricoli. În primii ani nu s-a putut aplica atît de eficient ca în Egipt deoarece aparatul birocratic nu era pregătit pentru o asemenea sarcină, nu exista o evidenţă strictă a titlurilor de proprietate, iar puterea politică a proprietarilor funciari încă nu fusese dizolvată. Şi în Irak s-a adoptat o măsură similară după lovitura de stat militară din 1958, dar înainte ca în revoluţie să se constituie un grup conducător stabil cu idei clare şi consensuale despre felul în care ar trebui organizată societatea; în primii ani conducătorii nu au

căzut de acord dacă terenurile preluate de stat trebuiau să rămînă în proprietatea și utilizarea lui sau trebuiau distribuite sub formă de proprietăți mici.

Bogații și săracii de la oraș

Creșterea populației, migrația din mediul rural la oraș și dezvoltarea burgheziei naționale – proprietari funciari, comercianți, proprietari și directori de fabrici, funcționari și ofițeri – au influențat în diferite moduri viața de la oraș. După obținerea independenței, clasa indigenă de mijloc s-a mutat în cartierele unde înainte locuiseră în special europeni, iar migranții rurali s-au mutat în cartierele devenite libere sau în altele noi. În ambele cazuri au avut loc schimbări ale obiceiurilor și ale modului de viață: clasa de mijloc a început să trăiască într-un mod care înainte le fusese specific rezidenților străini, iar migranții rurali au adoptat obiceiurile orășenilor săraci.

În Maghreb, procesul prin care clasele cu o educație modernă au preluat de la străini centrele orașelor începuse deja înainte de independență, în anii '40 și la începutul anilor '50. Segregarea urbană promovată de protectoratul francez în Maroc, care exista și în Algeria și, într-o măsură mai mică, în Tunisia, se diminua, iar obținerea independenței a continuat acest proces. Europenii au plecat, luîndu-și cu ei și capitalul, iar în locul lor s-au mutat noii conducători, împreună cu demnitarii și clasele de proprietari funciari și comercianți care aveau legături cu ei. La Cairo și la Alexandria segregarea nu fusese niciodată totală, dar existaseră cartiere mai mult europene decît egiptene, iar componența lor s-a schimbat. Accesul mai mare al egiptenilor la Gazira Sporting Club și incendierea, în 1952, a unor clădiri din Cairo care simbolizau prezența străină au constituit semne ale unei schimbări sociale. În Liban, Siria și Irak coloniile străine nu au fost niciodată mari sau izolate, dar în Palestina deposedarea majorității populației arabe în 1948 a făcut ca orașele care fuseseră înainte mixte să devină orașe locuite majoritar de evrei de origine europeană; evreii imigranți din țările arabe s-au stabilit mai ales în noile orașe sau sate. La Ierusalim, divizat acum între Israel și Iordania, jumătatea iordaniană, care cuprindea și orașul vechi, era complet arabă, dar o mare parte a burgheziei arabe de la Ierusalim, ca și de la Haifa și Jaffa, s-a stabilit în alte orașe din afara Palestinei, capitalul și energia acestei burghezii fiind principala cauză a dezvoltării rapide a Ammanului.

În noile sale cartiere, burghezia trăia în bună măsură la fel ca europenii înainte, în același tip de case și purtînd același tip de vestimentație,

chiar dacă existau şi unele compromisuri în privinţa vechiului mod de viaţă şi a celui nou; un marocan de la Casablanca putea purta îmbrăcăminte europeană la serviciu, dar vestimentaţie tradiţională, *jallaba*, cînd mergea vineri la moschee; o casă modernă putea avea o cameră mobilată în stil oriental, cu canapele joase, tăvi de alamă şi carpete pe pereţi. În unele dintre noile cartiere, membrii diferitelor comunităţi religioase trăiau împreună mai mult decît în *madina*; locuiau în aceleaşi blocuri sau pe aceleaşi străzi, iar copiii lor frecventau aceleaşi şcoli; căsătoriile mixte dintre musulmani, creştini şi evrei erau încă rare, dar probabil nu atît de rare ca în trecut.

În atmosfera deschisă a noilor cartiere, prosperitatea se dezvăluia mult mai uşor decît în vechile oraşe, unde teama de autorităţi sau de vecini îi determina pe oameni să îşi ascundă semnele prosperităţii. Casele se deschideau mai îndrăzneţ spre stradă, camerele aveau mai multe mobile, bijuteriile erau etalate mai liber. În această perioadă a devenit important un anumit simbol al condiţiei sociale: automobilul personal. Relativ rar înainte de al Doilea Război Mondial, acum devenea tot mai obişnuit; la Cairo, numărul automobilelor aproape s-a dublat între 1945 şi 1960. Creşterea numărului de automobile, camioane şi autobuze făcea necesară existenţa unor drumuri mai largi în oraşe şi în mediul rural. Plimbarea cu maşina pe un bulevard din vechiul oraş a devenit aproape un act simbolic de modernitate şi independenţă. Acest lucru s-a petrecut prima oară în anii '70 ai secolului al XIX-lea, cînd Isma'il Pasha a construit strada Muhammad 'Ali din Cairo, iar acum aceasta se repeta şi în alte locuri din Orientul Mijlociu, nu însă şi în Maghreb. Automobilele personale şi şoselele construite pentru ele au schimbat modul de viaţă al categoriilor prospere. Viaţa lor nu se mai limita la un cartier; puteau să ia în stăpînire întregul oraş şi periferiile rurale, să locuiască departe de serviciu.

În cartierele pe care burghezii le părăseau, se mutau migranţii rurali. Unii dintre ei mergeau în *madina*, atraşi de un sanctuar sau o moschee faimoasă ori de existenţa unor locuinţe libere: în oraşele mixte, unii s-au stabilit în fostele cartiere ale micii burghezii europene, ca Shubra, din Cairo. În unele oraşe, bidonvilurile, care existau deja, s-au extins şi s-au înmulţit pretutindeni unde era vreun teren disponibil; dar acest lucru nu s-a întîmplat şi la Cairo, unde „Oraşul Morţilor", vastele cimitire de lîngă vechiul oraş, a servit aceluiaşi scop de a găzdui afluxul de populaţie. Autorităţile mutau bidonvilurile dintr-un loc în altul, dar, cu timpul, unele dintre ele au început să beneficieze de clădiri permanente şi de utilităţile oraşului; taberele palestiniene de refugiaţi de la periferia Beirutului, a Damascului şi a Ammanului au devenit practic cartiere ale acestor oraşe. În cîteva ţări, guvernele au lansat programe de construire a unor locuinţe

sociale ieftine în imediata vecinătate a oraşului sau lîngă noile zone industriale. În Maroc, în ultimul deceniu al dominaţiei franceze, un urbanist talentat a încercat să elaboreze un asemenea program; în Egipt, în 1960 a fost lansat un plan cincinal pentru construcţia de locuinţe, inclusiv de creare a unui oraş-satelit lîngă Cairo, Madinat Nasr. În aceşti ani, un arhitect egiptean, Hasan Fathi (1900-1989), a semnalat o serie de probleme privind modul în care erau concepute şi realizate asemenea proiecte. El era de părere că, în locul adoptării metodelor contemporane şi a formelor arhitectonice occidentale, se puteau învăţa foarte multe din tradiţiile islamice de urbanism şi arhitectură.

La Cairo, Beirut şi în alte cîteva oraşe, specificul vieţii „moderne" şi veniturile necesare acesteia nu mai erau apanajul unei categorii restrînse, iar între cartierele bogate şi cele sărace exista o „centură de tranziţie", unde mica burghezie constituită din prăvăliaşi, mici funcţionari şi meşteşugari încerca să trăiască după standardele clasei mijlocii. Dar în majoritatea oraşelor pe bogaţi şi săraci îi separa o prăpastie. Migranţii rurali tindeau să adopte obiceiurile maselor urbane din punctul în care orăşenii renunţaseră la ele, astfel încît modul de viaţă tradiţional se perpetua. Femeile din mediul rural care munciseră la cîmp sau merseseră să ia apă de la fîntînă fără să poarte văl adoptau acum vălul şi se închideau în casă. Însă chiar şi la acest nivel al societăţii s-au produs unele schimbări. Poligamia, care fusese destul de frecventă în cadrul anumitor păturii sociale, a devenit mai rară din cauza traiului dificil în apartamentele mici sau a unor concepţii diferite privind modul de viaţă. Rata divorţurilor era mare, dar se pare că scăzuse. Rata natalităţii, deşi mare în comparaţie cu ţările industrializate, era mai scăzută în mediul urban decît în cel rural, datorită faptului că fetele care mergeau la şcoală se căsătoreau de obicei mai tîrziu, iar bărbaţii încercau să obţină un serviciu permanent şi să economisească bani înainte de căsătorie, precum şi datorită răspîndirii metodelor de contracepţie; în Egipt, la sfîrşitul anilor '50, le utilizau peste 50% dintre cei cu studii superioare şi aproximativ 10% din populaţia urbană săracă, dar aproape nimeni din mediul rural. În acest moment, problemele create de explozia populaţiei din Egipt erau recunoscute şi dezbătute, iar unii *'ulama* declarau că contracepţia era legitimă.

Viaţa continua să fie dificilă pentru categoria săracă a orăşenilor. Mulţi dintre ei nu aveau de lucru. În 1960 se estima că, din populaţia totală a oraşului Cairo, 7,5% lucra în industrie, 23% în servicii şi 66% nu avea un serviciu stabil. În locurile supraaglomerate unde trăiau, case închiriate sau cocioabe, bolile erau foarte răspîndite: marile epidemii de ciumă şi holeră, care decimaseră oraşele în perioadele

anterioare, fuseseră eradicate în bună măsură, dar tuberculoza, febra tifoidă, malaria şi bolile de ochi erau frecvente. Rata mortalităţii infantile era mare; se estima că, în bidonvilurile de la Bagdad, în 1956 rata mortalităţii infantile era de 341 la 1 000 de sarcini.

Există însă dovezi conform cărora condiţiile de viaţă s-au îmbunătăţit, cel puţin pentru unii dintre săraci. Ceaiul şi zahărul, pe care înainte nu şi le puteau permite, deveniseră de acum produse de bază în Maroc şi Irak; consumul de alimente a crescut în Egipt de la o medie de 2 300 de calorii pe zi în anii '50 la o medie de 2 500 în deceniul următor. Serviciile sociale se extindeau, clinicile asigurau asistenţa medicală, îmbunătăţirea sistemelor de furnizarea a apei a redus incidenţa anumitor boli, în unele oraşe s-a ameliorat transportul public, un număr mai mare de copii urmau şcoala elementară, se desfăşurau campanii de alfabetizare. Tot mai multe femei lucrau, mai ales ca menajere sau în fabrici; majoritatea erau tinere, necăsătorite şi trăiau în casa părinţilor, iar faptul că lucrau şi cîştigau bani nu a determinat încă schimbări importante în viaţa de familie; aceste femei contribuiau la creşterea venitului familiei, dar nu deveneau neapărat mai prospere sau mai independente.

Asemenea schimbări au avut o influenţă mai mare asupra anumitor păturii ale societăţii. Decalajul dintre muncitorii în industrie şi cei care lucrau ocazional probabil s-a accentuat. Guvernele au început să intervină mai activ în industrie, pentru a reglementa condiţiile de muncă; în Egipt s-a stabilit prin lege numărul orelor şi zilelor de lucru. În majoritatea ţărilor sindicatele erau de acum autorizate; schimbarea a avut loc mai ales în anii '40, sub impactul războiului, apoi al guvernului laburist din Marea Britanie şi al partidelor de stînga din coaliţiile guvernamentale franceze. Numărul muncitorilor care aderau la sindicate creştea odată cu dezvoltarea industriei. În Maroc şi Tunisia sindicatele constituiau o parte integrantă din mişcarea naţionalistă; de asemenea, în Egipt organizaţiile muncitorilor au participat activ, după 1945, la rezistenţa faţă de dominaţia britanică. După cîştigarea independenţei, guvernele au încercat să limiteze activităţile sindicatelor, dar în unele locuri au reuşit să obţină condiţii mai bune de lucru.

Diferenţele dintre oraş şi sat erau mai mari decît cele din cadrul unui oraş. Toate clasele urbane au beneficiat într-o anumită măsură de schimbarea condiţiilor de viaţă de la oraş, dar îmbunătăţirea se făcea încă foarte puţin simţită la sate. În cele mai multe ţări arabe, majoritatea sătenilor trăiau ca înainte, aveau mulţi copii, din care însă majoritatea mureau la vîrste foarte mici, nu beneficiau de îngrijire medicală şi aveau doar o educaţie rudimentară, nu aveau curent electric, trăiau în constrîngerile unui sistem agricol în care surplusul

de producție era preluat de moșieri și de organismele colectoare de impozite și taxe, precum și în condiții de suprapopulare ce îi împiedicau să se afle în situația de a negocia. În anii '40 guvernele au făcut unele încercări de a le îmbunătăți condițiile fără să schimbe structura relațiilor sociale: în special „unitățile rurale mixte" din Egipt, care asigurau asistență medicală și alte servicii pentru anumite grupuri de sate. Prima încercare importantă de schimbare a relațiilor dintre clasele rurale și de redistribuire a veniturilor agricole a avut loc abia odată cu reforma agrară realizată de unele țări în anii '50. Însă existau și unele schimbări: cei care migrau la oraș trimiteau bani familiilor rămase acasă, iar orizontul vieții de la sat se lărgea odată cu migrația la oraș, extinderea șoselelor pentru automobile și camioane, distribuirea ziarelor, răspîndirea radioului și a școlilor elementare.

Capitolul 23

Cultura naţională (anii '40 şi '50 ai secolului XX)

Problemele educaţiei

Schimbările din societate, printre care venirea la putere a unei elite indigene, au determinat o dezvoltare rapidă a educaţiei. Exigenţele vieţii de la oraş impuneau necesitatea alfabetizării şi a dobîndirii unor aptitudini profesionale; guvernele naţionaliste se angajau să creeze naţiuni puternice, iar pentru aceasta era nevoie de utilizarea întregului potenţial uman; guvernele moderne centralizate aveau nevoie mai mult decît înainte să poată comunica mai bine cu cetăţenii lor.

Crearea unei elite instruite, cu o educaţie superioară era, firește, un proces care începuse cu mult timp înainte în unele ţări arabe, dar ritmul lui se accelerase după cîştigarea independenţei. În 1939 existau şase universităţi, majoritatea mici şi aflate sub conducere străină; în 1960 existau aproximativ 20 de universităţi, dintre care trei sferturi naţionale, şi multe alte instituţii de învăţămînt superior. Numărul studenţilor era de aproximativ 100 000, în afară de cei care studiau în Europa şi America. De departe cel mai mare număr se afla în Egipt, după care urmau Siria, Libanul şi Irakul. În Maghreb, dezvoltarea a fost însă mai lentă. Cînd francezii au părăsit Tunisia, aici existau doar 143 de medici şi 41 de ingineri indigeni; în Maroc se aflau doar 19 medici musulmani şi 15 evrei marocani, 15 ingineri musulmani şi 15 evrei, dar relativ mai mulţi avocaţi, profesori şi funcţionari. Astfel, instruirea unei elite trebuia să pornească de la un nivel mai scăzut.

Potrivit concepţiilor naţionaliste, era necesar ca educaţia să vizeze întregul popor, şi nu doar formarea unei elite. Educaţia maselor a fost una dintre primele sarcini pe care şi le-au propus noile guverne şi pentru care au alocat un procent mare din fondurile de care dispuneau. Aproape pretutindeni se înfiinţau numeroase şcoli, în cartierele sărace ale oraşelor şi în unele sate. În 1960, 65% dintre copiii de vîrstă

şcolară din Egipt mergeau la şcoală, populaţia şcolară fiind de trei milioane, din care 200 000 urmau cursuri secundare. În Maroc, doar 12% dintre copiii musulmani mergeau la şcoală în 1954, în pofida eforturilor depuse de francezi în ultima perioadă a protectoratului, dar în 1963 proporţia a crescut la 60% şi la aproape 100% în rîndul copiilor de 7 ani. În Tunisia, s-a înregistrat o creştere în aceeaşi perioadă de la 11 la 65%. Această creştere a populaţiei şcolare, alături de eforturile depuse pentru educaţia adulţilor, au adus unele ţări mai aproape de ţintă, eliminarea analfabetismului, dar se aflau încă departe de realizarea deplină a obiectivului. În Egipt, 76% dintre bărbaţi erau analfabeţi în 1937, iar pînă în 1960 proporţia a scăzut la 56%. În schimb, în ţările din Peninsula Arabă, a fost mai lentă. Regimurile conservatoare cu susţinere religioasă din Arabia Saudită şi Yemen erau mai precaute decît altele în privinţa înfiinţării unor şcoli de tip nou şi a expunerii elevilor la curente de gîndire noi; în afară de oraşele noi Mecca şi Madina, nu existau centre importante din care cultura şi educaţia urbană să radieze spre mediul rural. În statele periferice aflate sub control sau protectorat britanic, existau resurse puţine şi nici britanicii, nici suveranii pe care ei îi protejau nu prea doreau o schimbare rapidă ce le-ar fi creat numeroase probleme; excepţie făcea Kuwaitul, unde veniturile tot mai mari din petrol se utilizau pentru crearea unei societăţi moderne.

Proporţia femeilor neinstruite sau analfabete era mult mai mare decît cea a bărbaţilor; în Egipt 94% erau analfabete în 1937 şi 83% în 1960, iar în majoritatea ţărilor cifrele erau chiar mai mari. Dar scopul guvernelor naţionale era de a educa atît fetele, cît şi băieţii, fiindcă altfel jumătate din potenţialul naţiunii nu ar fi contribuit la economia ţării lucrînd pentru un salariu. În Egipt, 50% dintre fetele de vîrstă şcolară mergeau la şcoală în 1960; în Tunisia, aproximativ 30%. Proporţia fetelor înscrise în învăţămîntul secundar sau superior era mai mică, dar în creştere: în anul universitar 1960-1961, la Universitatea din Bagdad 22% dintre studenţi erau fete, la cea din Rabat 14%, iar la cea din Tunis 23%; în Sudan, unde învăţămîntul pentru fete fusese creat mai tîrziu, s-a înfiinţat un colegiu particular pentru femei şi, în 1959-1960, cîteva fete studiau la Universitatea din Khartoum.

Unele dintre problemele create de dezvoltarea rapidă a educaţiei erau asemănătoare celor cu care se confruntau toate ţările aflate în această etapă de schimbări şi dezvoltare. Creşterea rapidă a populaţiei însemna că, deşi proporţia copiilor de vîrstă şcolară care mergeau la şcoală era mai mare, numărul total al celor ce încă nu urmau o şcoală nu scăzuse neapărat. Pentru a înscrie cît mai mulţi elevi, şcolile se înfiinţau repede, clasele erau prea mari pentru un învăţămînt eficient,

iar majoritatea profesorilor nu aveau o pregătire corespunzătoare. Rezultatele erau vizibile la toate nivelurile; educația arabă tindea să fie neadecvată în special la nivel secundar și, în general, cei care mergeau la universitate erau slab pregătiți pentru a urma studii superioare. Orientarea era mai mult spre învățămîntul universitar care înlesnea, după absolvire, obținerea unui post de funcționar sau spre profesiile liberale și mai puțin spre învățămîntul tehnic ori profesional; folosirea mîinilor, ca și a minții, era străină concepției islamice privind educația, ca, de altfel, majorității culturilor premoderne. Dar dezvoltarea industriei petrolului a adus o schimbare; muncitorii arabi din acest domeniu au dobîndit o calificare și cunoștințe pe care le puteau folosi în alte sectoare ale economiei.

Existau însă probleme ce reflectau experiența istorică specifică a societăților arabe. Cînd și-au cîștigat independența, au moștenit diverse tipuri de școli: unele publice, altele private; unele moderne, altele islamice tradiționale; unele cu predare în limba arabă, altele într-o limbă europeană, de obicei engleza sau franceza. În general, guvernele au încercat să unifice aceste sisteme și să le pună sub controlul statului. Școlile islamice tradiționale au fost fie închise, fie incluse în sistemul de stat; vechea școală de pe lîngă moscheea Azhar de la Cairo a devenit o parte a unei universități moderne, Zaytuna de la Tunis a devenit facultatea de *shari'a* a Universității din Tunis, Qarawiyyin de la Fez practic și-a încetat existența ca instituție de învățămînt, dar școlile de la Madina și cele irakiene din orașele cu sanctuare șiite au continuat să funcționeze fără să se schimbe prea mult.

În unele țări, școlile străine au fost plasate sub controlul statului și au început să predea după o programă națională, dar existau și unele excepții: în Liban două universități străine, cea americană și cea franceză, au prosperat mai departe, iar în Egipt Universitatea Americană din Cairo și școlile misiunii catolice, care beneficiau de protecția diplomatică a Vaticanului, au reușit să își mențină independența. Principala tendință era de a arabiza școlile: cele străine cu predare în alte limbi foloseau acum mai mult araba. Aceasta era acum regula generală la nivelul învățămîntului primar. În Siria, regula a fost extinsă astfel încît pînă la vîrsta de 11 ani nu se studia nici o limbă străină, ceea ce avea consecințe asupra învățămîntului secundar și superior. În Maghreb, în schimb, unde prezența unei populații străine numeroase care controla guvernul și economia determinase, spre deosebire de estul arab, dobîndirea unor cunoștințe de limbă franceză chiar și de către cei ce aparțineau păturilor inferioare ale societății, guvernele independente, deși insistau asupra importanței limbii arabe, considerau bilingvismul o parte a capitalului lor cultural. În unele universități s-au făcut eforturi pentru predarea

tuturor materiilor în limba arabă, inclusiv a ştiinţelor naturale, ceea ce a creat dificultăţi : se puteau crea manuale în arabă, dar un student care nu putea citi studii sau lucrări ştiinţifice în principalele limbi ale învăţămîntului superior era dezavantajat. Mii de studenţi erau trimişi la studii în străinătate cu burse guvernamentale şi trebuiau să plece de acasă cunoscînd foarte bine o limbă străină.

Ca în toate societăţile, cei înstăriţi, cu acces la putere sau cu o tradiţie culturală în familie puteau să depăşească ori să ignore aceste probleme. În fiecare ţară existau cîteva şcoli mai bune, conduse de organizaţii străine sau particulare, cu clase mai mici şi profesori mai buni, acele *lycées* din Maghreb, Egipt şi Liban în care profesorii erau asiguraţi de guvernul francez. Absolvenţii unor asemenea şcoli puteau studia foarte bine în străinătate cu finanţare din partea familiei sau a guvernului, astfel încît decalajul dintre cele două culturi se perpetua, dar în altă formă decît în trecut. O elită care tindea să se autoperpetueze trăia nu într-un mediu cultural englez, american sau francez, ca înainte, ci în unul anglo-arab ori franco-arab, cunoscînd două sau trei limbi, familiarizată cu limba arabă, dar dobîndindu-şi cultura înaltă şi cunoştinţele despre lume prin intermediul englezei sau al francezei (şi tot mai mult prin intermediul englezei, cu excepţia Maghrebului). Însă o categorie tot mai mare era familiarizată doar cu limba arabă şi îşi obţinea informaţiile despre politica mondială, ideile despre societate şi cunoştinţele ştiinţifice din cărţi, ziare şi emisiuni radiofonice în limba arabă.

Limba şi autoexprimarea

De acum exista tot mai mult material care servea drept hrană spirituală pentru cei care vedeau lumea prin prisma limbii arabe, iar cea mai mare parte a acestui material era comun tuturor ţărilor arabe.

Era marea epocă a cinematografiei. La începutul deceniului şase, televiziunea se afla abia la început în ţările arabe, dar existau numeroase cinematografe : în 1949 în Egipt existau 194, iar în 1961 erau 375 ; în majoritatea ţărilor s-a înregistrat o creştere similară. Filmele americane erau foarte populare, ca aproape pretutindeni în lume, în Maghreb cele franceze, dar şi filmele produse în Egipt erau distribuite pe scară largă. În 1959, la Cairo s-au realizat 60 de filme artistice de lungmetraj ; majoritatea erau filme muzicale romantice asemenea celor produse încă de la început, dar au existat şi cîteva filme mai serioase, de realism social. Acestea amplificau conştiinţa comună a arabilor, răspîndind pretutindeni un set de imagini, familiarizînd

publicul cu vocile egiptene, cu araba colocvială egipteană şi muzica populară egipteană, care în Maghreb lua locul muzicii andaluze.

Aceasta era şi epoca radiodifuziunii. În anii '40 şi '50 aparatele de radio se importau pe scară largă. În 1959, în Egipt existau 150 000, iar în Maroc o jumătate de milion, iar fiecare aparat putea fi ascultat de zeci de oameni în cafenele sau în pieţele publice de la sate; evenimentele din război şi din perioada postbelică, victoriile şi înfrîngerile, promisiunile, speranţele şi temerile erau cunoscute de mai multă lume şi mai repede decît înainte. Fiecare guvern îşi avea postul de radio, iar marile puteri cu interese în ţările arabe îşi aveau la rîndul lor emisunile în arabă pe unde scurte. O mare parte din programele difuzate de toate posturile – dezbateri, muzică şi piese de teatru – erau transmise de la Cairo şi, la rîndul lor, făceau cunoscut Egiptul şi particularităţile sale de exprimare. Cel mai influent dintre posturile acestei perioade era Vocea Arabilor, care emitea din Egipt pentru toate ţările din jur, exprimînd pe un ton strident aspiraţiile arabilor, aşa cum erau ele văzute de Egipt. Anumite voci egiptene au devenit cunoscute pretutindeni – cea a conducătorului ţării, Jamal 'Abd al-Nasir, şi cea a cîntăreţei egiptene celei mai faimoase, Umm Kulthum; cînd cînta, întreaga lume arabă o asculta.

Odată cu extinderea alfabetizării şi a interesului tot mai mare faţă de chestiunile publice, ziarele erau distribuite pe o scară mai largă şi jucau un rol mai important în formarea opiniei publice. Şi în acest caz, Cairo se afla în prim-plan, ziarele publicate aici erau cele mai citite şi cele mai influente. *Al-Ahram* era în continuare cel mai faimos, avînd un tiraj de sute de mii de exemplare. Presa egipteană a fost relativ liberă pînă în 1952, cînd au venit la putere politicienii militari, apoi a intrat sub controlul statului şi în 1960 a fost naţionalizată, în acelaşi timp cu marile întreprinderi. Chiar şi după aceea ziarele egiptene erau foarte citite pentru că reflectau felul în care vedeau lumea conducătorii ţării; articolele lui Hasanayn Haykal, redactor al ziarului *Al-Ahram*, constituiau în sine evenimente politice importante. Şi în majoritatea celorlalte ţări ziarele erau supuse unui control strict în privinţa ştirilor şi a opiniilor, dar existau cîteva în care ştirile puteau fi publicate liber şi opiniile de orice fel exprimate liber. Cea mai liberă presă era cea de la Beirut: publicul său educat era numeros şi divers, provenind nu doar din Liban, ci şi din alte ţări, iar echilibrul delicat dintre forţele politice făcea imposibilă apariţia unui guvern autoritar şi opresiv. Ziarele şi periodicele de la Beirut, asemenea celor de la Cairo, erau citite şi dincolo de frontierele ţării.

De asemenea, Cairo şi Beirutul erau principalele centre editoriale pentru ţările arabe şi în ambele oraşe numărul cărţilor publicate şi tirajele au crescut extrem de mult pentru a satisface un public tot

mai numeros constituit din studenţi şi cititori obişnuiţi. În anii '60, în Egipt se publicau în jur de 3 000 de cărţi pe an. Erau cărţi de toate genurile : manuale pentru orice nivel, lucrări de popularizare a ştiinţei şi de literatură, primele cărţi de literatură destinată copiilor (conceptul unui univers al copiilor, formulat în Europa secolului al XIX-lea, devenea acum universal), ca şi literatură pură.

Reprezentative erau cărţile în care scriitorii arabi îşi explorau relaţiile cu propria societate şi cu trecutul ei. Acum, în unele universităţi – de la Tunis, Cairo, Universitatea Americană din Beirut – exista deja o tradiţie a studiilor istorice şi s-au scris unele interpretări originale ale istoriei arabe şi islamice, precum lucrarea lui 'Abd al-'Aziz Duri (n. 1919) *Nash'at 'ilm al-tarikkh 'ind al-'arab* (*Naşterea ştiinţei istoriei la arabi*) şi cea a lui Abdullah Laroui (n. 1933) intitulată *Histoire du Maghreb*, o încercare de a reinterpreta istoria maghrebită prezentată de autorii francezi ce, în opinia lui, nu îi înţeleseseră esenţa :

> Putem distinge o perioadă îndelungată, în timpul căreia Maghrebul este un simplu obiect şi poate fi văzut doar prin ochii cuceritorilor străini... istoria acestei perioade nu este altceva decît istoria străinilor pe tărîm african... Adesea, în Maghreb, mecanismul social s-a oprit. Indivizi şi grupuri au încheiat adesea o pace separată cu destinul. Ce putem face să împiedicăm ca acest lucru să se petreacă iar, acum, că sfîrşitul colonizării ne-a oferit şansa să o luăm de la capăt?... Fiecare dintre noi vrea astăzi să afle cum să îşi depăşească limitele, cum să evadeze din munţii şi dunele noastre de nisip, cum să se definească cu cuvintele sale, şi nu ale altora, cum să înceteze să mai aibă spiritul exilat[1].

Romanul şi nuvela au continuat să fie principalele forme în care scriitorii arabi îşi explorau relaţiile cu societatea. Romanului pe teme naţionaliste şi celui care exprima frămîntările arabului educat, aflat între cultura sa moştenită şi cea a Europei, li se adăuga acum cel de analiză socială şi de critică implicită. La fel ca înainte, cea mai interesantă literatură de ficţiune era creată în Egipt. Într-o serie de romane despre viaţa urbană la Cairo, scrisă în anii '40 şi '50, Najib Mahfuz (n. 1911) descria viaţa micii burghezii din Egipt, cu neliniştile şi tulburările sale într-o lume devenită străină pentru ea ; el a primit Premiul Nobel pentru literatură în 1988. 'Abd al-Rahman al-Sharqawi (n. 1920) a descris în romanul său *al-Ard* (*Pămîntul*) viaţa celor săraci de la oraş. Asemenea lucrări au ajutat, cel puţin implicit, la explicarea alienării societăţii de conducătorii săi, dar şi a individului de societate. Un nou glas s-a făcut auzit odată cu apariţia romancierelor, ale căror scrieri se refereau la eforturile femeilor de a trăi mai liber ; titlul primului roman semnat de Layla Ba'albaki, *Ana ahya* (*Trăiesc*), era simbolic pentru năzuinţele lor. În unele romane se

remarca un nou tip de revoltă: împotriva prezentului, în numele trecutului „autentic", dinainte ca perturbările provocate de viața modernă să se facă simțite. Autorii aparținînd acestei tendințe priveau religia altfel; islamul pe care îl înfățișau nu era cel al moderniștilor și nici cel al primei epoci, reale sau imaginate, a purității, ci islamul în evoluția sa reală, cultul sfinților și venerarea sanctuarelor lor, practicile sufite de la sate.

În Egipt și într-o măsură mai mică în alte țări, asemenea teme erau exprimate și printr-un mijloc relativ mai nou, dramaturgia. Piesele de teatru deveneau o formă de divertisment tot mai populară: cinematograful și radioul au obișnuit publicul să vadă și să audă tensiunile relațiilor umane exprimate prin cuvinte și gesturi și, totodată, veneau în sprijinul dramaturgilor. Dramaturgia poetică, scrisă într-o limbă clasică cizelată și menită să fie mai curînd citită decît interpretată, avea în continuare autori, ca, de exemplu, Tawfiq al-Hakim (1899-1987), dar alături de ea au apărut piesele de teatru despre societatea modernă, menite să fie interpretate și prezentate în micile teatre de la Cairo și din alte orașe. Piesele erau scrise tot mai frecvent în limba colocvială sau o limbă apropiată de aceasta, iar motivele au fost explicate de un critic literar. Limba clasică se pretează mai curînd declamării statice decît acțiunii dramatice; este un limbaj public care nu poate deveni prea ușor glasul unui temperament individual; este abstractă, fără să se refere la un anumit mediu. În schimb, limba colocvială poate fi lipsită de rezonanța necesară pentru a se ridica la înălțimea unui moment dramatic sau tragic.

Aceeași nemulțumire față de caracterul static, impersonal al limbii clasice și al formelor de exprimare asociate ei se regăsea în poezia acestei perioade. De la sfîrșitul anilor '40 se înregistra o revoluție poetică, mai ales în rîndul poeților mai tineri din Liban, Siria, Palestina și Irak, care trăiau în primul rînd la Bagdad și Beirut, unde apărea publicația ce le exprima opiniile, revista *Shi'r*. Ei încercau să realizeze o schimbare complexă. Era o schimbare în menirea și conținutul poeziei. Romanticii generației anterioare încercaseră să înlocuiască poezia oratoriei și a evenimentelor publice cu o poezie care să exprime emoția personală și care să perceapă lumea naturală drept un semn exterior al acestei emoții. Acum noii poeți încercau să se desprindă de subiectivismul romanticilor, păstrînd în același timp ceea ce învățaseră de la ei. Poezia trebuia să exprime realitatea lucrurilor, dar realitatea nu putea fi aflată doar prin intermediul intelectului; trebuia percepută prin întreaga personalitate a poetului, atît prin imaginația, cît și prin rațiunea lui. Fiecare poet punea un accent diferit pe diversele aspecte ale realității polimorfe. Unii erau preocupați de problema identității lor într-o epocă a neliniștii; alții, preluînd din

dezbaterile literaturii franceze a deceniului cinci ideea că un scriitor trebuie să fie „angajat", erau preocupați de tema națiunii arabe și a neputinței sale. Trebuiau aduse la viață o nouă națiune arabă, o nouă individualitate arabă, iar poetul avea menirea să fie „creatorul unei lumi noi". Unul dintre poeții remarcabili ai acestui grup, sirianul Ahmad Sa'id (n. 1929), care semna cu pseudonimul Adunis, spunea că poezia trebuie să fie „o schimbare a ordinii lucrurilor"[2].

În poezia lui Badr Shakir al-Sayyab (1926-1964), satul irakian, în care a crescut, devine un simbol al vieții – nu doar al vieții individuale, ci al poporului arab – încorsetate de străzile orașului, închisoarea stearpă a spiritului uman:

> Străzi despre care poveștile depănate lîngă foc spun că nimeni nu mai revine de pe ele, așa cum nimeni nu mai revine de pe țărmurile morții... cine o să facă apa să țîșnească din ele primăvara, ca satele noastre să se înalțe în jurul lor?... Cine a zăvorît porțile din Jaykur în fața fiului său care bate acum să intre, cine a i-a risipit ulițele ca el, oriunde s-ar duce, să vadă doar creștetul orașului semețindu-se?... Totul a înverzit la Jaykur; amurgul a înmuiat vîrfurile frunzelor de palmier în razele îndoliate ale soarelui. Drumul m-a purtat spre el ca o străfulgerare; s-a înălțat, apoi a pierit, apoi s-a luminat iar, s-a făcut vîlvătaie, pînă a aprins întregul oraș[3].

O lume nouă avea nevoie de un limbaj nou, iar acești poeți încercau să se detașeze de concepția generală privind felul în care ar trebui scrisă poezia. Principala unitate a limbajului poetic trebuia să fie versul compus nu dintr-un număr fix de picioare, ci dintr-un singur picior; se putea renunța la sistemul de rime consacrat și la rima în sine; relațiile sintactice stricte dintre cuvinte permiteau o topică mai liberă. Cuvintele și imaginile care se goliseră de sens prin repetiție trebuiau înlocuite cu altele și era necesară crearea unui nou sistem de simboluri. Unele erau individuale, altele inspirate din fondul general de simboluri ale poeziei moderne franceze sau engleze.

Una dintre trăsăturile distinctive ale acestui grup era gradul în care inteligența și sensibilitatea poetică fuseseră formate de poezia europeană. Acești poeți au încercat să extindă sfera de interes a cititorului arab față de poezie pentru a include întreaga moștenire culturală mondială: imagini ale fertilității preluate din poemul lui Eliot *The Waste Land* (*Țara pierdută*), cele ale morții și învierii lui Tammuz (Adonis), preluate din mitologia clasică, acestora conferindu-le însă o rezonanță locală datorită asocierii cu natura siriană. (În acest sens, pseudonimul Adunis/Adonis, adoptat de 'Ali Ahmad Sa'id, era semnificativ.)

În acest timp, în Maghreb a apărut un grup de scriitori care publicau romane, piese de teatru și poezii în limba franceză, dar exprimînd o

sensibilitate şi un mod de gîndire specifice. În Algeria, scriitori ai „generaţiei anului 1952", precum Kateb Yacine (1929-1989), Mouloud Feraoun (1913-1962) şi Mouloud Mammeri (1917-1988), au recurs la măiestria cu care stăpîneau limba franceză pentru a explora problemele eliberării individuale şi ale identităţii naţionale. Faptul că scriau în franceză nu însemna că erau dezrădăcinaţi; era o consecinţă a educaţiei lor şi a situaţiei comunităţilor din care proveneau; unii dintre algerieni erau berberi din Kabylia, care stăpîneau mai bine franceza decît araba. Unii participaseră la lupta de eliberare naţională şi toţi erau marcaţi de ea; cel mai cunoscut dintre ei în Franţa, Kateb Yacine, după 1970 a renunţat să scrie în franceză şi s-a dedicat dramaturgiei în araba colocvială.

Mişcările islamice

Noua poezie era scrisă pentru a fi citită şi pentru a se medita asupra ei şi se deosebea în mod semnificativ de poezia scrisă pentru a fi recitată în faţa unui public numeros la festivalurile de poezie caracteristice acestei perioade. Deşi era citită de o minoritate ce îi putea înţelege aluziile, această poezie exprima o angoasă comună, o nemulţumire a arabilor faţă de ei înşişi şi faţă de lumea în care trăiau.

Pentru o categorie mai largă a populaţiei, asemenea sentimente şi dorinţa de schimbare se exprimau în cuvinte şi imagini legate de islam, în una sau alta dintre numeroasele sale forme. Încercarea modernistă de a reformula islamul într-un mod care să facă din el un răspuns viabil la cerinţele vieţii moderne era încă probabil forma de islam cea mai răspîndită în rîndul elitei educate ce se aflase în fruntea mişcărilor naţionaliste şi domina acum noile guverne. Pentru un public mai larg era exprimat într-o formă mai puţin riguroasă intelectual de scriitori populari ale căror creaţii erau foarte citite: de exemplu, egipteanul Khalid Muhammad Khalid (n. 1920), ale cărui formulări exprimau o respingere categorică a religiei predate la Azhar. Islamul „clerului", afirma el, era o religie a reacţiei, care ataca libertatea intelectului uman, susţinînd interesele celor puternici şi bogaţi şi justificînd totodată bogăţia. Adevărata religie era raţională, umană, democratică şi devotată progresului economic; guvernul legitim nu era unul religios, ci unul bazat pe unitate naţională, urmărind prosperitatea şi dreptatea. Unii dintre principalii autori ai acestei perioade au început să scrie într-un limbaj islamic mai explicit, punînd şi de data aceasta accentul pe justiţia socială; pentru Taha Hussein, califul 'Umar fusese un reformator social, cu idei asemănătoare celor din epoca modernă.

Aceste voci se întrepătrundeau acum cu altele, care declarau că justiția socială nu putea fi realizată decît de un guvern ce adopta islamul drept temei politic și juridic. După război, mișcarea Fraților Musulmani a devenit un factor politic major în Egipt și unul considerabil în Siria și în alte cîteva țări. Între 1945 și 1952, anii dezintegrării sistemului politic egiptean, concepțiile Fraților Musulmani păreau să ofere un principiu de acțiune unitară prin care lupta împotriva britanicilor și a corupției putea fi purtată în comun și cu încredere. După preluarea puterii de către ofițeri, în 1952, Frații Musulmani, cu care unii dintre ofițeri aveau relații apropiate, păreau să ofere un scop spre care se putea îndrepta noul guvern. A fost singura organizație politică exceptată la început de prevederile decretului privind dizolvarea partidelor politice. Însă în scurt timp relațiile au devenit ostile și, după o tentativă de asasinare a lui 'Abd al-Nasir, în 1954, unii dintre liderii Fraților Musulmani au fost executați; după aceea a devenit cel mai eficient mijloc al opoziției clandestine și a continuat să ofere un model alternativ de societate dreaptă.

Întemeietorul mișcării, Hasan al-Banna, a fost asasinat în cursul tulburărilor din anii postbelici, dar acum ideea unei societăți drepte cu specific islamic era exprimată de alți scriitori care aveau legături cu mișcarea: Mustafa al-Siba'i în Siria și Sayyid Qutb (1906-1966) în Egipt. Într-o carte celebră, *'Adala al-ijtima'iyya fi'l-islam* (*Justiția socială în islam*), Sayyid Qutb a propus o interpretare plină de forță a concepțiilor sociale ale islamului. Pentru musulmani, spre deosebire de creștini, sugera el, nu exista nici o sciziune între credință și viață. Toate faptele umane puteau fi considerate acte de venerare, iar Coranul și *hadith*-ul ofereau principiile pe care trebuiau să se întemeieze acțiunile. Omul devenea liber doar dacă era eliberat de supunerea față de orice altă putere în afară de Dumnezeu: de puterea clerului, de teamă și de dominația valorilor sociale, a dorințelor și a poftelor.

Printre principiile desprinse din Coran, susținea el, se număra și cel al responsabilității reciproce a oamenilor din societate. Chiar dacă erau fundamental egale în ochii lui Dumnezeu, ființele umane aveau diferite sarcini, în funcție de poziția lor în societate. Bărbații și femeile erau egali din punct de vedere spiritual, dar diferiți în privința funcțiilor și a obligațiilor. Și conducătorii aveau responsabilități speciale: să susțină legea, care trebuia aplicată strict pentru menținerea drepturilor și protejarea vieților; să promoveze o societate dreaptă. Aceasta implica păstrarea dreptului de proprietate, dar și garantarea faptului că era utilizată pentru binele societății: averea nu trebuia folosită pentru un trai luxos, pentru cămătărie sau în alte scopuri necinstite; trebuia impozitată în folosul societății; cele necesare vieții comunitare nu trebuiau să se afle în proprietatea unor persoane,

ci deţinute în comun. Atît timp cît menţineau structura unei societăţi drepte, conducătorii trebuiau ascultaţi, iar dacă nu făceau acest lucru, obligaţia de a fi ascultaţi se anula. Marea epocă a dreptăţii sociale fusese prima epocă; după aceea, conducători neacceptaţi de popor au adus comunităţii o serie de dezastre succesive. O societate islamică adevărată nu putea fi instaurată decît prin crearea unei noi mentalităţi obţinute printr-o educaţie adecvată.

În Egipt şi în alte ţări, conducătorii unor asemenea mişcări erau în general persoane destul de educate şi cu o poziţie înaltă în societate, dar adepţii lor proveneau dintr-o pătură inferioară, a celor care beneficiaseră de o anumită educaţie mai curînd în arabă decît în franceză sau engleză şi care aparţineau clasei de mijloc a societăţii urbane, dar erau excluşi din rangurile mai înalte. Mişcări de acest tip le puteau oferi un temei moral pentru viaţa din lumea modernă. Le oferea un sistem de principii relevant pentru toate problemele sociale, accesibil tuturor bărbaţilor şi femeilor, spre deosebire de islamul sfinţilor şi al sanctuarelor, care, prin natura lui, se limita la un anumit loc şi un anumit grup. Astfel, era adecvat unei societăţi în care activitatea socială şi politică se extinsese, cuprinzînd întreaga comunitate naţională şi putînd spera chiar să depăşească graniţele naţionale şi să includă întreaga lume a islamului.

Existau încă păturI largi ale societăţii care nu aveau, în general, o viaţă nouă; pentru săteni şi noul proletariat urban constituit din migranţii rurali, mormîntul sfîntului local continua să reprezinte materializarea faptului că viaţa avea un sens; pentru migranţii rurali din oraşe, marile locuri de pelerinaj – Mawlay Idris la Fez, Sayyida Zaynab la Cairo, Ibn ʻArabi la Damasc – erau semne familiare într-o lume străină. Custodele mormîntului îşi pierduse unele funcţii sociale în favoarea medicului, a jandarmului sau a reprezentantului guvernului, dar el putea fi în continuare un mediator eficient în problemele cotidiene, în problemele celor afectaţi de nenorociri, ale femeilor fără copii, ale victimelor unor tîlhării sau ale pizmei vecinilor. O *tariqa* apărută în memoria unui om pios care murise nu demult îşi putea extinde influenţa în interstiţiile societăţii burgheze urbane prin utilizarea unor metode moderne de organizare.

Capitolul 24

Apogeul arabismului (anii '50 și '60 ai secolului XX)

Naționalismul popular

Un anumit element islamic va rămîne mereu important în îmbinarea de idei care au alcătuit naționalismul popular al epocii, extinzîndu-se din sfera elitei foarte educate spre păturile mai largi ale celor ce, mai ales la orașe, erau mobilizați, prin educația primită și de mass-media, să se implice politic. Fie că era islamul modernîștilor, fie cel al Fraților Musulmani, acesta rămînea în general un element secundar al sistemului. Principalele elemente care creau caracterul naționalismului popular aveau alte surse. Aceasta era perioada în care ideea de „Lume a Treia" începea să devină importantă: respectiv ideea unui front comun al țărilor în curs de dezvoltare, aparținînd în special fostelor imperii coloniale, neangajate față de nici unul din cele două blocuri, cel al „Occidentului" și cel al „Estului" comunist, și exercitînd o anumită putere colectivă prin acțiuni comune, în special prin intermediul majorității pe care o dețineau în Adunarea Generală a Națiunilor Unite. Al doilea element era ideea unității arabe: că statele arabe care își dobîndiseră recent independența aveau suficiente puncte comune – cultura, experiența istorică, precum și interesele – pentru a se apropia unele de altele într-o unitate menită nu doar să le confere o putere colectivă mai mare, ci și să realizeze o legătură mai strînsă între popor și guvern, astfel încît guvernul să devină mai legitim și mai stabil.

Acestor elemente li se adăuga acum încă unul – socialismul: respectiv ideea de controlare a resurselor de către guvern în interesul societății, proprietatea de stat asupra bunurilor de producție, economia de comandă și distribuirea echitabilă a veniturilor prin impozitare și prin asigurarea serviciilor sociale. Influența tot mai mare pe care o avea această idee reflecta evenimentele din alte zone ale lumii: puterea partidelor socialiste și comuniste din vestul Europei, creșterea

influenţei la nivel mondial a Uniunii Sovietice şi a aliaţilor săi, venirea la putere a Partidului Comunist din China, amalgamul de idei naţionaliste şi socialiste din programele unor partide instalate la conducerea unor state din Asia devenite recent independente. Iar în mod specific s-a reflectat în formularea ideilor marxiste în limba arabă. Şi în cazul acestei activităţi, centrul se afla în Egipt. Istoricii au început să interpreteze trecutul Egiptului în termeni marxişti, astfel încît mişcările care păruseră a fi naţionaliste erau considerate acum mişcări ale anumitor clase ce îşi urmăreau propriile interese. Mahmud al-'Alim şi 'Abd al-'Azim Anis au scris lucrări de critică socialistă a culturii egiptene. Cultura, declarau ei, trebuie să reflecte toate caracteristicile şi întreaga situaţie a unei societăţi, iar literatura trebuie să redea relaţia dintre individ şi experienţa societăţii sale. O literatură ce evadează din această experienţă este golită de conţinut; astfel, scrierile ce reflectau naţionalismul burghez erau acum lipsite de semnificaţie. Noile scrieri trebuiau judecate în funcţie de modul în care exprimau, adecvat sau inadecvat, lupta cu „caracatiţa imperialismului", ce constituia esenţa vieţii egiptene, şi de felul cum reflectau viaţa clasei muncitoare. Din această perspectivă, devine importantă problema formelor de expresie. Un decalaj între expresie şi conţinut, sugerau cei doi autori, este un semn al fugii de realitate; faptul că Najib Mahfuz scria despre viaţa cotidiană, dar evita să folosească araba colocvială li se părea că relevă o anumită înstrăinare de viaţa reală.

Modurile în care aceste elemente diferite se integrau în mişcările populare variau de la o ţară la alta. În Maghreb, condiţiile luptei împotriva dominaţiei franceze duseseră la crearea unor mişcări naţionaliste cu o susţinere populară mai largă şi o organizare mai bună decît în cele situate mai spre est. Cum francezii fuseseră prezenţi nu doar ca autoritate străină, ci şi ca grup privilegiat de rezidenţi care controlau resursele producţiei, singura modalitate de opoziţie eficientă fusese revolta populară, bine organizată şi extinsă dinspre oraşe spre mediul rural. În Tunsia independenţa fusese obţinută de cei care dominau noul guvern, respectiv o alianţă între sindicate şi Partidul Neo-Destour, condus de o elită educată provenind în special din oraşe mici şi din satele Sahilului, cu fliliale în toată ţara. La fel şi în Algeria: organizaţia care declanşase revolta împotriva francezilor în 1954, Front de Libération Nationale (FLN), condusă în principal de persoane de origine modestă, dar cu o pregătire militară, şi-a atras treptat, sub presiunea evenimentelor războiului, susţinerea din partea tuturor păturilor sociale. Cînd, din forţă revoluţionară, a devenit guvern, în componenţa conducerii sale au intrat atît foştii comandanţi militari ai revoluţiei, cît şi tehnocraţi foarte educaţi, fără de care un guvern modern nu putea funcţiona, şi avea susţinerea unei reţele

naţionale de filiale ale partidului din care făceau parte şi comercianţi, proprietari funciari şi profesori. În Maroc independenţa a fost obţinută de o coaliţie similară de interese – între rege, Partidul Istiqlal şi sindicate –, dar nu s-a dovedit a fi la fel de stabilă şi de unită ca în celelalte ţări ale Maghrebului. Regele putea susţine, spre deosebire de Partidul Istiqlal, că era întruparea autentică a comunităţii naţionale şi că îşi putea institui controlul asupra armatei. Partidul Istiqlal, lipsit de o susţinere populară rezultată din acceptarea unanimă că reprezintă voinţa naţională, tindea să se divizeze în facţiuni în funcţie de clasele sociale; din partid s-a desprins o nouă mişcare, Union Nationale des Forces Populaires, avînd în frunte lideri din mediul rural şi din munţi şi susţinînd că vorbeşte în numele intereselor proletariatului de la oraşe.

În majoritatea ţărilor din Orientul Mijlociu, independenţa fusese obţinută prin manipularea forţelor politice, atît interne, cît şi externe, şi prin negocieri relativ paşnice, în pofida unor momente de tulburări populare. În statele care îşi cuceriseră recent independenţa puterea a ajuns la început în mîinile unor familii dominante sau ale unor elite educate ce beneficiau de statutul social şi de abilitatea politică necesare într-o perioadă de transfer al puterii. Însă asemenea grupuri, în general, nu aveau experienţa şi forţa de atracţie necesare pentru a mobiliza o susţinere politică în noile condiţii ale independenţei sau pentru a crea un stat în adevăratul sens al cuvîntului. Nu aveau acelaşi limbaj politic ca aceia pe care susţineau că îi reprezintă şi erau interesate de menţinerea structurii sociale existente şi distribuirea bogăţiei după acelaşi sistem, şi nu de realizarea unor schimbări în vederea unei justiţii sociale mai mari. În aceste ţări, mişcările politice au avut tendinţa de a se destrăma după cîştigarea independenţei, calea fiind deschisă pentru apariţia unor mişcări şi ideologii noi, care îmbinau elementele de naţionalism, religie şi justiţie socială într-un mod mai atrăgător. Fraţii Musulmani au fost o asemenea mişcare, în special în Egipt, Sudan şi Siria. Grupurile comuniste şi socialiste au început la rîndul lor să joace un rol important atît în opoziţia faţă de dominaţia imperială în ultima sa etapă, cît şi faţă de guvernele care i-au luat locul.

În Egipt, mişcarea comunistă s-a scindat în grupuri mici care au reuşit totuşi să joace un rol în anumite momente ale crizei. În special în timpul confruntării cu britanicii, în anii postbelici, Comitetul Muncitorilor şi Studenţilor, dominat de comunişti, a condus şi a dat o orientare forţelor populare ce apăruseră. În Irak, un rol similar l-au avut comuniştii în cadrul mişcării care a determinat guvernul să renunţe la acordul de apărare semnat cu Marea Britanie în 1948. Acordul beneficia de susţinerea celor mai mulţi dintre liderii politici recunoscuţi

şi oferea unele avantaje Irakului, prin furnizarea de armament pentru armată şi posibilitatea unui sprijin britanic în luptele din Palestina care începuseră atunci, dar părea să presupună o legătură permanentă între Irak şi Marea Britanie şi, ca atare, o subordonare permanentă, în ultimă instanţă, a intereselor irakiene celor britanice. Contestarea acordului a constituit un focar în jurul căruia s-au putut coagula o serie de interese diferite: ale ţăranilor care se îndepărtaseră de *shaykh*-i lor deveniţi proprietari de terenuri; ale proletariatului urban confruntat cu preţurile mari ale alimentelor; ale studenţilor; ale liderilor naţionalişti cu un ten diferit. În această situaţie, Partidul Comunist a jucat un rol important în asigurarea legăturii dintre diferitele grupuri. În Sudan, din nou, grupul conducător care a moştenit poziţia britanicilor avea legături cu două partide, fiecare din ele avînd o conducere religioasă tradiţionalistă şi o componenţă socială asemănătoare, chiar dacă se deosebeau în privinţa măsurii în care doreau ca Sudanul să fie unit cu Egiptul; exista un rol popular pe care nu îl puteau îndeplini şi pe care Partidul Comunist, constituit în mare măsură din studenţi ce studiaseră în Egipt, încerca să îl preia.

În faţa acestei fragmentări a forţelor politice au existat mai multe încercări de creare a unor mişcări de tip nou care să însumeze toate elementele importante. Două dintre ele au avut o importanţă deosebită în anii '50 şi '60. Una dintre mişcări a fost Partidul Ba'th (*Ba'th* – „renaştere"), apărut în Siria. Era un partid care contesta dominaţia exercitată în politica siriană de un număr restrîns de familii influente din mediul urban şi de partidele lor, ca şi de unele partide sau asocieri de lideri ce le exprimau interesele. Se adresa în primul rînd noilor clase educate, create în urma dezvoltării rapide a educaţiei, care proveneau din categoriile mai puţin influente ale societăţii şi, într-o mare măsură, din comunităţile ce nu aparţineau majorităţii sunnite: 'alawiţi, druzi şi creştini. Îşi avea originea în dezbaterile intelectuale privind identitatea naţională a sirienilor şi relaţia lor cu alte comunităţi arabofone: o dezbatere ce în Siria era mai aprinsă decît în altă parte, fiindcă frontierele trasate de Marea Britanie şi de Franţa potrivit intereselor lor corespundeau cel mai puţin cu graniţele naturale şi istorice decît în majoritatea ţărilor din Orientul Mijlociu.

Răspunsul pe care l-a dat în această problemă principalul ideolog al Partidului Ba'th, Michel 'Aflaq (1910-1989), un creştin din Damasc, a fost exprimat în termeni arabi intransigenţi. Exista o singură naţiune arabă, care avea dreptul să trăiască într-un singur stat unificat. Se născuse în urma unei experienţe istorice măreţe, crearea de către Profetul Muhammad a religiei islamului şi a societăţii pe care o întruchipa. Experienţa le aparţinea nu doar musulmanilor arabi, ci tuturor arabilor care şi-o însuşeau şi o considerau temeiul afirmaţiei

că aveau o misiune specială în lume şi dreptul la independenţă şi unitate. Ei puteau realiza aceste obiective printr-o dublă transformare: în primul rînd a intelectului şi a sufletului – o adaptare a ideii de constituire a naţiunii arabe prin înţelegere şi iubire – şi a apoi a sistemului politic şi social.

La început, elementul reformei sociale şi al socialismului era mai puţin important în cadrul acestui sistem de idei, dar la mijlocul anilor '50 Partidul Ba'th a fuzionat cu un partid care avea o doctrină socialistă mai explicită. Influenţa Partidului Ba'th s-a extins sub această formă nouă în Siria, în ţările învecinate (Liban, Iordania şi Irak) şi în cele din Peninsula Arabă. Ideologia sa îi atrăgea nu doar pe studenţii şi pe intelectualii preocupaţi de problema identităţii, ci şi, în mod deosebit, pe ofiţerii din generaţia cu o origine provincială modestă şi pe muncitorii urbani proveniţi din rîndul migranţilor rurali. În anii '50, în Siria puterea a fost deţinută alternativ de militari şi de un guvern cu susţinere parlamentară; în situaţia unei puteri divizate, un partid care avea o politică clară şi atrăgea masele putea juca un rol şi în rîndul celor ce nu erau membri, iar Partidul Ba'th a fost important în cadrul mişcării ce a dus atît la formarea Republicii Arabe Unite în 1958, cît şi la destrămarea ei în 1961. Iar în Irak a avut o influenţă tot mai mare după revoluţia din 1958.

Ba'th era o ideologie devenită forţă politică, dar cealaltă mişcare importantă a acestei perioade a fost regimul ce a elaborat treptat un sistem de concepţii care să îl legitimeze. Ofiţerii egipteni care au preluat puterea în 1952 şi al căror lider incontestabil avea să devină în scurt timp 'Abd al-Nasir au avut la început un program de acţiune limitat, dar nici o ideologie comună în afară de apelul la urmărirea interesului naţional mai presus de interesele partidelor sau ale facţiunilor, ca şi la un sentiment de solidaritate cu clasa ţăranilor, din care proveneau mulţi dintre ei, deşi nu toţi. Cu timpul, şi-au cristalizat însă o ideologie specifică, identificată în general cu personalitatea lui 'Abd al-Nasir. În ideologia nasiristă au existat o serie de elemente care, la vremea respectivă, au avut capacitatea de a mobiliza opinia publică. În general, ele susţineau o versiune reformistă a islamului, care nu contravenea măsurilor adoptate în scopul secularizării şi modernizării, ci chiar le promova. În această perioadă, Azhar a intrat sub controlul mai strict al guvernului.

Dar, în general, se insista mai puţin pe islam şi mai mult pe naţionalismul şi unitatea arabe. Aceasta din urmă fusese acceptată de guvernele anterioare ale Egiptului ca o componentă importantă a politicii externe, însă dezvoltarea istorică separată a Egiptului şi cultura specifică născută pe Valea Nilului determinaseră o anumită rezervă a acestei ţări faţă de vecinii săi. Însă acum regimul lui 'Abd

al-Nasir începea să considere Egiptul o parte a lumii arabe şi liderul său firesc. Se considera că această calitate de lider trebuia utilizată pentru a realiza o revoluţie socială: proprietatea sau controlul statului asupra mijloacelor de producţie şi redistribuirea venitului erau esenţiale pentru maximizarea capacităţilor naţionale şi obţinerea unei susţineri a regimului de către mase.

Programul de reformă socială era justificat în termenii ideii de „socialism arab" specific, un sistem situat între marxism, care se fundamenta pe lupta dintre clase, şi capitalism, ce însemna că aveau prioritate interesele individuale şi dominaţia claselor care deţineau mijloacele de producţie. Potrivit „socialismului arab", întreaga societate se ralia unui guvern care urmărea interesele tuturor. Ideea a fost prezentată în „Carta Naţională" elaborată în 1962:

> Revoluţia este modul în care naţiunea arabă poate să se descătuşeze şi să scape de moştenirea sumbră ce a împovărat-o... este singura cale de a-şi depăşi subdezvoltarea care i-a fost impusă prin oprimare şi exploatare... şi de a face faţă provocărilor cu care se confruntă naţiunea arabă şi celelalte naţiuni subdezvoltate: provocarea uimitoarelor descoperiri ştiinţifice care contribuie la adîncirea prăpastiei dintre ţările dezvoltate şi cele înapoiate... Secole de suferinţe şi speranţe au conturat în sfîrşit obiective clare pentru lupta arabă. Aceste obiective, care constituie expresia adevărată a conştiinţei arabe, sînt libertatea, socialismul şi unitatea... Astăzi, libertatea înseamnă libertatea ţării şi a cetăţenilor. Socialismul a devenit atît un mijloc, cît şi un scop: îndestularea şi dreptatea. Calea către unitate constă în chemarea poporului la restabilirea ordinii naturale a unei singure naţiuni[1].

Se susţinea că democraţia politică nu se putea manifesta fără democraţia socială, iar aceasta presupunea proprietatea de stat asupra mijloacelor de comunicare şi a altor servicii publice, a băncilor şi a companiilor de asigurări, a industriei grele şi a celei mijlocii, ca şi – în primul rînd – a comerţului exterior. Trebuia să existe o egalitate de şanse, o egalitate în privinţa asistenţei medicale şi a educaţiei pentru toţi, atît bărbaţi, cît şi femei; urma să fie încurajată planificarea familială. Divizarea socială trebuia soluţionată în cadrul unităţii naţionale, la fel ca divizarea dintre ţările arabe: Egiptul trebuia să cheme la unitate, respingînd ideea că acest lucru ar duce la o ingerinţă în probleme altor ţări. În următorii ani s-au introdus în mod energic o serie de măsuri de reformă socială: limitarea orelor de lucru, salariul minim, extinderea serviciilor publice de asistenţă medicală, distribuirea unui procent din profiturile industriale spre asigurări şi servicii sociale. Măsurile au fost posibile datorită dezvoltării rapide a Egiptului la începutul anilor '60. Dar în 1964 dezvoltarea economică încetase, iar consumul individual pe cap de locuitor nu mai era în creştere.

Nici chiar atunci cînd s-a aflat la apogeu, regimul lui 'Abd al-Nasir nu a reuşit să canalizeze toate forţele politice egiptene. Mişcarea sa politică de masă, Uniunea Socialistă Arabă, constituia un mijloc de a comunica poporului mai curînd intenţiile guvernului decît dorinţele, propunerile şi nemulţumirile generale. Fraţii Musulmani acuzau Uniunea că foloseşte limbajul islamului pentru a escamota diferenţele şi conflictele de clasă.

Dar în alte ţări „nasirismul" era acceptat de un public tot mai larg. Personalitatea lui 'Abd al-Nasir, succesul regimului – victoria politică în criza Suezului din 1956, construirea Marelui Baraj, măsurile de reformă socială – şi promisiunea unei conduceri puternice în lupta pentru cauza palestiniană: toate acestea păreau să promită o lume diferită, o naţiune arabă unită şi întinerită printr-o revoluţie socială adevărată, care să îşi ocupe în lume locul meritat. Asemenea speranţe erau întreţinute de utilizarea abilă a presei şi a radioului, care se adresau „poporului arab", eludînd celelalte guverne. Aceste mesaje adînceau conflictele dintre guvernele arabe, dar nasirismul a rămas un simbol puternic al unităţii şi al revoluţiei şi s-a concretizat în mişcări politice diverse, ca Mişcarea Naţionaliştilor Arabi, întemeiată la Beirut şi foarte populară în rîndul refugiaţilor palestinieni.

Influenţa nasirismului

În anii '60, în centrul vieţii publice din ţările arabe s-a aflat această idee de naţionalism arab socialist şi neutralist, avîndu-l ca lider şi simbol pe 'Abd al-Nasir.

Odată ce Algeria şi-a cîştigat independenţa, în 1962, epoca imperiilor europene practic s-a încheiat, dar existau încă unele regiuni ale Orientului Mijlociu în care puterea britanică se menţinuse în formele de guvernare şi se baza pe posibilitatea de a recurge în ultimă instanţă la forţa armată. La Aden şi în protectoratul din jurul acestuia, interesele britanice deveniseră mai semnificative în anii '50. Rafinăria de la Aden era un obiectiv important, ca şi baza navală, din cauza temerii că URSS şi-ar putea institui controlul în Cornul Africii, de cealaltă parte a Mării Roşii. Protectoratul lax exercitat asupra regiunii din jurul Adenului s-a transformat într-un sistem de control cu un caracter mai oficial.

Frămîntările politice de la Aden, încurajate de apariţia „nasirismului" şi anumite schimbări care aveau loc în Yemen, au făcut necesar ca britanicii să mărească gradul de participare locală la guvernare. La Aden s-a constituit o adunare legislativă, iar protectoratele din jur au

fost unite într-o federaţie, care includea şi Adenul. Dar concesiile limitate au determinat exprimarea unor noi revendicări din partea clasei restrînse a celor educaţi şi a muncitorilor din Aden, ca şi din partea celor care, încurajaţi de Egipt, se opuneau conducerii federaţiei. Au izbucnit o serie de revolte şi, în 1966, guvernul britanic a decis să se retragă. În acest moment opoziţia se scindase în două grupuri, iar în 1967, cînd a avut loc retragerea, a reuşit să acapareze puterea un grup de orientare marxistă.

În Golf, retragerea a fost determinată nu atît de presiunile de la nivel local, cît de o nouă concepţie privind poziţia Marii Britanii în lume. În 1961, Kuwaitul şi-a obţinut independenţa totală: o clasă stabilă, formată din familii de comercianţi reunite în jurul familiei suveranului, putea crea acum, datorită exploatării petrolului din această ţară, un nou tip de guvernămînt şi de societate. Tot în zona Golfului, o analiză a resurselor şi a strategiei britanice a determinat guvernul să decidă în anul 1968 retragerea forţelor sale militare pînă în 1871 şi, în consecinţă a controlului său politic din întregul Ocean Indian. Într-un anumit sens, decizia contravenea intereselor britanice locale. Descoperirea unor zăcăminte de petrol în diverse zone ale Golfului şi exploatarea lor pe scară largă în Abu Dhabi au conferit o nouă importanţă unei regiuni ce fusese înainte săracă şi au determinat o anumită extindere a controlului britanic dinspre micile porturi de coastă spre interior, unde delimitarea exactă a frontierelor devenea de acum importantă. Sub influenţa britanică, s-a constituit o federaţie, Emiratele Arabe Unite, care să preia rolul unificator jucat anterior de britanici. Aceasta consta în şapte state mici (Abu Dhabi, Dubai, Sharja şi alte patru), cărora nu li s-au alăturat nici Bahraynul, nici Qatarul. Pentru un timp, independenţa Bahraynului a fost ameninţată de revendicările Iranului, bazate pe argumente istorice, dar s-a renunţat la ele în 1970. Mai apoi, singura parte a peninsulei unde s-a menţinut prezenţa britanică a fost cea în care niciodată această prezenţă nu avusese un caracter oficial. Suveranul Omanului se aflase de fapt de multă vreme sub controlul cîtorva reprezentanţi britanici. Autoritatea lui se exercita foarte puţin spre interiorul ţării, unde puterea era deţinută de fapt de *imam*-ul sectei ibadite. Dar în anii '50 posibilitatea de a găsi resurse de petrol şi în interior a determinat extinderea puterii sultanului, cu sprijin britanic. Aceasta a dus în schimb la o revoltă locală, susţinută de Arabia Saudită, care avea propriile revendicări teritoriale; în culisele disensiunilor se afla conflictul de interese dintre companiile petroliere americane şi cele britanice. Cu ajutorul britanicilor, revolta a fost suprimată şi *imamat*-ul abolit, dar în 1965, în zona vestică a ţării, Dhufar, a izbucnit o revoltă mai puternică. Aceasta a continuat pînă în anii '70, tot cu ajutor din

afară. Sultanul nu era dispus la concesii în vederea unor schimbări, iar în 1970, a fost detronat la îndemnul britanicilor, fiind succedat de fiul său.

În anii '60, cei preocupaţi de ceea ce părea a fi apariţia unei naţiuni arabe nu îşi mai concentrau atenţia asupra urmelor lăsate de dominaţia imperială, ci de alte două tipuri de conflicte: cel dintre cele două „superputeri" şi cel dintre statele conduse de grupuri care erau adepte ale unei schimbări rapide sau ale unei revoluţii cu o orientare nasiristă generală şi statele conduse de dinastii ori grupuri mai precaute în privinţa schimbărilor politice şi sociale şi mai ostile răspîndirii influenţei nasiriste. În Siria, puterea a fost preluată de Partidul Ba'th în 1963: la început de liderii săi civili, apoi de ofiţeri afiliaţi partidului. În Irak, guvernul militar instaurat de revoluţia din 1958 a fost răsturnat în 1963 de o grupare mai apropiată de Ba'th şi de nasirism; dar disputele dintre Irak, Siria şi Egipt în privinţa unităţii au relevat diferenţele de interese şi idei dintre cele trei ţări. În 1958, în Sudan a avut loc o lovitură de stat, iar guvernul care a venit la conducere a urmat o politică de neutralitate şi de dezvoltare economică pînă în 1964, cînd, datorită presiunilor populare, a fost reinstituit guvernul cu susţinere parlamentară. În Algeria, primul guvern constituit după independenţă, în frunte cu Ben Bella, a fost înlocuit în 1965 de un guvern mai angajat faţă de cauza socialismului şi a neutralităţii, condus de Hawari Boumediene. De cealaltă parte se aflau monarhiile din Maroc, Libia, Iordania şi Arabia Saudită, iar Tunisia era într-o situaţie ambiguă, fiind condusă de Bourguiba, liderul unui partid naţionalist de masă angajat în reforme ample, dar ostil unei extinderi a influenţei egiptene şi multora dintre ideile curente ale naţionalismului arab.

Sentimentul de naţiune în curs de formare a fost întărit în această perioadă de noile posibilităţi materiale şi de celelalte schimbări determinate de exploatarea petrolului. Resursele de petrol din ţările arabe şi din alte ţări ale Orientului Mijlociu deveniseră acum cu adevărat importante pentru economia mondială, ceea ce avea un impact profund asupra societăţilor din ţările producătoare de petrol. La mijlocul anilor '60, veniturile celor mai mari cinci state arabe producătoare de petrol – Irak, Kuwait, Arabia Saudită, Libia şi Algeria – erau de aproximativ două miliarde de dolari pe an. Veniturile erau utilizate – cu o responsabilitate mai mare în Irak, Kuwait, Libia şi Algeria şi mai puţin în Arabia Saudită, pînă cînd o revoluţie de familie l-a înlocuit pe Sa'ud, fiul cel mai mare al lui 'Abd al-'Aziz, devenit rege la moartea tatălui său, cu fratele său mai competent Faysal – pentru a construi infrastructura societăţilor moderne, a extinde serviciile sociale, dar şi a crea structuri administrative mai complexe şi nişte

forţe de apărare şi de securitate cu ajutorul cărora să îşi menţină autoritatea.

Datorită acestor schimbări, Peninsula Arabă a început să joace alt rol în lumea arabă, sub două aspecte. Pe de o parte, suveranii Arabiei Saudite şi ai ţărilor din Golf îşi puteau folosi averea de care dispuneau pentru a obţine o poziţie mai influentă în problemele arabe; în această perioadă ei au început să ofere ajutoare substanţiale statelor mai sărace. Pe de altă parte, societăţile care treceau printr-un proces de schimbare rapidă atrăgeau un număr mare de migranţi din alte ţări arabe. Era mai puţin cazul Algeriei şi Irakului, care aveau populaţii mari şi îşi puteau crea propria forţă de muncă calificată şi educată, dar în Arabia Saudită, Kuwait şi alte ţări din Golf, ca şi în Libia, populaţiile erau prea mici pentru a face faţă necesităţii de dezvoltare a resurselor, iar cei aparţinînd claselor educate erau încă în număr restrîns. Migranţii erau în cea mai mare parte palestinieni, sirieni şi libanezi; cu excepţia Libiei, cei proveniţi din Egipt erau puţini, fiindcă necesităţile unei armate active mari şi ale unei economii controlate de stat aflate în plină dezvoltare făceau guvernul de la Cairo reticent faţă de o emigraţie masivă. La începutul anilor '70 numărul migranţilor era probabil de aproximativ o jumătate de milion. Majoritatea erau muncitori educaţi sau instruiţi şi aduceau cu ei în ţările de imigraţie ideile curente în ţările de unde proveneau: ideile revoluţiei nasiriste sau ale naţionalismului ba'thist şi năzuinţa nesfîrşită a palestinienilor de a-şi recîştiga ţara. Ideile şi aspiraţiile lor păreau să susţină interesul Egiptului lui 'Abd al-Nasir de a folosi avuţia statelor producătoare de petrol ca instrument de creare a unui bloc al ţărilor arabe sub conducere egipteană.

Criza din 1967

Încă din anii '60 existau unele semne că pretenţiile nasirismului depăşesc posibilităţile acestei ideologii. Dizolvarea uniunii dintre Egipt şi Siria în 1961 şi eşecul negocierilor ulterioare privind unitatea au relevat limitele conducerii lui 'Abd al-Nasir şi ale unor interese comune ale statelor arabe. În Yemen aveau loc evenimente chiar mai semnificative. În 1962 a murit *imam*-ul zaydit, suveranul ţării, iar succesorul său a fost înlăturat aproape imediat de o mişcare în care liberalii educaţi li s-au alăturat ofiţerilor din noua armată permanentă, beneficiind de un anumit sprijin din partea triburilor. Vechiul *imamat* a devenit Republica Arabă Yemen (numită acum frecvent Yemenul de Nord, pentru a o deosebi de statul întemeiat după retragerea

britanicilor din Yemen şi din protectoratul din jurul lui, cunoscut oficial ca Republica Democrată Populară Yemen, dar denumit în mod curent Yemenul de Sud). Cum gruparea care a preluat puterea a solicitat imediat ajutorul Egiptului, în zonă s-au trimis trupe egiptene. Însă, chiar şi cu acest sprijin, noul guvern s-a confruntat cu o sarcină mult prea mare: de a conduce o ţară care, deşi fusese controlată direct, îşi menţinuse coeziunea datorită abilităţilor şi contactelor *imamat*-ului. În unele zone rurale, ce încă acceptau autoritatea *imam*-ului sau se opuneau tipului de control pe care încerca să îl impună guvernul, au izbucnit revolte. Aceste mişcări erau sprijinite de Arabia Saudită. A urmat o perioadă de război civil, cînd conflictului dintre grupurile locale i s-a adăugat cel dintre Egipt şi monarhiile arabe „tradiţionale". Nici una din părţi nu a reuşit să o înfrîngă pe cealaltă; cei susţinuţi de egipteni nu şi-au putut impune controlul decît asupra principalelor oraşe şi a drumurilor dintre ele, nu şi asupra unei mari părţi din zonele rurale, o armată egipteană considerabilă rămînînd aici ani la rînd, luptînd în condiţiile unui teren cu care nu era familiarizată.

Limitele puterii egiptene şi ale celei arabe au reieşit în mod decisiv în timpul altei crize mari, care a avut loc în 1967 şi care a implicat Egiptul şi alte state arabe într-o confruntare directă şi dezastruoasă cu Israelul. Era inevitabil ca dinamica politicii nasiriste să îl impună pe 'Abd al-Nasir în poziţia de principal apărător al arabilor în contextul problemei pe care cei mai mulţi dintre ei o considerau cea mai presantă: relaţiile lor cu Israelul. La început precaut în abordarea problemei, guvernul egiptean a început din 1955 să se impună ca lider. Evenimentele din 1956 şi din anii următori au făcut din 'Abd al-Nasir un personaj-simbol al naţionalismului arab, dar dincolo de aceasta se afla o anumită orientare a politicii egiptene: transformarea Egiptului în lider al unui bloc arab atît de unit, încît lumea exterioară să poată stabili relaţii cu el doar cu acordul autorităţilor de la Cairo. Asupra sarcinii de a acţiona ca lider şi purtător de cuvînt al cauzei palestiniene planau o serie de pericole evidente, iar pînă în 1964 Egiptul a îndeplinit acest rol cu precauţii; în acest an a refuzat să se implice într-o confruntare cu Israelul în urma disputelor provocate de planurile israeliene de a utiliza apa Iordanului pentru irigaţii. Dar din acel moment 'Abd al-Nasir a fost supus diferitor presiuni. Regimurile „conservatoare", cu care se afla deja în conflict din cauza războiului civil din Yemen, susţineau că precauţiile sale demonstrau că nu crede cu adevărat în cauza pe care pretinde că o susţine. În Siria, puterea se afla în mîinile unui grup ba'thist care considera că rezolvarea problemei Palestinei şi crearea unei noi naţiuni arabe nu puteau fi realizate decît printr-o revoluţie socială şi o confruntare directă cu Israelul.

În relațiile interarabe apărea acum un nou element. Din 1948 palestinienii nu reușiseră să joace un rol independent în negocierile privind destinul lor: conducerea lor eșuase, trăiau risipiți în mai multe state, iar cei care își pierduseră casele și locurile de muncă se văzuseră nevoiți să înceapă o viață nouă. Putuseră acționa doar sub controlul statelor arabe și cu acordul lor. În 1964, Liga Arabă le-a creat o entitate separată, Organizația pentru Eliberarea Palestinei (OEP), dar aceasta se afla sub control egiptean, iar forțele armate care aveau legătură cu organizația făceau parte din armatele Egiptului, Siriei, Iordaniei și Irakului. În această perioadă apărea o nouă generație de palestinieni, exilați, dar avînd amintiri despre Palestina, educați la Cairo sau Beirut și receptivi la curentele de gîndire din aceste locuri. Treptat, la sfîrșitul anilor '50 au început să apară două tipuri de mișcări politice palestiniene: Fatah, decisă să rămînă complet independentă de regimurile arabe ale căror interese nu coincideau cu cele ale palestinienilor și să se angajeze într-o confruntare militară directă cu Israelul; și o serie de mișcări mai mici desprinse din grupări arabe pronasiriste naționaliste de la Beirut, care s-au îndreptat treptat în direcția unei analize și a unei acțiuni sociale marxiste și au îmbrățișat ideea că, pentru recuperarea Palestinei, în țările arabe era necesară o revoluție fundamentală.

În 1965, asemenea grupări au început să treacă la acțiuni directe în Israel, iar israelienii au ripostat nu împotriva Partidului Ba'th sirian, care îi susținea pe palestinieni, ci împotriva Iordaniei. Aceste acțiuni israeliene nu constituiau doar un răspuns la cele ale palestinienilor, ci și un rezultat al politicii israeliene. Populația Israelului crescuse continuu, în special prin imigrație; în 1967 era de aproximativ 2,3 milioane, din care arabii constituiau circa 13%. Datorită ajutoarele primite din partea Statelor Unite, contribuției evreilor din exterior și despăgubirilor oferite de Germania de Vest, puterea economică a Israelului crescuse. De asemenea, își dezvoltase capacitatea forțelor armate, în special a celor aeriene. Israelul știa că, din punct de vedere militar și politic, este mai puternic decît vecinii săi arabi; în fața unor amenințări venite din partea acestor vecini, cea mai bună soluție era să își demonstreze forța. Astfel, se putea ajunge la un acord mai stabil decît cel obținut pînă atunci; dar dincolo de aceasta exista și speranța de a cuceri restul Palestinei, pentru a pune capăt războiului neterminat din 1948.

În 1967 s-a înregistrat o convergență a acestor tendințe. În contextul ripostelor israeliene îndreptate împotriva altor state arabe și al unor informații (posibil neîntemeiate) privind un viitor atac israelian asupra Siriei, 'Abd al-Nasir a cerut Națiunilor Unite să își retragă forțele care staționau la frontiera cu Israelul de pe vremea războiului Canalului

Suez, din 1956, iar cînd acest lucru a avut loc, a blocat accesul navelor israeliene în Strîmtoarea 'Aqaba. Probabil i se părea că nu are nimic de pierdut: Statele Unite ar interveni în ultimul moment pentru a negocia o reglementare politică, aceasta fiind pentru el o victorie, sau, dacă se ajungea la război, forţele sale armate, echipate şi instruite de URSS, ar fi suficient de puternice ca să învingă. Calculele sale s-ar fi putut dovedi corecte dacă Statele Unite ar fi avut un control total asupra politicii israeliene, fiindcă în cadrul guvernului american exista o tendinţă în favoarea soluţionării paşnice a problemei. Dar relaţiile dintre marile puteri şi clienţii lor nu sînt niciodată simple. Israelienii nu erau pregătiţi să permită Egiptului o victorie politică neconformă balanţei de putere dintre cele două state şi, în plus, nici ei nu aveau nimic de pierdut; considerau că forţele lor armate sînt mai puternice şi că, în cazul unei înfrîngeri, puteau conta pe sprijinul Statelor Unite. Pe măsură ce tensiunea creştea, Iordania şi Siria au încheiat cîte un acord militar cu Egiptul. Pe 5 iunie, Israelul a atacat Egiptul şi i-a distrus flota aeriană; în cursul luptelor purtate în următoarele zile, pînă cînd un acord de încetare a focului convenit la Naţiunile Unite a pus capăt luptelor, israelienii au ocupat Sinaiul pînă la Canalul Suez, Ierusalimul şi zona palestiniană a Iordaniei, precum şi sudul Siriei (Jawlanul sau „Înălţimile Golan").

Războiul a însemnat un punct de cotitură în numeroase privinţe. Cucerirea Ierusalimului de către israelieni şi faptul că locurile sfinte se aflau acum sub control israelian au dat o nouă dimensiune conflictului. Războiul a schimbat raporturile de putere în Orientul Mijlociu. Era evident că Israelul dispunea de o forţă militară mai puternică decît orice coaliţie de state arabe, iar acest fapt a schimbat relaţia fiecăruia dintre ele cu restul lumii. Ceea ce era considerat, în mod justificat sau nejustificat, o ameninţare la adresa Israelului crea simpatie în Europa şi America, unde amintirea sorţii evreilor în al Doilea Război Mondial rămăsese încă vie; iar victoria obţinută cu uşurinţă făcea din Israel un aliat şi mai dezirabil pentru Statele Unite. Pentru statele arabe şi în special pentru Egipt, cele întîmplate constituiau o înfrîngere pe toate planurile care demonstra limitele capacităţii lor militare şi politice; şi pentru URSS a fost un fel de înfrîngere, determinîndu-i pe ruşi să ia măsuri mai ferme pentru a-şi împiedica clienţii să sufere altă înfrîngere de asemenea proporţii. La un nivel foarte profund, războiul şi-a pus amprenta pe oricine se identifica în lume fie ca evreu, fie ca arab şi un conflict local a devenit mondial.

Cel mai important rezultat pe termen lung a fost ocuparea de către israelieni a ceea ce mai rămăsese din Palestina arabă: Ierusalimul, Gaza şi partea vestică a Iordaniei (cunoscută în general ca „Cisiordania"). Din nou, unii palestinieni s-au refugiat, unii au

ajuns sub autoritate israeliană. Acest lucru a contribuit la consolidarea unei conştiinţe a identităţii palestiniene şi a convingerii palestinienilor că, în ultimă instanţă, nu se pot baza decît pe ei înşişi; şi, totodată, crea o dilemă pentru israelieni, statele arabe şi marile puteri. Israelul trebuia să îşi menţină ocupaţia în teritoriile cucerite sau să le negocieze cu statele arabe în schimbul unei soluţionări paşnice? Trebuia să existe o anumită entitate politică pentru palestinieni? Cum puteau statele arabe să recucerească teritoriile pe care le pierduseră? Cum puteau obţine puterile mondiale o soluţionare care să nu determine alt război în care să fie implicate şi ele?

Este posibil ca unele iniţiative ale învingătorilor să fi deschis o cale către găsirea unor răspunsuri la asemenea întrebări; dar iniţiativele nu au apărut, poate din cauza faptului că israelienii au avut nevoie de timp ca să se obişnuiască cu rezultatele unei victorii totale şi atît de rapide, iar toate părţile implicate şi-au întărit noile poziţii. Palestinienii, aflaţi în cea mai mare parte sub dominaţie israeliană, revendicau o existenţă separată, independentă şi naţională. Israelienii au început să administreze teritoriile cucerite ca făcînd practic parte din Israel. Consiliul de Securitate al Naţiunilor Unite a reuşit în cele din urmă, în noiembrie, să cadă de acord asupra Rezoluţiei 242, potrivit căreia trebuia să se instaureze pacea în cadrul unor frontiere sigure şi recunoscute, Israelul urma să se retragă din teritoriile cucerite şi urma să fie rezolvată situaţia refugiaţilor. Dar au apărut controverse legate de felul în care trebuiau interpretate prevederile: dacă Israelul trebuia să se retragă din toate teritoriile sau doar din unele dintre ele; dacă palestinienii trebuiau consideraţi o naţiune sau o masă de refugiaţi. În septembrie 1967, şefii statelor arabe au adoptat altă rezoluţie la o conferinţă ţinută la Khartoum: nici o recunoaştere a cuceririlor israeliene şi nici o negociere. Dar şi aici interpretările puteau fi diferite: cel puţin pentru Egipt şi Iordania, calea unei soluţii negociate rămînea deschisă.

Capitolul 25

Unitatea și dezbinarea arabe (din 1967)

Criza din 1973

'Abd al-Nasir a mai trăit trei ani după înfrîngere. Poziţia sa pe plan mondial a fost afectată foarte grav de această înfrîngere; relaţiile sale cu Statele Unite şi Marea Britanie au fost afectate de acuzaţiile şi convingerea lui că aceste două state ajutaseră armata israeliană în timpul războiului, precum şi de insistenţa americanilor ca Israelul să se retragă din teritoriile ocupate doar în schimbul păcii. Pe măsură ce limitele autorităţii sale deveneau tot mai clare, autoritatea lui în faţa altor conducători arabi slăbea. Ca o consecinţă imediată a războiului din 1967, a renunţat la pierderile pe care le înregistra în Yemen şi a încheiat un acord cu Arabia Saudită, în temeiul căruia îşi retrăgea forţele.

Dar în Egipt beneficia încă de o poziţie puternică. La sfîrşitul săptămînii fatale din iunie 1967, şi-a anunţat demisia, ceea ce a provocat proteste ample în Egipt şi în alte cîteva ţări arabe, poate datorită unei mobilizări abile, dar poate şi datorită sentimentului că această demitere va reprezenta o înfrîngere şi o umilire mai profunde. Influenţa lui asupra sentimentelor populare din alte ţări arabe a rămas puternică. Datorită atît propriei prestanţe, cît şi poziţiei recunoscute a Egiptului, a fost intermediarul indispensabil dintre palestinieni şi cei printre care trăiau ei. În primii ani de după 1967, intensificarea sentimentului naţional palestinian şi a puterii mişcării Fatah, care controla OEP din 1969, a provocat o serie de acţiuni de gherilă împotriva Israelului şi represalii israeliene împotriva teritoriilor în care palestinienii aveau o anumită libertate de acţiune. În 1969, o intervenţie egipteană a condus la un acord între guvernul libanez şi OEP, ce stabilea limitele în care OEP era liberă să acţioneze în sudul Libanului. În anul următor, 1970, în Iordania s-au declanşat lupte puternice între armată şi grupări palestiniene de gherilă, care păreau

să fie pe punctul de a prelua puterea în țară. Guvernul iordanian a reușit să își impună autoritatea și să pună capăt libertății de acțiune a grupărilor palestiniene, medierea lui 'Abd al-Nasir reușind și de această dată să le impună pacea.

Imediat după aceasta, 'Abd al-Nasir a murit pe neașteptate. Scenele extraordinare de la funeraliile sale, cu milioane de oameni plîngînd pe străzi, aveau cu siguranță o semnificație; cel puțin pentru moment, Egiptul sau lumea arabă erau greu de imaginat fără el. Moartea lui punea capăt unei epoci de speranțe pentru o lume arabă unită și înnoită.

'Abd al-Nasir a fost succedat de cineva care s-a aflat mult timp alături de el, Anwar Sadat (1918-1981). La început părea că Egiptul va merge pe aceeași cale ca înainte. Și în alte țări arabe schimbările din 1969 și 1970 au adus la putere persoane care păreau că vor adopta o politică similară nasirismului sau cel puțin compatibilă cu el. Este adevărat că în Maroc și în Tunisia, în această perioadă, nu au avut loc schimbări esențiale; regele Hasan și cei din anturajul său, ca și Bourguiba și Partidul Neo-Destour, s-au menținut la putere. Și în Algeria, schimbările din cadrul grupului dominant au avut loc cîțiva ani mai tîrziu. Mai spre est, domnia regelui Faysal din Arabia Saudită, a regelui Hussein din Iordania și a dinastiilor din statele Golfului au continuat. În schimb, în Libia, o coaliție deja cunoscută de ofițeri și intelectuali radicali a abolit monarhia în 1969; după un timp, în noua grupare aflată la conducere s-a impus personalitatea unui ofițer, Mu'ammar al Gaddafi. În Sudan, un grup similar, condus de Ja'far al-Numayri, a abolit regimul constituțional în 1969. În Siria, regimul ba'thist, care fusese profund implicat în înfrîngerea din 1967, a fost înlocuit în 1970 de un grup de ofițeri condus de Hafiz al-Asad, aparținînd tot Partidului Ba'th, dar promovînd o politică mai precaută. Și în Irak, o perioadă de guvernare destul de instabilă exercitată de coaliții de militari și civili s-a încheiat în 1968, cînd puterea a fost preluată de un grup mai unitar, ce avea legături cu Ba'th; Saddam Hussein a devenit treptat personajul dominant al acestui grup. Și în Yemenul de Sud, 1969 a fost un an critic. Coaliția de forțe care preluase puterea odată cu obținerea independenței a fost înlocuită de un grup cu vederi marxiste mai stricte. În schimb, în Yemenul de Nord, în acești ani nu s-a înregistrat o schimbare decisivă: sfîrșitul războiului civil a adus la putere o coaliție cu elemente de ambele părți, ale căror relații erau încă nedefinite. Abia în 1974 s-a instituit un regim mai mult sau mai puțin stabil, sprijinit de armată și de unii lideri tribali cu autoritate.

În 1973 au avut loc alte evenimente, nu mai puțin dramatice decît cele din 1967, care păreau să marcheze o nouă etapă pe calea unității arabe și a reafirmării independenței față de marile puteri. A avut loc

o nouă confruntare cu Israelul. Chiar înainte de moartea lui 'Abd al-Nasir, dorinţa de compensare a înfrîngerii din 1967 s-a manifestat într-un „război de uzură" de-a lungul Canalului Suez şi în reînarmarea armatei egiptene şi a celei siriene de către URSS. La începutul anilor '70, noul conducător al Egiptului, Sadat, a iniţiat anumite schimbări politice cînd a cerut retragerea consilierilor şi tehnicienilor ruşi, dar armata a fost dotată şi instruită în continuare de ei, iar în octombrie 1973 armata egipteană a lansat un atac fulger asupra forţelor israeliene de pe malul estic al Canalului Suez; în urma unei înţelegeri, armata siriană i-a atacat în acelaşi timp pe israelienii din Jawlan

În urma primei ofensive, armata egipteană a reuşit să traverseze canalul şi să stabilească un cap de pod, iar sirienii au ocupat o parte a Jawlanului; cu ajutorul armelor furnizate de ruşi, au reuşit să neutralizeze aviaţia israeliană care determinase victoria din 1967. Dar în următoarele zile situaţia s-a schimbat. Forţele israeliene au traversat canalul, au stabilit propriul cap de pod pe malul vestic şi i-au respins pe sirieni înapoi spre Damasc. În afară de abilităţile lor, succesul s-a datorat parţial şi echipamentului trimis în grabă de americani şi diferenţelor dintre politica Egiptului şi cea a Siriei, care s-au făcut simţite în scurt timp. Campaniile au demonstrat încă o dată superioritatea militară a israelienilor, dar nici în opinia arabilor, nici în cea internaţională sfîrşitul războiului nu a fost o înfrîngere. Atacurile au relevat existenţa unui plan minuţios şi a unei decizii ferme; ele au atras nu doar simpatia, ci şi ajutorul financiar şi militar al altor ţări arabe; s-au încheiat printr-o încetare a focului impusă prin influenţa marilor puteri ce a demonstrat că, în timp ce SUA nu ar fi permis o înfrîngere a Israelului, nici SUA, nici URSS nu ar fi permis o înfrîngere a Egiptului şi nu ar fi dorit o escaladare a războiului care să le implice în conflict.

Unul dintre motivele pentru care au intervenit puterile mondiale fusese utilizarea de către ţările arabe a ceea ce părea să fie cea mai puternică armă a lor: capacitatea de a impune un embargo asupra exportului de petrol. Pentru prima şi poate pentru ultima dată, această armă a fost utilizată cu succes. Ţările arabe producătoare de petrol au decis să îşi reducă producţia atît timp cît Israelul continua să ocupe teritorii arabe, iar Arabia Saudită a instituit un embargo total pe exporturile în SUA şi Olanda, considerată, dintre ţările vest-europene, cea mai favorabilă Israelului, pe lîngă faptul că era şi centrul pieţei libere a petrolului.

Efectele acestor decizii au fost cu atît mai mari cu cît coincideau mai mult sau mai puţin cu alte schimbări care aveau loc de la o vreme în ţările exportatoare de petrol. Cererea de petrol din Orientul Mijlociu devenise mai mare, fiindcă necesităţile ţărilor industrializate

creşteau într-un ritm mai rapid decît producţia, iar organizaţia ţărilor exportatoare de petrol (OPEC) devenise mai puternică şi mai decisă să obţină o parte mai mare din profituri, aceasta reprezentînd pînă acum o proporţie mai mică din preţ decît cea încasată din taxe de ţările consumatoare ce importau petrolul. La sfîrşitul anului 1973, OPEC a decis să mărească preţul de vînzare al petrolului cu aproximativ 300%; Iranul şi ţările arabe au fost primele care au adoptat această decizie. (Totuşi, preţul plătit de consumatori nu a fost foarte mare, deoarece taxele şi celelalte costuri nu au crescut atît de mult.)

Predominanţa influenţei americane

Dar în cîţiva ani s-a văzut că ceea ce părea să fi fost o declaraţie de independenţă politică şi economică era de fapt un prim pas spre o dependenţă mai mare faţă de Statele Unite. Tonul a fost dat, ca în toate iniţiativele arabe din ultimii 20 de ani, de Egipt. Pentru Sadat, războiul din 1973 fusese purtat nu cu scopul de a obţine o victorie militară, ci de a crea un impact asupra marilor puteri, astfel încît ele să iniţieze o reglementare negociată a problemelor dintre Israel şi arabi care să prevină continuarea crizei şi o confruntare periculoasă. Într-adevăr, acesta s-a întîmplat, dar într-un mod care a sporit puterea şi participarea uneia dintre marile puteri, SUA. America intervenise decisiv în război, mai întîi furnizînd armament Israelului şi împiedicînd înfrîngerea sa, apoi creînd un echilibru de forţe care să conducă la o reglementare. În următorii doi ani, medierea americană a dus la un acord israeliano-sirian, în baza căruia Israelul se retrăgea dintr-o parte a teritoriului sirian cucerit în 1967 şi 1973, şi la două acorduri similare între Israel şi Egipt. A existat o încercare eşuată de a reuni marile puteri, Israelul şi statele arabe într-o conferinţă generală sub auspiciile Naţiunilor Unite, dar orientarea politicii americane era de a face tot posibilul pentru a exclude Rusia din Orientul Mijlociu, de a susţine Israelul din punct de vedere politic şi militar, de a-l determina să încheie acorduri cu ţările arabe pentru retragerea din teritoriile ocupate în schimbul păcii, dar de a menţine excluderea OEP de la negocieri, respectînd astfel dorinţa Israelului, cel puţin atît timp cît OEP nu recunoştea Israelul.

Politica s-a schimbat pentru scurt timp în 1977, cînd un nou preşedinte american, Jimmy Carter, a încercat să formuleze o abordare comună a problemei de către SUA şi URSS şi să găsească un mod de implicare a palestinienilor în procesul de negociere. Dar eforturile nu au dus la nici un rezultat, din două motive: opoziţia din partea Israelului,

care s-a accentuat cînd conducerea acestei ţări a fost preluată de un guvern cu o orientare naţionalistă mai puternică, avîndu-l ca prim-ministru pe Menahem Begin; şi decizia neaşteptată a lui Sadat de a merge la Ierusalim în noiembrie 1977 pentru a propune Israelului o soluţie de pace prin negocieri directe.

Era clar că Sadat avea în vedere să încheie seria de războaie pe care, după părerea lui, arabii nu le puteau cîştiga, dar existau şi perspective mai ample: negocierile directe, patronate de SUA, ar fi eliminat participarea Uniunii Sovietice în Orientul Mijlociu; aflat în relaţii de pace cu Israelul, Egiptul putea deveni un aliat mai important al Americii, cu toate consecinţele acestei relaţii, în privinţa atît a unui sprijin economic, cît şi a unei atitudini americane mai favorabile faţă de revendicările arabilor palestinieni. La vremea respectivă, guvernul israelian avea alt obiectiv: să încheie pacea cu Egiptul, cel mai teribil inamic al Israelului, chiar cu preţul retragerii din Sinai, pentru a se putea concentra după aceea asupra obiectivului politic principal – crearea unor colonii evreieşti în teritoriile cucerite din Cisiordania şi anexarea lor treptată, precum şi posibilitatea de a răspunde mai eficient oricărei opoziţii venite din partea Siriei sau a Organizaţiei pentru Eliberarea Palestinei. Astfel, în negocierile care au urmat vizitei lui Sadat, tema principală a fost legătura care trebuia stabilită între o pace israeliano-egipteană şi viitorul statut al Cisiordaniei. Cînd, în 1978, s-a ajuns în sfîrşit la un acord, cu mediere americană („Acordul de la Camp David"), a fost clar că în această problemă esenţială punctul de vedere israelian a prevalat asupra celui egiptean şi, într-o anumită măsură, şi celui al Statelor Unite. Acordul prevedea o pace oficială între Egipt şi Israel şi o anumită autonomie pentru Cisiordania şi Gaza, care urma să fie definită ulterior, iar statutul definitiv avea să fie stabilit după cinci ani de discuţii; dar între cele două prevederi nu exista o legătură oficială. În cursul discuţiilor ulterioare privind autonomia a reieşit clar că ideile Israelului erau complet diferite de cele ale Egiptului sau ale Americii şi Israelul a refuzat să renunţe la politica sa de colonizare a teritoriilor cucerite.

Preşedintele Sadat a fost asasinat în 1981 de membri ai unei grupări care se opunea politicii sale şi dorea să reinstituie temeiul islamic pentru societatea egipteană, dar principalele orientări ale politicii lui au fost continuate de succesorul său, Hosni Mubarak. În următorii ani, relaţiile Egiptului cu Statele Unite au devenit mai apropiate, iar Egiptul a primit ajutoare financiare şi militare importante. Dar acordul cu Israelul a fost dezavuat nu doar de palestinieni, ci şi de majoritatea celorlalte state arabe, cu mai mult sau mai puţină convingere, iar Egiptul a fost exclus în mod oficial din Liga Arabă, care şi-a mutat sediul de la Cairo la Tunis. Cu toate acestea, avantajele

unei alinieri mai apropiate de politica Statelor Unite erau atît de mari şi de evidente, încît o serie de alte ţări arabe s-au îndreptat în aceeaşi direcţie: Marocul, Tunisia, Iordania şi în special ţările producătoare de petrol din Peninsula Arabă, fiindcă, după momentul de apogeu al influenţei lor, înregistrat în 1973, în scurt timp a devenit clar că bogăţia obţinută din petrol poate genera mai curînd slăbiciune decît putere.

Judecînd după toate nivelurile anterioare, această bogăţie era într-adevăr foarte mare. Între 1973 şi 1978, veniturile obţinute din petrol de principalele ţări arabe producătoare au crescut enorm: în Arabia Saudită, de la 4,35 la 36 de miliarde de dolari; în Kuwait, de la 1,7 la 9,2 miliarde de dolari; în Irak, de la 1,8 la 23,6 miliarde de dolari; în Libia, de la 2,2 la 8,8 miliarde de dolari. Alte ţări şi-au crescut la rîndul lor producţia foarte mult, în special Qatarul, Abu Dhabi şi Dubaiul. Totodată, ţările şi-au extins controlul asupra propriilor resurse. Pînă în 1980, principalele state producătoare fie şi-au naţionalizat producţia de petrol, fie au obţinut o participare mai mare în cadrul companiilor operatoare, chiar dacă marile companii multinaţionale deţineau încă o poziţie puternică în activităţile de transport şi de vînzare. Creşterea avuţiei a determinat şi o dependenţă sporită faţă de ţările industrializate. Ţările producătoare trebuiau să îşi vîndă petrolul, iar principalii lor clienţi erau ţările industrializate. În anii '70, excedentul cererii faţă de ofertă a luat sfîrşit din cauza recesiunii economice, a încercărilor de a reduce consumul de combustibil şi a producţiei sporite a ţărilor care nu erau membre OPEC; unitatea şi poziţia de negociator a OPEC au slăbit, neputînd menţine un nivel ridicat şi uniform al preţurilor. Ţările ale căror venituri le depăşeau posibilităţile de a face cheltuieli pentru dezvoltare, din cauza populaţiei reduse şi a cantităţii limitate de resurse naturale, trebuiau să îşi investească surplusul undeva şi, în cea mai mare parte, au făcut acest lucru în ţările industrializate. Tot spre aceste ţări trebuiau să se îndrepte pentru bunurile esenţiale şi pentru competenţele tehnice necesare dezvoltării economice şi constituirii propriilor forţe armate.

Dependenţa tot mai mare implica şi alt aspect. Faptul că ţările arabe au recurs la arma embargoului în 1973 a determinat statele industrializate să conştientizeze gradul în care depindeau de petrolul din Orientul Mijlociu şi, pe măsură ce anii acestui deceniu se scurgeau, apăreau indicii că Statele Unite ar putea interveni în forţă dacă furnizarea petrolului era întreruptă din nou, fie din cauza unor revoluţii în ţările producătoare, fie – după cum considerau americanii – din cauza pericolului ca Uniunea Sovietică să îşi extindă influenţa în ţările din Golf. Totuşi, intervenţia ar fi avut loc doar în ultimă instanţă, Statele Unite depinzînd în mare măsură de aliaţii lor principali din

regiunea Golfului, Arabia Saudită şi Iran. Dar la sfîrşitul anilor '70 situaţia s-a schimbat. Ocuparea Afganistanului de către ruşi, în 1979, a provocat temeri, justificate sau nu, că URSS ar intenţiona să îşi extindă controlul în zona Oceanului Indian. Revoluţia iraniană din 1978-1979 a abolit funcţia şahului, cel mai puternic aliat al Statelor Unite, şi a înlocuit-o cu o conducere angajată să transforme Iranul într-un adevărat stat islamic, ca prim pas al unor schimbări asemănătoare în alte ţări musulmane; exista pericolul ca revoluţia să se extindă spre statele vecine dinspre vest, ceea ce ar fi periclitat sistemul politic al ţărilor din Golf şi relaţiile lor cu Statele Unite. Asemenea considerente au dus la elaborarea unor planuri americane pentru apărarea Golfului în caz de necesitate, de comun acord cu ţările din Orientul Mijlociu ce erau dispuse să coopereze. Dar majoritatea statelor din Golf încercau să menţină distanţa faţă de o alianţă totală cu americanii şi, în 1981, Arabia Saudită şi ţările mai mici şi-au creat propriul Consiliu de Cooperare în Golf.

Deschiderea spre vest era mai mult decît o schimbare în politica externă sau militară; era şi o schimbare a atitudinilor şi politicilor celor mai multe ţări arabe în privinţa economiei. Era o schimbare numită în Egipt, în mod semnificativ, *infitah* (politica porţilor deschise), după o lege promulgată în 1974. Ea a fost determinată de anumite cauze: puterea Statelor Unite, demonstrată în timpul războiului din 1973 şi după aceea; necesitatea de a obţine împrumuturi şi investiţii străine pentru dezvoltarea resurselor şi întărirea potenţialului; poate şi o conştientizare mai mare a limitelor controlului exercitat de stat asupra economiei; şi presiunile intereselor private.

Infitah consta în două procese aflate într-o relaţie strînsă. În primul rând, se înregistra o schimbare a raportului dintre sectorul public şi cel privat al economiei. În afară de Liban, unde practic nu exista sector public, chiar şi ţările care susţineau cel mai mult iniţiativa privată menţineau unele sectoare sub control public, fiindcă nu exista altă posibilitate de dezvoltare rapidă decît prin investiţii publice şi administrarea exercitată de stat; în Arabia Saudită, de exemplu, industria petrolului a fost naţionalizată, iar noile întreprinderi industriale mari erau deţinute de stat. Totuşi, în majoritatea ţărilor, iniţiativei private i se oferea acum o sferă mai largă de acţiune în agricultură, industrie şi comerţ. Fenomenul era cel mai evident în Egipt, unde în anii '70 s-a înregistrat o schimbare rapidă şi amplă a socialismului de stat din anii '60. În Tunisia, o încercare de a se impune controlul de stat asupra importurilor şi exporturilor, ca şi asupra producţiei industriale şi a distribuţiei interne s-a confruntat cu dificultăţi, iar în 1969 s-a renunţat la aceste măsuri. În Siria şi Irak, în pofida principiilor socialiste ale Partidului Ba'th, a avut loc o schimbare similară.

În al doilea rînd, *infitah* însemna o deschidere faţă de investiţiile şi întreprinderile străine – mai exact, occidentale. În pofida acumulării de capital din producţia de petrol, majoritatea ţărilor arabe nu dispuneau de resursele financiare adecvate dezvoltării rapide şi extinse în care se angajaseră majoritatea guvernelor. Prin garanţii şi înlesniri fiscale s-au încurajat investiţiile din Statele Unite, din Europa, ca şi cele ale unor organizaţii internaţionale şi s-au redus restricţiile privind importurile. În general, rezultatele nu au fost cele sperate. În ţări unde, frecvent, regimurile păreau instabile, iar şansele de profit nesigure, nu a fost atras prea mult capital privat străin. Majoritatea ajutoarelor proveneau de la guverne sau agenţii internaţionale şi erau utilizate pentru armament, infrastructură, dar şi pentru planuri costisitoare şi mult prea ambiţioase. Unele ajutoare erau oferite cu anumite condiţii, explicite sau implicite; presiunile exercitate de Fondul Monetar Internaţional asupra Egiptului pentru a-şi reduce deficitul au determinat o tentativă de creştere a preţurilor la alimente, ceea ce a provocat tulburări grave în 1977. În plus, eliminarea unor restricţii privind importurile a adus tinerele industrii indigene în competiţie cu industriile dezvoltate din America, vestul Europei şi Japonia, cel puţin în ramurile de producţie în care era necesar un nivel ridicat de cunoştinţe tehnice şi de experienţă. Rezultatul urma să constea în menţinerea ţărilor arabe, ca majoritatea celor din Lumea a Treia, în situaţia de a produce bunuri de consum pentru propriile necesităţi şi de a continua să importe produse de tehnologie avansată.

Interdependenţa ţărilor arabe

Moartea lui 'Abd al-Nasir şi evenimentele din anii '70 au slăbit ceea ce păruse a fi o iluzie a independenţei, precum şi a unităţii, dar, într-un anumit fel, legăturile dintre ţările arabe au devenit mai strînse în această perioadă. Existau mai multe organizaţii interarabe ca oricînd, unele dintre ele eficiente. Odată cu excluderea Egiptului, Liga Arabă şi-a pierdut o bună parte din autoritatea şi aşa limitată, dar numărul membrilor a crescut: Mauritania, din vestul Africii, Djibouti şi Somalia, din est, au fost acceptate ca membre, chiar dacă nici una dintre ele nu fusese considerată înainte o ţară arabă, acceptarea lor indicînd ambiguitatea termenului *arab*. La Naţiunile Unite şi în alte organisme internaţionale, membrii Ligii reuşeau frecvent să urmeze o politică comună, în special în privinţa problemei Palestinei.

Diferenţele de interese dintre statele care aveau resurse de petrol şi cele ce nu aveau au fost diminuate prin crearea unor instituţii prin

intermediul cărora o parte din avuţia statelor mai bogate putea fi acordată sau împrumutată celor mai sărace. Unele dintre instituţii erau supranaţionale: fondul special creat de OPEC, cel creat de organizaţia ţărilor arabe exportatoare de petrol (OAPEC), Fondul Arab de Dezvoltare Economică şi Socială. Altele au fost înfiinţate de unele ţări, ca Arabia Saudită, Kuwait şi Abu Dhabi. La sfîrşitul anilor '70, valoarea ajutoarelor era foarte mare. În 1979, ţările producătoare de petrol au oferit altor state în curs de dezvoltare, în diverse moduri, aproximativ două miliarde de dolari; suma reprezenta 2,9% din produsul lor intern brut.

Alte tipuri de legături erau chiar mai importante, fiindcă erau stabilite între fiinţe umane individuale, ca şi între societăţile din care făceau parte. O cultură comună era în curs de constituire. Procesul de dezvoltare rapidă a educaţiei, început în momentul în care aceste state deveniseră independente, continua într-un ritm mai mult sau mai puţin accelerat în toate ţările. În 1980, proporţia băieţilor de vîrstă şcolară care urmau o şcoală elementară era de 88% în Egipt şi de 57% în Arabia Saudită; cea a fetelor era de 90% în Irak şi de 31% în Arabia Saudită. În Egipt, alfabetizarea era de 56,8% în rîndul bărbaţilor şi 29% în rîndul femeilor. În Egipt şi Tunisia, aproape o treime din studenţi erau femei, iar în Kuwait, 50%; chiar şi în Arabia Saudită, femeile constituiau aproape un sfert din numărul studenţilor. Şcolile şi universităţile erau de diferite calităţi; din necesitatea de a instrui cît mai multe persoane cît mai repede posibil, clasele erau mari, profesorii cu o pregătire nedecvată, iar clădirile necorespunzătoare. În majoritatea şcolilor, un element comun era constituit de accentul pus pe predarea limbii arabe şi a altor materii în limba arabă. Pentru cea mai mare parte a celor educaţi în aceste şcoli şi a absolvenţilor de universităţi, araba constituia singura limbă ce le era familiară şi prisma prin care vedeau lumea. Aceasta a întărit conştiinţa unei culturi comune împărtăşite de toţi cei care vorbeau araba.

Această cultură şi această conştiinţă comune erau acum răspîndite printr-un mijloc nou. Radioul, cinematografele şi ziarele continuau să fie importante, dar influenţei lor li se adăuga acum cea exercitată de televiziune. Anii '60 au fost deceniul în care ţările arabe şi-au creat posturi de televiziune, iar televizorul a devenit un accesoriu casnic nu mai puţin important decît maşina de gătit şi frigiderul, pentru toate clasele, cu excepţia celor foarte săraci sau a celor ce trăiau în sate încă neelectrificate. În 1973 se estima că în Egipt existau aproximativ 500 000 de televizoare, un număr similar în Irak şi 300 000 în Arabia Saudită. Printre altele, se transmiteau ştiri, prezentate în aşa fel încît să se obţină sprijin pentru politica guvernului, programe religioase, într-o măsură mai mare sau mai mică în

majoritatea țărilor, filme sau seriale importate din Europa sau America, precum și piese de teatru ori programe muzicale realizate în Egipt și Liban; piesele de teatru trimiteau dincolo de frontierele țărilor arabe idei, imagini și cel mai fragil dintre transplanturi, umor.

În acești zece ani, altă legătură mai strînsă dintre țările arabe s-a datorat călătoriilor individuale. A fost o perioadă în care transportul aerian a devenit accesibil unor categorii mai largi ale populației. S-au construit aeroporturi, majoritatea țărilor aveau propriile linii aeriene naționale, trasee aeriene făceau legătura între capitale arabe. S-a intensificat și transportul terestru odată cu dezvoltarea rețelelor rutiere și cu creșterea numărului de automobile și autobuze: deșertul Sahara, cel sirian și cel arab erau străbătute de șosele bine întreținute. În pofida conflictelor politice care puteau determina închiderea frontierelor și blocarea călătorilor sau a mărfurilor, aceste drumuri erau străbătute de un număr tot mai mare de turiști și oameni de afaceri; eforturile depuse de Liga Arabă și de alte organisme pentru întărirea relațiilor comerciale dintre țările arabe avuseseră un oarecare succes, chiar dacă, în 1980, comerțul interarab reprezenta mai puțin de 10% din comerțul exterior al țărilor arabe.

Dar cea mai importantă deplasare pe rutele aeriene și terestre nu era a mărfurilor, ci a migranților din țările arabe mai sărace spre cele devenite bogate datorită petrolului. Această migrație începuse în anii '50, dar la sfîrșitul anilor '60 și în anii '70 fenomenul s-a amplificat în urma a două tipuri de factori. Pe de o parte, creșterea spectaculoasă a profiturilor obținute din petrol și elaborarea unor planuri ambițioase de dezvoltare au sporit necesarul de forță de muncă în statele producătoare de petrol, iar numărul acestor state a crescut; în afară de Algeria și Irak, nici unul dintre aceste state nu dispunea de forța de muncă necesară, la diverse niveluri, pentru a-și dezvolta resursele. Pe de altă parte, presiunile populației din țările mai sărace s-au intensificat, iar perspectiva migrației devenea mai atrăgătoare. Este cazul, în special, al Egiptului după 1967; creșterea economică era mică și, în perioada de *infitah*, guvernul a încurajat migrația. Ceea ce fusese în special o deplasare a tinerilor educați devenea acum o migrație în masă a personalului cu toate nivelurile de pregătire, pentru a lucra nu doar ca funcționari sau profesioniști în diverse domenii, ci și ca muncitori în construcții sau angajați în servicii casnice. În general, cei care migrau erau bărbați necăsătoriți sau, tot mai mult, femei ce își lăsau familiile acasă; în schimb, palestinienii, pentru că își pierduseră casele, tindeau să migreze cu toată familia și să se stabilească permanent în țările-gazdă.

Nu se pot face estimări corecte privind numărul total al unor astfel de lucrători, dar la sfîrșitul anilor '70 existau probabil aproximativ

trei milioane de migranţi arabi, probabil jumătate din ei în Arabia Saudită şi un număr foarte mare în Kuwait, celelalte state ale Golfului şi Libia. Cei mai mulţi, probabil o treime din numărul total, proveneau din Egipt şi aproape la fel de mulţi din cele două Yemenuri; o jumătate de milion erau iordanieni sau palestinieni (inclusiv aparţinătorii lucrătorilor) şi un număr mai mic din Siria, Liban, Sudan, Tunisia şi Maroc. Exista şi o mişcare de migraţie între ţările arabe mai sărace: pe măsură ce iordanienii plecau în Golf, egiptenii le luau locul în anumite ramuri ale economiei.

Cunoaşterea tot mai multor oameni, obiceiuri şi dialecte determinată de această migraţie pe scară largă a amplificat probabil sentimentul existenţei unei singure lumi arabe în cadrul căreia arabii se puteau deplasa relativ liber, înţelegîndu-se unii cu alţii. Dar aceasta nu a determinat neapărat dorinţa unei uniuni mai strînse; exista totodată conştiinţa diferenţelor, iar migranţii simţeau că sînt excluşi din societăţile locale în care se mutaseră.

Dezbinarea arabă

În pofida întăririi unor asemenea legături, în sfera politică, principala tendinţă a anilor '70 a fost mai curînd de dezbinare şi chiar de ostilitate decît de a realiza o unire mai strînsă. Deşi personalitatea lui 'Abd al-Nasir provocase ostilităţi şi sciziuni între ţările arabe, precum şi conflicte între guverne şi popoare, generase totuşi o anumită solidaritate, sentimentul că există o naţiune arabă în curs de formare. În primii ani de după moartea lui, o parte din acest sentiment s-a păstrat, iar ultima sa manifestare a fost războiul din 1973, cînd, pentru un moment, s-a părut că există un front comun al statelor arabe, indiferent de caracterul regimurilor lor. Dar frontul comun s-a dezintegrat aproape imediat; chiar dacă din cînd în cînd două sau mai multe state arabe mai discutau sau anunţau că încearcă să realizeze o uniune, impresia generală pe care statele arabe o făceau popoarelor lor şi lumii, la sfîrşitul anilor '70, era de slăbiciune şi dezbinare.

Slăbiciunea se manifesta cel mai evident în privinţa problemei care toţi arabii considerau că le este comună: Israelul şi soarta palestinienilor. La sfîrşitul anilor '70, situaţia din regiunile ocupate de Israel în timpul războiului din 1967 se schimba rapid. Politica de colonizare a evreilor, iniţiată la scurt timp după războiul din 1967 din motive parţial strategice, căpătase o nouă semnificaţie odată cu venirea la putere în Israel a unui guvern cu o orientare naţionalistă mai

strictă, condus de Begin; colonizarea se desfăşura pe o scară mai largă, cu exproprierea terenurilor şi a surselor de apă de la locuitorii arabi, avînd drept scop final anexarea acestui teritoriu la Israel; zona arabă a Ierusalimului şi regiunea Jawlan cucerită de la Siria erau, în fapt, deja anexate. În faţa acestor măsuri, atît palestinienii, cît şi statele arabe păreau neputincioase. OEP şi preşedintele acestei organizaţii, Yasser Arafat, puteau să se exprime în numele palestinienilor din zonele ocupate şi să primească sprijin internaţional, dar nu reuşeau să schimbe situaţia în mod semnificativ. Nici una dintre căile de acţiune care, în teorie, erau accesibile statelor arabe nu părea să ducă la vreun rezultat. O opoziţie activă era imposibilă, avînd în vedere potenţialul militar superior al israelienilor şi interesele separate ale statelor arabe, pe care ele nu erau pregătite să le pună în pericol. Calea încercată de Egipt în timpul lui Sadat dusese la retragerea israelienilor din Sinai, dar în scurt timp a reieşit că Egiptul nu avea suficientă influenţă asupra Israelului ca să-l determine să îşi schimbe politica şi asupra Statelor Unite ca să le convingă să se opună politicii israeliene mai mult decât formal.

Slăbiciunea militară, precum şi amplificarea unor interese separate şi a dependenţei economice au dus la dezintegrarea a ceea ce păruse a fi un front comun pînă la războiul din 1973. Falia cea mai evidentă a fost între statele care tindeau în ultimă instanţă să se apropie de SUA, să ajungă la un compromis politic cu Israelul şi să promoveze o economie capitalistă liberă, pe de o parte, şi, pe de altă parte, ţările ce îşi menţineau politica de neutralitate. În general, se considera că din a doua categorie fac parte Algeria, Libia, Siria, Irakul şi Yemenul de Sud, precum şi OEP, privit oficial de statele arabe ca avînd statutul unui guvern separat.

Însă în practică delimitările nu erau atît de tranşante, putînd fi depăşite de alianţe între anumite ţări. În cadrul fiecăreia din cele două tabere, relaţiile nu erau în mod necesar apropiate sau simple. În rîndul statelor „prooccidentale", politica independentă adoptată de Egipt în apropierea sa de Israel a provocat ezitări şi stînjeneală şi practic toate ţările arabe au rupt în mod oficial relaţiile cu Egiptul, chiar dacă nu au blocat şi afluxul de bani pe care migranţii îi trimiteau familiilor rămase acasă. Ţările din a doua tabără aveau relaţii diferite cu cealaltă mare putere; Siria, Irakul şi Yemenul de Sud primeau ajutor militar şi economic din partea Uniunii Sovietice. Exista, de asemenea, un antagonism profund între cele două regimuri ba'thiste din Siria şi Irak, determinat atît de rivalitatea pentru conducerea formaţiunii care un timp păruse a fi un partid naţionalist puternic şi în plină ascensiune, cît şi de interesele diferite ale celor două ţări ce aveau o frontieră comună şi utilizau împreună sistemul

hidrografic al Eufratului. În plus, existau fricţiuni permanente cu Libia, a cărei personalitate marcantă, Gaddafi, părea că încearcă din cînd în cînd să intre în rolul lui 'Abd al-Nasir, neavînd alt temei decît forţa banilor.

În această perioadă au avut loc trei conflicte armate care au afectat grav relaţiile dintre statele arabe. Primul a avut loc în vestul îndepărtat al lumii arabe. Conflictul privea un teritoriu puţin populat, cunoscut sub denumirea de Sahara Occidentală, o prelungire vestică a deşertului Sahara spre ţărmul atlantic, la sud de Maroc. Se aflase sub ocupaţie şi autoritate spaniolă de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, fără prea mare importanţă strategică şi economică pînă în anii '60, cînd aici s-au descoperit zăcăminte importante de fosfaţi, care aveau să fie exploatate de o companie spaniolă. În anii '70, Marocul a început să revendice teritoriul, fiindcă anterior el se aflase sub autoritatea sultanului. Revendicările erau respinse de Spania, dar şi de Mauritania, ţara cu care se învecina la sud şi care, din primii ani ai secolului al XIX-lea, se aflase sub dominaţie franceză, devenise independentă în 1960 şi revendica la rîndul său cel puţin o parte din teritoriu. După un proces diplomatic îndelungat, Spania, Marocul şi Mauritania au ajuns la un acord în 1975, care prevedea retragerea Spaniei şi împărţirea terioriului între celelalte două state. Cu toate acestea, criza nu s-a încheiat; în acest moment, populaţia din teritoriu se organizase deja în mişcări politice proprii şi, după acordul din 1975, una dintre ele, cunoscută sub acronimul „Polisario", s-a opus pretenţiilor Marocului şi Mauritaniei şi a lansat un apel la independenţă. Mauritania a renunţat la pretenţiile sale în 1979, dar Marocul a rămas implicat într-o luptă îndelungată cu Polisario, care beneficia de sprijinul Algeriei, ţară ce avea la rîndul său o frontieră comună cu acest teritoriu şi nu dorea ca puterea marocană să se extindă. A izbucnit un conflict ce avea să continue într-o formă sau alta ani la rînd şi să complice nu doar relaţiile dintre Maroc şi Algeria, ci şi pe cele din cadrul organizaţiilor printre ai căror membri se numărau şi cele două ţări: Liga Arabă şi Organizaţia Unităţii Africane.

Un alt conflict, izbucnit în Liban cam în aceeaşi perioadă, a implicat, într-o formă sau alta, principalele forţe politice din Orientul Mijlociu: statele arabe, OEP, Israelul, Europa Occidentală şi marile puteri. La originea conflictului s-au aflat anumite schimbări produse în societatea libaneză care puneau în discuţie sistemul politic. Cînd a devenit independent, în anii '40, Libanul cuprindea trei regiuni cu populaţii şi tradiţii de guvernare diferite: regiunea Muntelui Liban, cu o populaţie majoritar creştină maronită, iar în sud mixtă, druză şi creştină; oraşele de coastă cu o populaţie mixtă musulmană şi creştină; şi anumite zone rurale la est şi la sud de Muntele Liban, unde

populaţia era majoritar şiită. Prima dintre aceste regiuni avea o tradiţie îndelungată a unei administraţii separate exercitate de căpeteniile locale şi, ulterior, cea a unui teritoriu privilegiat al Imperiului Otoman; a doua regiune şi a treia făcuseră parte integrantă din imperiu şi fuseseră anexate Libanului de guvernul mandatar francez. Noul stat avea o constituţie democrată şi, în momentul în care francezii au părăsit ţara, exista un acord între liderii maroniţi şi cei ai musulmanilor sunniţi ca preşedintele republicii să fie mereu maronit, prim-ministrul sunnit, iar celelalte funcţii guvernamentale şi administrative să fie distribuite diferitelor comunităţi religioase, dar în aşa fel încît puterea efectivă să rămînă în mîinile creştinilor.

Între 1945 şi 1958, sistemul a reuşit să menţină echilibrul şi o anumită cooperare între liderii diferitelor comunităţi, dar în decurs de o generaţie bazele sistemului au slăbit. A avut loc o schimbare demografică: populaţia musulmană a crescut mai repede decît cea creştină, astfel încît, în anii '70, era unanim recunoscut că cele trei comunităţi considerate colectiv musulmani (sunniţii, şiiţii şi druzii) erau mai mari decît comunităţile creştine şi unii dintre liderii lor nu prea doreau să accepte situaţia unde preşedinţia şi puterea supremă se aflau în mîinile creştinilor. În plus, schimbările economice rapide din ţară şi din Orientul Mijlociu determinaseră dezvoltarea Beirutului, care devenise un oraş foarte mare, în care locuia jumătate din populaţia Libanului şi unde lucra mai mult de jumătate din aceasta. Libanul devenise un oraş-stat extins; era necesar controlul unui guvern puternic şi eficient. Decalajul dintre bogaţi şi săraci crescuse, iar săracii erau mai ales musulmani sunniţi sau şiiţi; ei aveau nevoie de o redistribuire a bogăţiei prin impozite şi servicii sociale. O conducere bazată pe un acord fragil între lideri nu avea capacitatea de a îndeplini ceea ce era necesar, neputînd supravieţui decît dacă nu adopta nici o politică ce ar fi deranjat interese puternice.

În 1958, echilibrul a fost distrus şi timp de mai multe luni a avut loc un război civil care s-a încheiat cu reinstituirea echilibrului sub lozinca „Nici un învingător, nici un învins". Dar condiţiile care conduseseră la distrugerea echilibrului se menţinuseră şi, în următorii 15 ani, li s-a adăugat încă un factor – rolul mai mare jucat de Liban în confruntarea dintre palestinieni şi Israel. După ce, în 1970, a fost distrusă puterea deţinută în Iordania de Fatah şi de alte organizaţii de gherilă, principalele eforturi ale acestor mişcări s-au concentrat în sudul Libanului, a cărui frontieră cu Israelul era singura pe care sperau să poată acţiona liber şi cu ajutorul unei populaţii numeroase de refugiaţi palestinieni. O serie de elemente importante din rîndul creştinilor s-au alarmat, în special cel mai bine organizat partid politic al lor, Kata'ib (Falangele): atît din cauza faptului că activităţile

palestiniene din sud determinau o replică israeliană puternică, putînd ameninţa independenţa ţării, cît şi a prezenţei palestinienilor ce sprijineau aceste grupări, în special de musulmani şi druzi, ce doreau o schimbare a sistemului politic în care puterea se afla în special în mîinile creştinilor.

În 1975 a avut loc o confruntare periculoasă, fiecare protagonist primind armament şi încurajări din străinătate: Kata'ib şi aliaţii lor din partea Israelului, palestinienii şi aliaţii lor din partea Siriei. În primăvara acelui an au izbucnit lupte puternice, care au continuat, cu rezultate oscilante, pînă la sfîrşitul lui 1976, cînd s-a încheiat un armistiţiu mai mult sau mai puţin stabil. Principalul instigator a fost Siria, care, în perioada luptelor, îşi schimbase orientarea politică. La început îi susţinuse pe palestinieni şi pe aliaţii lor, dar apoi se apropiase de Kata'ib şi de aliaţii săi, cînd păreau a fi în pericol să piardă: Siria era interesată să menţină un echilibru de forţe care să îi reţină pe palestinieni şi să le creeze dificultăţi în aplicarea unei politici în sudul Libanului ce ar fi putut implica Siria într-un război cu Israelul. Pentru a-şi proteja aceste interese, a trimis forţe armate în Liban, cu un anumit consimţămînt din partea ţărilor arabe şi al Statelor Unite, care au rămas acolo şi după încetarea luptelor. Au urmat aproximativ cinci ani de armistiţiu dificil. Grupări maronite conduceau nordul, armata siriană se afla în est, OEP domina în sud. Beirutul a fost divizat într-o zonă de est, controlată de Kata'ib, şi una de vest, controlată de OEP şi aliaţii săi. Autoritatea guvernului aproape că nu mai exista. Puterea nelimitată a Organizaţiei pentru Eliberarea Palestinei în sud s-a aflat în conflicte intermitente cu Israelul, care în 1978 a organizat o invazie; presiunile internaţionale i-au pus capăt, dar în urmă, pe o fîşie de-a lungul frontierei, a rămas o autoritate locală aflată sub control israelian. Invazia şi situaţia confuză din sud i-au determinat pe locuitorii şiiţi din zonă să îşi creeze propria forţă politică şi militară, Amal.

În 1982, situaţia a căpătat o dimensiune mai periculoasă. Guvernul naţionalist din Israel, avînd asigurate frontierele sudice prin tratatul de pace cu Egiptul, încerca să impună acum propria soluţie în problema palestiniană. Aceasta presupunea încercarea de a distruge atît puterea militară, cît şi pe cea politică a Organizaţiei pentru Eliberarea Palestinei din Liban, de a instala aici un regim care să îi fie favorabil, apoi, eliberat de rezistenţa palestiniană efectivă, să îşi continue politica de colonizare şi anexare a Palestinei ocupate. Avînd, într-o anumită măsură, consimţămîntul Statelor Unite, Israelul a invadat Libanul în iunie 1982. Invazia a culminat cu un asediu îndelungat al zonei de vest a Beirutului, locuită preponderent de musulmani şi dominată de OEP. Asediul s-a încheiat cu un acord negociat prin intermediul

guvernului Statelor Unite, în baza căruia OEP urma să evacueze Beirutul de Vest, siguranţa civililor palestinieni fiind garantată de guvernul Libanului şi de cel al Statelor Unite. În acelaşi timp, alegerile prezidenţiale s-au încheiat cu victoria comandantului militar al Kata'ib, Bashir Jumayyil; el a fost asasinat la scurt timp după aceea şi în locul lui a fost ales fratele său Amin. Israelul a profitat de acest asasinat pentru a ocupa Beirutul de Vest, acţiune care a permis Kata'ib să declanşeze masacrarea palestinienilor din taberele de refugiaţi de la Sabra şi Shatila.

Retragerea Organizaţiei pentru Eliberarea Palestinei, deşi a pus capăt luptelor pentru o vreme, a adus conflictul într-o fază mai periculoasă. Sciziunea dintre grupările locale s-a accentuat. Noul guvern, dominat de Kata'ib şi susţinut de Israel, a încercat să impună propria soluţie: concentrarea întregii puteri în mîinile sale şi un acord cu Israelul care să prevadă retragerea forţelor israeliene în schimbul unui control politic şi strategic exercitat în fapt asupra ţării. Propunerea a provocat opoziţia puternică a altor comunităţi, druzii şi şiiţii, susţinuţi de Siria. Chiar dacă invazia demonstrase incapacitatea Siriei sau a altor ţări arabe de a acţiona în mod concertat şi eficient, trupele siriene se aflau încă în anumite zone ale ţării, iar influenţa siriană era puternică în rîndul celor care se opuneau guvernului. Siria şi aliaţii săi puteau obţine un anumit sprijin din partea Uniunii Sovietice, în timp ce SUA erau în situaţia de a oferi atît sprijin militar, cît şi diplomatic mişcării Kata'ib şi susţinătorilor ei israelieni. Îndeplinind una dintre condiţii pentru ca OEP să părăsească Beirutul, în Liban a fost trimisă o forţă multinaţională cu o componentă americană semnificativă. A fost retrasă în scurt timp, dar a revenit după masacrul de la Sabra şi Shatila. Din acel moment, componenta americană a forţei multinaţionale şi-a extins treptat atribuţiile de la apărarea populaţiei civile la susţinerea activă a noului guvern libanez şi a unui acord libanezo-israelian a cărui negociere a înlesnit-o în 1983. În ultimele luni ale acestui an s-a angajat în operaţiuni militare pentru a susţine guvernul libanez, dar, în urma unor atacuri împotriva trupelor americane şi sub presiunea opiniei publice americane, Statele Unite şi-au retras forţele. Lipsit de o susţinere efectivă americană şi israeliană şi confruntat cu o rezistenţă puternică din partea druzilor, a şiiţilor şi a Siriei, guvernul libanez a reziliat acordul cu Israelul. Una dintre consecinţele acestei măsuri a fost ascensiunea mişcării Amal şi a altor grupări şiite ca factori majori în politica libaneză. În 1984, Amal a preluat controlul efectiv al Beirutului de Vest; într-o anumită măsură, forţele israeliene s-au retras de pe tot teritoriul Libanului, cu excepţia unei fîşii de-a lungul frontierei de sud, în urma presiunii exercitate de Amal.

Un al treilea conflict din aceşti ani a implicat un stat arab şi un stat nearab şi a ameninţat să atragă şi alte state arabe: războiul dintre Irak şi Iran, care a început în 1980. Între cele două ţări au existat o serie de probleme privind frontierele, care au fost rezolvate în favoarea Iranului în 1975, cînd şahul se afla la apogeul puterii sale pe plan mondial. Revoluţia iraniană şi perioada de confuzie şi de aparentă slăbiciune care a urmat au oferit Irakului ocazia de a restabili echilibrul. Dar miza era mult mai mare. Noul regim iranian făcea apel la musulmanii de pretutindeni ca să reinstituie autoritatea societăţii islamice şi probabil se bucura de o apreciere deosebită în rîndul majorităţii şiite din Irak; regimul irakian se confrunta cu o dublă provocare, ca guvern naţionalist secular şi ca guvern dominat de musulmani sunniţi. În 1980, armata irakiană a invadat Iranul. Dar, după primele sale succese, nu a reuşit să cucerească în mod definitiv nici unul dintre teritoriile acestei ţări şi, după o vreme, Iranul a reuşit să preia iniţiativa ofensivei şi să invadeze Irakul. Războiul nu a divizat societatea irakiană, pentru că şiiţii din Irak au rămas cel puţin pasivi, dar, într-o anumită măsură, a divizat lumea arabă. Siria susţinea Iranul din cauza dezacordurilor cu Irakul, dar majoritatea statelor arabe au oferit ajutor financiar sau militar Irakului, fiindcă o victorie iraniană ar fi tulburat sistemul politic din Golf şi ar fi putut afecta şi societăţile din ţările unde sentimentele musulmane, în special şiite, erau puternice.

Luptele s-au încheiat în cele din urmă printr-o încetare a focului negociată de Naţiunile Unite în 1988. Nici una din părţi nu a cîştigat teritorii şi amîndouă au avut mari pierderi economice şi de vieţi omeneşti. Dar, într-un anumit sens, amândouă au salvat ceva: nici unul dintre regimuri nu a căzut sub presiunea războiului, iar revoluţia iraniană nu s-a extins în Irak sau în Golf.

Sfîrşitul războiului dintre Irak şi Iran a deschis perspectiva unei schimbări în relaţiile dintre statele arabe. Părea probabil ca Irakul, cu energiile eliberate şi cu o armată încercată în război, să joace un rol mai activ în alte sfere: în regiunea Golfului şi în politica generală a lumii arabe. Relaţiile sale cu Egiptul şi Iordania se consolidaseră datorită ajutorului pe care i-l acordaseră în timpul războiului; relaţiile sale cu Siria erau proaste fiindcă aceasta ajutase Iranul şi, ca adversar al Siriei, putea interveni mai activ în problemele încîlcite ale Libanului.

Şi problema Palestinei a intrat într-o nouă etapă în 1988. La sfîrşitul anului anterior, populaţia din teritoriile aflate sub ocupaţie israeliană, Cisiordania şi Gaza, a declanşat o mişcare de rezistenţă, aproape generală, uneori paşnică, alteori violentă chiar dacă evita folosirea armelor de foc; conducerea locală avea legături cu OEP şi alte organizaţii. Această mişcare, *intifada*, a continuat pe tot parcursul

anului 1988, schimbînd relaţiile palestinienilor unii cu alţii şi cu ceilalţi din teritoriile ocupate. A demonstrat existenţa unui popor palestinian unit şi a reinstituit diviziunea dintre teritoriile aflate sub ocupaţie israeliană şi Israelul însuşi. Guvernul israelian nu a reuşit să suprime mişcarea, aflat tot mai mult pe poziţii defensive în faţa criticilor din străinătate şi confruntat cu un public profund divizat. Regele Hussein al Iordaniei, nereuşind să controleze revolta ori să vorbească în numele palestinienilor, a renunţat la participarea activă în căutarea unei reglementări. OEP se afla în situaţia de a umple vidul, dar şi caracterul acestei organizaţii se schimbase. Trebuia să ţină cont de părerea celor din teritoriile ocupate şi de dorinţa lor de a se pune capăt ocupaţiei. Consiliul Naţional Palestinian, organismul reprezentativ al palestinienilor, s-a întrunit la Alger şi a elaborat o cartă care proclama dorinţa sa de a accepta existenţa Israelului şi de a negocia cu el o reglementare definitivă. Aceste evenimente aveau loc într-un nou context: o anumită reafirmare a unităţii arabe în privinţa acestei probleme, revenirea Egiptului ca participant activ la problemele arabe şi o schimbare în relaţiile dintre Statele Unite şi URSS. Statele Unite şi-au declarat pentru prima oară disponibilitatea de a purta discuţii directe cu OEP, iar URSS a început să intervină mai activ în problemele Orientului Mijlociu.

Capitolul 26

O nelinişte a spiritelor (din 1967)

Divizările etnice şi religioase

Conflictele din Liban şi Irak au demonstrat cît de uşor se pot împleti animozităţile dintre state cu cele dintre elementele discordante ale unui stat. În această perioadă, unele disensiuni interne existente în toate statele devin mai semnificative. În Irak exista opoziţia dintre arabi şi kurzi. Minoritatea kurdă din nord-estul ţării a fost mult timp neglijată la adoptarea măsurilor privind schimbările economice şi sociale, care au vizat în special zonele mai apropiate de oraşele mari. Ca locuitori din văile munţilor sau membri ai unor triburi transhumante, nu doreau un control prea riguros din partea birocraţiei urbane; totodată, trăiau sub influenţa ideii de independenţă a kurzilor, apărută încă de la sfârşitul perioadei otomane. Revolte kurde intermitente s-au înregistrat încă de pe vremea mandatului britanic; ele au devenit mai persistente şi mai bine organizate şi au avut, începînd cu revoluţia din 1958, o susţinere mai mare din partea ţărilor ostile Irakului. Pentru un timp, revolta a avut sprijinul Iranului, dar ea a bătut în retragere cînd cele două ţări au încheiat un acord privind diferite probleme, în 1975. După aceea, revolta a încetat, iar guvernul a luat unele măsuri pentru a institui în regiunile kurde un sistem special de administrare şi a crea un program de dezvoltare economică, dar situaţia a rămas dificilă şi revolta a reizbucnit la sfîrşitul anilor '80, în timpul războiului dintre Irak şi Iran.

O situaţie asemănătoare exista potenţial şi în Algeria. O parte a populaţiei din zonele montane ale Atlasului marocan şi din Kabylia algeriană era berberă, vorbind dialectele unei limbi diferite de arabă şi avînd o veche tradiţie de organizare şi conducere locală. În perioada dominaţiei franceze, autorităţile au încercat să menţină distincţia dintre berberi şi locuitorii arabofoni, parţial din motive politice şi parţial datorită tendinţei firesti a oficialităţilor locale de a menţine

specificul comunităţilor pe care le conduceau. Cînd au ajuns la putere, după obţinerea independenţei, guvernele naţionaliste au dus o politică de extindere a controlului autorităţii centrale şi a influenţei culturii arabe. În Maroc, această politică a fost potenţată de doi factori, îndelungata şi puternica tradiţie a suveranităţii sultanului şi prestigiul culturii arabe din marile oraşe; berbera nu era limba scrisă a unei înalte culturi şi, pe măsură ce intrau în sfera de influenţă a vieţii urbane, sătenii berberi tindeau să devină arabofoni. Dar în Algeria situaţia era diferită: tradiţia culturii arabe era mai puţin puternică, fiindcă în Algeria nu existaseră oraşe mari sau şcoli importante, iar tradiţia culturii franceze era mai puternică şi părea să ofere o viziune alternativă despre viitor. Nici autoritatea guvernului nu era atît de bine înrădăcinată; îşi întemeia legitimitatea pe faptul că se aflase în fruntea luptei pentru independenţă, iar în această luptă berberii din Kabylia jucaseră un rol important.

Apoi, diferenţele etnice, la fel ca şi cele religioase, puteau conferi o nouă dimensiune diferenţelor de interese. Exemplul Libanului a demonstrat cum o luptă pentru putere îşi poate găsi uşor exprimarea în termeni religioşi. În Sudan a existat o situaţie asemănătoare. Locuitorii din regiunile sudice ale ţării nu erau nici arabi, nici musulmani; unii dintre ei erau creştini, convertiţi de misionari în timpul dominaţiei britanice. Aveau amintiri din perioada cînd puteau deveni ţinta unor raiduri dinspre sud pentru capturarea de sclavi, iar după independenţă, puterea aflîndu-se în mîinile unui grup majoritar arab şi musulman, se temeau de ceea ce le-ar putea aduce viitorul: noul guvern putea încerca să extindă cultura islamică şi arabă spre sud şi să se preocupe mai mult de interesele regiunilor apropiate de capitală decît de cele aflate la o distanţă mai mare. Imediat ce ţara a devenit independentă, în sud a izbucnit o revoltă care a durat pînă în 1972, cînd s-a încheiat printr-un acord ce oferea sudului o autonomie considerabilă. Dar tensiunile şi suspiciunile reciproce au persistat şi au ieşit la suprafaţă la începutul anilor '80, cînd guvernul a început să urmeze o politică mai explicit islamică: revolta împotriva autorităţilor de la Khartoum a continuat pe scară largă pe tot parcursul anilor '80, iar guvernul nu a reuşit nici să o suprime, nici să ajungă la o înţelegere.

O situaţie foarte periculoasă şi complexă exista în ţările cu populaţii şiite mari: Irak, Kuwait, Bahrayn, Arabia Saudită, Siria şi Liban. Revoluţia iraniană părea să exacerbeze sentimentul identităţii şiite, ceea ce putea avea implicaţii politice în ţările unde guvernul se afla mai mult în mîinile sunniţilor. Dar, în acelaşi timp, sentimentul unei cetăţenii comune sau al unui interes economic comun putea avea efect contrar. În Siria exista o situaţie diferită, cel puţin pentru moment. Regimul ba'thist aflat la putere din anii '60 era dominat din

1970 de un grup de ofiţeri şi politicieni, în frunte cu Asad, provenind în cea mai mare parte din comunitatea 'alawită, o ramură disidentă a şiiţilor; astfel, opoziţia faţă de guvern tindea să ia forma unei afirmări puternice a islamului sunnit de către Fraţii Musulmani şi de către alte mişcări asemănătoare.

Săracii şi bogaţii

O scindare de alt tip devenea tot mai profundă în majoritatea ţărilor arabe – cea dintre bogaţi şi săraci. Fireşte, ea existase dintotdeauna, dar într-o perioadă de schimbări economice rapide căpătase o semnificaţie diferită. Era o epocă mai curînd de dezvoltare decît de schimbări structurale fundamentale. În special datorită creşterii profiturilor din producţia de petrol, rata dezvoltării era mare nu doar în ţările producătoare, ci şi în celelalte, care beneficiau de împrumuturi şi subvenţii, de investiţii şi banii trimişi acasă de muncitorii migranţi. În anii '70, rata anuală a creşterii era de peste 10% în Emiratele Arabe Unite şi Arabia Saudită, 9% în Siria, 7% în Irak şi Algeria, 5% în Egipt. Dar creşterea nu se înregistra în mod egal în toate sectoarele economiei. O mare parte din veniturile suplimentare ale guvernului erau cheltuite pentru achiziţionarea de armament (în special din SUA şi din vestul Europei) şi pentru extinderea aparatului administrativ; sectorul economic care s-a dezvoltat cel mai rapid a fost cel al serviciilor, în special al serviciilor de stat; în 1976, funcţionarii reprezentau 13% din populaţia activă economic a Egiptului. Alt sector care s-a dezvoltat a fost cel al industriilor de consum: textile, procesarea alimentelor, bunuri de consum şi materiale de construcţii. Dezvoltarea a fost încurajată de două fenomene din această perioadă: relaxarea, în majoritatea ţărilor, a restricţiilor impuse întreprinderilor private, ceea ce a dus la proliferarea micilor companii, şi creşterea spectaculoasă a sumelor de bani trimise acasă de migranţi. În 1979, totalul acestor bani se ridica în regiune la cinci miliarde de dolari pe an; guvernele încurajau acest aflux deoarece contribuia la rezolvarea problemei balanţei de plăţi. Banii erau folosiţi în mare măsură pentru achiziţionarea unor proprietăţi imobiliare şi bunuri de folosinţă îndelungată.

În general, investitorii privaţi nu aveau nici un motiv să îşi plaseze banii în industria grea, domeniu în care atît capitalul investit, cît şi riscurile erau mari. Însă în această ramură şi investiţiile străine erau puţine. Practic, toate noile industrii grele erau cele în care guvernul decisese să investească şi avusese şi resursele necesare

pentru aceasta. O serie de ţări producătoare de petrol au încercat să îşi dezvolte industria petrochimică, precum şi cea a oţelului şi aluminiului; în general, proiectele au fost la o scară mai mare decît piaţa potenţială de desfacere. Cele mai ambiţioase planuri industriale au fost cele din Arabia Saudită, unde au fost construite două complexe mari, unul pe ţărmul Mării Roşii şi altul pe ţărmul Golfului, precum şi cele din Algeria. În timpul lui Boumediene, politica guvernului algerian a fost de a investi cea mai mare parte a resurselor în industrii grele, precum cea a oţelului, şi în industrii care presupuneau tehnologie de vîrf, în speranţa de a obţine independenţa ţării faţă de ţările puternic industrializate, pentru ca apoi, într-o etapă ulterioară, cu ajutorul noilor tehnologii şi al produselor realizate de industria grea, să se dezvolte agricultura şi producţia bunurilor de consum. Dar după moartea lui Boumediene, în 1979, politica s-a schimbat, punîndu-se un accent mai mare pe agricultură şi pe serviciile sociale.

Aproape pretutindeni, cel mai neglijat sector era cel agricol. Principala excepţie o constituia Siria, care aloca agriculturii peste jumătate din investiţii, în special Barajului Tabqa de pe Eufrat, început în 1968 cu ajutorul Uniunii Sovietice; la sfîrşitul anilor '70, acesta producea energie hidroelectrică şi permitea, totodată, extinderea irigaţiilor în valea Eufratului. Rezultatul acestei neglijări generale a agriculturii a fost că, deşi o mare parte a populaţiei din fiecare ţară trăia la sat, în majoritatea statelor producţia agricolă nu a crescut, iar în unele chiar a scăzut. În Arabia Saudită, 58% din populaţia activă trăia în mediul rural, dar realiza doar 10% din produsul intern brut. Aici condiţiile erau deosebite datorită importanţei primordiale a producţiei de petrol, dar în Egipt proporţiile erau asemănătoare: 52% din locuitori trăiau în mediul rural şi produceau 28% din PIB. La sfîrşitul anilor '70, o mare parte din alimentele consumate în ţările arabe erau importate.

Creşterea economică nu a ridicat nivelul de trai atît de mult cît ar fi fost de aşteptat, din cauza faptului că populaţia a crescut într-un ritm mai rapid ca oricînd, iar sistemele politice şi sociale din majoritatea ţărilor arabe nu asigurau o distribuţie mai echitabilă a venituri-lor realizate din producţie. Populaţia totală a ţărilor arabe, care fusese de aproximativ 55-60 de milioane în 1930, ajunsese la 90 de milioane în 1960 şi la aproximativ 179 de milioane în 1979. În majoritatea ţărilor, rata creşterii naturale era între 2% şi 3%. Motivul principal nu consta în creşterea numărului de naşteri; de fapt, rata natalităţii scădea, ca o consecinţă a utilizării pe scară mai largă a metodelor de contracepţie şi a condiţiilor din mediul urban, care îi determinau pe tineri să se căsătorească mai tîrziu. Motivul principal consta în speranţa mai mare de viaţă şi, în mod special, în scăderea mortalităţii infantile.

La fel ca înainte, creșterea populației a determinat sporirea numărului de locuitori din mediul urban, atît datorită faptului că sporul natural al populației urbane înregistra un nivel mai înalt decît înainte, odată cu îmbunătățirea condițiilor sanitare, cît și datorită imigrației din mediul rural. La mijlocul anilor '70, în majoritatea țărilor arabe, aproximativ jumătate din populație trăia la oraș: peste 50% în Kuwait, Arabia Saudită, Liban, Iordania și Algeria, iar în Egipt, Tunisia, Libia și Siria între 40% și 50%. Creșterea a avut loc atît în orașele mici, cît și în cele mari, dar un spor remarcabil s-a înregistrat în capitale și în principalele centre comerciale și industriale. La mijlocul anilor '70 existau opt orașe arabe cu populații de peste un milion: Cairo avea 6,4 milioane de locuitori, iar Bagdadul 3,8 milioane.

Caracteristicile dezvoltării economice și ale urbanizării rapide au determinat o polarizare mai mare și mai evidentă a societății. Beneficiarii dezvoltării erau în primul rînd membri ai grupurilor conducătoare, ofițeri, demnitari de rang înalt, tehnicieni, oameni de afaceri implicați în activități de construcție, de import-export sau în industrii de consum ori care aveau legături cu companiile multinaționale. Muncitorii calificați din diferite ramuri industriale au avut anumite beneficii, în special acolo unde condițiile politice le-au permis să se organizeze în mod eficient. Alte segmente ale populației au avut mai puține beneficii sau deloc. La orașe exista o populație de mici slujbași, mici comercianți și persoane care lucrau în serviciile destinate celor bogați, iar în jurul lor era o categorie flotantă mai numeroasă constituită din cei angajați în „sectorul liber" ca vînzători sau lucrători ocazionali, precum și din cei neangajați. În mediul rural, proprietarii funciari de categorie mijlocie sau marii proprietari, în țările unde nu avusese loc reforma agrară, puteau realiza profituri din cultivarea terenurilor fiindcă aveau acces la credite, dar țăranii mai săraci, care dețineau terenuri mici sau nu aveau pămînt deloc, nu prea puteau spera să își îmbunătățească situația. Lucrătorii migranți din țările producătoare de petrol cîștigau mai mult decît ar fi fost posibil în țara lor, dar nu beneficiau de nici o protecție și nu aveau posibilitatea să își îmbunătățească situația printr-o acțiune concertată. Puteau fi concediați oricînd, iar alții abia așteptau să le ia locul. Spre sfîrșitul anilor '70, au devenit și mai vulnerabili, fiindcă mulți dintre ei nu mai proveneau din țări arabe, ci erau aduși în baza unor contracte temporare din Extremul Orient – din Asia de Sud, Thailanda, Malaysia, Filipine sau Coreea.

Unele guverne, sub influența ideilor din afară, începuseră acum să creeze servicii sociale, care determinaseră o anumită redistribuire a venitului: locuințe sociale, servicii medicale și de educație, precum și sisteme de asigurări sociale. Nu toată populația putea beneficia de

ele, nici chiar în ţările cele mai bogate. În Kuwait, toţi kuwaitienii beneficiau de ele pe deplin, dar segmentul nekuwaitian al populaţiei mult mai puţin; în Arabia Saudită, marile oraşe aveau bidonviluri, iar satele nu erau prea prospere. Situaţia era mai dificilă în oraşele mari, care crescuseră rapid prin imigraţie şi spor natural. Dacă bidonvilurile erau eliminate, locuinţele ieftine care le înlocuiau nu erau neapărat mai bune, lipsindu-le facilităţile materiale şi sentimentul comunitar ce se putea constitui într-un bidonvil. Serviciile de transport public erau aproape peste tot deficitare, existînd diferenţe nete între cei care deţineau şi cei ce nu deţineau mijloace de transport private. În majoritatea oraşelor, reţelele de alimentare cu apă şi de canalizare fuseseră construite pentru comunităţi mai mici şi nu făceau faţă necesităţilor unei populaţii mai mari; la Cairo, sistemul de canalizare practic a cedat. În Kuwait şi Arabia Saudită, problema aprovizionării cu apă s-a rezolvat prin desalinizarea apei marine, o metodă costisitoare, dar eficientă.

Femeile în societate

Aceasta a fost şi o perioadă în care alt tip de relaţie în cadrul societăţii a devenit o problemă evidentă. Noul rol al femeilor şi schimbările care au avut loc în structura familiei le-au creat o serie de probleme nu doar bărbaţilor care doreau să edifice o comunitate naţională puternică şi viguroasă, ci şi femeilor conştiente de statutul lor de femei.

De-a lungul generaţiilor anterioare avuseseră loc diferite schimbări menite să modifice statutul femeii în societate. Una dintre ele a fost dezvoltarea educaţiei: în toate ţările, chiar şi în cele mai conservatoare societăţi din Peninsula Arabă, fetele mergeau acum la şcoală. La nivel primar, în unele ţări fetele care frecventau şcoala erau aproape în număr egal cu băieţii; la nivelurile superioare, proporţia fetelor creştea rapid. Creştea şi gradul de alfabetizare în rîndul femeilor, deşi era încă mai mic decît cel al bărbaţilor; în unele ţări, practic toate femeile din generaţia mai tînără erau alfabetizate. Din acest motiv, dar nu numai, numărul de profesii accesibile femeilor a crescut. În mediul rural, cînd bărbaţii migrau la oraş sau în ţări producătoare de petrol, femeile se îngrijeau de pămînt şi de vite cît timp bărbaţii din familie erau plecaţi. În oraşe, fabricile moderne angajau femei, dar munca în aceste locuri era precară; erau angajate în cazul unui deficit de forţă de muncă bărbătească, iar în condiţii de criză sau de excedent de personal erau concediate primele. Femeile fără o calificare îşi găseau cel mai uşor de lucru ca menajere; acestea

erau în special tinere necăsătorite, provenind de la ţară. Tot mai multe femei educate lucrau în aparatul de stat, în special ca funcţionare, şi era în creştere numărul femeilor cu anumite profesii: avocat, medic, asistent social. În unele ţări exista un număr mic, dar în continuă creştere de femei care deţineau responsabilităţi guvernamentale la nivel superior; era în special cazul Tunisiei, al Yemenului de Sud, al Irakului, care, în mod conştient, făceau eforturi să se desprindă de trecut şi să creeze o societate „modernă". Dar, în pofida acestor schimbări, doar un mic procent dintre femei lucrau şi aproape la toate nivelurile, în competiţia cu bărbaţii, aveau un handicap.

Condiţiile vieţii de la oraş şi angajarea într-o slujbă au avut anumite efecte asupra vieţii de familie şi a rolului jucat de femei în cadrul său. La sat, migraţia bărbaţilor pentru a lucra în altă parte putea implica o responsabilitate mai mare a soţiei în cadrul familiei, avînd uneori de luat unele decizii pe care înainte le-ar fi luat soţul. La oraş, familia extinsă beneficia de alte condiţii decît cele de la sat; era posibil ca soţia să nu mai trăiască într-o comunitate feminină mare, compusă din surori şi verişoare, dominată de soacră; soţul şi soţia se aflau într-o relaţie mai directă unul cu celălalt; copiii puteau să nu mai primească educaţia pentru viaţa socială în cadrul familiei extinse, formându-se la şcoală şi pe stradă în aceeaşi măsură ca acasă. Circulaţia ideilor şi extinderea serviciilor medicale au determinat utilizarea pe scară mai largă a metodelor de contracepţie; familiile din mediul urban, din necesitate economică şi datorită noilor posibilităţi, tindeau să fie mai mici decît cele rurale. Datorită educaţiei şi faptului că lucrau, fetele se căsătoreau mai curînd în jurul vîrstei de 20 de ani decît în adolescenţă. Pe stradă şi la locul de muncă, în mod inevitabil, se renunţa la izolare. Nu doar că vălul devenea mai puţin frecvent decît înainte, ci dispăreau şi unele forme de separare a bărbaţilor de femei. În Arabia Saudită s-a încercat împiedicarea acestei tendinţe: pe stradă, purtatul vălului era încă generalizat, în instituţiile de învăţămînt segregaţia era strictă şi a fost definită o sferă separată de activităţi pentru femei – puteau lucra ca învăţătoare sau profesoare ori în clinici pentru femei, dar nu în instituţii guvernamentale sau în alte locuri unde s-ar fi aflat alături de bărbaţi.

Dar aceste schimbări aveau loc într-un cadru juridic şi etic rămas în bună măsură neschimbat, care îi acorda în continuare întîietate bărbatului. S-au realizat într-adevăr unele modificări privind modul în care era interpretat statutul personal de legile islamice. Dintre ţările arabe, doar Tunisia a abolit poligamia, dar în alte locuri ea devenea tot mai rară. În unele ţări – de exemplu, în Tunisia şi Irak –, femeile puteau cere mai uşor desfacerea căsătoriei, dar pretutindeni s-a menţinut dreptul bărbatului de a divorţa fără să îşi prezinte

motivele și fără să aibă loc un proces; de asemenea, se păstrase dreptul soțului divorțat de a prelua custodia copiilor după o anumită vîrstă. În unele țări a crescut vîrsta minimă pentru căsătorie. În unele țări au fost reinterpretate și legile privind moștenirea, dar în nici una dintre ele nu exista o lege seculară în această privinț, după cum în nici o țară arabă nu se adoptaseră legi seculare privind statutul personal, care să le înlocuiască pe cele rezultate din *shari'a*, așa cum se întîmplase în Turcia.

Chiar și atunci cînd legile s-au schimbat, cutumele sociale nu s-au modificat neapărat odată cu ele. Noile legi nu puteau fi aplicate întotdeauna, în special cînd contraveneau cutumelor sociale adînc înrădăcinate care afirmau și menținеau dominația bărbatului. Fetele trebuiau să se căsătorească devreme, căsătoria lor trebuia aranjată de familie, soțiile puteau fi repudiate ușor – toate acestea erau concepții adînc înrădăcinate și menținute chiar de femei; mama și soacra erau adesea sîlpii sistemului. O mare parte dintre femei continuau să accepte sistemul, în principiu, dar încercau să obțină o situație mai bună în cadrul său printr-o manipulare mai mult sau mai puțin subtilă a bărbaților din familie. Atitudinea lor este exprimată, de exemplu, în povestirile unei scriitoare egiptene, Alifa Rifaat, care descriu viața femeilor musulmane, ritmată în continuare de chemarea din minaret la cele cinci rugăciuni zilnice:

> Ea... și-a ridicat mîna la buze, sărutînd-o pe față și pe dos în semn de mulțumire pentru generozitatea Lui. Regreta că nu-i poate aduce mulțumire Creatorului ei decît prin asemenea gesturi și doar prin murmurarea unor simple rugi. Cît trăise Ahmed, se ducea și stătea în spatele lui cît se ruga, îi urma mișcările cînd se apleca și se prosterna, asculta cu evlavie cuvintele pe care le recita, știind că acela care stă în spatele bărbatului ce conduce rugăciunea și îi urmează gesturile a îndeplinit la rîndul său rugăciunea... dar după moartea lui renunțase să își mai facă rugăciunile obișnuite[1].

Dar exista un număr tot mai mare de femei care nu acceptau sistemul și își revendicau dreptul de a-și defini identitatea și de a aduce schimbări în statutul lor social care să reflecte acea nouă definiție. Nu se aflau încă în funcții de putere; femeile-miniștri sau membre ale parlamentului erau încă aproape doar simboluri ale schimbării. Opiniile lor erau exprimate prin intermediul organizațiilor de femei și al presei. În afară de romanciere, existau o serie de scriitoare polemice renumite, ale căror lucrări erau distribuite pe scară largă, atît în exterior, prin traduceri, cît și în țările arabe. Marocana Fatima Mernissi susținea în *Dincolo de văl* că inegalitatea sexuală avea drept fundament sau cel puțin drept justificare o anumită

concepţie specific islamică că femeile deţin o putere periculoasă, care trebuie ţinută sub control; aceasta, sugera ea, era o concepţie incompatibilă cu necesităţile unei naţiuni independente într-o lume modernă.

Este adevărat că la sfîrşitul anilor '70 şi la începutul anilor '80 a existat un fenomen care părea să reflecte o tendinţă contrară. Pe străzi şi la locurile de muncă, dar în special în şcoli şi universităţi, un număr tot mai mare de tinere îşi acopereau părul, deşi nu neapărat şi faţa, şi evitau relaţiile sociale şi profesionale cu bărbaţii. Prin ceea ce pare a fi un paradox, acesta era un semn prin care afirmau mai curînd propria identitate decît supremaţia masculină. Cele care se angajau pe această cale nu proveneau din familii unde domnea segregaţia, dar adoptau acest comportament ca opţiune proprie rezultată dintr-o anumită concepţie despre cum ar trebui să fie o societate islamică, influenţată într-o anumită măsură de revoluţia iraniană. Dar, oricare erau motivele unei asemenea atitudini, pe termen lung, ea tindea să consolideze concepţia tradiţională despre rolul femeii în societate.

O moştenire şi înnoirea ei

Evenimentele din 1967 şi procesele schimbării care le-au urmat au amplificat neliniştea spiritelor, sentimentul că lucrurile nu merg bine ce fusese deja exprimat în poezia anilor '50 şi '60. Înfrîngerea din 1967 era considerată nu un eşec militar, ci un fel de judecată morală. Dacă arabii fuseseră înfrînţi atît de repede, complet şi făţiş, oare acesta nu constituia un semn că în societăţile lor şi în sistemul moral pe care ele îl exprimau ceva era putred? Epoca eroică a luptei pentru independenţă se încheiase; această luptă nu mai putea uni ţările arabe sau popoarele lor, iar eşecurile şi carenţele nu mai puteau fi puse, ca în trecut, doar pe seama puterii şi intervenţiei străinului.

Femeile şi bărbaţii ce reflectau asupra acestor aspecte erau tot mai conştienţi de schimbările ample şi rapide produse în societăţile lor, precum şi de influenţele pe care le aveau aceste schimbări asupra situaţiei lor. Creşterea populaţiei, dezvoltarea oraşelor, extinderea educaţiei generale şi a mass-media creau o nouă voce care să se exprime în problemele publice, o voce care îşi exprima convingerile, nemulţumirile şi speranţele într-un limbaj tradiţional. În schimb, cei educaţi deveneau tot mai conştienţi de decalajul dintre ei şi mase, care crea o problemă de comunicare: cum putea vorbi elita educată maselor şi cum se putea exprima în numele lor? Iar dincolo de aceasta se afla o altă problemă, cea a identităţii: care era legătura morală

dintre ei în virtutea căreia puteau susţine că sînt o societate şi o comunitate politică?

Într-o mare măsură, problema identităţii se exprima în termenii relaţiei dintre moştenirea trecutului şi cerinţele prezentului. Trebuiau popoarele arabe să urmeze o cale trasată din exterior sau puteau găsi în cultura şi credinţele moştenite valorile care să le orienteze în cadrul lumii moderne? O asemenea întrebare dezvăluia relaţia strînsă dintre problema identităţii şi cea a independenţei. Dacă valorile potrivit cărora trebuia să trăiască societatea proveneau din afară, acest lucru nu ar implica o dependenţă permanentă faţă de lumea exterioară – mai exact, Europa şi America de Nord –, iar dependenţa culturală nu ar determina şi dependenţa economică şi politică? Această idee a fost subliniată tranşant de economistul egiptean Galal Amin (n. 1935) în *Mihnat al-iqtisad wa'l-thaqafa fi Misr* (*Condiţia economiei şi a culturii în Egipt*), o carte care încerca să identifice relaţia dintre *infitah* şi criza culturii. Egiptenii şi alte popoare arabe, susţinea el, şi-au pierdut încrederea în sine. *Infitah*-ul, ca, de altfel, toate evenimentele de după revoluţia egipteană din 1952, se edificase pe baze nesănătoase: în viaţa economică, falsele valori ale societăţii de consum, dominaţia unei elite în locul unei loialităţi patriotice adevărate. Egiptenii importau tot ceea ce străinii hotărau că aceştia ar trebui să-şi dorească, creîndu-se astfel o dependenţă permanentă. Pentru a fi sănătoasă, viaţa lor politică şi economică ar trebui să pornească de la propriile valori morale, care, la rîndul lor, nu se puteau fundamenta decît pe religie.

În mod oarecum asemănător, alt autor egiptean, Hasan Hanafi, a scris despre relaţia dintre moştenirea culturală şi necesitatea înnoirii. Arabii, la fel ca alte fiinţe umane, treceau printr-o revoluţie economică, dar ea nu se putea realiza dacă nu avea loc şi o „revoluţie umană". Aceasta nu presupunea renunţarea la moştenirea trecutului, faţă de care arabii aveau o responsabilitate la fel de mare ca faţă de „popor şi pămînt şi bunăstare", dar această moştenire trebuia reinterpretată „potrivit cerinţelor epocii" şi transformată într-o ideologie ce putea da naştere unei mişcări politice. A urma orbeşte tradiţia şi a inova orbeşte erau deopotrivă inadecvate, prima pentru că nu răspundea problemelor prezentului, a doua pentru că nu putea mobiliza masele, fiind exprimată într-o limbă ce le era străină şi de neînţeles. Erau necesare o reformare a gîndirii religioase care să ofere maselor o nouă definiţie despre sine şi un partid revoluţionar care să creeze o cultură naţională, schimbînd astfel comportamentul colectiv.

O mare parte a gîndirii arabe contemporane se concentra asupra acestei dileme privind trecutul şi prezentul, iar unii autori au încercat să o rezolve în mod curajos. Răspunsul dat de filosoful sirian Sadiq

Jalal al-'Azm (n. 1934) pornea de la respingerea totală a gîndirii religioase. Prin concepţia sa despre cunoaştere şi despre metodele de aflare a adevărului, susţinea el, era falsă în sine şi incompatibilă cu gîndirea ştiinţifică autentică. Cele două tipuri de gîndire nu puteau fi reconciliate; era imposibil să se creadă în adevărurile literale ale Coranului, iar dacă unele părţi erau îndepărtate, atunci trebuia respinsă ideea că acesta era Cuvîntul lui Dumnezeu. Gîndirea religioasă era nu doar falsă, ci şi periculoasă. Susţinea ordinea existentă a societăţii şi pe cei care o controlau, împiedicînd astfel o mişcare adevărată de eliberare socială şi politică.

Puţini scriitori au adoptat această poziţie, o tendinţă mai largă fiind de a transforma suma elementelor credinţei religioase într-o sumă a elementelor culturii moştenite, devenind astfel subiectul unei abordări critice. Pentru tunisianul Hisham Djait (n. 1935), identitatea naţională nu putea fi definită în termenii culturii religioase. Aceasta trebuia într-adevăr păstrată; concepţia despre viaţa umană, mediată de Profetul Muhammad, precum şi iubirea şi loialitatea acumulate în jurul lui de-a lungul secolelor trebuiau păstrate cu grijă şi protejate de stat. Cu toate acestea, instituţiile sociale şi legile trebuiau detaşate complet de religie şi fundamentate pe principii „umaniste"; dacă dorea, cetăţeanul trebuia să aibă libertatea de a-şi abandona credinţa moştenită.

> Sîntem în favoarea laicismului, dar a unui laicism care nu va fi ostil islamului şi care nu este motivat de un sentiment antiislamic. În drumul nostru plin de frămîntări ne-am păstrat toate temeiurile credinţei, o afecţiune profundă şi de nezdruncinat faţă de această religie care ne-a luminat copilăria şi care ne-a fost prima călăuză spre Bine şi spre aflarea Absolutului... Laicismul nostru îşi află limitele în recunoaşterea relaţiei esenţiale dintre stat, anumite elemente ale comportamentului moral şi social, structura personalităţii colective şi credinţa islamică, precum şi în existenţa noastră pentru a menţine această credinţă şi pentru a o reforma. Reforma nu trebuie realizată contra religiei, ea trebuie realizată în acelaşi timp de religie, întru religie şi independent de religie[2].

Pentru alt scriitor maghrebit, Abdullah Laroui, esenţială era redefinirea atît a trecutului, cît şi a prezentului. Pentru el era necesară o interpretare istorică sinceră, pentru „a ne lua în stăpînire trecutul" prin înţelegerea cauzalităţii, a modului în care lucrurile au decurs unele din altele. În afară de aceasta, era nevoie de un „istorism" adevărat: cu alte cuvinte, dorinţa de a depăşi trecutul, de a lua din trecut ceea ce era necesar printr-o „critică radicală a culturii, a limbii şi a tradiţiei" şi de a utiliza toate acestea pentru crearea unui viitor nou. Dar acest proces de înţelegere critică nu putea oferi în sine o orientare spre viitor. El trebuia să fie călăuzit de gîndirea vie a epocii, în special de marxism, dacă era înţeles corect; prin concepţia

că istoria avea un traseu şi se îndrepta spre o ţintă parcurgînd anumite etape, el oferea perspectiva din care trecutul putea fi inclus într-un nou sistem de gîndire şi acţiune[3].

La celălalt capăt al spectrului se aflau cei care considerau că moştenirea islamică în sine putea oferi un temei pentru viaţa în prezent şi că doar ea putea realiza acest lucru, fiind rezultată din Cuvîntul lui Dumnezeu. Era o atitudine exprimată în termeni tot mai tranşanţi de cei care aveau legături cu Fraţii Musulmani din Egipt şi din alte ţări. În anii '60, în cadrul unor asemenea mişcări a avut loc o anumită polarizare; unii dintre lideri şi membri doreau să ajungă la un compromis cu deţinătorii puterii şi să accepte regimurile existente, cel puţin pentru moment, în speranţa că astfel vor putea dobîndi o influenţă politică. Dar alţii s-au îndreptat în direcţia opusă: respingerea totală a oricărei forme de societate în afara celei islamice sacre. Într-o lucrare publicată anterior, în 1964, *Mua'alim fi'l-tariq* (*Indicii pe cale*), Sayyid Qutb definise adevărata societate islamică în termeni intransigenţi. Era o societate care accepta autoritatea suverană a lui Dumnezeu; cu alte cuvinte, cea care considera Coranul sursa oricărei îndrumări în viaţa omenească, fiindcă doar el putea genera un sistem de moralitate şi justiţie ce corespundea realităţii. Toate celelalte societăţi erau societăţi de *jahiliyya* (ignorare a adevărului religios), orice principii ar fi avut: fie că erau comuniste, capitaliste, naţionaliste, întemeiate pe alte religii, false, fie că se pretindeau musulmane, dar nu aplicau *shari'a*:

> Dominaţia omului occidental în lume se apropie de sfîrşit, nu pentru că civilizaţia occidentală este falită din punct de vedere material sau şi-a pierdut potenţialul economic ori militar, ci fiindcă ordinea occidentală şi-a încheiat rolul şi nu mai deţine fondul de „valori" care i-a conferit superioritatea... Revoluţia ştiinţifică şi-a încheiat rolul, la fel ca „naţionalismul" şi comunităţile limitate teritorial născute în epoca acestuia... A venit rîndul islamului[4].

Calea spre crearea unei societăţi cu adevărat musulmane, declarase Sayyid Qutb, a început cu convingerea individuală, transformată într-o imagine vie în inimă şi întrupată într-un program de acţiune. Cei ce acceptau acest program aveau să constituie o avangardă de luptători devotaţi, folosind orice mijloc, inclusiv *jihad*-ul, la care nu trebuia să se recurgă pînă cînd luptătorii nu obţineau puritatea interioară, dar apoi trebuia înfăptuit, dacă era necesar, nu doar pentru apărare, ci şi pentru eliminarea oricărei forme de venerare a unei divinităţi false şi îndepărtarea tuturor obstacolelor ce îi împiedicau pe oamenii să accepte islamul. Lupta trebuia să vizeze crearea unei societăţi musulmane universale în care nu există deosebiri de

rasă şi care cuprinde lumea întreagă. „Epoca occidentală s-a încheiat": ea nu mai putea oferi valorile necesare pentru susţinerea noii civilizaţii materiale. Doar islamul oferea speranţă omenirii.

Dacă erau luate în serios, implicaţiile unei asemenea gîndiri erau majore. A creat dintr-o parte a Fraţilor Musulmani, care îl susţineau pe Sayyid Qutb, o mişcare de opoziţie faţă de regimul lui 'Abd al-Nasir; Qutb însuşi a fost arestat, judecat şi executat în 1966. În deceniul următor, o serie de grupări desprinse din Fraţii Musulmani i-au urmat literal concepţiile că prima etapă pentru crearea unei societăţi islamice însemna retragerea din societatea *jahiliyyei*, viaţa dusă potrivit *shari'ei*, purificarea inimii şi constituirea unui nucleu de luptători devotaţi. Asemenea grupări erau pregătite pentru violenţă şi martiriu; acest lucru a fost demonstrat atunci cînd un membru al unei asemenea grupări l-a asasinat pe Sadat în 1981 şi cînd Fraţii Musulmani din Siria au încercat să răstoarne regimul lui Hafiz al-Asad în anul următor.

Undeva la mijlocul spectrului se aflau cei care continuau să creadă că islamul era mai mult decît o cultură: era Cuvîntul revelat al lui Dumnezeu, dar el trebuia înţeles corect, iar moralitatea socială şi legea derivate din acesta puteau fi adaptate pentru a deveni temeiul unei societăţi moderne. Existau mai multe forme ale acestei atitudini reformiste. Conform conservatorilor din şcoala wahhabită, în Arabia Saudită şi în alte ţări, codul de legi existent putea fi schimbat încet şi cu grijă într-un sistem adecvat necesităţilor vieţii moderne; unii considerau că doar Coranul era sacru şi că putea fi folosit foarte bine ca temei al noii legi; alţii considerau că adevărata interpretare a Coranului era cea a sufiţilor şi că o venerare mistică individuală era compatibilă cu organizarea societăţii pe baze mai mult sau mai puţin seculare.

Au existat o serie de încercări de a se demonstra cum puteau fi derivate din Coran şi din *hadith* noua morală şi noul sistem legal, într-o formă responsabilă, dar şi îndrăzneaţă. În Sudan, Sadiq al-Mahdi (n. 1936), strănepotul liderului religios de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, el însuşi un lider politic important, susţinea că era necesară o nouă formă de gîndire religioasă care să desprindă din Coran şi *hadith* o *shari'a* adaptată nevoilor vieţii moderne. Probabil cea mai argumentată încercare de a formula principiile unei noi jurisprudenţe a venit din afara lumii arabe, din partea savantului pakistanez Fazlur Rahman (1919-1988). În încercarea de a oferi un antidot pentru „panica spirituală" a musulmanilor din acea perioadă, el a propus o metodă de exegeză coranică, după cum susţinea el, fidelă spiritului islamului, răspunzînd în acelaşi timp cerinţelor vieţii moderne. Coranul era „un răspuns divin, prin intermediul intelectului lui Muhammad, la situaţia

moral-socială din Arabia Profetului". Pentru a-i aplica învăţăturile la situaţia morală şi socială a unei epoci diferite, era necesar ca din acel „răspuns divin" să se desprindă principiul general pe care îl cuprindea. Acest lucru se putea realiza prin studierea condiţiilor specifice în care fusese revelat răspunsul, iar studiul trebuia realizat prin înţelegerea Coranului ca o unitate. După ce era desprins din această unitate, principiul general trebuia aplicat după o interpretare la fel de clară şi de meticuloasă a situaţiei specifice pentru care era necesară îndrumarea. Astfel, interpretarea adecvată a islamului era una istorică, deplasîndu-se cu precizie din prezent spre trecut şi iar înapoi, iar un asemenea demers impunea o nouă formă de educaţie religioasă[5].

Stabilitatea regimurilor

Un observator al ţărilor arabe în anii '80 ar fi constatat că se află în faţa unor societăţi ale căror legături culturale, deşi puternice şi probabil tot mai strînse, nu creaseră o unitate politică; societăţi în care bogăţia tot mai mare, distribuită inegal, determinase o anumită creştere economică, dar şi o scindare mai accentuată între cei ce beneficiau de ea cel mai mult şi cei din oraşele suprapopulate şi de la sate, care nu beneficiau de ea deloc; societăţi în care unele femei deveneau tot mai conştiente de situaţia lor subordonată, atît în sfera privată, cît şi în cea publică; societăţi în care masele urbane puneau la îndoială echitatea ordinii sociale şi legitimitatea guvernelor în cadrul propriei culturi moştenite, iar elita educată manifesta o neliniişte spirituală profundă.

Dar observatorul ar fi constatat şi alt lucru, care, fără îndoială, l-ar fi surprins: aparenta stabilitate a regimurilor. Deşi ţările arabe erau considerate adesea marcate de instabilitate politică, de fapt, de la sfîrşitul anilor '60, caracterul general al regimurilor şi orientarea politică se schimbaseră foarte puţin, chiar dacă persoanele se schimbaseră. În Arabia Saudită, statele din Golf, Iordania, Tunisia şi Maroc nu avuseseră loc schimbări timp de o generaţie sau chiar mai mult. În Algeria, adevărata schimbare a avut loc în 1965; în Libia, Sudan, Yemenul de Sud şi Irak, grupul care avea să se menţină pînă în anii '80 preluase puterea în 1969, iar în Siria în 1970; şi în Egipt, schimbarea lui 'Abd al-Nasir cu Sadat, în 1970, care a putut părea la început o schimbare de persoane în cadrul aceluiaşi grup conducător, s-a dovedit în scurt timp a fi de fapt un semn al schimbării de direcţie. Doar în trei ţări anii '70 au reprezentat un deceniu de tulburări: în Yemenul de Sud, unde s-au înregistrat conflicte în cadrul partidului

aflat la putere; în Yemenul de Nord, unde în 1974 a avut loc o schimbare de regim relativ neconcludentă; și în Liban, unde, după 1975, au continuat războiul civil și tulburările.

Aparentul paradox al unor societăți stabile și durabile în societăți profund frămîntate era un fenomen demn de luat în seamă, deși, în ultimă instanță, se putea dovedi că nu este un paradox. Preluînd și adaptînd o idee a lui Ibn Khaldun, se putea spune că stabilitatea unui regim politic depindea de corelarea a trei factori. Era stabil atunci cînd un grup conducător reușea să își coreleze interesele cu cele ale elementelor puternice ale societății și cînd alianța de interese era exprimată printr-o idee politică legitimînd în fața societății autoritatea conducătorilor sau, cel puțin, o parte semnificativă a ei.

Coeziunea și persistența regimurilor se datorau parțial unor cauze evidente. Guvernele aveau acum la dispoziție mijloace de control și de represiune de care nu dispuseseră înainte: servicii secrete și de securitate, armate, în unele locuri trupe de mercenari recrutate din afară. Dacă doreau și dacă nu scăpau din mînă instrumentele de represiune, puteau înăbuși orice mișcare de revoltă, cu orice preț; singurul obstacol îl constituia faptul că instrumentele nu erau complet pasive, puteau să se întoarcă împotriva conducătorului ori să se dizolve, așa cum s-a întîmplat în Iran, în fața revoltei populare din anii 1979-1980. De asemenea, ele exercitau un control direct asupra societății, așa cum nu o mai făcuse nici un guvern înainte. La început reformatorii otomani, apoi autoritățile coloniale europene extinseseră puterea guvernului mult dincolo de orașe și teritoriile din jurul lor, ajungînd pînă în regiunile rurale cele mai îndepărtate, în văile munților și în stepe. În trecut, în aceste zone îndepărtate, autoritatea fusese exercitată prin manipularea politică a unor puteri intermediare, căpetenii tribale sau din văile munților ori descendenți ai unor personalități pioase; acum era exercitată printr-un control birocratic direct, care permitea accesul guvernului în fiecare sat și aproape fiecare casă sau cort; iar cînd veneau, reprezentanții guvernului nu erau preocupați, ca în trecut, doar de apărarea orașelor, a drumurilor și a frontierelor și de colectarea taxelor, ci de toate sarcinile pe care le îndeplinesc guvernele moderne: înrolare, educație, servicii sanitare și publice, activități în cadrul sectorului de stat al economiei.

Dar, pe lîngă aceste motive evidente ale puterii guvernelor, existau și altele. Grupurile conducătoare își creaseră și își menținuseră cu succes *'asabiyya* sau solidaritatea pentru a dobîndi și a păstra puterea. În unele țări – Algeria, Tunisia, Irak – aceasta a fost o solidaritate de partid. În alte țări, a fost a unui grup de politicieni uniți prin legături stabilite în tinerețe și întărite de experiența comună, ca în cazul politicienilor militari din Egipt și Siria. În altele, solidaritatea

îi unea, prin legături de sînge și interese comune, pe membrii familiei conducătoare și pe apropiații săi. Aceste grupuri diferite nu se deosebeau unele de altele atît de mult cum ar fi părut. În cadrul tuturor, legăturile de interese erau întărite de cele de vecinătate, de rudenie, de sînge sau de alianță prin căsătorie; potrivit tradiției sociale din Orientul Mijlociu și din Maghreb, anumite tipuri de relații deveneau mai strînse dacă erau exprimate în termenii unei legături de familie.

Mai mult, grupurile conducătoare aveau acum la dispoziție un aparat de stat mai mare și mai complex decît înainte. Un număr foarte mare de bărbați și femei aveau legătură cu acest aparat sau depindeau de el, astfel încît erau dispuși (cel puțin pînă la un anumit punct) să îl ajute să se mențină la putere. În perioadele anterioare, structura guvernului fusese simplă și limitată. Pînă spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, sultanul Marocului fusese un monarh itinerant, colectînd taxele și etalîndu-și autoritatea cînd străbătea domeniile însoțit de armata sa personală și de zeci de secretari. Chiar și în Imperiul Otoman, probabil cea mai birocratizată autoritate care a existat vreodată în Orientul Mijlociu, numărul demnitarilor era relativ mic; la începutul secolului al XIX-lea, în administrația centrală existau aproximativ 2 000 de funcționari, dar spre sfîrșitul secolului numărul lor ajunsese la 35 000. La începutul anilor '80, în Egipt existau aproximativ de două ori mai mulți funcționari decît muncitori industriali, în alte țări proporția fiind similară. Această armată de funcționari era distribuită în cadrul unor structuri diferite care controlau diversele sectoare ale societății: armata, poliția, serviciile secrete, instituțiile de planificare, autoritățile pentru lucrările de irigații, departamentele financiare, industriale și agricole și serviciile sociale.

În menținerea regimurilor erau implicate și interese personale; nu doar cele ale conducătorilor, ci și cele ale ofițerilor, ale înalților demnitari, ale directorilor de întreprinderi din sectorul de stat și ale tehnicienilor cu înaltă calificare, fără care o guvernare modernă nu ar fi fost posibilă. Politica urmată de majoritatea guvernelor favoriza și alte categorii influente ale societății: cei care controlau anumite sectoare private ale economiei, anumite întreprinderi industriale private, activitățile de import-export, aflate adesea în legătură cu marile corporații multinaționale, devenite tot mai importante în perioada de *infitah*. Lor li se puteau adăuga, într-o măsură mai mică, muncitorii calificați din întreprinderile industriale mari, care, în unele țări, reușiseră să se organizeze eficient în sindicate și puteau negocia pentru condiții de muncă și salarii mai bune, chiar dacă nu își puteau folosi puterea colectivă pentru a influența politica generală a guvernului.

În ultimele două decenii apăruse un nou grup social, al celor care prosperaseră în urma migrației în țările producătoare de petrol. Din

cele peste trei milioane de imigranţi din Libia, Arabia Saudită şi statele din Golf, proveniţi din diferite ţări, printre care Egipt, Iordania şi cele două Yemenuri, majoritatea plecaseră fără a avea intenţia să se stabilească în statele respective. Astfel, ei aveau tot interesul ca guvernele să fie stabile, ca să poată să plece şi să vină în voie, să-şi aducă acasă economiile şi să le investească, în special în terenuri, construcţii şi bunuri de consum de folosinţă îndelungată, şi să aibă garanţia că vor rămîne în posesia bunurilor deţinute.

De aceea, ofiţerii, cei care se ocupau de comerţul exterior, industriaşii şi noua clasă de rentieri doreau regimuri relativ stabile şi capabile să menţină ordinea, în relaţii suficient de bune unele cu altele (în pofida disputelor politice) pentru a permite libera circulaţie a forţei de muncă şi a banilor, care să menţină o economie mixtă, în care să prevaleze sectorul privat, permiţînd importul de bunuri de consum. La sfîrşitul anilor '70, majoritatea regimurilor erau de acest tip; Yemenul de Sud, cu economia lui supusă unui control strict, constituia o excepţie, iar Algeria, o excepţie parţială, chiar dacă şi în această ţară tendinţa s-a schimbat după moartea lui Boumediene.

Existau alte categorii sociale ale căror interese nu erau atît de favorizate de politica guvernelor, dar care nu se aflau în situaţia de a exercita o presiune eficientă asupra lor. Marii proprietari funciari care locuiau la oraş şi care aveau acces la credite puteau obţine profituri din agricultură, dar micii proprietari, arendaşii şi ţăranii fără pămînt se aflau într-o situaţie mai dificilă. Din cauza migraţiei la oraş, ei reprezentau o proporţie mai mică din populaţie decît înainte, însă erau încă în număr mare; realizau o parte mai mică din produsul intern brut al fiecărei ţări şi nu mai erau capabili să furnizeze alimentele necesare populaţiilor urbane, care depindeau de importul de produse alimentare; majoritatea regimurilor îi neglijau cînd îşi stabileau programele de investiţii. În general, erau într-o situaţie dificilă, dar ţăranii nu puteau fi mobilizaţi uşor în vederea unei acţiuni eficiente.

La oraşe existau categorii foarte mari de muncitori semicalificaţi şi necalificaţi: funcţionarii de stat de nivel inferior, muncitorii necalificaţi din fabrici, cei care asigurau anumite servicii, cei ce lucrau în sectorul „neoficial" al economiei, ca vînzătorii ambulanţi şi zilierii, precum şi cei care nu aveau de lucru. Situaţia lor era extrem de dificilă: luptînd pentru existenţa cotidiană, aflaţi în competiţie naturală unii cu alţii, fiindcă oferta era mult mai mare decît cererea, divizaţi în grupuri mici – familia extinsă, cei din aceeaşi regiune sau din aceeaşi comunitate etnică ori religioasă – pentru a nu se rătăci în oraşul enorm, impersonal şi ostil. Ei puteau întreprinde acţiuni eficiente şi unite doar în condiţii speciale: cînd sistemul de control al guvernului înceta să mai funcţioneze sau cînd o problemă avea legătură directă

cu necesităţile lor imediate sau loialităţile lor mai profunde, ca în cazul rebeliunii declanşate în 1977 în Egipt, din cauza alimentelor, sau al revoluţiei iraniene din 1979-1980.

Unul dintre semnele noii poziţii dominante deţinute de guverne în cadrul societăţilor arabe consta în faptul că reuşeau să îşi asume ideile care puteau mobiliza spiritele şi imaginaţia şi să desprindă din aceste idei temeiurile legitimării autorităţii. În această perioadă, orice guvern arab care dorea să supravieţuiască trebuia să îşi susţină legitimitatea în termenii a trei limbaje politice – al naţionalismului, al justiţiei sociale şi al islamului.

Naţionalismul era primul care se dovedea a fi un limbaj puternic. Unele dintre regimurile existente la începutul anilor '80 veniseră la putere în timpul luptei pentru independenţă sau puteau susţine că sînt succesoare ale acestor regimuri; o astfel de legitimare era deosebit de puternică în Maghreb, unde avuseseră loc lupte puternice, iar amintirea lor se păstrase vie. Aproape toate regimurile recurgeau şi la un altfel de limbaj naţionalist, cel al unităţii arabe; ei exprimau un fel de angajament faţă de această unitate şi se refereau la independenţă ca la un prim pas spre o uniune mai strînsă, dacă nu chiar spre unitatea totală; legată de ideea de unitate era şi cea a unei acţiuni concertate în sprijinul palestinienilor. În ultimii ani avusese loc o extindere a conceptului de *naţionalism*; regimurile îşi susţineau legitimitatea în termenii dezvoltării economice, respectiv ai utilizării depline a resurselor naţionale, atît umane, cît şi naturale, spre binele comun.

Al doilea limbaj, cel al justiţiei sociale, a intrat în sfera expresiei politice comune în anii '50 şi '60, perioada revoluţiei algeriene şi a răspîndirii nasirismului, cu concepţia sa despre socialismul arab specific exprimată în Carta Naţională din 1962. Noţiuni ca *socialism* şi *justiţie socială* erau folosite cu un anumit sens: se referau la reforma sistemului de deţinere în proprietate a terenurilor, extinderea serviciilor sociale şi a educaţiei generale, atît pentru fete, cît şi pentru băieţi, dar în puţine ţări a existat o încercare sistematică de redistribuire a bogăţiei prin impozite mari aplicate asupra veniturilor.

Ultimul dintre limbajele devenite foarte influente era cel al islamului. Fireşte, într-un anumit sens, acesta nu era nou. În rîndul celor care moşteniseră religia islamului – credinţa, amplificată de memoria istorică, conform căreia Coranul, Tradiţiile Profetului şi *shari'a* puteau oferi principiile de organizare a unei vieţi virtuoase în comun – existase întotdeauna sentimentul unui destin comun. Dar în anii '80 limbajul islamic a devenit mai pregnant în discursul politic decît fusese în urmă cu un deceniu sau două. Acest lucru se datora convergenţei a doi factori. Pe de o parte, s-a înregistrat o extindere amplă

şi mai rapidă a sferei de implicare politică, datorită creşterii populaţiei şi a oraşelor, ca şi răspîndirii mijloacelor de comunicare în masă. Migranţii rurali îşi aduceau la oraş cultura şi limbajul politic. Avuseseră loc o urbanizare a migranţilor, dar şi o „ruralizare" a oraşelor. Rupţi de relaţiile de familie şi de vecinătate ce făceau posibilă viaţa la sate, ei trăiau într-o societate ale cărei semne exterioare le erau străine; alienarea putea fi contracarată de sentimentul apartenenţei la o comunitate universală a islamului, ce avea anumite valori morale implicite, oferindu-le astfel un limbaj prin care îşi puteau exprima nemulţumirile şi aspiraţiile. Cei care doreau să îi trezească la acţiune trebuiau să folosească acelaşi limbaj. Islamul putea oferi un limbaj eficient pentru opoziţie: faţă de puterea şi influenţa occidentale şi faţă de cei care puteau fi acuzaţi că le sînt aserviţi; faţă de guvernele considerate corupte şi ineficiente, instrumente ale intereselor private sau imorale; sau faţă de o societate care părea să îşi fi pierdut principiile şi orientarea morală.

Asemenea factori au generat mişcări precum cea a Fraţilor Musulmani, ai cărei lideri erau elocvenţi şi educaţi, dar care se adresau celor ce, în noile societăţi, erau lipsiţi de putere şi de prosperitate; într-o anumită măsură ca autoapărare împotriva lor sau din intenţia de a se adresa unui segment mai larg al naţiunilor lor, majoritatea regimurilor au început să folosească limbajul religiei mai mult decît înainte. Unele regimuri, este adevărat, foloseau limbajul islamului în mod spontan şi continuu, în special cel din Arabia Saudită, unde fusese creată de o mişcare pentru reafirmarea supremaţiei Voinţei lui Dumnezeu în societăţile umane. Însă alte regimuri par să fi fost determinate să adopte acest limbaj. Chiar şi grupurile dominante cele mai laice – de exemplu, cele din Siria, Irak şi Algeria – au început să îl utilizeze într-un mod mai mult sau mai puţin convingător, sub o formă sau alta. Puteau evoca teme istorice, cu arabii drept promotori ai islamului; conducătorii Irakului, angajaţi în lupta lor cu Iranul, au recurs la amintirea bătăliei de la Qadisiyya, cînd arabii l-au înfrînt pe ultimul suveran sasanid şi au adus islamul în Iran. În majoritatea ţărilor cu o populaţie mixtă, Constituţia prevedea că preşedintele trebuia să fie musulman, făcînd astfel o legătură între islam şi autoritatea legitimă. În codurile juridice puteau exista referiri la Coran sau la *shari'a*, ca bază a legislaţiei. Majoritatea guvernelor care au adoptat această cale tindeau să interpreteze *shari'a* într-o formă mai mult sau mai puţin modernă, pentru a justifica inovaţiile inevitabile unor societăţi moderne; chiar şi în Arabia Saudită, pentru justificarea noilor legi şi reglementări impuse de noua ordine economică se invocau principiile jurisprudenţei hanbalite. Cu toate acestea, unele regimuri aplicau cu stricteţe litera *shari'ei* în privinţa anumitor prevederi simbolice: în

Arabia Saudită și Kuwait, vînzarea băuturilor alcoolice era interzisă; în Sudan, stipulările din *shari'a* că hoților recidiviști trebuiau să li se taie mîinile au fost reinstituite în ultimii ani ai conducerii lui Numayri. În unele țări, respectarea strictă a postului de Ramadan, care se impusese tot mai mult în mod spontan, a fost încurajată de guvern; o încercare anterioară a guvernului tunisian de a descuraja postul, fiindcă împiedica eforturile depuse pentru dezvoltarea economică, se confruntase cu o opoziție de amploare.

Fragilitatea regimurilor

Grupuri conducătoare unite, clase sociale dominante și idei influente: amalgamul acestor factori poate explica de ce regimurile fuseseră atît de stabile în anii '70, dar, privite mai de aproape, toate trei pot fi considerate și motive de slăbiciune.

Grupurile conducătoare erau expuse nu doar rivalităților personale generate inevitabil de ambiții diferite și de dezacorduri în privința politicii, a divizărilor structurale apărute odată cu sporirea dimensiunii și a complexității aparatului de stat. Diferitele ramuri ale guvernului au devenit centre de putere separate – partidul, armata, serviciile secrete –, iar membri ai grupului conducător puteau încerca să își instituie controlul asupra uneia sau alteia dintre ele. Un asemenea proces tindea să aibă loc în toate sistemele complexe de guvernare, dar în unele se limita la cadrul unor instituții stabile și al unor deprinderi politice adînc înrădăcinate. Cînd nu era atît de limitat, putea duce la formarea unor facțiuni politice și la o luptă pentru putere politică prin care liderul unei facțiuni încerca să își elimine rivalii și să își pregătească succesiunea în cea mai înaltă funcție. O asemenea luptă putea fi ținută în frîu doar prin exercitarea constantă a artei manipulării politice de către șeful guvernului.

Legătura dintre regim și grupurile sociale dominante se putea dovedi a fi la rîndul său fragilă. Ceea ce se observa era repetarea unui model din istoria Orientului Mijlociu. Clasele care dominau structura avuției și a puterii sociale din orașe doreau pace, ordine și libertate în desfășurarea activităților economice și erau dispuse să susțină un regim atît timp cît el le oferea ceea ce doreau; dar nu ar fi ridicat un deget ca să îl salveze și, dacă părea că va urma o politică similară, i-ar fi acceptat succesorul. La mijlocul anilor '80, situația unora dintre regimuri părea precară. Prețurile la petrol au atins nivelul maxim în 1981; după aceea au scăzut rapid, din cauza producției excedentare, a utilizării mai atente a energiei în țările industrializate

și a eșecului înregistrat de OPEC în încercarea de a menține un front unit în privința prețurilor și a volumului producției. Declinul veniturilor din petrol, alături de efectele războiului dintre Iran și Irak, a avut un impact asupra tuturor țărilor arabe, bogate și sărace deopotrivă.

Sprijinul acordat guvernului de segmentele puternice ale societății era pasiv într-o anumită măsură din cauză că ele nu participau activ la luarea deciziilor. În majoritatea regimurilor, deciziile erau luate la nivel înalt de un grup restrîns, iar rezultatele nu erau anunțate public; exista o tendință în rîndul conducătorilor ca, odată instalați la putere, să devină mai secretoși și mai retrași – păziți de serviciile lor de securitate și înconjurați de persoane foarte apropiate și de demnitari care controlau accesul la ei – și să apară doar rareori ca să ofere explicații și justificări oficiale pentru acțiunile lor în fața unei audiențe docile. Dar exista și altă cauză a distanței dintre conducere și societate: fragilitatea convingerii care îi lega pe unii de alții.

Odată ce conducerea își însușea anumite idei politice, ele riscau să își piardă semnificația. Deveneau sloganuri perimate prin repetiție și nu mai puteau atrage în jurul lor alte idei pentru a constitui o constelație puternică, a mobiliza forțele sociale sau a transforma puterea într-o autoritate legitimă. Se pare că este soarta pe care a avut-o ideea de naționalism. Exista întotdeauna ca o reacție imediată și firească față de o amenințare venită din afară; acest lucru a fost demonstrat în timpul războiului dintre Irak și Iran, cînd elementele populației irakiene care ar fi fost de așteptat să manifeste ostilitate față de guvern și-au manifestat sprijinul. Dar rămînea incert dacă o asemenea abordare putea servi drept forță mobilizatoare pentru o acțiune eficientă sau drept nucleu al unui sistem de idei în temeiul căruia se putea organiza societatea. „Arabismul", ideea unei națiuni arabe unite politic, putea fi reactivat de o nouă criză în relațiile dintre Israel și vecinii săi arabi; lipsa unei reacții din partea statelor arabe în timpul invaziei israeliene își găsea parțial explicația în complexitatea situației din Liban și nu constituia neapărat o avanpremieră la ceea ce s-ar fi putut întîmpla dacă Israelul ar fi fost în război cu ceilalți vecini ai săi. Dar, în general, principala funcție a arabismului a fost aceea de armă în conflictele dintre statele arabe și pretext pentru intervenția unui stat în problemele altor state; exemplul lui 'Abd al-Nasir, care se adresase popoarelor arabe ignorînd autoritatea guvernelor lor, nu fusese uitat. În același timp, întărirea relațiilor umane dintre popoarele arabe, datorită educației, migrației și mass-media, avea probabil un efect pe termen lung.

În privința celorlalte idei predominante, justiția socială și islamul, se poate afirma contrariul: nu că și-au pierdut sensul, ci că au dobîndit un sens prea important și o capacitate prea mare de a motiva acțiunile pentru a fi avute în vedere în atingerea scopurilor oricărui

regim. Rădăcinile lor erau ancorate prea profund în istorie şi în conştiinţă pentru a fi transformate în instrumente docile ale guvernelor.

Guvernele care apelau la asemenea idei profund ancorate şi influente o făceau pe riscul lor. Se implicau în ambiguităţile şi compromisurile puterii şi dacă utilizau limbaje cu o atracţie atît de puternică, oponenţii lor puteau face acelaşi lucru, pentru a demonstra prăpastia dintre ceea ce afirma şi ceea ce făcea guvernul. Puteau utiliza cu o forţă fatală termeni ca *tiranie* şi *ipocrizie*, care aveau o rezonanţă în întreaga istorie islamică. Asasinarea lui Sadat în 1981 şi un incident din Arabia Saudită cînd un grup de musulmani convinşi au ocupat Marea Moschee de la Mecca au fost semne ale forţei pe care o aveau asemenea mişcări de opoziţie, în special cînd puteau corela apelul la justiţie socială cu mesajul islamului.

Astfel, chiar şi cele mai stabile şi mai longevive regimuri se puteau dovedi fragile. Fireşte, la nivelul puterii aveau loc schimbări în cadrul grupurilor dominante în urma unui deces sau a unor revoluţii de palat; în 1985, Numayri, conducătorul Sudanului, a fost înlăturat de o lovitură de stat corelată cu tulburări populare ample; în 1988, dominaţia îndelungată exercitată de Bourguiba asupra vieţii politice tunisiene a luat sfîrşit atunci cînd el a fost îndepărtat şi înlocuit de un ofiţer, Zayn al-'Abidin Ben 'Ali. Asemenea evenimente puteau determina schimbări ale orientării politice, după cum s-a întîmplat atunci cînd Sadat i-a urmat lui 'Abd al-Nasir; dar puteau fi schimbări mai violente şi mai radicale?

În unele ţări a existat oportunitatea reconstituirii unor instituţii mai durabile care ofereau posibilitatea participării mai largi la procesul de luare a deciziilor. În rîndul claselor educate exista o dorinţă generală în acest sens, iar unele regimuri considerau la rîndul lor că o asemenea măsură le-ar servi interesele; fără un anumit grad de participare, dezvoltarea economică şi socială eficientă nu putea avea loc, iar adevărata stabilitate era imposibilă fără existenţa unor instituţii – cu alte cuvinte, convenţiile cunoscute şi acceptate despre modul în care trebuia obţinută, utilizată şi transmisă puterea.

Asemenea schimbări depindeau de nivelul de educaţie, dimensiunea şi puterea claselor mijlocii, ca şi de încrederea în regim. Nu părea probabil ca ele să se petreacă în majoritatea ţărilor arabe, dar existau semne că se produc în unele dintre ele. În Kuwait, parlamentul a fost reinstituit în 1981, după o suspendare de mai mulţi ani, şi a demonstrat că are opinii independente şi puterea de a convinge guvernul să ţină cont de ele; dar în 1986 a fost dizolvat. În Iordania, în 1984 a existat o încercare de revitalizare a parlamentului, care fusese suspendat o vreme. În Liban, în pofida războiului civil, ideea parlamentului ca loc în care, în ultimă instanţă, se puteau reconcilia

diferenţele şi în care domnea autoritatea constituţională ca temei al legitimităţii era încă vie.

Ţara unde reinstaurarea puterii constituţionale părea cea mai probabilă a fost Egiptul, unde clasa educată era numeroasă şi se afla la un nivel de educaţie politică superior celui din majoritatea statelor arabe. Se caracteriza printr-o unitate socială şi culturală, precum şi printr-o memorie vie a perioadei constituţionale, care durase 30 de ani şi în timpul căreia opiniile puteau fi exprimate liber, în anumite limite; amintirea aceasta a renăscut în ultimii ani în contrast cu relativa lipsă de libertate politică din timpul lui 'Abd al-Nasir şi al lui Sadat. În timpul succesorului lui Sadat, Hosni Mubarak, cu precauţii, au fost iniţiate o serie de schimbări. În 1984, au avut loc alegeri pentru Adunare; sistemul electoral a fost conceput în aşa fel încît să asigure conducerii o majoritate mare, dar alegerile au avut loc într-o atmosferă de dezbateri relativ libere şi au fost aleşi şi membri ai unui partid de opoziţie, o reconstituire a Partidului Wafd. Acesta putea să fi fost un semn că Egiptul se îndrepta în aceeaşi direcţie ca Turcia sau unele ţări latino-americane, unde alternau perioadele de putere parlamentară şi de dictatură militară, iar viaţa constituţională era mereu reinstaurată şi mereu ameninţată.

Dacă au avut loc şi schimbări radicale, în anii '80 părea mai probabil ca ele să se petreacă în numele unei concepţii islamice de dreptate a lui Dumnezeu în lume decît al unui ideal pur secular. Nu exista o singură concepţie despre islam, ci un întreg spectru. Termenul *islam* nu avea o semnificaţie unică şi simplă, ci sensul i-l confereau musulmanii. Pentru sătenii „tradiţionali" putea însemna tot ceea ce gîndeau şi făceau. Musulmanilor mai preocupaţi şi mai reflexivi le oferea o normă cu ajutorul căreia trebuiau să încerce să-şi modeleze vieţile şi prin prisma căreia le puteau fi judecate faptele, dar existau mai multe norme. Termenul *fundamentalism*, care devenise curent, avea multiple semnificaţii. Se putea referi la ideea că musulmanii ar trebui să revină la învăţătura şi practicile Profetului şi ale primei generaţii de adepţi ai săi ori la ideea că doar Coranul putea oferi normele vieţii umane; aceasta putea fi o idee revoluţionară dacă musulmanii susţineau – după cum părea să o facă liderul libian Gaddafi – că aveau dreptul să interpreteze liber Coranul. Termenul se putea folosi şi pentru o atitudine ce era caracterizată mai curînd drept „conservatoare": atitudinea celor care doreau să accepte şi să păstreze ceea ce moşteniseră din trecut, întreaga tradiţie acumulată a islamului aşa cum se dezvoltase ea, şi să o schimbe doar în mod precaut şi responsabil. Aceasta era atitudinea regimului saudit şi a susţinătorilor săi, precum şi a regimului revoluţionar iranian, chiar dacă tradiţiile cumulative pe care le acceptau erau diferite.

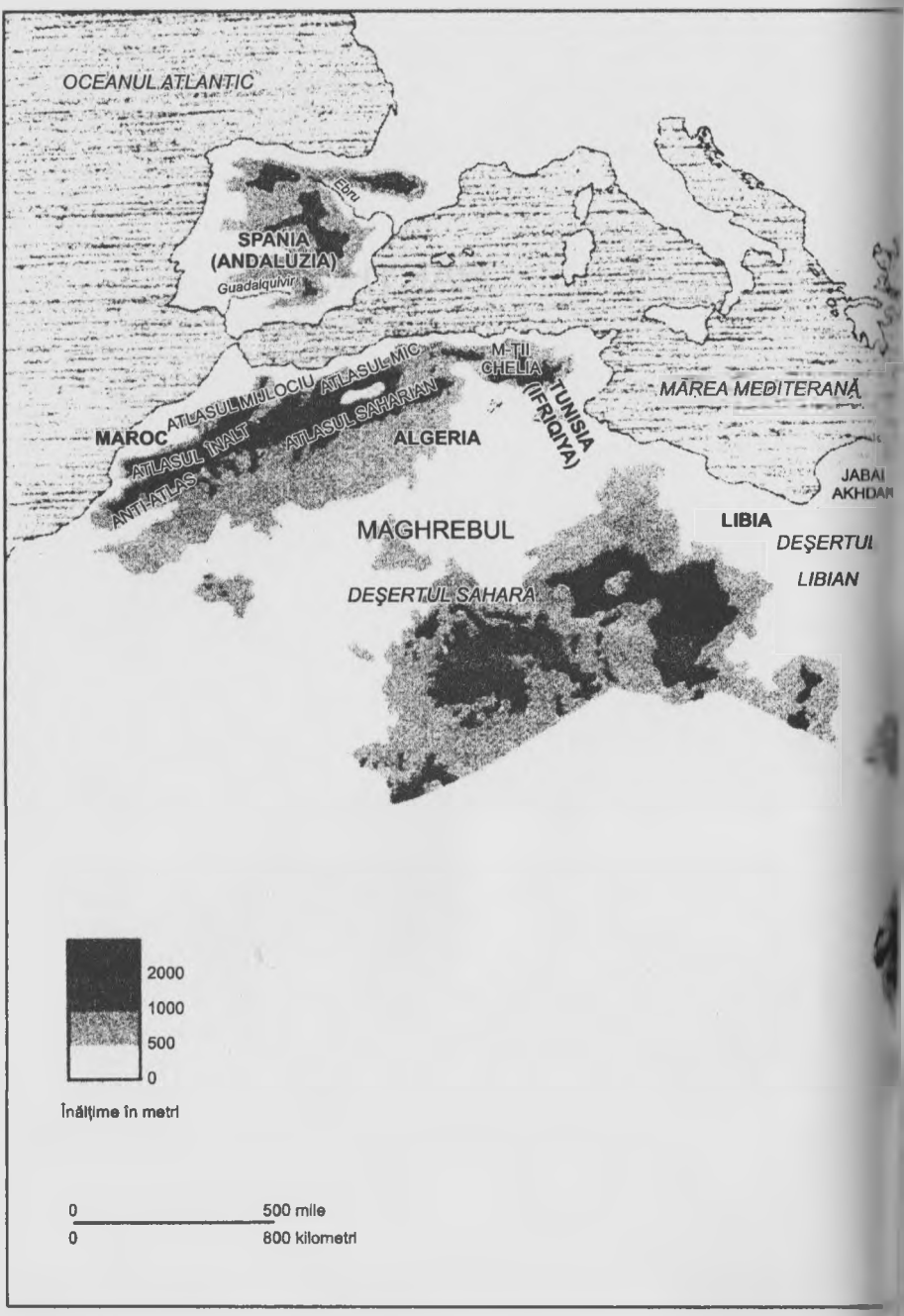
Condițiile din țările arabe erau foarte diferite. O mișcare islamică dintr-o țară putea fi diferită de o mișcare aparent similară din altă țară. De exemplu, Frații Musulmani din Siria nu au avut același rol ca mișcarea din Egipt; într-o mare măsură ei au constituit un mijloc de exprimare a opoziției populației urbane sunnite față de dominația unui regim identificat cu comunitatea 'alawită. În mod asemănător, faptul că revoluția iraniană a adoptat o anumită formă nu însemna că ar fi avut aceeași formă în alte țări. Cel puțin parțial, revoluția putea fi explicată din prisma unor factori specifici Iranului: anumite clase sociale influente au fost deosebit de sensibile la apeluri lansate într-un limbaj religios și a existat o conducere religioasă capabilă să reunească toate mișcările de opoziție; aceasta a avut o relativă independență față de autorități, era unanim respectată pentru evlavie și învățătură și acționase întotdeauna ca purtător de cuvînt al conștiinței colective.

O asemenea situație nu exista în țările arabe. În Irak, unde șiiții erau majoritari, învățații lor nu aveau aceeași legătură intimă cu masele urbane sau aceeași influență asupra autorităților ca în Iran. *'Ulama* sunniți aveau un statut mai puțin independent. Sub autoritatea otomană deveniseră funcționari, apropiați ai guvernului și compromiși de relațiile cu el; prin tradiție și prin interese aveau legături cu pătura superioară a burgheziei din marile orașe. Astfel, conducerea mișcărilor islamice tindea să se afle în mîinile laicilor, membri convertiți ai elitei moderne educate. Asemenea mișcări nu aveau sanctitatea conferită de personalitățile pietății și învățăturii moștenite și recunoscute; erau partide politice în competiție unele cu altele. În general, nu aveau o politică socială sau economică clară. Păreau forțe de opoziție plauzibile, dar nu erau în situația de a putea constitui guverne.

Un observator al țărilor arabe sau al multor alte țări musulmane la mijlocul anilor '80 putea foarte bine să ajungă la concluzia că, pe viitor, calea putea fi asemănătoare celei din Iran, dar o asemenea concluzie ar fi fost pripită, chiar în privința Iranului. Într-un anumit sens, domnia fețelor religioase era o reafirmare a tradiției, dar în alt sens era contrară religiei. Potrivit înțelepciunii moștenite de la *'ulama*, nu trebuiau să intre într-o relație prea apropiată de conducătorii acestei lumi; trebuiau să păstreze o distanță morală, menținîndu-și în același timp accesul la conducători și influența asupra lor: era periculos ca interesele eterne ale islamului să fie legate de soarta efemeră a unui conducător din această lume. Această atitudine se reflecta într-o anumită suspiciune populară față de fețele religioase care se implicau prea mult în treburile lumești; erau la fel de susceptibile ca alții la corupția determinată de putere și de bogăție și probabil că nu erau conducători buni.

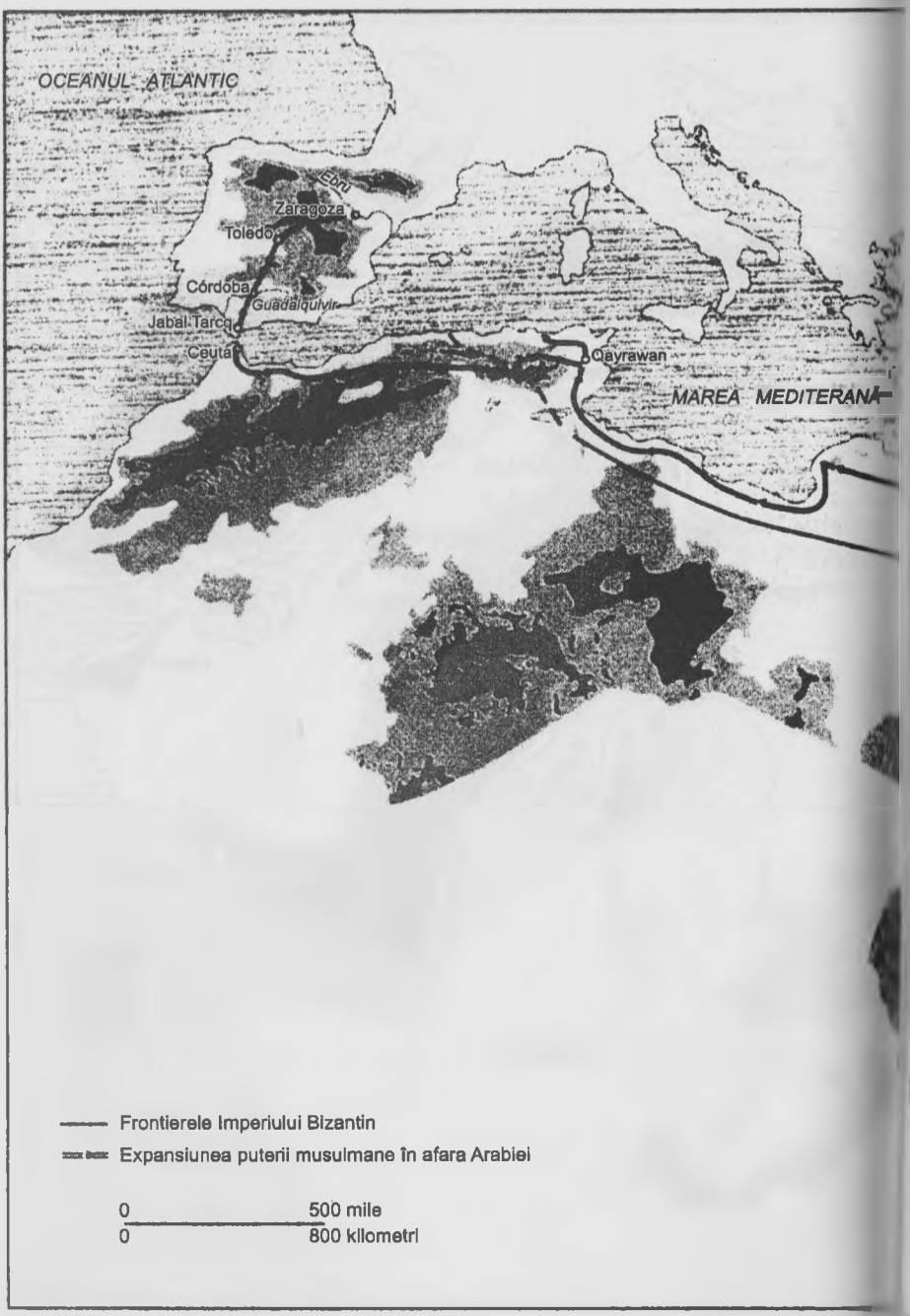
Totodată, se putea întîmpla ca, la un anumit stadiu al dezvoltării naţionale, atracţia exercitată de ideile religioase – cel puţin ideile sacralizate de tradiţia cumulativă – să nu mai aibă aceeaşi putere ca alt sistem de idei : un amalgam de moralitate socială şi justiţie care erau fundamental seculare, dar care puteau avea legătură cu principiile generale ale justiţiei sociale inerente Coranului.

HĂRȚI



1. Regiunea prezentată în volum: principalele caracteristici geografice şi denumirile utilizate în mod curent.


TRANSOXANIA
Amu Darya (Oxus)
MAREA CASPICĂ
MAREA NEAGRĂ
ANATOLIA
MUNȚII TAURUS
KURDISTAN
MUNȚII ZAGROS
IRAN
JAZIRA
Tigru
SIRIA
LIBAN
DEȘERTUL SIRIAN
Eufrat
IRAK
PALESTINA
SEMILUNA FERTILĂ
DEȘERTUL VESTIC
EGIPT
NAFUD
AL-HASA
GOLFUL PERSIC
JABAL AKHDAR
OMAN
PENINSULA ARABĂ
NEJD
Nil
HIJAZ
MAREA ROȘIE
HADRAMAWT
MAREA ARABIEI
SUDAN
YEMEN
ETIOPIA
Nilul Alb
Nilul Albastru
OCEANUL INDIAN



2. Expensiunea imperiului islamic.

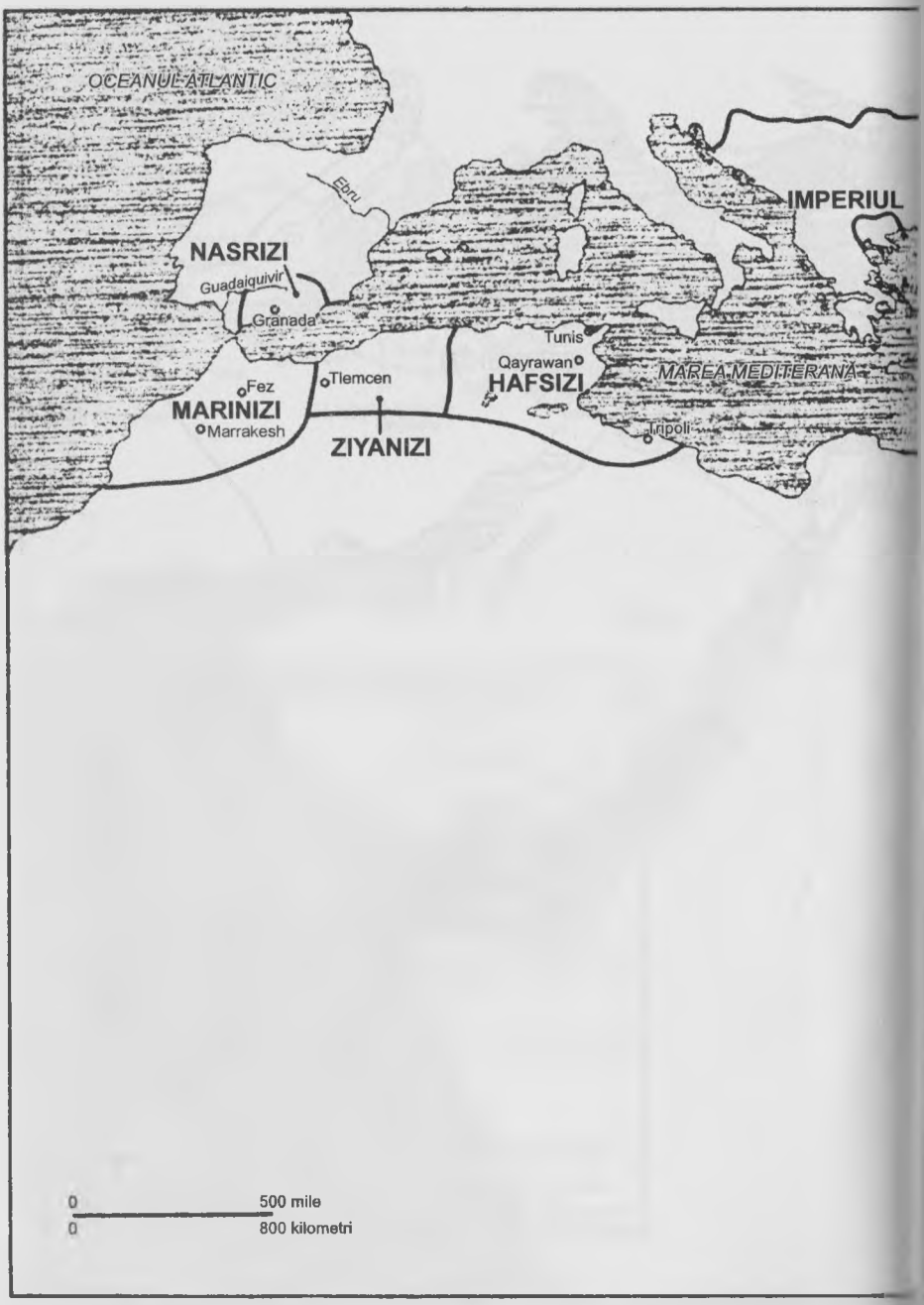

MAREA NEAGRĂ
Constantinopol
IMPERIUL
BIZANTIN
Antiohia
Alep
Siffin
Mosul
Tigru
Eufrat
Damasc
Ierusalim
Alexandria
Fustat
Madain
Qadisiyya
Basra
MAREA CASPICĂ
Amu Dayra (Oxus)
Marw
Nishapur
IMPERIUL
Hamadhan
Nihawand
Isfahan
SASANID
GOLFUL PERSIC
Madina
Mecca
MAREA ROŞIE
YEMEN
ETIOPIA
OCEANUL INDIAN

3. Califatul 'Abbasid la începutul secolului al IX-lea.

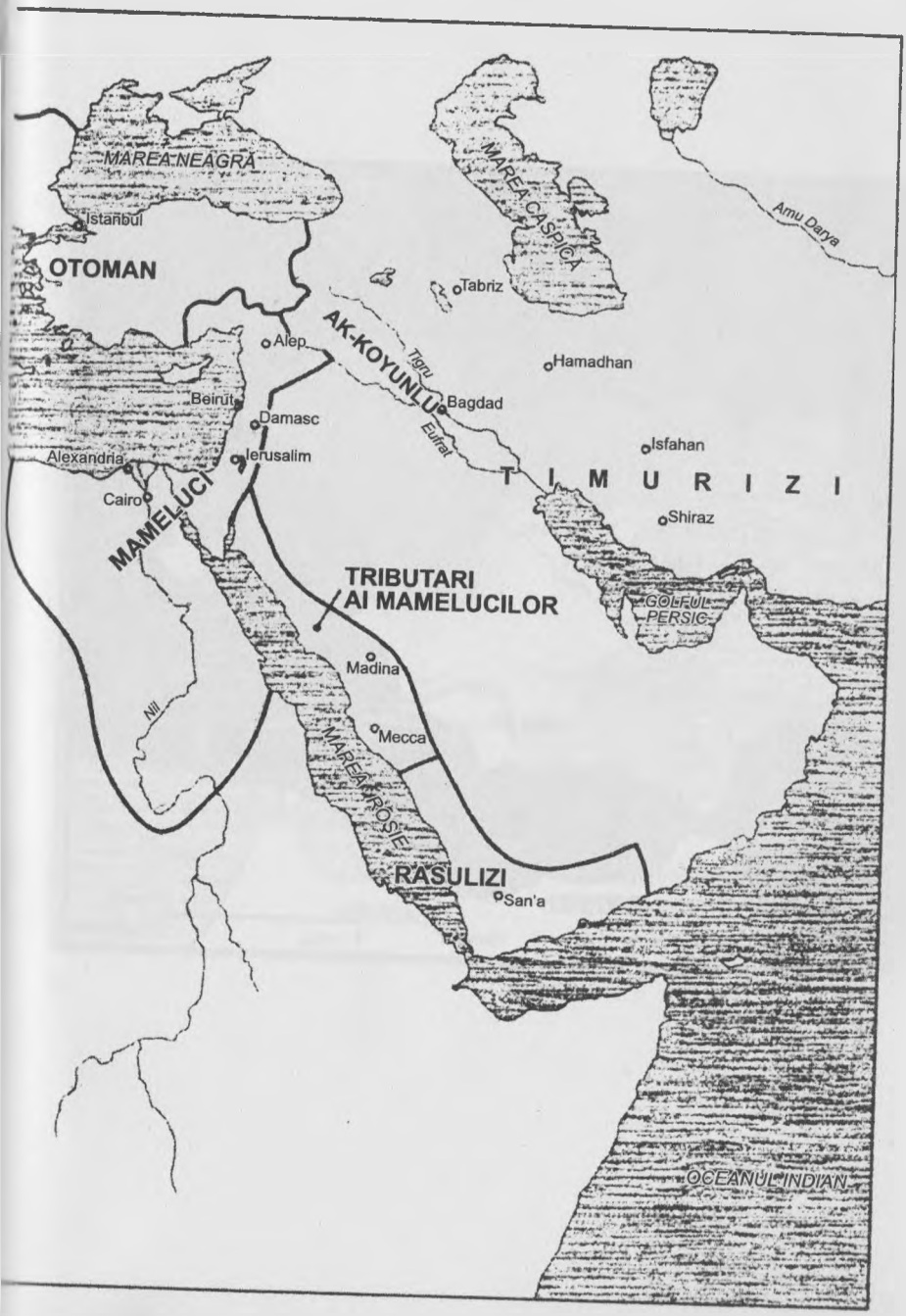

MAREA NEAGRĂ
MAREA CASPICĂ
Amu Darya (Oxus)
Marw
Nishapur
Mosul
Alep
Eufrat
Tigru
Damasc
Bagdad
CALIFATUL
Alexandria
Ierusalim
Kufa
Wasit
Isfahan
Basra
Fustat
'ABBĂSID
GOLFUL PERSIC
Ind
Nil
Madina
Mecca
MAREA ROȘIE
MAREA ARABIEI
OCEANUL INDIAN

4. Orientul Mijlociu și Maghrebul spre sfîrșitul secolului al XI-lea.


MAREA NEAGRĂ
MARE CASPICĂ
Amu Darya (Oxus)
Konya
Tabriz
Nishapur
Mosul
Rayy
Alep
SELGIUKIZI
Ind
Tigru
Damasc
Eufrat
Bagdad
Alexandria
Ierusalim
Isfahan
Cairo
Basra
KARMAŢI
GOLFUL PERSIC
Madina
Mecca
MAREA ROŞIE
MAREA ARABIEI
OCEANUL INDIAN

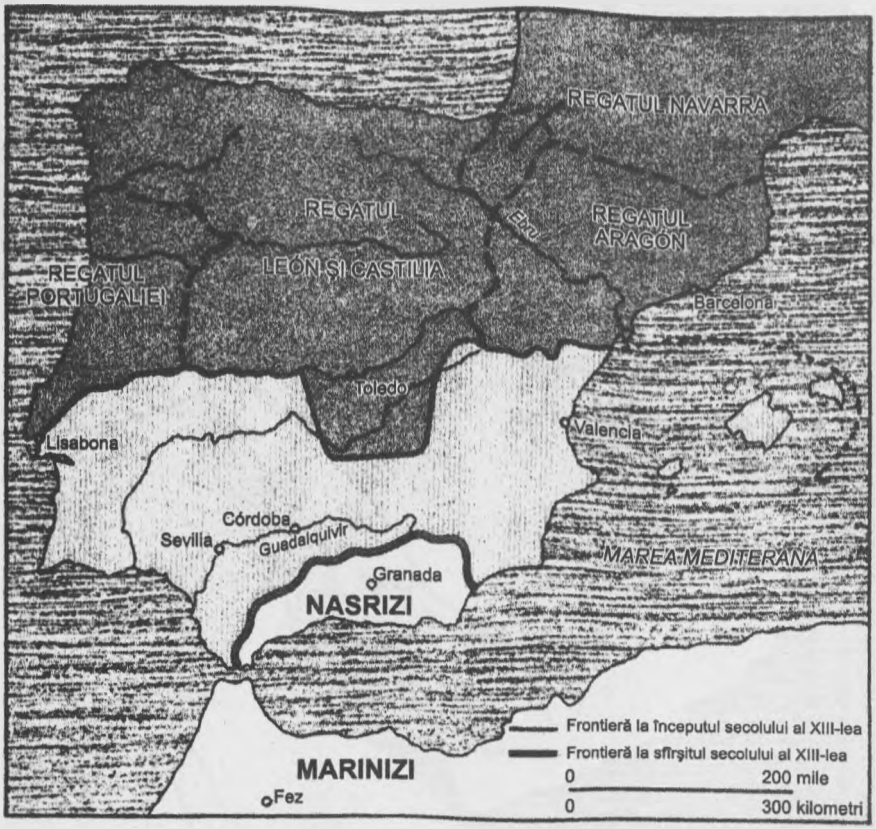


5. Orientul Mijlociu şi Maghrebul spre sfîrşitul secolului al XV-lea

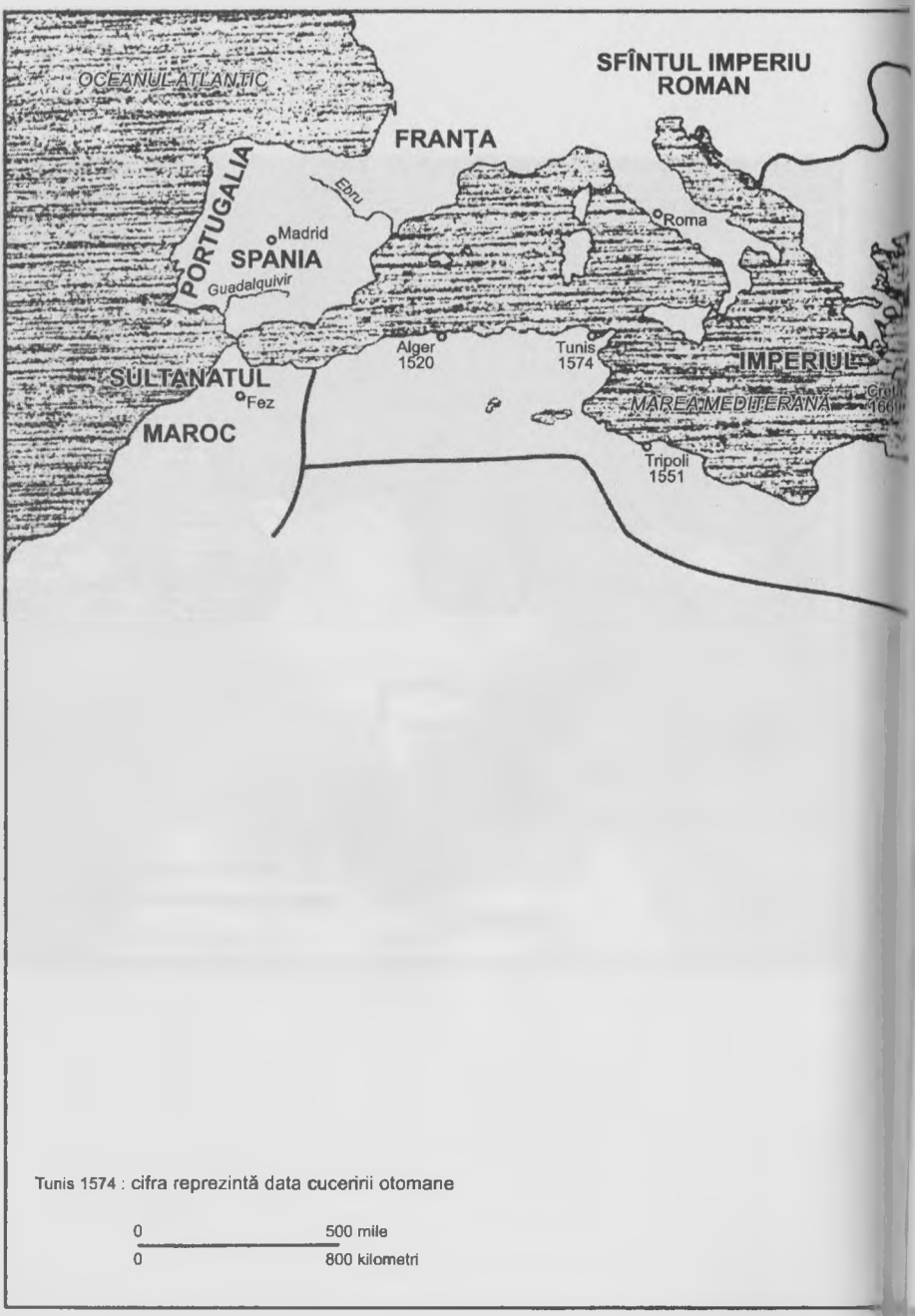

MAREA NEAGRĂ
Istanbul
OTOMAN
MAREA CASPICĂ
Amu Darya
Tabriz
AK-KOYUNLU
Alep
Tigru
Hamadhan
Beirut
Damasc
Bagdad
Eufrat
Isfahan
Alexandria
Ierusalim
T I M U R I Z I
Cairo
MAMELUCI
Shiraz
TRIBUTARI
AI MAMELUCILOR
GOLFUL PERSIC
Madina
Nil
Mecca
MAREA ROȘIE
RASULIZI
San'a
OCEANUL INDIAN

i)

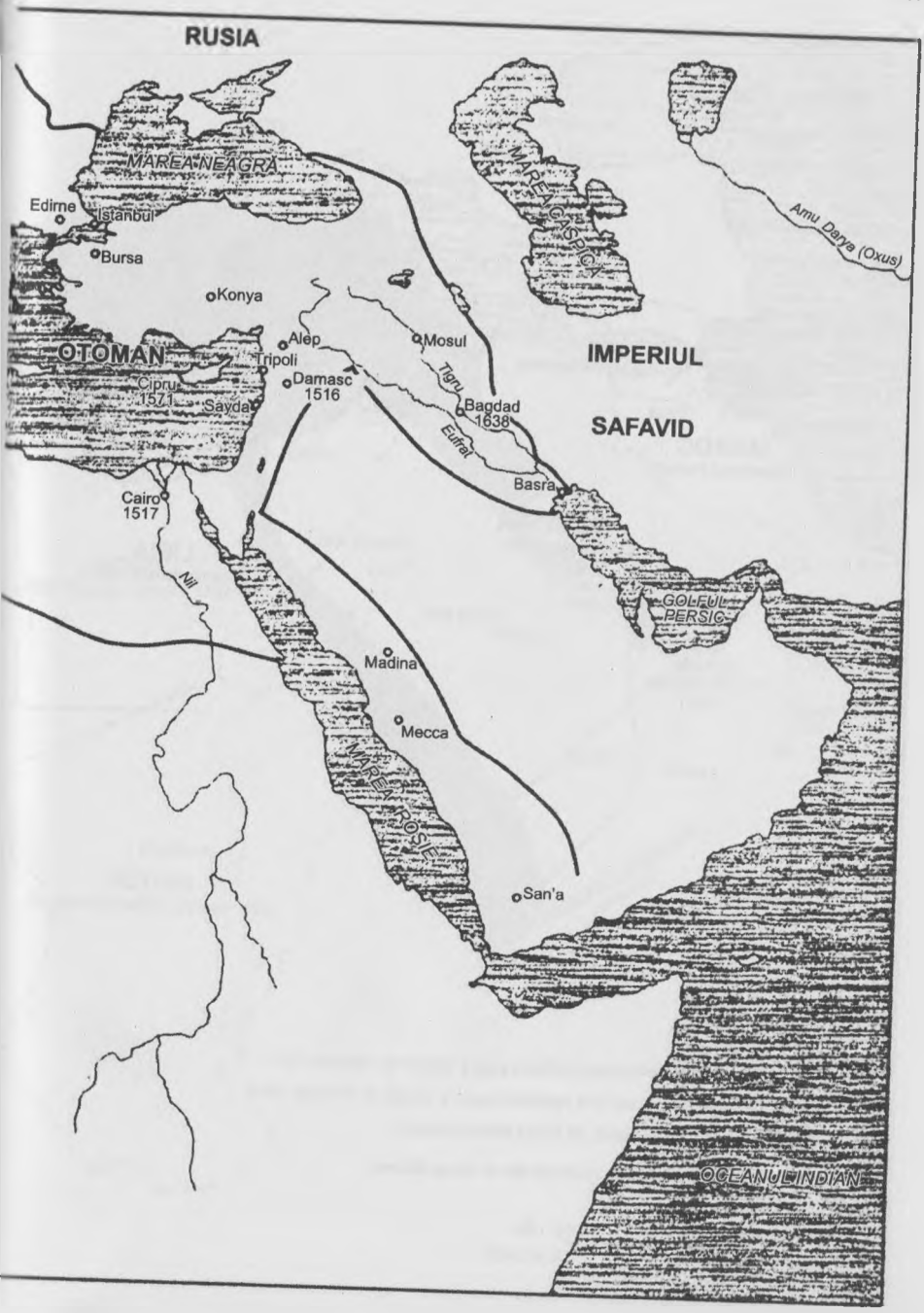
6. Spania musulmană: i) Califatul Umayyad; ii) Reconquista creştină.

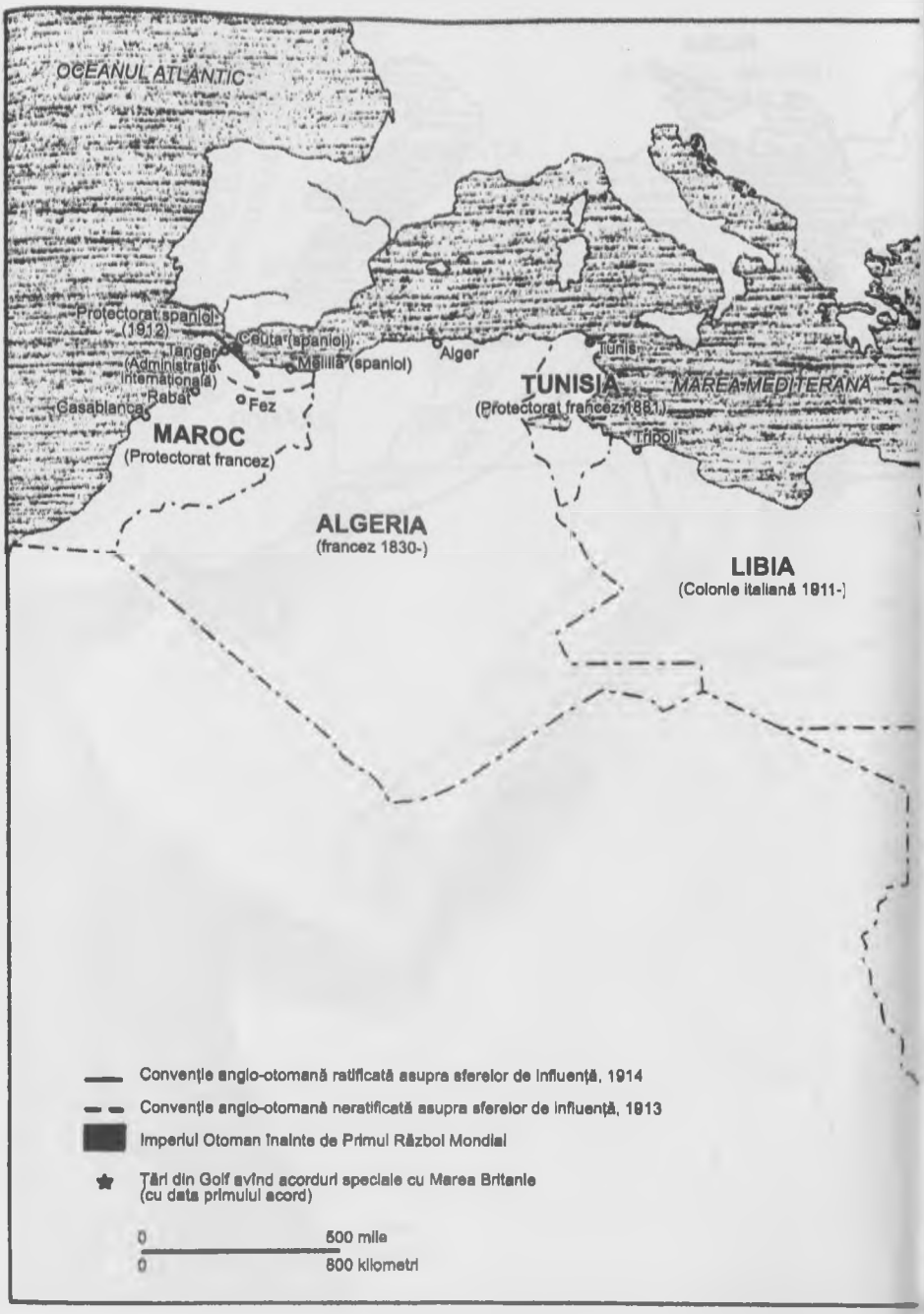

REGATUL NAVARRA
REGATUL
LEON ȘI CASTILIA
Ebro
REGATUL
ARAGON
REGATUL
PORTUGALIEI
Barcelona
Toledo
Valencia
Lisabona
Córdoba
Sevilia
Guadalquivir
MAREA MEDITERANĂ
Granada
NASRIZI
Frontieră la începutul secolului al XIII-lea
Frontieră la sfîrșitul secolului al XIII-lea
MARINIZI
0 200 mile
Fez
0 300 kilometri

ii)



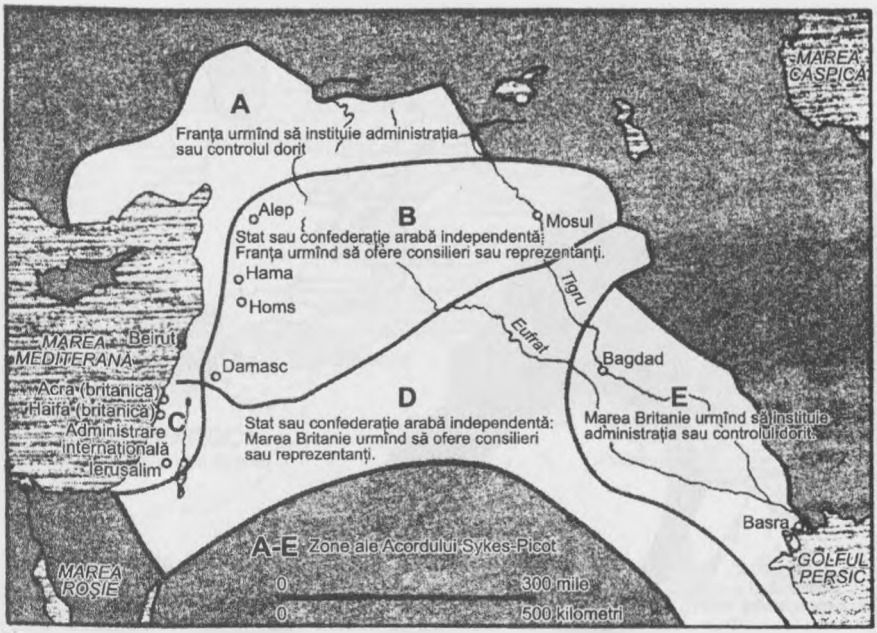
7. Imperiul Otoman spre sfîrșitul secolului al XVII-lea.


RUSIA
MAREA NEAGRĂ
Edirne
Istanbul
Bursa
Konya
OTOMAN
Alep
Tripoli
Ciprul
1571
Sayda
Damasc
1516
Mosul
Tigru
Eufrat
Bagdad
1638
Basra
IMPERIUL
SAFAVID
MAREA CASPICĂ
Amu Darya (Oxus)
Cairo
1517
Nil
GOLFUL PERSIC
Madina
Mecca
MAREA ROŞIE
San'a
OCEANUL INDIAN

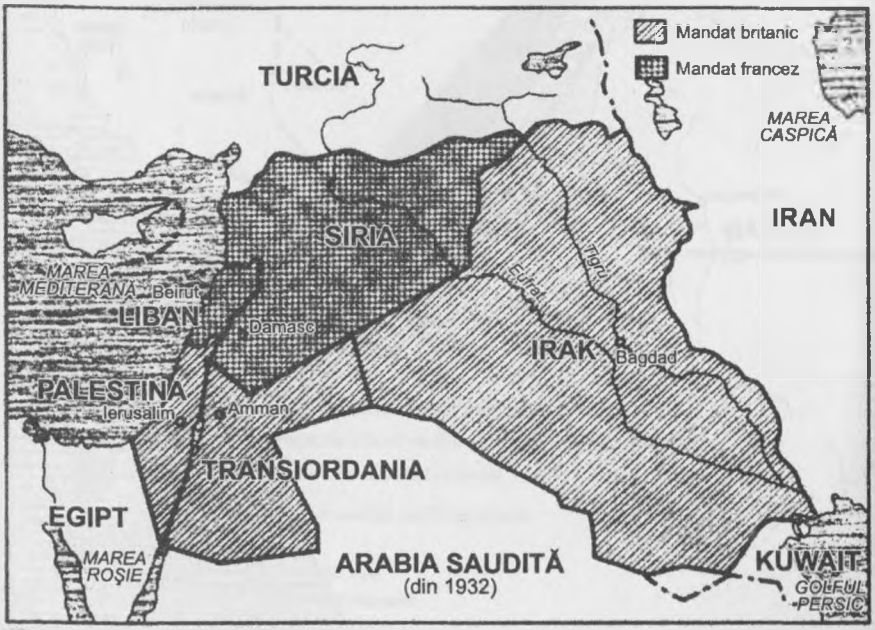


8. Expansiunea imperiilor europene pînă în 1914.


MAREA NEAGRA
Istanbul
MAREA CASPICĂ
Aleppo
Mosul
Tigru
Eufrat
IRAN
CIPRU
(Sub administrație britanică 1878)
Beirut
Damasc
Bagdad
Ierusalim
Alexandria
Cairo
Basra
KUWAIT
(1899)
IBN RASHID
Ha'il
GOLFUL PERSIC
BAHRAIN
(1820)
EGIPT
(Sub ocupație britanică 1882)
IBN SA'UD
Riyad
QATAR
(1916)
Medina
OMANUL
ARMISTIȚIULUI
(1820)
Masqat
Nil
Jedda
OMAN
(1798)
Mecca
MAREA ROȘIE
Otoman
Britanic
Khartoum
SUDAN
(Condominiu anglo-egiptean 1899)
TERITORIILE ADENULUI
(britanice)
Sanfa
Aden (Colonie britanică 1839)
OCEANUL INDIAN

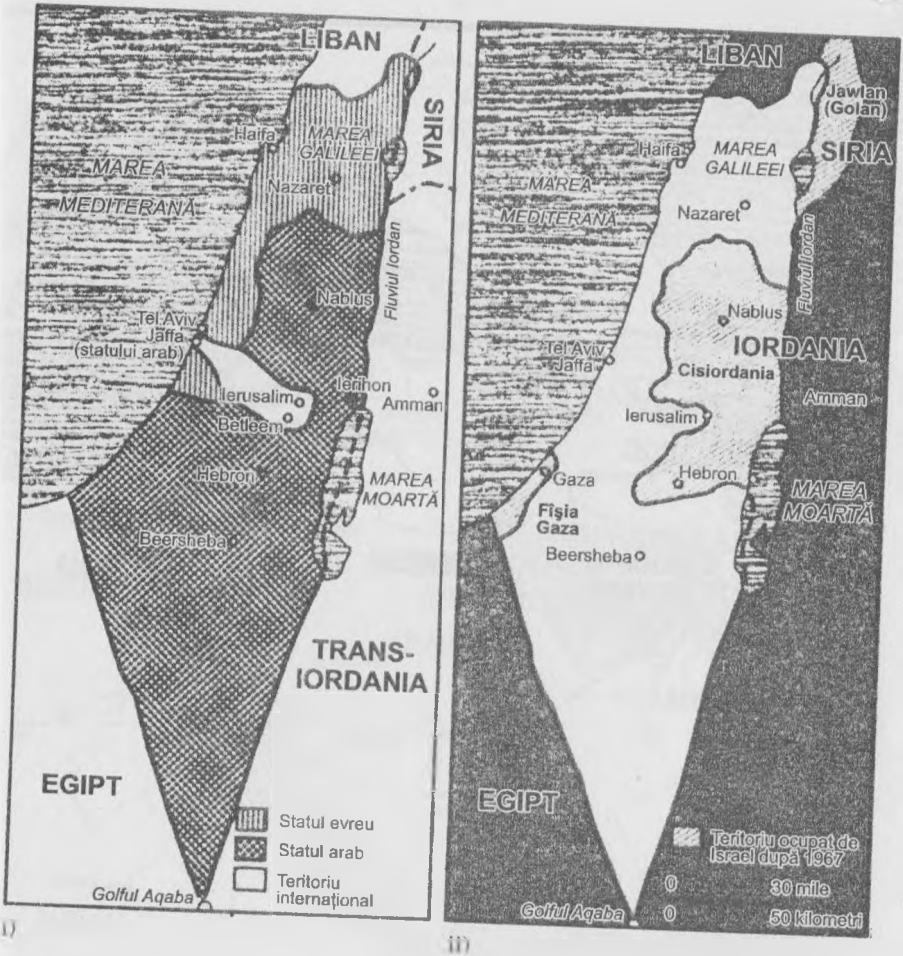


i)



ii)

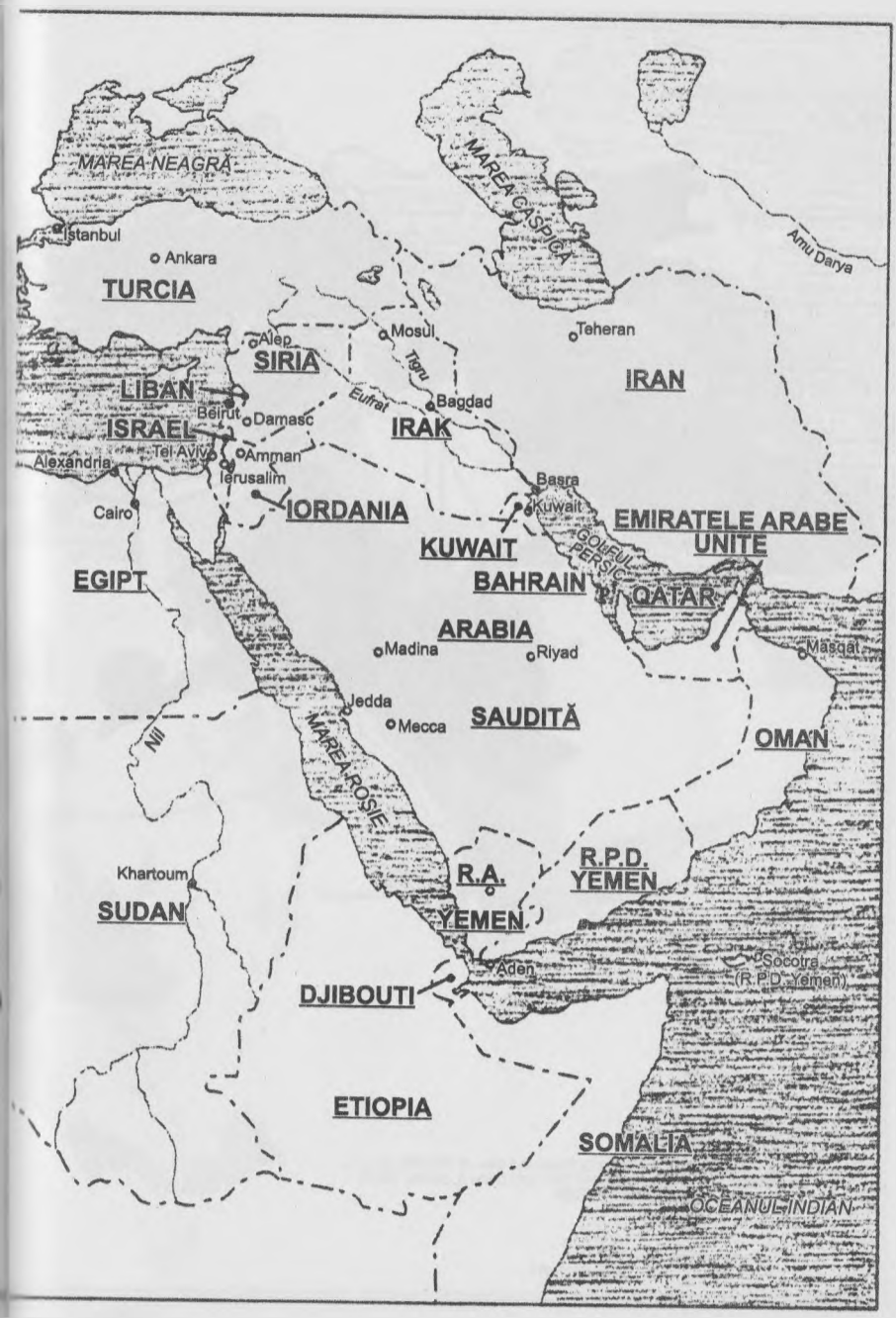
9. Acordul de după război, 1918-1923: i) Acordul Sykes-Picot, 1916; ii) Mandatele.

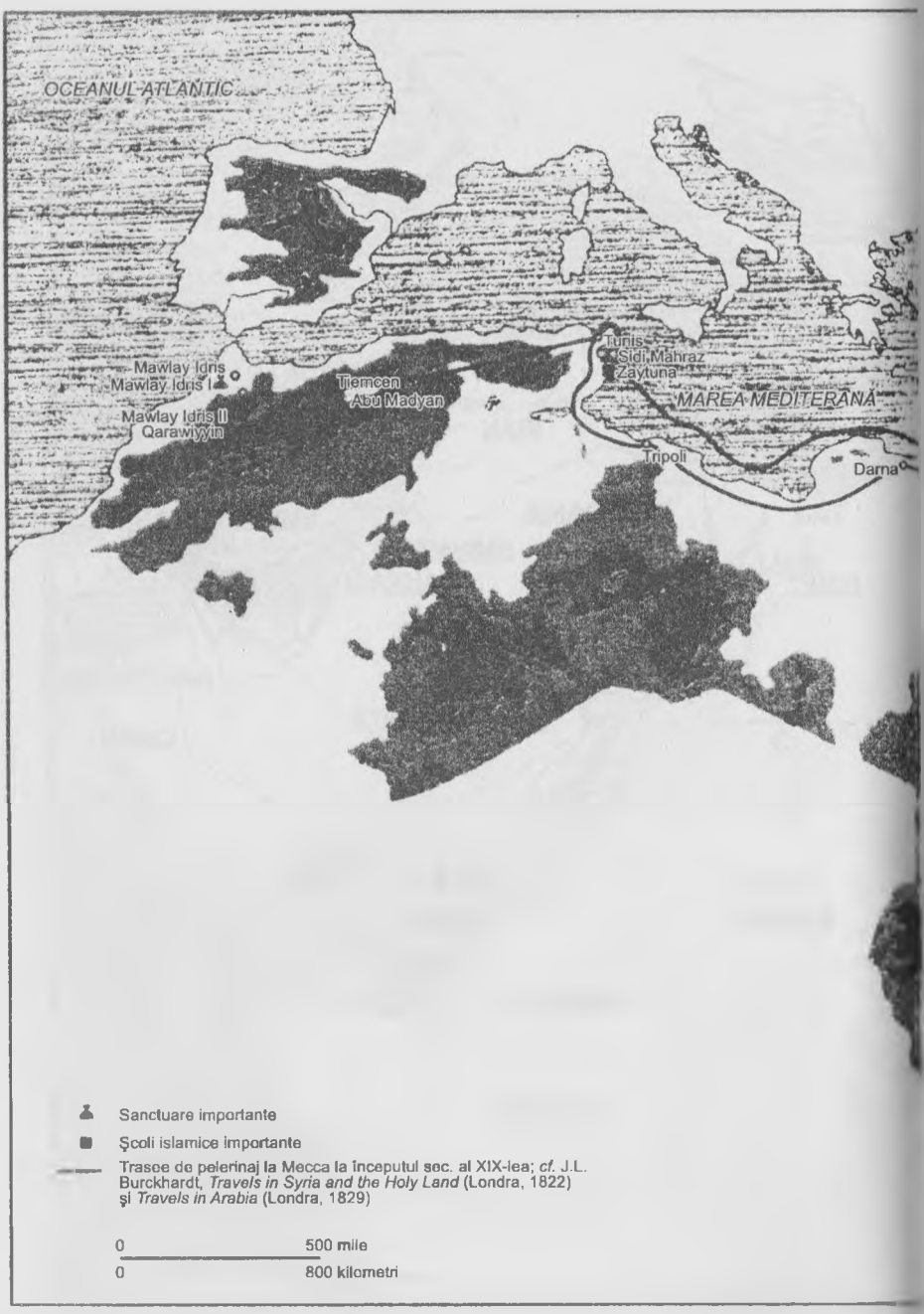


i) ii)

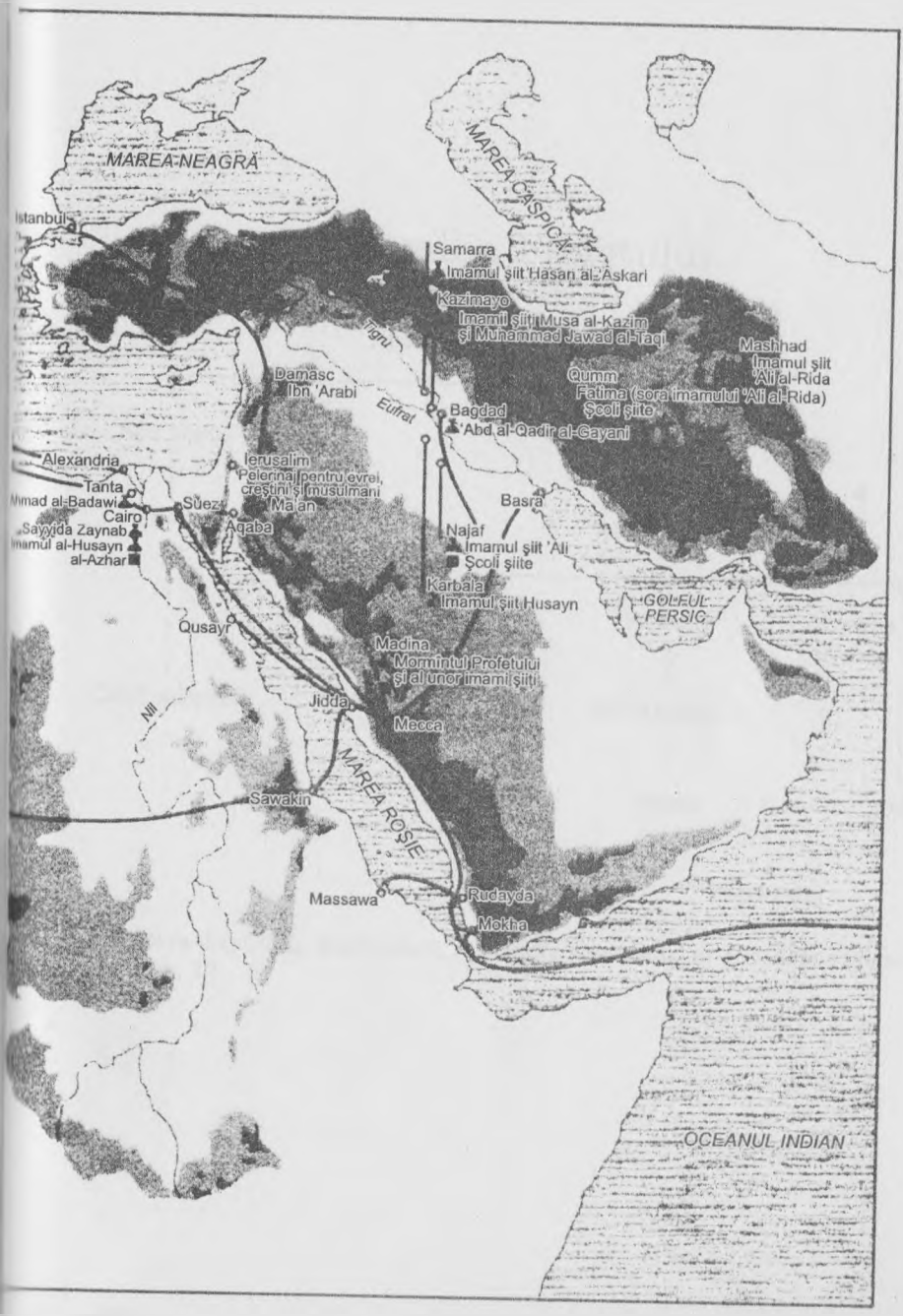
10. Partiția Palestinei: i) Planul de partiție al Comisiei Regale, 1937; ii) liniile de armistițiu, 1949, și ocupația israeliană, 1967.

11. Orientul Mijlociu și Maghrebul în 1988.

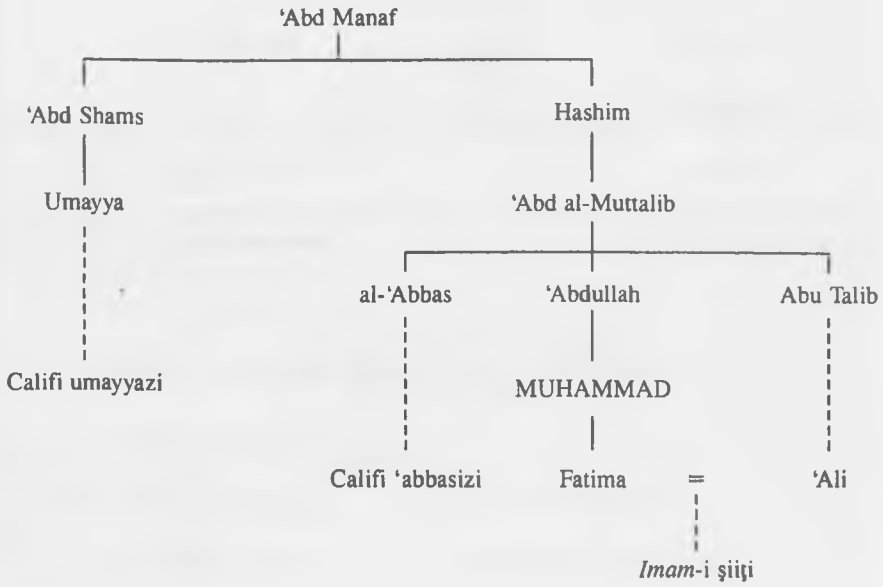

MAREA NEAGRĂ
Istanbul
Ankara
TURCIA
MAREA CASPICĂ
Amu Darya
Teheran
IRAN
Mosul
Tigru
Alep
SIRIA
LIBAN
Beirut
Damasc
Eufrat
Baghdad
IRAK
ISRAEL
Tel Aviv
Amman
Ierusalim
Alexandria
Cairo
IORDANIA
Basra
Kuwait
EMIRATELE ARABE UNITE
KUWAIT
GOLFUL PERSIC
BAHRAIN
QATAR
EGIPT
ARABIA
Madina
Riyad
Masqat
Jedda
Mecca
SAUDITĂ
OMAN
Nil
MAREA ROŞIE
Khartoum
SUDAN
R.A.
R.P.D. YEMEN
YEMEN
Aden
Socotra (R.P.D. Yemen)
DJIBOUTI
ETIOPIA
SOMALIA
OCEANUL INDIAN



12. Trasee de pelerinaj, sanctuare şi centre de educaţie.

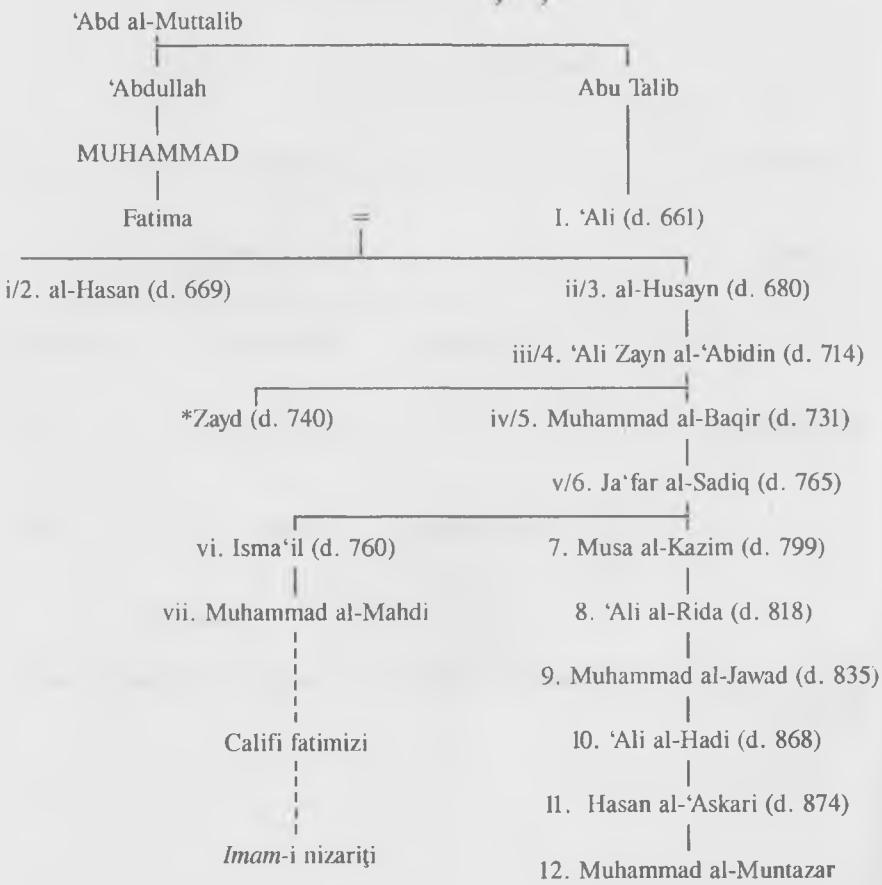

MAREA NEAGRĂ
MAREA CASPICĂ
Istanbul
Samarra
Imamul șiit Hasan al-Askari
Kazimayo
Imamul șiit Musa al-Kazim
și Muhammad Jawad al-Taqi
Tigru
Mashhad
Imamul șiit
'Ali al-Rida
Qumm
Fatima (sora imamului 'Ali al-Rida)
Școli șiite
Damasc
Ibn 'Arabi
Eufrat
Bagdad
'Abd al-Qadir al-Gayani
Alexandria
Ierusalim
Pelerina pentru evrei,
creștini și musulmani
Ma'an
Tanta
Ahmad al-Badawi
Cairo
Sayyida Zaynab
Imamul al-Husayn
al-Azhar
Suez
Aqaba
Basra
Najaf
Imamul șiit 'Ali
Școli șiite
Karbala
Imamul șiit Husayn
GOLFUL PERSIC
Qusayr
Madina
Mormintul Profetului
și al unor imami șiiți
Jidda
Mecca
Nil
MAREA ROȘIE
Sawakin
Massawa
Rudayda
Mokha
OCEANUL INDIAN

Familia Profetului



Adaptare după J.L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook* (Seattle, 1984), p. 17.

Imam-ii șiiți



Cifrele arabe indică linia succesiunii recunoscute de șiiții duodecimani.
Cifrele romane indică linia recunoscută de isma'iliți.
* Recunoscut drept *imam* de zaydiți.

Adaptare după J.L. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook* (Seattle, 1984), p. 21.

Califii

Rashidun

Primii patru califi sînt consideraţi de musulmanii sunniţi *Rashidun* (califii „ortodocşi" sau „bine ghidaţi"):
Abu Bakr (632-634)
'Umar ibn al-Khattab (634-644)
'Uthman ibn 'Affan (644-656)
'Ali ibn Abi Talib (656-661)

Umayyazii

Mu'awiya ibn Abi Sufyan I (661-680)
Yazid I (680-683)
Mu'awiya al II-lea (683-684)
Marwan I (684-685)
'Abn al-Malik (685-705)
al-Walid I (705-715)
Sulayman (715-717)
'Umar ibn 'Abd al-'Aziz (717-720)
Yazid al II-lea (720-724)
Hisham (724-743)
al-Walid al II-lea (743-744)
Yazid al III-lea (744)
Ibrahim (744)
Marwan al II-lea (744-750)

'Abbasizii

Abu'l-'Abbas al-Saffah (749-754)
al-Mansur (754-775)
al-Mahdi (775-785)
al-Hadi (783-786)
Harun al-Rashid (786-809)
al-Amin (809-813)
al-Ma'mun (813-833)
al-Mu'tasim (833-842)
al-Wathiq (842-847)
al-Mutawakkil (847-861)
al-Muntasir (861-862)
al-Musta'in (862-866)
al-Mu'tazz (866-869)
al-Muhtadi (869-870)
al-Mu'tamid (870-892)
al-Mu'tadid (892-902)
al-Muktafi (902-908)
al-Muqtadir (908-932)
al-Qahir (932-934)
al-Radi (934-940)
al-Muttaqi (940-944)
al-Mustakfi (944-946)
al-Muti' (946-974)
al-Ta'i' (974-991)
al-Qadir (991-1031)
al-Qa'im (1031-1075)
al-Muqtadi (1075-1094)
al-Mustazhir (1094-1118)
al-Mustarshid (1118-1135)
al-Rashid (1135-1136)
al-Muqtafi (1136-1160)
al-Mustanjid (1160-1170)
al-Mustadi (1170-1180)
al-Nasir (1180-1225)
al-Zahir (1225-1226)
al-Mustansir (1226-1242)
al-Muzta'sim (1242-1258)

Adaptare după C.E. Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburgh, 1967).

Dinastiile importante*

'Abbasizi (749-1258) – Califi care revendicau o autoritate universală; capitala principală: Bagdad.
Aghlabizi (800-909) – Tunisia, estul Algeriei, Sicilia.
'Alawiţi (1631-prezent) – Maroc.
Almohazi [al-Muwahhidun] (1130-1269) – Maghreb, Spania.
Almoravizi [al-Murabitun] (1056-1147) – Maghreb, Spania.
Ayyubizi (1169-1260) – Egipt, Siria, o parte a vestului Arabiei.
Buyizi [Buwayhizi] (939-1062) – Iran, Irak.
Fatimizi (909-1171) – Maghreb, Egipt, Siria; susţineau că sînt califi.
Hafsizi (1228-1574) – Tunisia, estul Algeriei.
Hashimiţi din Irak (1921-1958) – Irak.
Hashimiţi din Iordania (1923-prezent) – Transiordania, o parte a Palestinei.
Idrisizi (789-926) – Maroc.
Ilkhanizi (1256-1336) – Iran, Irak.
Mameluci (1250-1517) – Egipt. Siria.
Marinizi (1196-1464) – Maroc.
Moguli (1526-1858) – India.
Muhammad 'Ali şi succesorii (1805-1953) – Egipt.
Muluk al-tawa'if [„regii facţiunilor"] (secolul al XI-lea) – Spania.
Nasrizii (1230-1492) – Turcia, Siria, Irak, Egipt, Cipru, Tunisia, Algeria, vestul Arabiei.
Rassidizii (secolele IX-XIII, sfîrşitul secolului al XVI-lea – 1962) – Imami zaydiţi din Yemen.
Rasulizi (1229-1454) – Yemen.
Rustamizi (779-909) – Vestul Algeriei.
Sa'didizi (1511-1732) – Iran.
Safarizi (867 – sfîrşitul secolului al XV-lea) – Estul Iranului.
Samanizi (819-1005) – Nord-estul Iranului, Asia Centrală.
Sa'udizi (1746-prezent) – Arabia Centrală, apoi Vestică.
Selgiukizi (1038-1194) – Iran, Irak.

---

* *Notă*: unele dintre date sînt aproximative, fiindcă nu este uşor de aflat întotdeauna cînd a început sau cînd a încetat să domnească o dinastie. Numele ţărilor indică principalele centre de putere ale dinastiilor; cu excepţia dinastiilor moderne, denumirile sînt utilizate în sens geografic mai larg.

Selgiukizi de Rum (1077-1307) – Turcia Centrală și Estică.
Timurizi (1370-1506) – Asia Centrală, Iran.
Tulunizi (868-905) – Egipt, Siria.
Umayyazi) – 661-750) – Califi care revendică o autoritate universală; capitala: Damasc.
Umayyazi din Spania (756-1031) – Susțineau că sînt califi.

Adaptare după T. Mostyn (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), p. 59.

Familiile domnitoare în secolele al XIX-lea și XX

Sultanii otomani

Selim al III-lea (1789-1807)
Mustafa al IV-lea (1807-1808)
Mahmud al II-lea (1808-1839)
Abdülmecid I (1839-1861)
Abdülaziz (1861-1876)
Murad al V-lea (1876)
Abdülhamid al II-lea (1876-1909)
Mehmed al V-lea Reșad (1909-1918)
Mehmed al VI-lea Vahideddin (1918-1922)
Abdülmecid al II-lea, recunoscut drept calif, dar nu sultan (1922-1924)

Regii Arabiei Saudite

'Abd al-'Aziz (1926-1953)
Sa'ud (1953-1964)
Faysal (1964-1975)
Khalid (1975-1982)
Fahd (1982-)

Dinastia lui Muhammad 'Ali din Egipt

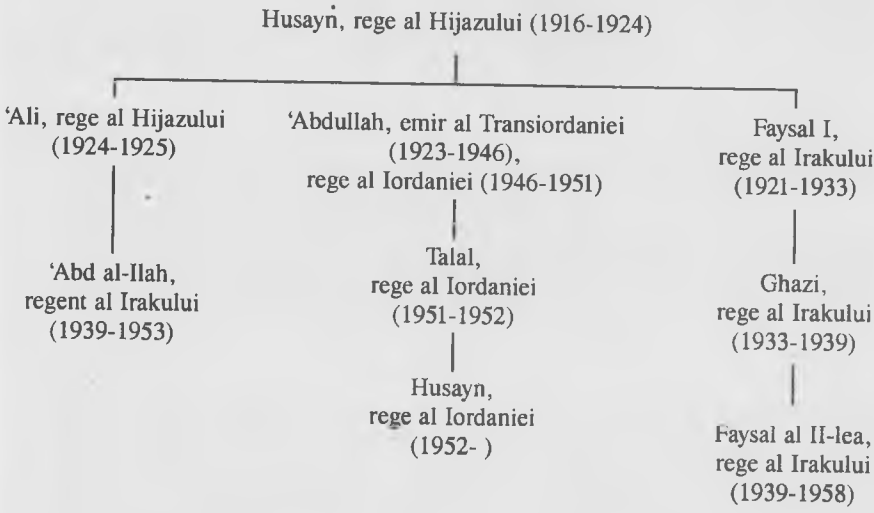
Muhammad 'Ali, *vali* (guvernator) al Egiptului (1805-1848)
Ibrahim, *vali* (1848)
'Abbas I, *vali* (1848-1854)
Sa'id, *vali* (1854-1863)
Isma'il, *khedive* (1863-1879)

Tawfiq, *khedive* (1879-1892)
'Abbas al II-lea Hilmi, *khedive* (1892-1914)
Husayn Kamil, sultan (1914-1917)
Fu'ad I, sultan, apoi rege (1917-1936)
Faruq, rege (1936-1952)
Fu'ad al II-lea, rege (1952-1953)

'Alawiţii din Maroc

Suleyman, sultan (1796-1822)
'Abd al-Rahman, sultan (1822-1859)
Muhammad, sultan (1859-1873)
Hasan I, sultan (1873-1894)
'Abd al-'Aziz, sultan (1894-1908)
'Abd al-Hafiz, sultan (1908-1912)
Yusuf, sultan (1912-1927)
Muhammad al V-lea, sultan, apoi rege (1927-1961)
Hasan al II-lea, rege (1961-)

Hashimiții


Husayn, rege al Hijazului (1916-1924)
'Ali, rege al Hijazului (1924-1925)
'Abdullah, emir al Transiordaniei (1923-1946), rege al Iordaniei (1946-1951)
Faysal I, rege al Irakului (1921-1933)
'Abd al-Ilah, regent al Irakului (1939-1953)
Talal, rege al Iordaniei (1951-1952)
Ghazi, rege al Irakului (1933-1939)
Husayn, rege al Iordaniei (1952-)
Faysal al II-lea, rege al Irakului (1939-1958)

Note

Am încercat să reduc la minimum numărul notelor. Majoritatea se referă la citate, dar sînt oferite și cîteva referințe la cărți pe care le-am urmat îndeaproape. În cazurile în care cunoșteam o traducere demnă de încredere, fie am citat-o, fie am utilizat-o ca punct de pornire pentru propria versiune. Referințele pentru Coran trimit la traducerea lui A.J. Arberry, *The Koran Interpreted* (Londra, 1955); prima cifră indică *sura* (capitolul), iar a doua *aya* (versetul)*.

Prolog

1. 'Abd al-Rahman ibn Khaldun, *Muqaddima* (Cairo, f.a.), p. 33; trad. în engleză de F. Rosenthal, *The Muqaddimah* (Londra, 1958), vol. I, p. 65.
2. *Ibid.*, p. 163; trad. în engleză, vol. I, p. 330.
3. Ibn Khaldun, *al-Ta'rif bi ibn Khaldun*, ediție îngrijită de M.T. al-Tanji (Cairo, 1951), p. 246; trad. în franceză de A. Cheddadi, *Ibn Khaldun: le voyage d'occident et d'orient* (Paris, 1980), p. 148.

Capitolul 1

1. R.B. Serjeant, „*Haram* and *hawta*: the sacred enclave in Arabia", în A.R. Badawi (ed.), *Mélanges Taha Hussein* (Cairo, 1962), pp. 41-58.
2. F.A. al-Bustani *et al.* (eds.), *al-Majani al-haditha*, vol. I (Beirut, 1946), p. 103; trad. în engleză de A.J. Arberry, *The Seven Odes* (Londra, 1957), p. 142. (Pentru versiunea în limba română: *Cele șapte mu'allaqate. Poezie arabă preislamică*, traducere, cuvînt înainte și note Grete Tartler, București, 1978, p. 44 – n. trad.)
3. *Ibid.*, pp. 112-113; trad. în engleză, p. 147. (Pentru versiunea în limba română: *ibid.*, p. 49 – n. trad.).
4. *Ibid.*, pp. 88; trad. în engleză, p. 118. (Pentru versiunea în limba română: *ibid.*, p. 41 – n. trad.).
5. Pentru acestea și pentru următoarele citate din biografiile Profetului, vezi A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (Londra, 1955), o traducere a vieții Profetului (*Sira*) de Ibn Ishaq.
6. Coran, 96: 1-8.

---

* Vezi și „Nota traducătorului" de la începutul volumului, p. 15.

Capitolul 2

* Secesiune, apostazie (n. trad.).
** În limba română, „moschee" (preluat din franceză: *mosquée*) și arhaismul „mecet" (preluat din turcă: *meçid*) (n. trad.).
1. O. Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, 1973), pp. 45-74.
*** Fiii lui Kalb, tribul Kalb. În arabă, triburile sînt numite printr-o expresie în care primul termen (*banu*) înseamnă „fiii lui", iar al doilea termen (în cazul de față, Kalb) este numele strămoșului comun (n. trad.).
2. Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Tarikh*, ediție îngrijită de M. Ibrahim, vol. 7 (Cairo, 1966), pp. 421-431; trad în engleză de J.A. Williams, *The History of al-Tabari 27: The 'Abbasid Revolution* (Albany, New York, 1985), pp. 154-157.
6. *Ibid.*, pp. 614-622; trad. în engleză de J.A. Williams, *Al-Tabari, the early 'Abbasid Empire I: The reign of al-Ja'far al-Mansur* (Cambridge, 1988), p. 145.
7. Al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad*, vol. I (Cairo 1931), pp. 100 *sqq.*; trad. în engleză de J. Lassner, *The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages* (Detroit, 1970), pp. 86 *sqq.*

Capitolul 3

1. R.W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, Massachusetts, 1979).
2. Abu'l-Tayy'ib al-Mutanabbi, *Diwan*, ediție îngrijită de A.W. al-'Azzam (Cairo, 1944), pp. 355-356; trad. în engleză de A.J. Arberry, *Poems of al-Mutanabbi* (Cambridge, 1967), p. 76.
3. *Ibid.*, pp. 322-325; trad. engleză, pp. 70-74.
4. 'Amr ibn Bahr al-Jahiz, *'al nubl wa'l-tannabul wa dhamm al-kibr'*, în C. Pellat, „Une risala de Gahiz sur le «snobisme» et l'orgueil", *Arabica*, vol. 14 (1967), p. 76.
5. Muhammad Abu Rayhan al-Biruni, *Tahqiq ma li'l-Hind* (Hiderabad, 1958), p. 5; trad. în engleză de E. Sachau, *Alberuni's India* (Londra, 1888), vol. I, p. 7.
6. *Ibid.*, p. 85; trad. engleză, pp. 111-112.
7. *Ibid.*, p. 76; trad. engleză, p. 100.
8. al-Biruni, *Kitab al-saydana fi'l-tibb*, ediție îngrijită și trad. în engleză de H.M. Said (Karachi, 1973), p. 12.
9. U. Haarmann, „Regional sentiment in Medieval Islamic Egypt", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* vol. 43 (1980), pp. 55-66; U. Haarmann, „Die Sphinx: systematische Volkreligiosität im spämittelaltischen Ägypten", *Saeculum*, vol. 29 (1978), pp. 367-384.

Capitolul 4

1. P. Crone și M. Hinds, *God's Caliph* (Cambridge, 1986).
2. Coran 8:20.
3. Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risala*, ediție îngrijită de A.M. Shakir (Cairo, 1940); trad. în engleză de M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala* (Baltimore, 1961).
4. Coran 26:192-195; 13:37.
5. Coran 7:171.
* În limba română: sufism (n. trad.).

6. Coran 50:16 (n. trad.).
7. Coran 7:172.
8. Ahmad ibn 'Ahd Allah al-Isbahani, *Hilyat al-awliya*, vol. 2 (Cairo, 1933), pp. 132, 140; trad. în engleză de J.A. Williams, *Islam* (New York, 1961), p. 124.
9. Muhammad ibn 'Ali al-Tirmidhi, *Kitab khatm al-awliya*, ediție îngrijită de U. Yahya (Beirut, 1965), pp. 13-32.
10. al-Isbahani, *Hilyat alawliya*, vol. 10 (Cairo, 1938), p. 79; trad. în engleză de M.S. Smith, *An Early Mistic of Islam* (Londra, 1935), p. 243.
11. Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi, „Fi'l-falsafa al-ula", în M.A. Abu Rida (ed.), *Rasa'il al-Kindi al-falsafiyya* (Cairo, 1950), p. 103; trad. în engleză de R. Walzer, în *Greek into Arabic* (Oxford, 1962), p. 12.
12. Ahmad ibn al-Qasim ibn Abi Usaybi'a, *'Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba* (Beirut, 1979), vol. 1, p. 43; trad. în engleză de F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (Londra, 1075), p. 183.
13. A.I. Sabra, „The scientific entreprise", în B. Lewis (ed.), *The World of Islam* (Londra, 1976), p. 182.

Capitolul 6

1. R.M. Adams, *Land behind Baghdad* (Chicago, 1965).
2. M. Brett, „Ibn Khaldun and the arabisation of North Africa", *Maghreb Review*, vol. 4, i (1979), pp. 9-16; și „The Fatimid Revolution (861-973) and its aftermath in North Africa", în J.D. Fage (ed.), *Cambridge History of Africa*, vol. 2 (Cambridge, 1978), pp. 631-636.
3. L. Abu Lughod, *Veiled Sentiments* (Brekley, 1986), p. 147.

Capitolul 7

1. Ibn al-Hajj, *al-Madkhal* (Cairo 1929), vol. I, pp. 245-246.
2. Coran 40:40; 16:97.
3. R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat* (Casablanca, 1949), pp. 565-566.
4. Muhammad ibn 'Abd Allah ibn Battuta, *Rihla*, ediție îngrijită de T. Harb (Beirut, 1987); trad. în engleză de H.A.R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta*, vol. 1-3 (Cambridge, 1958-1971).

Capitolul 8

1. I.M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Massachusetts, 1967), pp. 199-206.
2. M.H. Burgoyne și D.S. Richards, *Mamluk Jerusalem* (Londra, 1987), p. 69.
3. 'Abd al-Wahhab ibn Ahmad al-Sha'rani, *Lata'if al-manan wa'l-akhlaq* (Cairo, 1972), p. 63.
4. Coran 4:59.
5. A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Oxford, 1981), p. 45.
6. Muhammad al-Ghazali, *Nasihat al-muluk* (Teheran, 1972), în A.K.S. Lambton, *op. cit.*, p. 124.
7. Nizam al-Mulk, *The Book of Government or Rules for Kings*, trad. în engleză de H. Darke (Londra, 1978), p. 9.
8. *Ibid.*

Capitolul 9

1. Coran 3:104.

* Versetul citat anterior (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) a cunoscut diferite interpretări în limbi europene, printre care se numără o serie de versiuni de referinţă: „You are the best nation ever brought forth to men, bidding to honour and forbidding dishonour, and believing in God." (A.J. Arberry); „Let there arise out of you a band of people inviting to all that is good, enjoining what is right, and forbidding what is wrong" (Marmaduke Pickthall); „Que soit etablie entre vous une Communauté dont les membres appellent au bien, ordonnent ce qui est convenable et interdisent ce qui est blâmable" (Jean Louis Michon) (n. trad.).

2. A. Guillaume, *Life of Muhammad*, p. 651.
3. G.E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (New York, 1951), p. 28.
4. Ibn Battuta, *Rihla*, p. 153; trad. în engleză, vol. 1, p. 189.
5. Coran 3:97.
6. Coran 9:123.
7. C. Padwick, *Muslim Devotions* (Londra, 1961), p. 252.

** Avînd în vedere că argumentaţia autorului se bazează pe această interpretare, am tradus în limba română versetul după interpretarea în engleză a lui A.J. Arberry, la care face referire Albert Hourani. Termenul *wali* (ولي) din acest verset a cunoscut interpretări diferite: „Friend" (A.J. Arberry), „Protecting Guardian" (Marmaduke Pickthall), „Protecteur" (Jean Louis Michon), „Stăpîn" (George Grigore) (n. trad.).

8. Coran 12:101.

Capitolul 10

1. Ibn Abi Zayd al-Qayrawani; ediţie îngrijită şi trad. în franceză de L. Bercher, *La Risala*, ed. a III-a (Alger, 1949), pp. 302-303.
2. A.L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, 1970).
3. A. Layish şi A. Smueli, „Custom and *shari'a* in the Beduin family according to legal documents from the Judaean desert", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 42 (1979), pp. 29-45.
4. M. Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, pp. 71-72.
5. Ibn Abi Usaybi'a, *'Uyun*, vol. 3, pp. 342-344; trad. în engleză în G. Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburg, 1981), pp. 89-91. Acest pasaj se bazează foarte mult pe cartea lui Makdisi.
6. Ghazali, *al-Munqidh min al-dalal*, ediţie îngrijită de J. Saliba şi K. 'Ayyad, ed. a III-a (Damasc, 1939), p. 127; trad. în engleză de R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfilment* (Boston, 1980), p. 91.
7. Ghazali, *Faysal al-tafriqa bayn al-islam wa'l-zandaqa*, ediţie îngrijită de S. Dunya (Cairo, 1961), p. 202; trad. în engleză de R.J. McCarthy, p. 167.
8. Ghazali, *Ihya 'ulum al-din*, partea 3, cartea 2 (Cairo, 1334/1916), p. 52.
9. Ghazali, *Munqidh*, p. 132; trad. engleză, p. 94.
10. Ghazali, *Ihya*, partea 3, cartea 1, p. 17; trad. în engleză de R.J. McCarthy, p. 380.

Capitolul 11

1. al-Husayn ibn 'Abd Allah ibn Sina, *The Life of Ibn Sina*, ediţie îngrijită şi trad. în engleză de W.E. Gohlman (Albany, New York, 1974), pp. 36-39.

2. Coran 24:35.
3. Coran 7:185.
4. Muhammad ibn Ahmad Ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, ediție îngrijită de G.F. Hourani (Leiden, 1959), p. 7; trad. în engleză de G.F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (Londra, 1961), p. 50.
5. *Ibid.*, p. 17; trad. în engleză, p. 61.
6. Muhyi al-Din ibn 'Arabi, *Shajarat al-kawm* (Beirut, 1984), p. 45; B. Furuzanfarr, *Ahadith-i Masnavi* (Teheran, 1955), p. 29. Datorez aceste referințe amabilității dr. J. Baldick și dr. T. Gandjei.
7. O. Yahia, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi* (Damasc, 1964), vol. 1, pp. 113-135.
8. Ahmad Ibn Taymiyya, *Majmu'at al-rasa'il al-kubra* (Cairo, 1323/1905), vol. 1, pp. 307-309; trad. în franceză în H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b. Taimiya* (Cairo, 1939), pp. 256-257.
9. O. Yahia, *op. cit.*, vol. 1, p. 19.

Capitolul 12

1. Ahmed ibn 'Abd Allah ibn Zaydun, *Diwan*, ediție îngrijită de K. al-Bustani (Beirut, 1951), pp. 29-33.
2. *Ibid.*, pp. 48-49; trad. în engleză de A.J. Arberry, *Arabic Poetry* (Cambridge, 1965), pp. 114-117.
3. Abu Bakr ibn Tufayl, *Hayy ibn Yaqdhan*, ediție îngrijită de J. Saliba și K. 'Ayyad, ediția a V-a (Damasc, 1940), pp. 191-192; trad. în engleză de L.E. Goodman, *Hayy ibn Yaqzan* (New York, 1972), pp. 164-165. (Pentru versiunea în limba română: Ibn Tufayl, *Hayy bin Yaqzan sau din tainele înțelepciunii răsăritene*, trad., studiu introductiv, note și index de George Grigore București, 2001, p. 111 – n. trad.)
4. Abu'l-Faraj al-Isbahani, *Kitab al-aghani* (Beirut, 1955), vol. 6, pp. 294-298; trad. în engleză în H.G. Farmer, *A History of Arabian Music* (Londra, 1929), pp. 102-103.
5. Ghazali, *Ihya*, partea 2, cartea 8, vol. 2, p. 237; trad. în engleză de D.B. Macdonald, „Emotional religion in Islam as affected by music and singing", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901), p. 199.
6. *Ibid.*, p. 244; trad. în engleză, p. 223.
7. *Ibid.*, p. 249; trad. în engleză, p. 229.
8. Ibn Khaldun, p. 28; trad. în engleză, vol. 1, pp. 55-56.
9. Ibn Khaldun,, pp. 493-494; trad. în engleză, vol. 3, p. 150.

Capitolul 13

1. Ibn Khaldun, p. 183; trad. în engleză, vol. 1, p. 372.
2. *Ibid.*, p. 148; trad. în engleză, vol. 1, p. 300.
3. *Apud* T.W. Arnold, *The Caliphate*, ediția a II-a (Londra, 1965), p. 203.
4. C.M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, ediție nouă (Londra, 1921), pp. 6-8.

Capitolul 14

1. Ahmad al-Nasiri al-Salawi, *Kitab al-istiqsa*, vol. 7 (Casablanca, 1956), pp. 82-86; trad. în franceză în J. Berque, *Al-Yousi* (Paris, 1958), pp. 91-92.
2. *Ibid.*, vol. 4 (Casablanca, 1955), pp. 163/164; trad. în franceză în I. Hamet, *Archives Marocaines*, vol. 33 (1934), pp. 570-572.

Capitolul 15

1. Trad. în engleză de W.L. Wright, *Ottoman Statecraft* (Princeton, 1935), pp. 117-118.
2. *Apud* 'Abd al-Rahman al-Jabarti, *'Aja'ib al-athar fi'l-tarajim wa'l-akhbar* (Cairo, 1965), vol. 4, p. 214. Trebuie să îi mulţumesc dr. K. Barbir pentru a-mi fi semnalat această scrisoare.

Capitolul 16

1. Jabarti, vol. 4, p. 285.
2. *Ibid.*, p. 348.
3. Trad. în engleză de H. Inalcik, în J.C. Hurewitz (ed.), *The Middle east and North Africa in World Politics* (New Haven, 1975), vol. 1, pp. 269-271.

Capitolul 17

1. H.H. Jessup, *Fifty-three Years in Syria*, vol. 2 (New York, 1910), pp. 786-787.
2. J. Cambon, *apud* C.R. Ageron, *Les algériens musulmans et la France (1871-1919)* (Paris, 1968), p. 478.

Capitolul 18

* Aluzie la poemul sriitorului britanic Rudyard Kipling (1865-1936) intitulat *The Burden of White Man. The United States and the Philippine Islands* (*Povara omului alb. Statele Unite şi Insulele Filipine*), publicat în 1889 (n. trad.).

1. J.W. van Goethe, „Aus dem Nachlass", *Westöstliche Divan.*
2. R. Kipling, „A Ballad of East and West".
3. Rifa'a Rafi'i al-Tahtawi, *Takhlis al-ibriz ila talkhis Bariz*, în M.J. Hijazi (ed.), *Usul al-fikr al-'arabi al hadith 'ind al Tahtawi* (Cairo, 1974), pp. 208 *sqq*.
4. Khayr al-Din al-Tunisi, *Aqwam al-masalik fi ma'rifat ahwal al-mamalik* (Tunis, 1867-1868), p. 5; trad. în engleză de L.C. Brown, *The Surest Path* (Cambridge, Massachusetts, 1967), p. 74.
5. Rashid Rida, *Tarikh al-ustadh al-imam al-shaykh Muhammad 'Abduh,* vol. 1 (Cairo, 1931), p. 11.
6. Taha Hussein, *al-Ayyam*, vol. 3, ediţia a XIX-lea (Cairo, 1972), pp. 3-4; trad. în engleză de K. Cragg, *A Passage to France* (Leiden, 1976), pp. 1-2.

Capitolul 19

1. T.E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, ediţie nouă (Londra, 1940), p. 56.
2. *Ibid.*, p. 23.
3. J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres* (Paris, 1962), p. 60; trad. în engleză, *French North Africa* (Londra, 1967), p. 63.

Capitolul 20

1. Abu'l-Qasim al-Shabbi, *apud* M.M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry* (Cambridge, 1975), p. 159.
2. Taha Hussein, răspuns către Tawfiq al-Hakim, *al-Risala*, 15 iunie 1933, pp. 8-9; republicat în *Fusul fi'l-adab wa'l-naqd* (Cairo, 1945), pp. 107-109.
3. Ahmad Shawqi, *al-Shawqiyyat*, vol. 1 (Cairo, f.a.), pp. 153-166.

4. 'Anbara Salam al-Khalidi, *Jawla fi'l-dhikrayat bayn Lubnan wa Filasyin* (Beirut, 1978).
5. 'Ali 'Abd al-Raziq, *al-Islam wa usul al-hukm*, ediția a II-a (Cairo, 1925), p. 103.
6. *Apud* R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Londra, 1969), p. 30.

Capitolul 21

1. G. Tillion, *Les enemis complémentaires* (Paris, 1960); trad. în engleză, *France and Algeria : Complementary enemies* (New York, 1961), p. 9.

Capitolul 23

1. Abdullah Laroui, *L'histoire du Maghreb : un essai de synthèse* (Paris, 1970), pp. 15, 353-354; trad. în engleză de R. Manheim, *The History of the Maghreb : An interpretive essay* (Princeton, 1977), pp. 10, 384-385.
2. Adunis ('Ali Ahmad Sa'id), *apud* S.K. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry* (Leiden, 1977), vol. 2, p. 572.
3. Badr Shakir al-Sayyab, *Unshudat al-matar* (Beirut, 1960), pp. 103-107; trad. în engleză în S.K. Jayyusi, *Modern Arabic Poetry* (New York, 1987), pp. 432-435.

Capitolul 24

1. Departamentul Informațiilor, *Mashru' al-mithaq* (Cairo, 1962), pp. 13 *sqq.*; trad. în engleză de S. Hanna și G.H. Gardner (eds.), *Arab Socialism* (Londra, 1969), pp. 344-345.

Capitolul 26

1. A. Rifaat, *Distant View of a Minaret*, trad. în engleză de D. Johnson-Davies (Londra, 1983), p. 109.
2. Hichem Djaït, *La personnalite et le devenir arabo-islamiques* (Paris, 1974), p. 140.
3. A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes* (Paris, 1974), trad. în engleză *The crisis of the Arab intellectual* (Berkeley, 1976); și *L'idéologie arabe contemporaine*, ediție nouă (Paris, 1977).
4. Sayyid Qutb, *Ma'lim fi'l-tariq* (Cairo, 1964), pp. 4-5.
5. F. Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, 1982).

Bibliografie

Aceasta nu este o bibliografie exhaustivă. Nu am avut intenția de a include în ea toate cărțile și articolele pe care le-m consultat, nici pe cele pe care ar trebui să le cunoască un cititor interesat de un anumit subiect. Nu am încercat decît să ofer cîteva repere ca lecturi suplimentare, avînd în vedere posibilele interese diferite ale cititorilor. Majoritatea lucărilor sînt în engleză, dar există cîteva și în franceză, arabă, germană, italiană și turcă. Am oferit cîteva referințe la sursele originale în limba arabă pentru cititorii care ar dori să le consulte.

Lista este ordonată conform structurii cărții, iar în cadrul fiecărui capitol, aproximativ în ordinea în care sînt prezentate diferitele subiecte. Este o bibliografie cumulativă: o lucrare menționată în legătură cu un subiect poate fi, desigur, relevantă și pentru alt subiect menționat ulterior, dar repetarea titlului ar fi făcut lista prea lungă.

Am oferit doar detaliile care să îi permită cititorului să identifice lucrările respective în catalogul unei biblioteci. Subtitlurile cărților sînt prezentate doar atunci cînd oferă informații mai complete decît titlul. În cazul în care cartea a fost publicată în Marea Britanie, am precizat de obicei titlul, locul și data publicării ediției britanice: detaliile ediției americane pot fi, desigur, diferite.

Bibliografie generală

Cărți de referință

The Encyclopaedia of Islam, ed. a II-a (Leiden, în curs de publicare; 5 vol. publicate, 1960-1986).

J.D. Pearson *et al.* (ed.), *Index Islamicus 1906-1955* și suplimente periodice (Cambridge, 1958-).

W.H. Belan, *Index Islamicus 1665-1905* (Millersville, Pennsylvania, 1988).

D. Grimwood-Jones *et al.*, *An Islamic Biblography* (Hassocks, Sussex, 1977).

J. Sauvaget și C. Cahen, *Introduction to the History of the Muslim East: A Bibliographical Guide*, trad. eng. (Berkeley, 1965).

J. Bacharach, *A Middle East Studies Handbook*, ed. rev. (Cambridge, 1984).

C.E. Bosworth, *The Islamic Dynasties* (Edinburgh, 1967).

G.S.P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars* (Londra, 1967).

Geografie

R. Roolvink, *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Amsterdam, 1957).
F. Robinson, *Atlas of the Islamic World since 1500* (Oxford, 1982).
P. Birot şi J. Dresch, *La Méditerranée et le Moyen-Orient* (Paris, 1956).
J. Despois, *L'Afrique du nord* (Paris, 1964).

Studii istorice

M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vol. (Chicago, 1974).
I.M. Lapidus, *A History of Muslim Societies* (Cambridge, 1988).
U. Haarmann (ed.), *Geschichte der arabischen Welt* (München, 1987).
J.M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* (Cambridge, 1987).

Islam

H.A.R. Gibb, *Islam*, ed. a II-a (Oxford, 1969).
F. Rahman. *Islam*, ed. a II-a (Chicago, 1979).
M. Ruthven, *Islam in the World* (Harmondsworth, Middlesex, 1984).
J.A. Williams (ed.), *Themes of Islamic Civilization* (Berkeley, 1971).

Civilizaţie şi cultură

J. Schacht şi C.E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*, ed. a II-a (Oxford, 1974).
B. Lewis (ed.), *The World of Islam* (Londra, 1976).
H.A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Londra, 1962).
T. Khalidi, *Classical Arab Islam* (Princeton, 1985).
H.A.R. Gibb, *Arabic Literature*, ed. a II-a (Oxford, 1963).
G. Brockelmann, *Geschichte der arabishen Literatur*, 2 vol. şi 3 supl. (Leiden, 1938-1949).
F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, în curs de apariţie; 9 vol. publ. 1967-1984).
R. Ettinghausen şi O. Grabar, *The Art and Architecture of Islam* (Londra, 1987).
D. Eickelman, *The Middle East: An anthropological approach* (Englewood Cliffs, New Jersey, 1981).
A.L. Udovitch (ed.), *The Islamic Middle 700-1900: Studies in Economic and Social History* (Princeton, 1981).

Periodice *(datele se referă la prima apariţie)*

Arabica (Leiden, 1954).
Bulletin of the School of Oriental and African Studies (Londra, 1917).
Der Islam (Berlin, 1910).
International Journal of Middle East Studies (Cambridge, 1970).
Journal of the Economic and Social History of the Orient (Leiden, 1957).
Middle East Journal (Washington, 1947).

Middle Eastern Studies (Londra, 1964).
Oriente Moderno (Roma, 1921).
Revue des Etudes Islamiques (Paris, 1927).
Studia Islamica (Paris, 1953).

Prolog

Muqaddima lui Ibn Khaldun

Text: E. Quatremère (ed.), *Les prolégomènes d'Ebn Khaldun*, 3 vol. (Paris, 1858); *Muqaddimat Ibn Khaldun* (Bulaq, 1857; reprint, Cairo și Beirut).
Trad. eng. de F. Rosenthal, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah*, 3 vol. (Londra, 1958).

Istoria lui Ibn Khaldun

Text: *Kitab al-'ibar wa diwan al-mubtada wa'l-khabar*, 7 vol. (Bulaq, 1867-1868); republicată ca *Tarikh al-'allama Ibn Khaldun*, 7 vol. (Beirut, 1956-1961).
Trad. parțială din franceză de M. de Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 2 vol. (Alger, 1847-1851).

Autobiografie

Text: M. al-Tanji (ed.), *Al-Ta'rif bi Ibn Khaldun wa rihlatuhu gharban wa sharqan* (Cairo, 1951); trad. fr. de A. Cheddadi, *Ibn Khaldun: le voyage d'occident et d'orient* (Paris, 1980).

Studii

Bibliografie în A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship* (Londra, 1982).
A. al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An essay in reinterpretation* (Londra, 1982).
M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Londra, 1957).
M.A. al-Jabiri, *al-'Asabiyya wa'l-dawla* (Casablanca, 1971).

Partea întîi. Crearea unei lumi (secolele al VII-lea – al X-lea)

Cronici

Ahmad ibn Yahya al-Baladhuri, *Ansab al-ashraf*: Ierusalim ed. vol. 4A, 4B, 5 (Ierusalim, 1936-); ed. A. Duri, vol. 3, 4i (Wiesbadem, 1978-).
al-Baladhuri, *Futuh al-buldan*, ed. S. Munajjid, 3 vol. (Cairo, 1956-1957); trad. eng. P.K. Hitti și F.C. Murgotten, *The Origins of the Islamic State*, 2 vol. (New York, 1916-1924).

'Ali ibn al-Husayn al-Mas'udi, *Muruj al-dhahab*, ed. C. Pellat, 7 vol. (Beirut, 1966-1979); trad. fr. C. Barbier şi P. de Courtelle, 9 vol. (Paris, 1861-1877).
Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Kitab terikh al-rusal wa'l-muluk*: ed. M.J. de Goeje *et al.*, *Annales*, 15 vol. (Leiden, 1879-1901); ed. M.A. Ibrahim, *Tarikh al-tabari*, 10 vol. (Cairo, 1960-1969); trad. eng. *The History of al-Tabari* (Albany, New York, în curs de apariţie; 20 vol. publicate 1985-1989).

Inscripţii

M. van Berchem *et al.*, *Matériaux pour un corpus inscriptionum arabicorum*, partea 1 („Egypt"), partea 2 („Syria"), partea 3 („Asia Mica") (Paris, 1903-1954), partea 4i („Arabia") (Cairo, 1985).
E. Combe *et al.*, *Répertoire chronologique d'epigraphie arabe* (Cairo, în curs de apariţie, 17 vol. publicate 1931-1982).

Monede

M. Broome, *Handbook of Islamic Coins* (Londra, 1985).

Studii

H. Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (Londra, 1986).
C. Cahen, *L'islam des origines au début de l'empire ottoman* (Paris, 1970).
D. şi J. Sourdel, *La civilization de l'islam classique* (Paris, 1968).
C.A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, vol. 2, ed. revizuită de R. Le Tourneau (Paris, 1956); trad. eng. *History of North Africa* (Londra, 1970).
E. Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, ed. revizuită, 3 vol. (Paris, 1950-1953).
W.M. Watt şi P. Cachia, *A History of Islamic Spain* (Edinburgh, 1965).
M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, ed. revăzută de C. Nallino, 3 vol. (Catania, 1933-1939).

Capitolul 1. O nouă putere într-o lume veche

Orientul Mijlociu înainte de Islam

P. Brown, *The World of Late Antiquity* (Londra, 1971).
P. Brown, „The rise and function of the holy man in late antiquity", *Journal of Roman Studies*, vol. 61 (1971), pp. 80-101.
J. Herrin, *The Making of Christendom* (Oxford, 1987).
J.M. Cook, *The Persian Empire* (Londra, 1983).
R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (Londra, 1961).
I. Shahib, *Rome and the Arabs* (Washington, 1984).
I. Shahib, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century* (Washington, 1984).
I. Shahib, *Byzantium and the Arabs in theFifth Century* (Washington, 1989).
J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'islam* (Louvain, 1951).

G. Ryckmans, „Les religions arabes préislamiques", *Le Muséon*, vol. 26 (1951), pp. 6-61.
H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne* (Paris, 1937); trad. eng. de *Mohammed and Charlemagne* (Londra, 1939).
D. Whitehouse și R. Hodges, *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe* (Londra, 1983).

Poezia preislamică

The *Mu'allaqat*, ediții numeroase; trad. eng. de A.J. Arberry, *The Seven Odes* (Londra, 1957).
R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, 3 vol. (Paris, 1952-1966).
A.F.L. Beeston *et al.* (eds.), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983).
M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry* (Columbus, Ohio, 1975).
T. Husayn, *Fi'-l adab al-jahili* (Cairo, 1927).
A.A. Sa'id (Adunis), *Diwan al-shi'r al-'arabi*, vol. 1-3 (Beirut, 1964-1968).

Muhammad

'Abd al-Malik ibn Hisham, *al-Sira al-nabawiyya*, 2 vol. (Cairo, 1955); trad. eng. de A. Guillaume, *The Life of Muhammad* (Londra, 1957).
W.M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953).
W.M. Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956).
M. Rodinson, *Mahomet*, ed. a II-a (Paris, 1968); trad. eng. de *Mohammed* (Londra, 1971).
M. Cook, *Muhammad* (Oxford, 1983).
Muhammad ibn 'Umar al-Waqidi, *Kitab al-maghazi*, ed. J.M.B. Jones, 3 vol. (Londra, 1955).
A. Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 vol. (Milano, 1905-1926).
M.J. Kister, *Studies in Jahiliyya and Early Islam* (Londra, 1980).
P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton, 1987).
R.B. Serjeant, „*Haram and hawta*: the sacred enclave in Arabia", în A.R. Badawi (ed.), *Melanges Taha Hussein* (Cairo, 1962), pp. 9-21.
S.P. Brock, „Syriac views of emergent Islam", în G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale, Illinois, 1982), pp. 9-21.

Coranul

Trad. eng. de A.J. Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 vol. (Londra, 1961).
Comentarii: *'Abd Allah ibn 'Umar al-Baydawi, Anwar al-tanzil*, 2 vol. (Cairo, AH 1330/1912).
Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*, ed. M.M. și A.M. Shakir, vol. 1-16 (Cairo, 1955-1969); trad. eng. de J. Cooper, *Commentary on the Qur'an*, vol. I (Oxford, 1987).
W.M. Watt (ed.), *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh, 1970).
T. Izutsu, *Ethico-religious Concepts in the Qur'an* (Montréal, 1966).

F. Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis, 1980).
J. Wansbrough, *Quranic Studies* (Oxford, 1977).
J. Wansbrough, *The Sectarian Milieu* (Oxford, 1978).

Capitolul 2. Formarea unui imperiu

Rashidun şi umayyazi

J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* (Berlin, 1902); trad. eng., *The Arab Kingdom and Its Fall* (Calcutta, 1927).
F.M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981).
G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale, Illinois, 1982).
H. Lammens, *Etudes sur le siècle des Omayyades* (Beirut, 1975).
G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate A.D. 661-750* (Londra, 1986).
P. Crone, *Slaves on Horses* (Cambridge, 1980).
T. Nagel, *Rechtleitung und Califat* (Bonn, 1975).

'Abbasizi

M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1970).
H. Kennedy, *The Early Abbasid Caliphate* (Londra, 1981).
J. Lassner, *The Shaping of Abbasid Rule* (Princeton, 1980).
D. Sourdel, *Le vizirat 'abbasid de 749 à 936*, 2 vol. (Damasc, 1959-1960).

Capitolul 3. Formarea unei societăţi

Sfîrşitul unităţii politice

H. Busse, *Chalif und Grosskönig: die Buyiden in Iraq 945-1055* (Beirut, 1969).
W. Madelung, „The assumption of the title Shahanshah by the Buyids and «the reign of Daylam»", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 28 (1969), pp. 84-108, 168-183.
G. Hanotaux (ed.), *Histoire de la nation égyptienne*, vol. 4: G. Wiet, *L'Egypte arabe* (Paris, 1937).
M. Canard, *Histoire de la dynastie des Hamdanides* (Paris, 1953).
M. Talbi, *L'emirat aghlabide 184-296/800-909* (Paris, 1960).

Schimbări economice si sociale

M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, 1984).
H. Djait, *Al-Kufa: naissance de la ville islamique* (Paris, 1986).
J. Lassner, *The Topography of Baghdad in th Early Middle Ages* (Detroit, 1970).
S. al-'Ali, *al-Tanzimat al-ijtima'iyya wa'l-iqtisadiyya fi'l-Basra* (Bagdad, 1953).
A. al-Duri, *Tarikh al-'Iraq al-iqtisadi fi'l-qarn al-rabi'* (Bagdad, 1945).

Ya'qub ibn Ibrahim Abu Yusuf, Kitab al-kharaj (Cairo, 1933); trad. fr. în E. Fagnan, *Le livre de l'impôt foncier* (Paris, 1921).
M.A. Cook, „Economic developments", în J. Schacht și C.E. Bosworth (ed.), *The Legacy of Islam*, ed. a II-a (Oxford, 1974), pp. 210-243.
A.M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, 1983).
R.W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period* (Cambridge, Massachusetts, 1979).
R.W. Bulliet, *The Camel and the Wheel* (Cambridge, Massachusetts, 1975).

Clădiri

O. Grabar, *The Formation of Islamic Art* (New Haven, 1973).
K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, vol. 1, ed. a II-a (Oxford, 1969), vol. 2 (Oxford, 1940).
R.W. Hamilton, *Khirbat al-Mafjar* (Oxford, 1959).
O. Grabar *et al.*, *City in the Desert: Qasr al-Hayr East*, 2 vol. (Cambridge, Massachusetts, 1978).

Geografie

A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusq'au milieu du IIe siècle*, ed. a II-a, 3 vol. (Paris, 1973-1980).
'Ali ibn al-Husayn al-Mas'udi, *Kitab al-tanbih wa'l-ashraf*, ed. M.J. de Goeje (Leiden, 1894; Beirut, 1965).
Abu'l Qasim ibn 'Ali ibn Hawqal, *Surat al-ard* (Beirut, 1979).

Istorie

A. al-Duri, *Bahth fi nash'at 'ilm al-tarikh 'ind al-'arab* (Beirut, 1960); trad. eng., *The Rise of Historical Writing Among the Arabs* (Princeton, 1983).
T. Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'udi* (Albany, New York, 1975).
F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952).
Muhammad Abu Rayhan al-Biruni, *Tahqiq ma li'l-Hind* (Hyderabad, 1958); trad. eng. de E. Sachau, *Alberuni's India*, 2 vol. (Londra, 1888).

Literatură

J. Pedersen, *The Arabic Book* (Princeton, 1984).
A. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature* (Princeton, 1974).
I. 'Abbas, *Fann al-shi'r* (Beirut, 1959).
J.E. Bencheikh, *Poétique arabe: essai sur les voies d'une creation* (Paris, 1975).
Abu Tayyib al-Mutanabbi, *Diwan* (ed. numeroase); trad. eng. de A.J. Arberry, *The Poems of al-Mutanabbi* (Cambridge, 1967).
T. Husayn, *Ma' al-Mutanabbi* (Cairo, 1962).
R. Blachère, *Un poète arabe du 4e siècle de l'Hégire: Abou-t-Tayyib al-Mutanabbi* (Paris, 1935).
C. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Gahiz* (Paris, 1953).
C. Pellat, *The Life and Works of Jahiz*, trad. eng. (Londra, 1969).

Identitate regională

U. Haarmann, „Regional sentiment in medieval Islamic Egypt", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 43 (1980), pp. 55-66.
A. al-Duri, *al-Takwin al-tarikhi li'l-umma al-'arabiyya* (Beirut, 1984); trad. eng. de A.A. Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation* (Londra, 1987).

Capitolul 4. Cristalizarea islamului

Califatul și imamamtul

T.W. Arnold, *The Caliphate*, ed. a II-a (Londra, 1965).
W. Madelung, „Imama", *Encyclopaedia of Islam*, ed. a II-a, vol. 3, pp. 1163-1169.
A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Londra, 1965).
T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft in Islam*, 2 vol. (Zürich, 1981).
P. Crone și M. Hinds, *God's Caliph* (Cambridge, 1986).
J.C. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman* (Cambridge, 1987).

Teologie

I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910); trad. eng. de A. și R. Hamori, *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton, 1981).
H. Laoust, *Les schismes dans l'islam* (Paris, 1965).
W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973).
A.J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1982).
J. Van Ess, *Anfänge Muslimische Theologie* (Wiesbaden, 1977).
M.A. Cook, *Early Muslim Dogma* (Cambridge, 1981).
L. Gardet și M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, ed. a II-a (Paris, 1970).
W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (Londra, 1985).
R.J. McCarthy, *The Theology of Al-Ash'ari* (Beirut, 1953).
G. Makdisi, „Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious thought", *Studia Islamica*, vol. 17 (1962), pp. 37-80; vol. 18 (1963), pp. 19-39.

Șiism și isma'ilism

M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (Hew Haven, 1985).
S.M. Stern, *Studies in Early Isma'ilism* (Leiden, 1983).
W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin, 1971).
W. Madelung, „Isma'iliyya", *Encyclopaedia of Islam*, ed. a II-a, vol. 4, pp. 198-206.

Hadith

Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *al-Jami' al-sahih*, 8 vol. (Bulaq, AH 1296/1879), 3 vol. (Cairo, AH 1348/1930).

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, vol. 2 (Halle, 1890); trad. eng. de S.M. Stern, *Muslim Studies*, vol. 2 (Londra, 1971).
G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition* (Cambridge, 1983).
W.A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Haga, 1977).

Jurisprudență și drept

J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950).
J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964).
P. Crone, Roman, *Provincial and Islamic Law* (Cambridge, 1987).
N.J. Coulson *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 1964).
Muhammad ibn Idris al-Shafi'i, al-Risala, ed. A.M. Shakir (Cairo, AH 1357/1938); trad. eng. de M. Khadduri, *Islamic Jurisprudence* (Baltimore, 1961).
E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'islam*, 2 vol. (Paris, 1938-1943).

Sufism

M. Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965).
J. Baldick, *Mystical Islam* (Londra, 1989).
A.M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, North Carolina, 1975).
R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (Londra, 1914).
R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921).
M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Londra, 1950).
L. Gardet și G.C. Anawati, *Mystique musulmane* (Paris, 1961).
Harith ibn Asad al-Muhasibi, *Kitab al-nufus* (Beirut, 1984).
J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi* (Bonn, 1961).
Muhammad ibn 'Ali al-Tirmidhi, *Kitab Khatm al-awliya*, ed. U. Yahya (Beirut, 1965).
Ahmad ibn 'Abd Allah al-Isbahani, *Hilyat al-awliya*, 10 vol. (Cairo, 1932--1938).
L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922).
L. Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansour Hallaj, martyr mystique de l'islam*, ed. a II-a, 4 vol. (Paris, 1975); trad. eng. de H. Mason, *The Passion of al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, 4 vol. (Princeton, 1982).

Filosofie

F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike in Islam* (Zurich, 1965); trad. eng., *The Classical Heritage in Islam* (Londra, 1975).
R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962).
M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, ed. a II-a (Londra, 1983).
G.F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge, 1985).

Partea a II-a. Societăţile arabo-musulmane (secolele al XI-lea – al XV-lea)

Cronici

'Izz al-Din 'Ali ibn al-Athir, *al-Kamil fi'l-tarikh*, 12 vol. (Cairo, 1884-1885).
Ahmad ibn' 'Ali al-Maqrizi, *Kitab al-suluk li ma'rifat duwal al-muluk*, 8 părţi (Cairo, 1934-1972).
Muhammad Lissan al-Din al-Khatib, *Kitab a'mal al-'alam*, vol. 3: *Tarikh al-Maghrib al-'arabi fi'l-'asr al-wasit* (Casablanca, 1964).

Geografi şi călători

Muhammad ibn 'Abd Allah Ibn Battuta, *Tuhfat al-nuzzar fi ghara'ib al-amsar wa 'aja'ib al-safar*, ed. T. Harb, *Rihlat Ibn Battuta* (Beirut, 1987); trad. eng. de H.A.R. Gibb, *The Travels of Ibn Battuta*, 3 vol. (Cambridge, 1958-1971).
Yaqub ibn 'Abd Allah al-Hamawi, *Mu'jam al-buldan*, 10 vol. (Cairo, 1906-1907).
Leo Africanus, trad. fr. de A. Epaulard, *Jean Leon, l'Africain. Description de l'Afrique*, 2 vol. (Paris, 1956); trad. eng. de J. Pory, *The History and Description of Africa*, 3 vol. (Londra, 1896).

Documente

S.M. Stern (ed.), *Fatimid Decrees* (Londra, 1964).
S.M. Stern (ed.), *Documents from Islamic Chanceries* (Oxford, 1965).
D. Little, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram al-Šarif in Jerusalem* (Beirut, 1984).

Studii

G.E. von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago, 1953).

Capitolul 6. Zona rurală

Producţie agricolă şi irigaţii

R.M. Adams, *Land behind Baghdad* (Chicago, 1965).
J.C. Wilkinson, *Water and Tribal Settlement in South-East Arabia* (Oxford, 1977).
J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du proche-orient* (Paris, 1946).
H.M. Rabie, *The Financial System of Egypt A.H. 546-741/1169-1341* (Londra, 1972).
T.F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia* (Cambridge, 1970).
M. Mundy, „The Family, Inheritance and Islam", în A. al-Azmeh (ed.), *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (Londra, 1988).

Triburi şi autoritate

R. Montagne, *La civilization du desert* (Paris, 1947).
C. Cahen, „Nomades et sedentaires dans le monde musulman du Moyen Âge", în Cahen, *Les peuples musulmans dans l'histoire medievale* (Damasc, 1947), pp. 423-437.
P. Dresch, *Tribes, Government and History in Yemen* (Oxford, 1989).
J. Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, ed. a II-a (Paris, 1978).
E.E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford, 1949).
A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins* (New York, 1928).
W. Lancaster, *The Rwala Bedouin Today* (Cambridge, 1981).
J. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen* (Paris, 1963).
J.G. Peristiany (ed.), *Honour and Shame* (Londra, 1965).
L. Abu Lughod, *Veiled Sentiments* (Berkeley, 1986).

Capitolul 7. Viaţa oraşelor

Oraşe în general

A.H. Hourani şi S.M. Stern (ed.), *The Islamic City* (Oxford, 1970).
I.M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Massachusetts, 1967).

Dimensiunea oraşelor

A. Raymond, „La population du Caire de Maqrizi à la description de l'Egypte", *Bulletin d'Etudes Orientales*, vol. 28 (1975), pp. 201-215.
J.C. Russell, *Medieval Regions and their Cities* (Bloomington, Indiana, 1972).
M. Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton, 1977).

Dezvoltarea şi forma oraşelor

Cairo: J. Abu Lughod, *Cairo: 1001 years of the City Victorious* (Princeton, 1971).
J.M. Rogers, „al-Kahira", *Encyclopaedia of Islam*, ed. a II-a, vol. IV, pp. 424-441.
Damasc: J. Sauvaget, „Esquisse d'une histoire de la ville de Damas", *Revue des Etudes Islamiques*, vol. 8 (1934), pp. 421-480.
Alep: J. Sauvaget, *Alep* (Paris, 1941).
H. Gaube şi E. Wirth, *Allepo: historische und geographische Beitrage* (Wiesbaden, 1984).
Ierusalim: M. Burgoyne şi D.S. Richards, *Mamluk Jerusalem: An architectural study* (Londra, 1987).
Bagdad: G. Makdisi, „The topography of eleventh century Baghdad", *Arabica*, vol. 6 (1959), pp. 178-197, 281-309.
Qus: J.C. Garcin, *Un centre musulman de la Haute-Egypte médiéval: Qus* (Cairo, 1976).
San'a: R.B. Serjeant şi R. Lewcock (ed.), *San'a, an Arabian Islamic City* (Londra, 1983).

Fez : R. Le Tourneau, *Fez in the Age of the Marinids* (Norman, Oklahoma, 1961).
R. Le Tourneau, *Fes avant le protectorat* (Casablanca, 1949).

Viața unui oraș mare: Cairo

Ahmad ibn 'Ali al-Maqrizi, *al-Mawa'iz wa'l-i'tibar fi dhikr al-khitat wa'l-akhbar*, ed. G. Wiet, 5 vol. (Cairo, 1911); index: A.A. Haridi, *Index analytique des ouvrages d'Ibn Duqmaq et de Maqrizi sur le Caire*, 3 vol. (Cairo, 1983-1984).
S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, 5 vol. (Berkeley, 1967-1988).
E.W. Lane, *The Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Lonra, 1836 și reprint).

Activități comerciale și piețe

G. Wiet și A. Raymond, *Les marches du Caire* (Cairo, 1979).
E. Wirth, „Zum probleme des bazars", *Der Islam*, vol. 51 (1974). pp. 203-260; vol. 52 (1975), pp. 6-46.
S.Y. Habib, *Handelsgeschichte Agyptens im Spätmittelalten 1171-1517* (Wiesbaden, 1965).
R. Lopez, H. Miskimin și A.L. Udovitch, „England to Egypt: Long-term trends and long-distance trade", în M.A. Cook (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East* (Londra, 1970), pp. 93-128.
A.L. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, 1970).
M. Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris, 1966); trad. eng. *Islam and Capitalism* (Londra, 1974).

Componente ale populației

B. Musallam, *Sex and Society in Islam* (Cambridge, 1983).
B. Lewis, *The Jews of Islam* (Londra, 1984).
R. Brunschvig, „Abd", *Encyclopaedia of Islam*, ed. a II-a, vol.1, pp. 24-40.
G. Rotter, *Die Stellung des Negers in der islamisch-arabischer Gesellschaft bis zum 16 ten Jahrhundert* (Bonn, 1967).

Despre case

J.C. Garcin *et al.*, *Palais et maisons du Caire: L'époque mamelouk (13e-16e siecle)* (Paris, 1982).
D. Waines, „Cuisine", în T. Mostyn și A. Hourani (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), pp. 240-243.

Capitolul 8. Orașele și conducătorii lor

Armate

V.J. Parry și M.E. Yapp (ed.), *War, Technology and Society in the Middle East* (Londra, 1975).
D. Ayalon, *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom* (Londra, 1956).
D. Ayalon, *The Mamluk Military Society* (Londra, 1979).

Loialități

R. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, 1980).
C. Cahen, „Mouvements populaires et autonomisme urbain dans L'Asie musulmane du Moyen Âge", *Arabica*, vol. 5 (1958), pp. 225-250, vol. 6 (1959), pp. 25-56, 233-265.

Administrație

C.F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton, 1981).
J.P. Nielsen, *Secular Justice in an Islamic State: Mazalim under the Bahri Mamlukes* (Leiden, 1985).
R. Brunschvig, „Urbanisme medieval et droit musulman", *Revue des Etudes Islamiques* (1947), pp. 127-155.
B. Johansen, „Amwal zahira wa amwal batina: Town and countryside as reflected in the tax-system of the Hanafite School", în W. al-Qadi (ed.), *Studia Arabica and Islamica* (Beirut, 1981), pp. 247-263.
B. Johansen, „The all-embracing town and its mosques", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, vol. 32 (1981), pp. 139-161.
A. Raymond, „Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionelles", *Maghreb Mashrek*, nr. 123 (1989), pp. 194-201.

Controlul terenurilor

C. Cahen, „L'évolution de l'iqta' du 9e au 13e siècle", în Cahen, *Les Peuples musulmans dans l'histoire medievale* (Damasc, 1977), pp. 231-269.
A.K.S. Lambton, „The evolution of the iqta' in medieval Iran", *Iran*, vol. 5 (1967), pp. 41-50.

Teorie politică

'Ali ibn Muhammad al-Mawardi, al-Ahkam al-sultaniyya (Cairo, AH 1298/1881); trad. fr. de E. Fagnan, *Les statuts gouvernementaux*, reeditare (Paris, 1982).
Husayn ibn 'Ali, Nizam al-Mulk, *Siyaset-name*; trad. eng. de H. Darke, *The Book of Government, or Rules for Kings*, ed. a II-a (Londra).
Ahmad Ibn Taimiyya, *al-Siyasa al-shar'iyya fi islah al-ra'y wa'l-ra'iyya* (Bagdad, s.a.); trad. fr. de H. Laoust, *Le traite de droit public d'Ibn Taimiya* (Beirut, 1948).
Muhammad al-Farabi, *Ara ahl al-madina al-fadila*; text și trad. eng. de R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State* (Oxford, 1985).

Capitolul 9. Căi ale islamului

Stîlpii islamului

G.E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals* (New York, 1951).
M. Gaudefroy-Demombynes, *Le pelerinage à la Mekke* (Paris, 1923).

J. Jomier, *Le mahmal et la caravanne égyptienne des pèlerins de la Mecque 13e-20e siècle* (Cairo, 1953).
'Ali ibn Abi Bakr al-Harawi, *Kitab al-isharat ila ma'rifat al-ziyarat* (Damasc, 1957); trad. fr. de J. Sourdel-Thomine, *Guide des lieux de pèlerinage* (Damasc, 1957).
R. Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History* (Haga, 1979), pp. 9-37.

Sfinți și sufiți

J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford, 1971).
C. Padwick, *Muslim Devotions* (Londra, 1961).
J.A. Williams (ed.), *Themes of Islamic Civilization* (Berkeley, 1971), „The friends of God", pp. 307-370.
I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, vol. 2 (Halle, 1890), pp. 277-378; trad. eng. de S.M. Stern, *Muslim Studies*, vol. 2 (Londra, 1971), „Veneration of saints in Islam", pp. 255-341.
T. Canaan, *Mohammadan Saints and Sanctuaries in Palestine* (Londra, 1927).
J.S. Macpherson, *The Mawlids of Egypt* (Cairo, 1941).
E.A. Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization* (Londra, 1933).

Mahdism

W. Madelung, „al-Mahdi", *Encyclopaedia of Islam*, ed. a II-a, vol. 5, pp. 1230-1238.
I. Goldziher (ed.), *Le livre de Mohamed ibn Tumart, mahdi des Almohares* (Alger, 1903).

Capitolul 10. 'Ulama *și cultura lor*

Coduri juridice

L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman* (Paris, 1953).
'Abd Allah ibn Abi Zayd al-Qayrawani, *Risala*; text și trad. fr. de L. Bercher, *La Risala ou Epitre sur les éléments du dogme et de la loi de l'islam selon le rite malékite* (Alger, 1949).
'Abd Allah ibn Ahmad ibn Qudama, *Kitab al-'umda fi ahkam al-fiqh* (Cairo, 1933); trad. fr. de H. Laoust, *Le précis de droit d'Ibn Qudama* (Beirut, 1950).
J. Berque, „Amal", *Encyclopaedia of Islam*, ed. a II-a, vol. 1, pp. 427-428.
A. Layish și A. Shmueli, „Custom and shari'a in the Beduin family according to legal documents from the Judaean desert", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 42 (1979), pp. 29-45.

Madrase

G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981).
J. Berque, „Ville et université: aperçu sur l'histoire de l'école de Fès", *Revue Historique du Droit Français et Etranger*, vol. 27 (1949), pp. 64-117.

Dicționare biografice

H.A.R. Gibb, „Islamic biographical literature", în B. Lewis și P.M. Holt (eds.), *Historians of the Middle East* (Londra, 1962), pp. 54-58.
Ahmad ibn Muhammad Ibn Khallikan, *Wafayat al-a'yan wa anba abna al-zaman*, ed. I. 'Abbas, 8 vol. (Beirut, 1968-1972).

al-Ghazali

W.M. Watt, *Muslim Intellectual* (Edinburgh, 1963).
Muhammad al-Ghazali, *Ihya 'ulum al-din*, 4 vol. (Cairo, 1916).
G.H. Bousquet, *Ihya ouloum ed-din ou vivification des sciences de la foi: analyse et index* (Paris, 1955).
Muhammad al-Ghazali, *al-Munqidh min al-dalal*, ed. J. Saliba și K. 'Ayyad (Damasc, 1939); trad. eng. de R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfilment* (Boston, 1980).
F. Jabr, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali* (Beirut, 1958).

Capitolul 11. Direcții de gîndire divergente

Filosofie

L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, 1955).
W.E. Gohlman (ed. și trad.), *The Life of Ibn Sina* (Albany, New York, 1974).
al-Husayn ibn 'Abd Allah ibn Sina, *Kitab al-isharat wa'l-tanbihat*, ed. S. Dunya, 4 vol. (Cairo, 1957-1960); trad. fr. de A.M. Goichon, *Livre des directives et remarques* (Paris, 1951).
A.M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina* (Paris, 1938).
Muhammad al-Ghazali, *Tahafut al-falasifa*, ed. S. Dunya, ed. a III-a (Cairo, 1964).
Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd, *Tahafut al-tahafut*, ed. S. Dunya (Cairo, 1964); trad. eng. de S. van den Bergh (Londra, 1954).
Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd, *Fasl al-maqal*, ed. G.F. Hourani (Leiden, 1959); trad. eng. de G.F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (Londra, 1961).

Ibn 'Arabi

Muhyi al-Din ibn 'Arabi, *Fusus al-hikam*, ed. A. 'Afifi (Cairo, 1946); trad. eng. de R.J.W. Austin, *The Bezels of Wisdom* (Londra, 1980).
A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi* (Cambridge, 1939).
O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*, 2 vol. (Damasc, 1964).
T. Izutsu, *Sufism and Taosim: A comparative study of key philosophical concepts*, ed. revăzută (Berkeley, 1984).

Ibn Taymiyya

H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politique de Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya* (Cairo, 1939).

Gîndirea șiită

H. Modarressi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'I Law* (Londra, 1984).
D.M. Donaldson, *The Shi'ite Religion* (Londra, 1933).
E. Kohlberg, „From Imamiyya to Ithna'ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 39 (1976), pp. 521-534.

Druzi

M.G.S. Hodgson, „Duruz", *Encyclopaedia of Islam*, ed. a II-a, vol. 2, pp. 631-634.
D. Bryer, „The origins of the Druze religion", *Der Islam*, vol. 52 (1975), pp. 47-84, 239-262; vol. 53 (1976), pp. 5-27.
N.M. Abu Izzeddin, *The Druzes* (Leiden, 1984).

Creștini și evrei

A.S. Atiya, *A History of Eastern Christianity* (Londra, 1968).
G. Graf, *Geschichte der christliche arabischen Literatur*, 5 vol. (Vatican, 1944-1953).
N. Stillman (ed.), *The Jews of Arab Lands* (Philadelphia, 1979).

Culte comune

F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vol. (Oxford, 1929).
N. Slousch, *Travels in North Africa* (Philadelphia, 1927).

Capitolul 12. Cultura de la palat și cultura populară

Societatea și cultura andaluză

E. Lévi-Provençal, *La civilization arabe en Espagne* (Cairo, 1938).
T.F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (Princeton, 1979).
R.I. Burns, *Islam under the Crusades: Colonial Survival in the Thirteenth--century Kingdom of Valencia* (Princeton, 1973).

Artă și arhitectură

K.A.C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 vol. (Oxford, 1952).
G. Marçais, *L'architecture musulmane de l'occident* (Paris, 1954).
O. Grabar, *The Alhambra* (Londra, 1975).
R. Ettinghausen, *Arab Painting* (Lausanne, 1962).

O. Grabar, *The Illustrations of the Maqamat* (Chicago, 1984).
A. Lane, *Early Islamic Pottery* (Londra, 1947).
A. Lane, *Later Islamic Pottery*, ed. a II-a (Londra, 1971).
J.W. Allan, *Islamic Metalwork: The Nuhad es-Said Collection* (Londra, 1982).
J. Lehrman, *Earthly Paradise: Garden and courtyard in Islam* (Londra, 1980).
J. Dickie, „The Hispano-Arab garden", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 31 (1958), pp. 237-248.

Literatură

I. 'Abbas, *Tarikh al-adab al-andalusi*, ed. a II-a, 2 vol. (Beirut, 1969-1971).
S.M. Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry* (Oxford, 1974).
Ahmad ibn 'Abd Allah ibn Zaydun, *Diwan*, ed. K. al-Bustani (Beirut, 1951).
Abu Bakr ibn al-Tufayl, *Hayy ibn Yaqdhan*, ed. J. Saliba și K. 'Ayyad, ed. a V-a (Damasc, 1940); trad. eng. de L.E. Goodman, *Hayy ibn Yaqzan* (New York, 1972).
D. Goldstein (ed.), *The Jewish Poets of Spain 900-1250* (Harmondsworth, Middlesex, 1971).
M.M. Badawi, „Medieval Arabic drama: Ibn Daniyal", *Journal of Arabic Literature*, vol. 13 (1982), pp. 83-107.
Y. Eche, *Les bibliothèques arabes* (Damasc, 1962).

Literatură populară și romane cavalerești

P.J. Cachia, *Narrative Ballads of Modern Egypt* (Oxford, 1988).
H.T. Norris, *The Adventures of Antar* (Warminster, Wiltshire, 1988).
H.T. Norris, *Saharan Myth and Saga* (Oxford, 1972).
A. Miquel și P. Kemp, *Majnun et Layla: l'amour fou* (Paris, 1984).
M. Mahdi, *Kitab alf layla wa layla* (Leiden, 1984).
D.B. Macdonald, „The earlier history of the Arabian Nights", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1924), pp. 353-397.
P. Heath, „Romance as genre in *The Thousand and One Nights*", *Journal of Arabic Literature*, vol. 18 (1987), pp. 1-21; vol. 19 (1988), pp. 1-26.

Muzică

H.G. Farmer, *A History of Arabian Music* (Londra, 1929).
Abu'l-Faraj al-Isbahani, *Kitab al-aghani*, 30 vol. (Cairo, 1969-1979).
Muhammad al-Ghazali, *Ihya 'ulum al-din* (Cairo, 1916), vol. 2, pp. 236-269; trad. eng. de D.B. Macdonald, „Emotional religion in Islam as affected by music and singing", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1901), pp. 198-252, 705-748; (1902), pp. 1-28.
O. Wright, „Music", în J. Schacht și C.E. Bosworth (ed.), *The Legacy of Islam* (Oxford, 1974), pp. 489-505.
O. Wright *et al.*, „Arabic music", în S. Sadie (ed.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (Londra, 1980), vol. 1, pp. 514-539.
E. Neubauer, „Islamic religious music", in *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, vol. 9, pp. 342-349.
O. Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music A.D. 1250-1300* (Oxford, 1978).

Ştiinţă şi medicină

A.I. Sabra, „The scientific enterprise", în B. Lewis (ed.); *The World of Islam* (Londra, 1976), pp. 181-200.
A.I. Sabra, „The exact sciences", în J.R. Hayes (ed.), *The Genius of Arab Civilization* (Londra, 1976).
J. Vernet, „Mathematics, astronomy, optics", în J. Schacht şi C.E. Bosworth (ed.), *The Legacy of Islam* (Oxfort, 1974), pp. 461-489.
M. Ullmann, *Islamic Medicine* (Edinburgh, 1978).
M. Ullmann, *Die Medizin in Islam* (Leider, 1970).
P. Johnstone, „Tradition in Arabic Medicine", *Palestine Exploration Quarterly*, vol. 107 (1975), pp. 23-37.

Ocultismul

L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. 1, părţile 1 şi 2 (New York, 1934).
M. Ullmann, *Die Natur und Geheimwissenschaften in Islam* (Leiden, 1972).
G.E. von Grunebaum şi R. Caillois (ed.), *The Dream and Human Societies* (Berkeley, 1966).

Partea a III-a. Perioada otomană (secolele al XIV-lea – al XVIII-lea)

Istorie generală

P. Kinross, *The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire* (Londra, 1977).
S.J. şi E. Shaw, *A History of the Ottoman Empire and Turkey*, 2 vol. (Cambridge, 1976-1977).
R. Mantran (ed.), *Histoire de l'empire ottoman* (Paris, 1989).
I.H. Uzunçarsylý, *Osmanli Tarihi*, vol. 1-4, ed. nouă (Ankara, 1982-1983).
E.Z. Karal, *Osmanlý Tahiri*, vol. 6-8, ed. nouă (Ankara, 1983).
A.K. Rafiq, *Bilad al-Sham wa Misr 1516-1798*, ed. a II-a (Damasc, 1968).

Capitolul 13. Imperiul Otoman

Ascensiunea puterii otomane

P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (Londra, 1971).
R.P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington, Indiana, 1983).
A. Hess, *The Forgotten Frontier: A History of the Sixteenth Century Ibero--African Frontier* (Chicago, 1978).

A. Hess, „The evolution of the Ottoman seaborne empire in the age of the oceanic discoveries, 1453-1525", *American Historical Review*, vol. 75 (1970), 1892-1919.
R.H. Savory, *Iran under the Safavids* (Londra, 1980).
F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, ed. a II-a, 2 vol. (Paris, 1966); trad. eng., *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 vol. (Londra, 1972-1973).

Structura puterii

H. Inalcýk, *The Ottoman Empire: The classical age, 1300-1600* (Londra, 1973).
H. Inalcýk, *The Ottoman Empire: Conquest, organization and economy* (Londra, 1976).
A.D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (Oxford, 1956).
I.H. Uzunçarsýlý, *Osmanlý Devletinin Teţkilâtýnden Kapukulu Ocaklarý*, 2 vol. (Ankara, 1943-1944).
N. Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition* (New York, 1972).
C. Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire* (Princeton, 1986).
M. Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650* (New York, 1983).
O.G. de Busbecq, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselle de Busbecq*, trad. eng. (Oxford, 1927).
P. Rycaut, *The History of the Present State of the Ottoman Empire*, ed. a IV-a (Londra, 1675).

Exemple de documente otomane

O.L. Barkan, *Kanunlar* (Istanbul, 1943).
R. Mantran şi J. Sauvaget, *Règlements fiscaux ottomans: les provinces syriennes* (Beirut, 1951).
R. Mantran, „Règlements fiscaux: la province de Bassora", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 10 (1967), pp. 224-277.
U. Heyd, *Documents on Palestine 1552-1615* (Oxford, 1960).
R. Mantran, *Inventaire des documents d'archive turcs du Dar-el-Bey (Tunis)* (Paris, 1961).
A. Temimi, *Sommaire des registres arabes et turcs d'Alger* (Tunis, 1979).

Structuri religioase şi juridice

I.H. Uzunçarsýlý, *Osmanlý Devletinin Ilmiye Teţkilâtý* (Ankara, 1965).
U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Oxford, 1973).
U. Heyd, „Some aspects of the Ottoman fetva", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 32 (1969), pp. 35-56.
R.C. Repp, *The Mufti of Istanbul* (Londra, 1986).
R.C. Repp, „Some observations on the development of the Ottoman learned hierarchy", în N. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley, 1972), pp. 17-32.

Conducerea provinciilor arabe

A. Raymond, „Les provinces arabes 16e-18e siècle", în R. Mantran (ed.), *Histoire de l'empire ottoman* (Paris, 1989), pp. 341-420.
P.M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922* (Londra, 1962).
P.M. Holt, *Studies in the Historynof the Near East* (Londra, 1973).
S.H. Longrigg, *Four Centuries of Modern Iraq* (Oxford, 1925).
A.M. Al-'Azzawi, *Tarikh al-'Iraq bayn ihtilalayn*, 5 vol. (Baghdad, 1935-1956).
A. Abu-Husayn, *Provincial Leadership in Syria 1575-1650* (Beirut, 1985).
K.S. Salibi, *The Modern History of Lebanon* (Londra, 1965).
A. Cohen și B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century* (Princeton, 1978).
W.D. Hütteroth și K. Abdelfattah, *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century* (Erlanger, 1972).

Capitolul 14. Societățile otomane

Populația

O.L. Barkan, „Essai sur les donnees statistiques des registres de recensement dans l'empire ottoman aux 15e et 16e siecles", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. I (1958), pp. 9-36.
M.A. Cook, *Population Pressure in Rural Anatolia 1450-1600* (Londra, 1972).
D. Panzac, *La peste dans l'empire ottoman* (Louvain, 1985).

Comerțul

S. Faroghi, *Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia : Trade, Crafts and Food-production in an Urban Setting 1520-1620* (Cambridge, 1984).
S. Faroghi, *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire* (Londra, 1986).
R. Mantran, „L'empire ottoman et le commerce asatique aux 16e et 17e siècles", în D.S. Richards (ed.), *Islam and the Trade of Asia* (Oxford, 1970), pp. 169-179.

Istanbul

H. Inalcyk, „Istanbul", *Encyclopaedia of Islam*, ed. a II.a, vol. 4, pp. 224-248.
R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitie du 17e siècle* (Paris, 1962).
L. Güçer, „Le commerce intérieur des céréales dans l'empire ottoman pendant la seconde moitié du 16e siècle", *Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul*, vol. 11 (1949-1950), pp. 163-188.
L. Güçer, „L'approvisionnement d'Istanbul en céréales vers le milieu du 18e siècle', *ibid.*, pp. 153-162.

Orașe arabe

A. Raymond, *The Great Arab Cities in the 16th-18th centuries* (New York, 1984).
A. Raymond, *Les grandes villes arabes à l'epoque ottomane* (Paris, 1985).

A. Tamimi (ed.), *al-Hayat al iqtisadiyya li'l-wilayat al-'arabiyya wa masadiruha fi'l-'ahd al-'uthmani,* 3 vol.: vol. 1 și 2 în arabă, vol. 3 în franceză și engleză (Zaghouan, Tunisia, 1986).
A. Abdel-Nour, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane* (Beirut, 1982).

Clădiri

G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (Londra, 1971).
J. Revault, *Palais et demeures de Tunis, 16e et 17e siecles* (Paris, 1967).
B. Maury *et al.*, *Palais et maisons du Caire: epoque ottomane, 16e-18e siecle* (Paris, 1967).

Religie și literatură

N. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley, 1972).
L.W. Thomas, *A Study of Naima* (New York, 1972).
A. Abdesselam, *Les Historiens tunisiens des 17e, 18e et 19e siècles* (Paris, 1973).
J. Berque, *L'intérieur du Maghreb 15e-19e siècles* (Paris, 1978).
J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb* (Paris, 1982).
B. Braude și B. Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vol. (New York, 1982).
S. Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968).
G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626-1676* (Londra, 1973).

Sudan

P.M. Holt și M.W. Daly, *A History of the Sudan*, ed. a IV-a (Londra, 1988).

Maroc

Ahmad al-Nasiri al-Salawi, *Kitab al-istiqsa li akhbar duwal al-maghrib al-aqsa*, 9 vol. (Casablanca, 1954-1956); trad. fr., „Histoire des dynasties du Maroc", *Archives Marocaines*, vol. 9 (1906), 10 (1907), 30 (1923), 31 (1925), 32 (1927), 33 (1934).
H. de Castries, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1845*, 26 vol. (Paris, 1905-1960).
E. Lévi-Provençal, *Les historiens des chorfa* (Paris, 1922).
J. Berque, *Al-Yousi: problèmes de la culture marocaine au 17e siècle* (Paris, 1958).

Capitolul 15. Schimbarea echilibrului de putere în secolul al XVIII-lea

Introducere generală

T. Naff și R. Owen (ed.), *The Islamic World in the 18th Century* (Carbondale, Illinois, 1977).

Conducerea centrală

I. Moradgea d'Ohsson, *Tableau générale de l'empire ottoman*, 7 vol. (Paris, 1788-1924).
H.A.R. Gibb și H. Bower, *Islamic Society and the West*, vol. 1, partea I (Londra, 1950).
N. Itzkowitz, „Eighteenth century Ottoman realities", *Studia Islamica*, vol. 16 (1961), pp. 73-94.
R.A. Abou-el-Haj, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics* (Istanbul, 1984).
M. Aktepe, *Patrona Isyani 1730* (Istanbul, 1958).

Provinciile arabe

P. Kemp, *Territoires d'Islam : le monde vu de Mossoul au 18e siècle* (Paris, 1982).
H.L. Bodman, *Political Factors in Aleppo 1760-1826* (Chapel Hill, North Carolina, 1963).
A. Russell, *The Natural History of Aleppo*, ed. a II-a, 2 vol. (Londra, 1794).
J.L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land* (Londra, 1822).
A.K. Rafeq, *The Province of Damascus 1723-1783* (Beirut, 1966).
K.K. Barbir, *Ottoman Rule in Damascus 1708-1758* (Princeton, 1980).
K.K. Barbir, „From pasha to efendi: The assimilation of Ottomans into Damascene society 1516-1783", *International Journal of Turkish Studies*, vol. 1 (1979-1980), pp. 63-83.
A. Cohen, *Palestine in the Eighteenth Century* (Ierusalim, 1973).
A. al-Budayri al-Hallaq, *Hawadith Dimashq al-yawmiyya* (Cairo, 1959).
A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au 18e siècle*, 2 vol. (Damasc, 1973-1974).
A. Raymond, „Problèmes urbains et urbanisme au Caire aux 17e et 18e siècles", în A. Raymond *et al.*, *Actes du colloque internationale sur l'histoire du Caire* (Cairo, 1973), pp. 353-372.
A. Raymond, „Essai de géographie des quartiers de residence aristocratique au Caire au 18e siècle", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 6 (1963), pp. 58-103.
Description de l'Egypte, 9 vol. text, 14 vol. planșe (Paris, 1809-1828).
C.F. Volney, *Voyages en Syrie et en Egypte*, 2 vol. (Paris, 1787); trad. eng., *Travels through Syria and Egypt*, 2 vol. (Dublin, 1793).
'Abd al-Rahman al-Jabarti, *'Aja'ib al-athar fi'l-tarajim wa'l-akhbar*, 4 vol. (Bulaq, 1879-1880).

Arabia

C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien*, 3 vol. (Copenhaga, 1774-1778); trad. eng., *Travels through Arabia*, 2 vol. (Edinburgh, 1792).

Maghreb

L. Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger 1790-1830* (Paris, 1969); trad. eng., *On the Eve of Colonialism* (New York, 1977).

M.H. Chérif, *Pouvoir et société dans la Tunisie de Husain bin 'Ali*, 2 vol. (Tunis, 1984-1986).
Muhammad ibn Tayyib al-Qadiri, ed. N. Cigar, *Nashr al-mathani* (Londra, 1981).

Schimbări economice

A. Raymond, „L'impact de la pénétration européenne sur l'économie de l'Egypte au 18e siècle", *Annales Islamologiques*, 18 (1982), pp. 217-235.
R. Paris, *Histoire du commerce de Marseille*, vol. 5 : *Le Levant* (Paris, 1957).
R. Davis, *Allepo and Devonshire Square* (Londra, 1967).
M. von Oppenheim, *Die Beduinen*, 4 vol. (Leipzig/Wiesbaden, (1939-1967).
A.A. 'Abd-Rahim, *al-Rif al-misri fi'l-qarn al-thamin 'ashar* (Cairo, 1974).
K.M. Cuno, „The origins of private ownership of land in Egypt : A reappraisal", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12 (1980), pp. 245-275.
L. Valensi, *Fellahs tunisiens : l'économie rurale et la vie des campagnes aux 18e et 19e siècles* (Paris, 1977) ; trad. eng., *Tunisien Peasants in the 18th and 19th Centuries* (Cambridge, 1985).

Arhitectură și artă

J. Revault, *Palais et demeures de Tunis : 18e et 19e siècles* (Paris, 1971).
J. Carswell-și C.J.F. Dowsett, *Kütahya Tiles and Pottery from the Armenian Cathedral of St. James, Jerusalem*, 2 vol. (Oxford, 1972).
J. Carswell, „From the tulip to the rose", în T. Naff și R. Owen (ed.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Illinois, 1977), pp. 325-355.

Religie și literatură

H.A.R. Gibb și H. Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 1, partea a II-a (Londra, 1957).
J. Heyworth-Dunne, *Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (Londra, 1939).
A. Hourani, „Aspects of Islamic culture : Introduction", în T. Naff și R. Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (Carbondale, Illinois, 1977), pp. 253-276.
N. Levtzion și J.O. Voll (ed.), *Eighteenth Century Revival and Reform in Islam* (Syracuse, New York, 1987).
J.O. Voll, *Islam : Continuity and change in the modern world* (Londra, 1982).
Muhammad Khalil al-Muradi, *Silk al-durar fi a'yan al-qarn al-thani 'ashar*, 4 vol. (Bulaq, 1883).
M.H. Chérif, „Hommes de religion et de pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne", *Annales ESC*, vol. 35 (1980), pp. 580-597.

Wahhabism

H. St. J. Philby, *Saudi Arabia* (Londra, 1955).
H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b. Taimiya* (Cairo, 1939), pp. 506-540.

Partea a IV-a. Epoca imperiilor europene (1800-1939)

„Problema orientală"

M.S. Anderson, *The Eastern Question 1774-1924* (Londra, 1966).
J.C. Hurewitz (ed.), *The Middle East and North Africa in World Politics*, 2 vol. (New Haven, 1975).
L.C. Brown, *International Politics and the Middle East* (Londra, 1984).

Studii generale

M.E. Yapp, *The Making of the Modern Middle East 1798-1923* (Londra, 1987).
B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Londra, 1961).
W.R. Polk și R.L. Chambers (ed.), *Beginnings of Modernization in the Middle East* (Chicago, 1968).
Groupes de Recherches et d'Etudes sur le Proche-Orient, *L'Egypte au 19e siecle* (Paris, 1982).

Schimbări economice și sociale

C. Issawi, *An Economic History of the Middle East and North Africa* (New York, 1982).
C. Issawi (ed.), *The Economic History of the Middle East 1800-1914* (Chicago, 1966).
C. Issawi (ed.), *The Fertile Crescent 1800-1914* (New York, 1988).
R. Owen, *The Middle East in the World Economy 1800-1914* (Londra, 1981).
S. Pamuk, *The Ottoman Empire and World Capitalism 1820-1913* (Cambridge, 1987).
G. Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* (Chicago, 1969).
A. Barakat, *Tatawwur al-milkiyya al-zira'iyya fi Misr wa atharuha 'ala al-harakat al-siyasiyya 1813-1914* (Cairo, 1977).

Schimbări la nivel intelectual

N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal, 1964).
A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, ed. revăzută (Cambridge, 1983).

Capitolul 16. Puterea europeană și guvernele reformiste (1800-1860)

Expansiunea Europei

F. Charles-Roux, *Bonaparte Governor d'Egypte* (Paris, 1936); trad. eng., *Bonaparte Gouverneur of Egypt* (Londra, 1937).

H.L. Hoskins, *British Routes to India* (New York, 1928).
J.B. Kelly, *Britain and the Persian Gulf 1795-1880* (Oxford, 1968).
C.A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, vol. 1 1827-1871 (Paris, 1964).
R. Danziger, *Abd al-Qadir and the Algerians* (New York, 1977).

Tanzimat și mișcările locale

Turkish Ministry of Education, *Tanzimat* (Istanbul, 1940).
Cevdet Paşa, *Tezâkir*, 4 vol. (Ankara, 1953-1967).
C.V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire* (Princeton, 1980).
U. Heyd, „The Ottoman 'ulama and westernization in the time of Selim III and Mahmud II", în U. Heyd (ed.), *Studies in Islamic History and Civilization* (Ierusalim, 1960), pp. 63-96.
R. Clogg (ed.), *The Movement for Greek Independence 1770-1821* (Londra, 1976).
L.S. Stavrianos, *The Balkans since 1453* (New York, 1958).
M. Maoz, *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840-1861* (Oxford, 1968).
A. Hourani, „Ottoman reform and the politics of notables", în A. Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (Londra, 1981), pp. 36-66.

Egipt

A. Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali* (Cambridge, 1984).
E.R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge, 1990).
A.R. al-Rafi'i, *Tarikh al-haraka al-qawmiyya wa tatawwur nizam al-hukm fi Misr*, 14 vol. (Cairo, 1929-1951).

Tunisia

L.C. Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey 1837-1855* (Princeton, 1974).

Maroc

J.L. Miège, *Le Maroc et l'Europe*, 4 vol. (Paris, 1961-1963).
J.L. Miège (ed.), *Documents d'histoire économique et sociale marocaine au 19e siècle* (Paris, 1969).

Capitolul 17. Imperiile europene și elitele dominante (1860-1914)

„Problema orientală"

W.L. Langer, *The Diplomacy of Imperialism 1890-1902*, ed. a II-a (New York, 1951).
E.M. Earle, *Turkey, the Great Powers and the Baghdad Railway* (New York, 1966).

Guvernul otoman și provinciile

R.H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton, 1963).
R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period* (Baltimore, 1963).
R. Abu Manneh, „Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda al-Sayyadi", *Middle Eastern Studies*, 15 (1979), pp. 131-153.
C. Findley, *Ottoman Civil Officialdom* (Princeton, 1989).
E.E. Ramsaur, *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton, 1957).
F. Ahmed, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914* (Oxford, 1969).
W. Ochsenwald, *Religion, Society and the State in Arabia: The Hejaz under Ottoman Control 1840-1908* (Columbus, Ohio, 1984).
L. Nalbandian, *The Armenian Revolutionary Movement* (Berkeley, 1963).

Începuturile imigrației sioniste

W.Z. Laqueur, *A History of Zionism* (Londra, 1972).
N. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley, 1976).

Egipt

R. Hunter, *Egypt under the Khedives 1805-1879* (Pittsburgh, 1984).
Nubar Pasha, *Mémoires* (Beirut, 1983).
D. Landes, *Bankers and Pashas* (Londra, 1958).
J. Marlowe, *The Making of the Suez Canal* (Londra, 1964).
A. Schölch, *Agypten den Agyptern!* (Zurich, 1972); trad. eng., *Egypt for the Egyptians! The social-political crisis in Egypt 1878-1882* (Londra, 1981).
Lord Cromer, *Modern Egypt*, 2 vol. (Londra, 1908).
J. Berque, *L'Egypte, imperialisme et revolution* (Paris, 1963); trad. eng., *Egypt, Imperialism and Revolution* (Londra, 1972).
A. Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer* (Londra, 1968).
T. Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge, 1988).

Sudan

P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898* (Oxford, 1958).
M.W. Daly, *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan 1898-1934* (Cambridge, 1986).
Abu Bakr (Babikr) Badri, *Tarikh hayati*, 3 vol. (Omdurman, 1959-1961); trad. eng., *The Memoirs of Babikr Badri*, vol. 1 (Londra, 1969), vol. 2 (Londra, 1980).

Franța și Maghreb

J. Ganiage, *Les Origines du protectorat français en Tunisie 1861-1881* (Tunis, 1968).
C.R. Ageron, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, vol. 2: *1871-1954* (Paris, 1979).

C.R. Ageron, *Les algériens musulmans et la France 1871-1919* (Paris, 1968).
E. Burke, *Prelude to Protectorate in Morocco* (Chicago, 1976).
D. Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc 1912-1925*, 3 vol. (Paris, 1988).

Populația și schimbările economice

A. Jwaideh, „Midhat Pasha and the land system of lower Iraq", în A. Hourani (ed.), *St. Antony's Papers : Middle Eastern Affairs 3* (Londra, 1963), pp. 106-136.
N.N. Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan 1800-1980* (Cambridge, 1987).
R. Aboujaber, *Pioneers over Jordan* (Londra, 1989).
A. Schölch, *Palästina im Umbruch 1856-1882* (Stuttgart, 1986).
B. Labaki, *Introduction à l'histoire économique du Liban : soie et commerce extérieur... 1840-1914* (Beirut, 1984).
D. Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe* (Paris, 1971).
E.J.R. Owen, *Cotton and the Egyptian Economy 1820-1914* (Londra, 1962).
G. Baer, *Introduction to the History of Landownership in Modern Egypt 1800-1950* (Londra, 1962).
J. Poncet, *La colonisation et l'agriculture européenne en Tunisie depuis 1881* (Paris, 1962).
X. Yacono, *La colonization des plaines du Chelif*, 2 vol. (Alger, 1955-1956).
X. Yacono, „Peut-on évaluer la population de l'Algérie vers 1830 ?", *Revue Africaine*, vol. 98 (1954), pp. 277-307.
J. Ruedy, *Land Policy in Colonial Algeria* (Berkeley, 1967).

Schimbări sociale

D. Quaetaert, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire 1881-1908* (New York, 1983).
L.T. Fawaz, *Merchants and Migrants in Nineteenth Century Beirut* (Cambridge, Massachusetts, 1983).
L. Schatkowski Schilcher, *Families in Politics : Damascus Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries* (Stuttgart, 1985).
R. Tresse, „L'évolution du coutume syrien depuis un siècle", în Centre d'Etudes de Politique Etrangère, *Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe*, vol. 2 (Paris, 1939), pp. 87-96.
A. Mubarak, *al-Khitat al-tawfiqiyya*, 4 vol. (Cairo, 1887-1889).
J.P. Thieck, „Le Caire d'après les Khitat de 'Ali pacha Mubarak", în Groupe de Recherche et d'Etudes sur le Proche-Orient, *L'Egypt au 19e siècle* (Paris, 1982), pp. 101-116.
A. Berque, „Fragments d'histoire sociale", în A. Berque, *Ecrits sur l'Algérie* (Aix-en-Provence, 1986), pp. 25-124.
K. Brown, *People of Salé : Tradition and change in a Moroccan city 1830-1930* (Manchester, 1976).

Capitolul 18. Cultura imperialismului şi reforma

Orientalismul

M. Rodinson, *La fascination de l'islam* (Paris, 1980); trad. eng., *The Mystique of Islam* (Londra, 1989).
E. Said, *Orientalism* (Londra, 1978).
A. Hourani, *Europe and the Middle East* (Londra, 1980).
N. Daniel, *Europe, Islam and Empire* (Edinburgh, 1966).

Educaţia

A.I. 'Abd al-Karim, *Tarikh al-ta'lim fi Misr*, 3 vol. (Cairo, 1945).
A.L. Tibawi, *British Interests in Palestine 1800-1901* (Oxford 1961).
A.L. Tibawi, *American Interests in Syria 1800-1901* (Oxford, 1966).
A.L. Tibawi, *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems* (Londra, 1972).
D. Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914* (Oxford, 1969).
H. Charles, *Jesuites missionaries dans la Syrie et le Proche-Orient* (Paris, 1929).
A. Chouraqui, *L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine 1860-1960* (Paris, 1965).

Jurnalismul

P. de Tarazi, *Tarikh al-sahafa al-'arabiyya*, 4 vol. (Beirut, 1913-1933).
I. 'Abduh, *Tarikh al-tiba'a wa'l-sahafa fi Misr* (Cairo, 1949).
N. Farag, „The Lewis affair and the fortunes of al-Muqtataf", *Middle Eastern Studies*, vol. 8 (1972), pp. 74-83.

Literatura

M.M. Badawi, *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry* (Cambridge, 1975).
S.K. Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 vol. (Leiden, 1977).
S.K. Jayyusi (ed.), *Modern Arabic Poetry: An Anthology* (New York, 1987).
A. Shawqi, *al-Shawqiyyat*, 4 vol. (Cairo, 1961).
I. Shahid, *al-'Awda ila Shawqi* (Beirut, 1986).
A. Boudot-Lamotte, *Ahmad Šawqi, l'homme et l'œuvre* (Damasc, 1977).
M.M. Badawi, *Early Arabic Drama* (Cambridge, 1988).
M.M. Badawi, *Modern Arabic Drama in Egypt* (Cambridge, 1987).

Reforma islamică

C.C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (Londra, 1933).
N. Keddie, *Sayyid Jamal al-Din 'al-Afghani'* (Berkeley, 1972).
N. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism* (Berkeley, 1968).

M. 'Abduh, *Risalat al-tawhid* (Cairo, ed. numeroase); trad. eng., *The Theology of Unity* (Londra, 1966).
M.R. Rida, *Tarikh al-ustadh al-imam al-shaykh Muhammad 'Abduh*, 3 vol. (Cairo, 1906-1931).
J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar* (Paris, 1954).
A.H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915* (Leiden, 1978).
F. de Jong, *Turuq and Turuq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt* (Leiden, 1978).
B. Abu Manneh, „The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman lands in the early 19th century", *Die Welt des Islams*, vol. 22 (1982), pp. 1-36.
O. Depont și X. Coppolani, *Les confreries religeuses musulmanes* (Alger, 1897).
C.S. Hurgronje, „Les confreries, la Mecque et le pan-islamisme", în C.S. Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, vol. 3 (Bonn, 1923), pp. 189-206.
C.S. Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*; trad. eng. (Leiden, 1931).
J.M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi order in the modern world* (Cambridge, 1965).

Naționalismul

S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton, 1964).
S. Mardin, *Jön Türklerin siyasî Fikirleri 1895-1908* (Ankara, 1964).
Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, ed. și trad. de N. Berkes (Londra, 1959).
W.L. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri* (Princeton, 1971).
W.L. Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the campaign for Islamic nationalism* (Londra, 1985).
S. al-Husri, *al-Bilad al-'arabiyya wa'l-dawla al-'uthmaniyya* (Beirut, 1960).
G. Antonius, *The Arab Awakening* (Londra, 1938).
S. Haim (ed.), *Arab Nationalism: An Anthology* (Berkeley, 1962).
C.E. Dawn, *From Ottomanism to Arabism* (Urbana, Illinois, 1973).
Z.N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism* (Beirut, 1966).
P.S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1860-1920* (Cambridge, 1983).
J.M. Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (Londra, 1960).
I. Gershoni și J.P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: The search for Egyptian nationhood 1900-1930* (New York, 1986).
L.C. Brown, „Stages in the procces of change", în C.A. Micaud (ed.), *Tunisia: The politics of modernization* (Londra, 1964), pp. 3-66.
A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830-1912* (Paris, 1977).

Capitolul 19. Apogeul puterii europene (1914-1939)

Primul Război Mondial și acordul de pace

E. Monroe, *Britain's Moment in the Middle East 1914-1956* (Londra, 1963).

B.C. Busch, *Mudros to Lausanne: Britain's frontier in Asia 1918-1923* (Albany, New York, 1976).
T.E. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom* (Londra, 1935).
E. Kedourie, *England and the Middle East: The destruction of the Ottoman Empire 1914-1921*, ed. a II-a (Londra, 1987).
M. Vereté, „The Balfour Declaration and its makers", *Middle Eastern Studies*, vol. 6 (1970), pp. 48-76.
A.J. Toynbee, *Survey of International Affairs 1925*, vol. 1 : *The Islamic World after the Peace Conference* (Londra, 1927).
C.M. Andrew și A.S. Kanya-Forstner, *France Overseas: The Great War and the Climax of French Imperial Expansion* (Londra, 1981).
P. Kinross, *Atatürk: The rebirth of a nation* (Londra, 1964).
A. Kazancigil și E. Ozbudun (ed.), *Atatürk, Founder of a Modern State* (Londra, 1981).

Problema Palestinei

W.Z. Laqueur (ed.), *An Israel-Arab Reader* (Londra, 1969).
J.C. Hurewitz, *The Struggle for Palestine* (New York, 1950).
Palestine Royal Commission, *Report*, Cmd 5479 (Londra, 1937).
W. Khalidi, *From Haven to Conquest* (Beirut, 1971).
F.R. Nicosia, *The Third Reich and the Palestine Question* (Londra, 1985).
K. Stein, *The Land Question in Palestine 1917-1936* (Chapel Hill, North Carolina, 1984).
Y.M. Porath, *The Emergence of the Palestinian National Movement 1918-1929* (Londra, 1974).
Y.M. Porath, *The Palestinian Arab National Movement 1929-1939* (Londra, 1977).

Egipt

A. Lutfi al-Sayyid-Marsot, *Egypt's Liberal Experiment 1922-1936* (Berkeley, 1977).
M. Anis, *Dirasat fi thawrat sanat 1919* (Cairo, 1963).
M.H. Haykal, *Mudhakkirat fi'l-siyasa al-misriyya*, 3 vol. (Cairo, 1951-1978).
M. Deeb, *Party Politics in Egypt: The Wafd and Its Rivals 1919-1939* (Londra, 1979).

Maghreb

J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres* (Paris, 1962); trad. eng., *French North Africa: The Maghrib between two world wars* (Londra, 1962).
R. Le Tourneau, *Evolution politique de l'Afrique du nord musulmane 1920-1961* (Paris, 1962).
A. al-Fasi, *al-Harakat al-istiqlaliyya fi'l-maghrib al-'arabi* (Cairo, 1948).

Schimbări economice și sociale

H. Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton, 1978).
C. Issawi, *Egypt, an Economic and Social Analysis* (Londra, 1947).

R.L. Tignor, *State, Private Enterprise and Economic Change in Egypt 1918-1952* (Princeton, 1984).
A. Dasuqi, *Kibar mallak al-aradi al-zira'iyya wa dawruhum fi'l-mujtama' al-misri* (Cairo, 1975).
S.B. Himadeh (ed.), *The Economic Organization of Syria* (Beirut, 1936).
S.B. Himadeh (ed.), *al-Nizam al-iqtisadi fi'l-'Iraq* (Beirut, 1938).
E. Davis, *Challenging Colonialism : Bank Misr and Egyptian Industrialization 1920-1941* (Princeton, 1983).
J. Beinin şi Z. Lockman, *Workers on the Nile: Nationalism, communism, Islam and the Egyptian working class 1882-1954* (Londra, 1988).
R. Montagne, *Naissance du proletariat marocain* (Paris, 1951).

Capitolul 20. Noi moduri de viaţă şi de gîndire (1914-1939)

Viaţa urbană

M. Wahba, „Cairo memories", *Encounter*, vol. 62 v (mai 1984), pp. 74-79.
A. Adam, *Casablanca*, 2 vol. (Paris, 1968).
J. Abu Lughod, *Rabat: Urban apartheid in Morocco* (Princeton, 1980).
R.D. Matthews şi M. Akrawi, *Education in Arab Countries of the Near East* (Washington, 1950).
R.F. Woodsmall, *Muslim Women Enter a New World* (Londra, 1936).
S. Graham-Brown, *Images of Women... 1860-1950* (Londra, 1988).

Literatură şi artă

P. Cachia, *Taha Husain* (Londra, 1956).
T. Husayn, *al-Ayyam*, 3 vol. (Cairo, 1929-1973); trad. eng., vol. 1: *An Egyptian Childhood* (Londra, 1932); vol. 2: *The Stream of Days* (Londra, 1948); vol. 3: *A Passage to France* (Londra, 1976).
T. Husayn, *Mustaqbal al-thaqafa fi Misr*, 2 vol. (Cairo, 1938).
A. Shabbi, *Diwan* (Beirut, 1971).
G. Sadoul (ed.), *The Cinema in the Arab Countries* (Beirut, 1966).
J. Racy, „Arabic music and the effects of commercial recording", *The World of Music*, vol. 20 (1978), pp. 47-55.
J. Racy, „Music", în T. Mostyn şi A. Hourani (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), pp. 244-250.
J. Dickie, „Modern Islamic Architecture in Alexandria", *Islamic Quarterly*, vol. 13 (1969), pp. 183-191.

Mişcări islamice

H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago, 1947).
C. Geertz, *Islam Observed* (New Haven, 1968).
R.P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Londra, 1969).

A. 'Abd al-Raziq, *al-Islam wa usul al-hukm* (Cairo, 1925); trad. fr., „L'islam et les bases du pouvoir", *Revue des Etudes Islamiques*: vol. 7 (1933), pp. 353-391; vol. 8 (1934), pp. 163-222.
A. Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 a 1940* (Paris, 1967).
W. Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle* (Alger, f.a.).
E. Gellner, „The unknown Apollo of Biskra: The social base of Algerian puritanism", în Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, 1981), pp. 149-173.
K. Brown, „The impact of the Dahir Berbère in Sale", în E. Gellner ţi C. Micaud (ed.), *Arabs and Berbers* (Paris, 1967), 201-215.

Partea a V-a. Epoca statelor-naţiuni (începînd cu 1939)

Lucrări de referinţă

Europa Publications, *The Middle East and North Africa* (Londra, anuar 1948-).
Centre de Recherches et d'Etudes sur les Sociétés Méditerraneennes, *Annuaire de l'Afrique du Nord* (Paris, anuar 1962-).
T. Mostyn şi A. Hourani (ed.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988).
P. Mansfield, *The Middle East: A political and economic survey*, ed. a IV-a (Londra, 1973).
W. Knapp, *North-west Africa: A political and economic survey*, ed. a III-a (Oxford, 1977).

Statistici

Naţiunile Unite, Departamentul pentru Probleme Economice, *World Economic Survey* (New York, anuar).
Naţiunile Unite, Oficiul Statistic, *Statistical Year-book* (New York, anuar).
Naţiunile Unite, Organizaţia pentru Alimentaţie şi Agricultură, *Production Year-book* (Roma, anuar).
Naţiunile Unite, UNESCO, *Statistical Year-book* (Paris, anuar).

Ţări şi regiuni

P. Sluglett şi M. Farouk-Sluglett, *Iraq since 1958* (Londra, 1987).
P. Marr, *The Modern History of Iraq* (Londra, 1985).
A.J. Cottrell *et al.*, *The Persian Gulf States* (Baltimore, 1980).
R.S. Zahlan, *The Making of the Modern Gulf States* (Londra, 1989).
F. Heard-Bey, *From Trucial States to United Arab Emirates* (Londra, 1982).
A. Raymond (ed.), *La Syrie d'aujourd'hui* (Paris, 1980).
D. Hopwood, *Syria, 1945 1986: Politics and society* (Londra, 1988).
P. Gubser, *Jordan* (Londra, 1983).
H. Cobban, *The Making of Modern Lebanon* (Londra, 1985).
N. Lucas, *The Modern History of Israel* (Londra, 1974).
Groupe de Recherches et d'Etudes sur le Proche-Orient, *L'Egypte d'aujourd'hui* (Paris, 1977).

D. Hopwood, *Egypt: Politics and society 1945-1984*, ed. a II-a (Londra, 1986).
Centre de Recherches et d'Etudes sur les Societes Mediterraneennes, *Introduction à l'Afrique du nord contemporaine* (Paris, 1975).
M.K. și M.J. Deeb, *Libya since the Revolution* (New York, 1982).
J.C. Vatin, *L'Algerie politique: histoire et societe*, ed. a II-a (Paris, 1983).

Capitolul 21. Sfîrșitul imperiilor (1939-1962)

Al Doilea Război Mondial

I.S.O. Playfair *et al.*, *History of the Second World War: The Mediterranean and the Middle East* 6 vol. (Londra, 1954-1973).
C. de Gaulle, *Memoires de guerre*, 3 vol (Paris, 1954-1959); trad. eng., 3 vol. (Londra, 1955-1960)
E.L. Spears, *Fulfilment of a Mission: The Spears Mission in Syria and Lebanon 1941-1944* (Londra, 1977).
H. Macmillan, *War Diaries: Politics and War in the Mediterranean 1943-1945* (Londra, 1984).
Y. Porath. *In Search of Arab Unity 1930-1945* (Londra, 1986).
A.M.H. Gomaa, *The Foundation of the League of Arab States* (Londra, 1977).

Marea Britanie și Orientul Mijlociu

W.R. Louis, *The British Empire in the Middle East 1935-1951* (Oxford, 1984).
W.R. Louis și J.A. Bill (ed.), *Musaddiq, Iranian Nationalism and Oil* (Londra, 1988).
W.R. Louis și R. Owen (ed.), *Suez 1956: The crisis and its consequences* (Oxford, 1989)

Problema Palestinei

W.R. Louis și R.W. Stookey (ed.), *The End of the Palestine Mandate* (Londra, 1986).
M.J. Cohen, *Palestine and the Great Powers* (Princeton, 1982).
B. Morris, *The Birth of the Palestine Refugee Problem 1947-1949* (Cambridge, 1987).
A. Shlaim, *Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist movement and the partition of Palestine* (Oxford, 1988).
M. 'Alami, *'Ibrat Filastin* (Beirut, 1949); trad. eng., „The lesson of Palestine", *Middle East Journal*, vol. 3 (1949), pp. 373-405.

Franța și Maghrebul

C.-A. Julien, *L'Afrique du nord en marche*, ed. a III-a (Paris, 1972).
M. Bourguiba, *La Tunisie et la France* (Paris, 1954).
A. Nouschi, *La naissance du nationalisme algerien* (Paris, 1962).
M. Lacheraf. *L'Algerie, nation et societe* (Paris, 1965).
A. Horne, *A Savage War of Peace: Algeria 1954-1962* (Londra, 1977).
J. Daniel, *De Gaulle et l'Algerie* (Paris, 1986).

Capitolul 22. Societăţi în schimbare (anii '40 şi '50 ai secolului XX)

Dezvoltarea economică

Y. Sayigh, *The Arab Economy: Past Performance and Future Prospects* (Oxford, 1982).
D. Warriner, *Land Reform and Development in the Middle East* (Londra, 1957).
Lord Salter, *The Development of Iraq* (Londra, 1955).
C. Issawi, *Egypt at Mid-century* (Londra, 1954).
C. Issawi, *Egypt in Revolution* (Londra, 1963).
R. Mabro, *The Egyptian Economy 1952-1972* (Oxford, 1974).
A. Gaitskell, *Gezira: A study of development in the Sudan* (Londra, 1959).
S. Amin, *L'économie du Maghreb*, 2 vol. (1966).
G. Leduc (ed.), *Industrialisation de l'Afrique du nord* (Paris, 1952).
W.D. Swearingen, *Moroccan Mirages: Agricultural Dreams and Deceptions 1912-1986* (Londra, 1986).

Urbanizare

L.C. Brown (ed.), *From Madina to Metropolis* (Princeton, 1973).
P. Marthelot, „Le Cairo, nouvelle métropole", *Annales Islamologiques*, vol. 8 (1969), pp. 189-221.
A. Raymond, „Le Caire", în Centre de Recherches et d'Etudes sur le Proche--Orient, *L'Egypte d'aujourd'hui* (Paris, 1977), pp. 213-241.

Arhitectură

H. Fathy, *Architecture for the Poor: An Experiment in Rural Egypt* (Chicago, 1973).
S.S. Damluji, „Islamic architecture in the modern world", în T. Mostyn şi A. Hourani (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of the Middle East and North Africa* (Cambridge, 1988), pp. 232-236.

Capitolul 23. Cultura naţională (anii '40 şi '50 ai secolului XX)

Educaţie

J.S. Szyliowicz, *Education and Modernization in the Middle East* (Ithaca, New York, 1973).
B.G. Massialas şi S.A. Jarrar, *Education in the Arab World* (New York, 1983).
J. Waardenburg, *Les universites dans le monde arabe actuel*, 2 vol. (Paris, 1966).
A.B. Zahlan, *Science and Science Policy in the Arab World* (Londra, 1980).

Istoriografie

A. Laroui, *L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse* (Paris, 1970); trad. eng., *The History of the Maghrib* (Princeton, 1977).
C. Zurayq, *Nahnu wa'l-tarikh* (Beirut, 1959).

Literatură

J. Stetkevych, „Classical Arabic on stage", în R.C. Ostle (ed.), *Studies in Modern Arabic Literature* (Warminster, Wiltshire, 1975), pp. 152-166.
Adunis (A.A. Sa'id), *al-athar al-kamila*, 2 vol. (Beirut, 1971).
B.S. al-Sayyab, *Diwan*, 2 vol. (Beirut, 1971-1974).
D. Johnson-Davies (ed. şi trad.), *Arabic Short Stories* (Londra, 1983).
N. Mahfuz, *Zuqaq al-midaqq* (Cairo, 1947); trad. eng., *Midaq Alley* (Londra, 1974).
N. Mahfuz, *Bayn al-qasrayn, Qasr al-shawq, al-Sukkariyya* (The „Cairo Trilogy"; Cairo, 1956-1957); trad. eng. din vol. 1, *Palace Walk* (Londra, 1990).
A. al-Sharqawi, *al-Ard* (Cairo, 1954).
L. Ba'labakki, *Ana ahya* (Beirut, 1963).
J. Dejeux, *Littérature maghrébine de langue française*, ed. a III-a (Sherbrooke, Quebec, 1980).
J. Dejeux şi A. Memmi, *Anthologie des écrivains maghrébins d'expression française*, ed. a II-a (Paris, 1965).
K. Yacine, *Nedjma* (Paris, 1956).
M. Feraoun, *Le fils du pauvre* (Paris, 1954).
A. Djebar, *Les alouettes naïves* (Paris, 1967).

Mişcări islamice

K.M. Khalid, *Min huna nabda* (Cairo, 1950); trad. eng., *From Here We Start* (Washington, 1953).
T. Husayn, *al-Fitna al-kubra*, 2 vol. (Cairo, 1947-1956).
O. Carré şi G. Michaud, *Les frères musulmans: Egypt et Syrie 1920-1982* (Paris, 1983).
O. Carré, *Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb* (Paris, 1984).
S. Qutb, *Al-'Adala al-ijtima'iyya fi'l-islam*, ed. a IV-a (Cairo, 1954); trad. eng., S. Kotb, *Social Justice in Islam* (New York, 1970).
M. Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford, 1973).

Capitolul 24. Apogeul arabismului (anii '50 şi '60 ai secolului XX)

'Abd al-Nasir şi nasirismul

P. Mansfield, *Nasser* (Londra, 1969).
R. Stephens, *Nasser* (Londra, 1971).

H. Heikal, *The Sphinx and the Commissar: The Rise and Fall of Soviet Influence in the Middle East* (Londra, 1978).
H. Heikal, *Cutting the Lion's Tail: Suez through Egyptian Eyes* (Londra, 1986).
M. Kerr, *The Arab Cold War 1958-1970*, ed. a III-a (Londra, 1971).
E. O'Balance, *The War in the Yemen* (Londra, 1971).
E. O'Balance, *The Third Arab-Israeli War* (Londra, 1972).

Idei politice

J. 'Abd al-Nasir, *Falsafat al-thawra* (Cairo, 1955); trad. eng., *The Philosophy of the Revolution* (Cairo, 1955).
Egypt, Department of Information, *Mashru' al-Mithaq al-watani* (Cairo, 1962).
S.A. Hanna şi G.H. Gardner (ed.), *Arab Socialism: A Documentary Survey* (Londra, 1969).
S. Botman, *The Rise of Egyptian Communism* (Syracuse, New York, 1988).
J.F. Devlin, *The Ba'th Party* (Stanford, California, 1966).
M. 'Aflaq, *Fi sabil al-ba'th* (Damasc, 1959).
M. 'Aflaq, *Ma'rakat al-masir al-washid* (Beirut, 1958).
M.A. al-'Alim şi A. Anis, *Fi'l-thaqafa al-misriyya* (Beirut, 1955).
L. 'Awad, *Thaqafatuna fi muftaraq al-turuq* (Beirut, 1974).
A. Laroui, *La crise des intellectuels arabes* (Paris, 1974); trad. eng., *The Crisis of the Arab Intellectual* (Berkeley, 1974).
A. Laroui, *L'ideologie arabe contemporaine*, ed. revăzută (Paris, 1977).

Capitolul 25. Unitatea şi dezbinarea arabe (din 1967)

Războiul şi pacea cu Israelul

E. O'Balance, *No Victor, No Vanquished: The Yom Kippur War* (Londra, 1968).
W.B. Quandt, *Decade of Decision: American Policy towards the Arab-Israeli Conflict 1967-1976* (Berkeley, 1977).
W.B. Quandt, *Camp Davis: Peacemaking and Politics* (Washington, 1986).
H. Kissinger, *Years of Upheaval* (Londra, 1982).
J. Carter, *The Blood of Abraham* (Boston, 1985).
M. Riyad, *Mudhakkirat 1948-1975* (Beirut, 1985); trad. eng. de M. Riad, *The Struggle for Peace in the Middle East* (Londra, 1981).
H Heikal, *The Road to Ramadan* (Londra, 1975).
P. Seale, *Asad of Syria: The Struggle for the Middle East* (Londra, 1988).

Infitah

J. Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat* (Princeton, 1983).
R. Hinnebusch, *Egyptian Politics under Sadat* (Cambridge, 1985).
H. Heikal, *Kharif al-ghadab*, ed. a II-a (Beirut, 1983); trad. eng., *Autumn of Fury* (Londra, 1983).
Y. Sayigh, *The Economies of the Arab World*, 2 vol. (Londra, 1975).

J.S. Birks și C. Sinclair, *Arab Manpower: The Crisis of Development* (Londra, 1980).
M. Bennoune, *The Making of Contemporary Algeria* (Cambridge, 1988).

Palestinienii sub ocupație

H. Cobban, *The Palestinian Liberation Organization* (Cambridge, 1984).
M. Benvenisti *et al.*, *The West Bank Handbook* (Ierusalim, 1986).
D. MacDowell, *Palestine and Israel* (Londra, 1989).

Războiul civil libanez

K. Salibi, *Cross-roads to Civil War* (Londra, 1976).
K. Salibi, *A House of Many Mansions* (Londra, 1988).
E. Picard, *Liban: etat de discorde* (Paris, 1988).
Z. Schiff și E. Ya'ari, *Israel's Lebanon War* (Londra, 1985).
R. Khalidi, *Under Siege: P.L.O. Decision-making during the 1982 War* (New York, 1986).

Războiul dintre Irak și Iran

S. Chubin și C. Tripp, *Iran and Iraq at War* (Londra, 1988).

Capitolul 26. O neliniște a spiritelor (din 1967)

Divizări sociale

S. Ibrahim, *The New Arab Social Order: A Study of the Social Impact of Oil Wealth* (Londra, 1982).
R. Owen, *Migrant Workers in the Gulf* (Londra, 1985).
D. MacDowell, *The Kurds* (Londra, 1985).

Bărbați și femei

E. Fernea (ed.), *Women and the Family in the Middle East* (Austin, Texas, 1985).
L. Beck și N. Keddie (ed.), *Women in the Muslim World* (Cambridge, Massachusetts, 1978).
N. Hijab, *Womanpower: The Arab debate on women at work* (Cambridge, 1988).
F. Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, ed. revăzută (Londra, 1985).
N. Abu Zahra, „Baraka, material power, honour and women in Tunisia", *Revue d'Histoire Maghrebine*, nr. 10-11 (1978), pp. 5-24.

Circulația ideilor

G.A. Amin, *Mihnat al iqtisad wa'l-thaqafa fi Misr* (Cairo, 1982).
H. Hanafi, *al Turath wa'l-tajdid* (Cairo, 1980).

S.J. al-'Azm, *Naqd al-fikr al-dini* (Beirut, 1969).
H. Djaït, *La personnalité et le devoir arabo-islamique* (Paris, 1974).
M.A. al-Jabiri, *al-Khitab al-'arabi al-mu'asir* (Casablanca, 1982).
M.A. al-Jabiri, *Takwin al-'aql al-'arabi*, ed. a II-a (Beirut, 1985).
F. Ajami, *The Arab Predicament* (Cambridge, 1981).

Reafirmarea islamului

H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Londra, 1982).
R. Mottahedeh, *The Mantle of the Prophet* (Londra, 1985).
F. Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago, 1982).
J. Piscatori (ed.), *Islam in the Political Process* (Cambridge, 1981).
J. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States* (Cambridge, 1986).
J.R. Cole şi N. Keddie (ed.), *Shi'ism and Social Protest* (New Haven, 1986).
G. Kepel, *Le prophète et Pharaon* (Paris, 1984); trad. eng., *The Prophet and Pharaoh* (Londra, 1985).
M. Gilsenan, *Recognizing Islam* (Londra, 1982).
S. 'Uways, *Rasa'il ila'l-imam al-Shafi'i* (Cairo, 1978).
S. Qutb, *Ma'alim fi'l-tariq* (Cairo, 1964).

Index de termeni

Cîteodată este dificil de stabilit dacă un termen comun limbii arabe și limbii turce trebuie notat conform sistemului obișnuit de transliterare din arabă sau în versiunea sa turcă modernă. În general, am utilizat forma turcă atunci cînd un cuvînt apare în context otoman și transliterarea din arabă în celelalte cazuri; cu toate acestea, nu am reușit să fiu pe deplin consecvent.

Numărul paginii trimite la locul din text în care este definit termenul.

ablaq 203
adab 67
adhan 162
'alim 76
'amal 176
amin al-umana 149
amir 156
amir al-hajj 233
'amma 188
'aql 195
'asabiyya 18, 219
'ashura 196
asker 228
'ayyarun 137

badi' 66
baqa 190
bay'a 150
bey 238
bidonville 342
bila kayf 81
bimaristan 214

celali 242
cemaat 229
colon 270

devșirme 226
dey 238
dhikr 89, 168, 193, 210
dhimma 133
divan 226
diwan 29
du'a 162
dunum 385

eyalet 227

fana 190
fatwa 128, 174
feddan 297
fiqh 84-85, 173-174
fityan 137
funduq 139

ghazal 65
ghayba 77

hadith 69, 82-88
Hadra 169
hajib 146
hajj 163, 165
hal 167
hammam 137, 140
hara 229
haram 27, 164
harim 133-134

hijra 33
hiyal 175
hizb 168
hubus 129
hujja 194

'ibadat 173
'id al-adha 165
'id al-fitr 163
ihram 164
ijaza 178-180, 211
ijma' 83, 173
ijtihad 84, 173
'ilm 76
'ilm al-kalam 180
ilmiye 233-234
imam 44
infitah 425-426
insan al-kamil 189
intifada 435
intisap 228
iqta' 153
ishraq 188
isnad 69
istihsan 173
istislah 173
ithna 'ashariyya 77
iwan 140

jahiliyya 448
jallaba 390
jami' 162
janissary 226, 237-239
jaysh 154, 253-255
jihad 82, 165
jinn 216
jizya 51, 131, 227

kadiasker 233
kalam 80, 180-181, 188
kalemiye 228
kanun-name 234
karamat 169
khalifa 38
khalwa 198
khan 139
khanqa 168
kharaj 51
kharja 205
khassa 188
khatib 162
khedive 281
khidr 200
khutba 162
kibbutz 297
kiswa 233
kuttab 178, 263

madhhab 84, 172-174
madina 136
madrasa 127, 177-178
mahalle 229
mahdi 47, 171, 194
mahmal 232
mahr 134
majlis 140
makhzan 253
maktab 178
malikane 244
mamluk 99
maqam 166, 184
maqamat 68, 313
ma'rifa 166, 184
masjid 43
mawali 46
mawlid 170
mazalim 147
mihrab 44
minbar 44, 162
mithaq 88
muezzin 44, 162
mu'adhdhin 44, 162
mu'ajjal 135
mu'amalat 174
mudarris 177
mufti 128, 174
muhtasib 148
mujtahid 195
murshid 167
musha' 120
mut'a 135
muwashshah 205

na'ib 249
nagid 133

naqib al-ashraf 247
natiq 197

padishah 230

qa'a 140
qadi 52
qa'ida
qasida 28
qaysariyya 139
qibla 34
qiyas 84, 250
qutb 169

ra'is al-tujjar 149
rawi 29
reaya 228
ridda 39
riwaq 142

sadr-i azam 226
saj' 68
salafiyya 315
salat 162
sancak 227, 229
sarraf 243
sawm 163
sayyid 129, 234
shahada 84, 161
shari'a 84-85, 127-128, 174-176
sharif 129, 152
shashiya 241
shurta 148
shaykh 122
shaykh al-islam 233
silsila 161
siyasa shar'iyya 176
sunna 52
suq 136
surra 232
suwayqa 137

taife 229
tanzimat 280
tariqa 167-168
tasawwuf 88
tibb nabawi 214
timar 226

'udul 128
'ulama 76, 78, 127, 129, 154-158, 160, 172-184
umma 73, 161
'umra 163
'urf 127, 175
usul al-din 178
usul al-fiqh 85, 173

wahdat al-wujud 190
wali, awliya 169
waqf 129, 174
wasi 197
wazir 50, 146
wikala 139
walaya 169
wird 168
wudu 162

zajal 205
zakat 162
zawiya 168
zu'ar 137
zulm 151

Index

A

'Abbas 48, 52
'Abbas I, guvernator al Egiptului 283, 493
'abbasidă, dinastia 21, 48-53, 97-98; birocrația 50-51, 146; comerțul 60; constituirea 48-49, 156; declinul 99, 101, 201, 219, 222-223; dinastiile locale 54-56; interesul față de cultura greacă 91-93; literatura 67; medicina 213; muzica 209-210; orașele și palatele 49-52, 71-72, 138-139, 144; poezia 204; proiectele de irigație 117; sclavii 130; ~ și islamul 83
'Abd al-'Aziz, rege al Arabiei Saudite 288, 326, 340, 355, 371, 386, 399, 413
'Abd al-Jabbar 180
'Abd al-Latif 179
'Abd al-Malik, calif 43
'Abd al-Nasir, Jamal 157, 357, 367, 372-374, 398, 403, 409-411, 414-416, 419-421, 426, 429, 431, 449-450, 457-459
'Abd al-Qadir (Algeria) 278, 320, 324
'Abd al-Qadir al-Jilani 167, 170
'Abd al-Rahman, sultan al Marocului 282, 494
'Abd al-Rahman al III-lea, calif 59
'Abd al-Raziq, 'Ali 352
'Abduh, Muhammad 315-316, 319, 352-353
'Abdullah, rege al Iordaniei 325, 369
Abdülhamid al II-lea, sultan 289, 296, 316, 321
Abu Bakr 38-39, 41, 93, 167
Abu Dhabi 277, 412, 424, 427
Abu Hanifa 83-84
Abu Midyan 170
Abu Muslim 14, 48-49, 87
Abu Shadi, Zaki 346
Abu Talib 32-33, 41, 48, 55, 77, 129
Abu'l-'Abbas, calif 48-49
Acordul de la Camp David (1978) 423
Acra 260, 304
Adam 190
Aden 277, 326, 386, 411-412
Adunis (Ahmad Sa'id) 401
Afganistan 425
al-Afghani, Jamal al-Din 315
'Aflaq, Michel 408
Africa de Nord: *vezi* Maghreb
Africa: comerțul 60-61, 98, 117; pelerinajele la Mecca 164, 232; răspîndirea islamului în ~ 99; sclavii 131; *vezi și* Maghreb
Agar 164
agricultură 21, 26, 106, 117, 152, 281, 295, 318, 328, 330, 361, 385, 425, 440, 453, 536
Ahmad, Muhammad (*mahdi* în Sudan) 292, 320
Ahmad Bey 281
al-Ahram 312, 398
'A'isha 38, 41
ajutor extern 382
akhbariți 250, 265
Akhtal 65

PLURAL M

au apărut :

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viaţa lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*
12. Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*

14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*

16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinaţie*

18, 19. Elena Niculiţă-Voronca – *Datinele şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*

20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvîrşirea*
22. Porfir – *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii şi iraţionalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile Confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind şi esenţă*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească. Contribuţie la studiul conceptului de* midraş
28. Emmanuel Levinas – *Totalitate şi Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediţia a II-a)
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului şi noua Internaţională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Ştiinţele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliţă – *Platonopolis sau Împăcarea cu filosofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moştenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stîlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*

37. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinităţii. Gîndire, libertate şi religie la sfîrşit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*
41. * * * – *Anticristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvîrşit*
43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfîntul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură şi funcţie în societatea primitivă*
50. François Furet – *Omul romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. I)
53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. I)
57. Isabelle Stengers – *Inventarea ştiinţelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu – *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*
60. Pierre Teilhard de Chardin – *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina – *Omul roman*
62. Sergio Donadoni – *Omul egiptean*
63. Anne Cheng – *Istoria gîndirii chineze*
64. Artemidor Daldianul – *Carte de tălmăcire a viselor*
65. Dolores Toma – *Despre grădini şi modurile lor de folosire*
66. Silviu Rogobete – *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gîndirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*
67. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. II)
68. Jean-Pierre Vernant – *Omul grec*
69. Matei Călinescu – *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii*
70. H.-R. Patapievici – *Cerul văzut prin lentilă*
71. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (vol. I – *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale*)
72. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (vol. II – *Transformări ale societăţii. Schiţa unei teorii a civilizării*)

73. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului XX*
74. Augustin – *Prima catheză. Inițiere în viața creștină*
75. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. III)
76. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului al XIX-lea*
77. Georges Dumézil – *Căsătorii indo-europene și Cincisprezece chestiuni romane*
78. Cristian Bădiliță – *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri și comentarii*
79. Grete Tartler – *Înțelepciunea arabă (secolele V-XIV)*
80. * * * – *Originile creștinismului*
81. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediția a III-a)
82. Paul Ricœur, André Lacocque – *Cum să înțelegem Biblia*
83. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. IV)
84. Dominique Camus – *Puteri și practici vrăjitorești. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*
85. Meister Eckhart – *Cetățuia din suflet. Predici germane*
86. Peter Sloterdijk – *Critica rațiunii cinice* (vol. II)
87. Augustin – *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*
88. Daniel Dubuisson – *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*
89. Marie Capdecomme – *Viața morților. Despre fantomele de ieri și de azi*
90. Vladimir Petercă – *Mesianismul în Biblie*
91. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
92. Iamblichos – *Misteriile egiptenilor*
93. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală* (ediția a II-a)
94. Erving Goffman – *Aziluri. Eseuri despre situația socială a pacienților psihiatrici și a altor categorii de persoane instituționalizate*
95. Michel Foucault – *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*
96. Moshe Idel – *Perfecțiuni care absorb. Cabala și interpretare*
97. Alexandru Zub – *Istorie și finalitate. În căutarea identității* (ediția a II-a)
98. Adriana Babeți – *Dandysmul. O istorie*
99. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. V)
100. Andrei Oișteanu – *Ordine și Haos. Mit și magie în cultura tradițională românească*
101. Xun Zi – *Calea guvernării ideale*
102. Johann Martin Honigberger – *Treizeci și cinci de ani în Orient*
103. Adrian Marino – *Prezențe românești și realități europene. Jurnal intelectual* (ediția a II-a, cu un post-scriptum al autorului)
104. Seneca – *Dialoguri (I)*

105. Jean Delumeau – *Liniştiţi şi ocrotiţi. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată* (vol. I)
106. Plutarh – *Despre oracolele delfice*
107. Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. I)
108. Seneca – *Dialoguri (II)*
109. Ruxandra Cesereanu – *Decembrie '89. Deconstrucţia unei revoluţii*
110. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. VI)
111. * * * – *Întotdeauna Orientul: corespondenţă Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*
112. Monica Broşteanu – *Numele lui Dumnezeu în Coran şi în Biblie*
113. Ruxandra Cesereanu – *Gulagul în conştiinţa românească. Memorialistica şi literatura închisorilor şi lagărelor comuniste*
114. Gail Kligman – *Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania* (ediţia a II-a)
115. Anca Manolescu – *Europa şi întîlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*
116. Jean Delumeau – *Liniştiţi şi ocrotiţi. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată* (vol. II)
117. Seneca – *Despre binefaceri. Despre îngăduinţă (De beneficiis. De clementia)*
118. Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. II)
119. Mircea Mihăieş – *Cărţile crude*
120. H.-R. Patapievici – *Cerul văzut prin lentilă* (ediţia a V-a)
121. Valeriu Gherghel – *Porunca lui rabbi Akiba. Ceremonia lecturii de la sfîntul Augustin la Samuel Pepys. Eseuri şi autofricţiuni exegetice*
122. Alexandru Zub – *Clio sub semnul interogaţiei. Idei, sugestii, figuri*
123. Cristian Bădiliţă – *Metamorfozele Anticristului la Părinţii Bisericii*
124. Vintilă Mihăilescu – *Socio-hai-hui prin Arhipelagul România*
125. Jean Delumeau – *În aşteptarea zorilor. Un creştinism pentru mîine*
126. Corin Braga – *De la arhetip la anarhetip*
127. Salman Rushdie – *Dincolo de limite*
128. Ruxandra Cesereanu (coord.) – *Comunism şi represiune în România. Istoria tematică a unui fratricid naţional*
129. Pier Paolo Pasolini – *Scrieri corsare*
130. Mihai Valentin Vladimirescu – *O istorie a Bibliei ebraice*
131. José Antonio Marina – *Inteligenţa eşuată. Teoria şi practica prostiei*
132. Mihai Dinu Gheorghiu – *Intelectualii în cîmpul puterii. Morfologii şi traiectorii sociale*
133. Michael Johnston – *Corupţia şi formele sale. Bogăţie, putere şi democraţie*
134. Mihail Neamţu – *Gramatica Ortodoxiei. Tradiţia* după *modernitate*
135. Gilles Lipovetsky – *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societăţii de hiperconsum*

136. Barnaby Rogerson – *Moştenitorii Profetului Mahomed. Cauzele schismei dintre şiiţi şi sunniţi*
137. Jacques Attali – *Scurtă istorie a viitorului*
138. Corin Braga (coord.) – *Concepte şi metode în cercetarea imaginarului. Dezbaterile Phantasma*
139. Seneca – *Epistole către Lucilius* (vol. I)
140. *** – *Evanghelii apocrife* (ediţia a IV-a)
141. Seneca – *Epistole către Lucilius* (vol. II)
142. Mihail Neamţu – *Bufniţa din dărîmături. Insomnii teologice în România postcomunistă*
143. Cristian Bădiliţă – *Glafire. Nouă studii biblice şi patristice*
144. Saul Bellow – *Pînă la Ierusalim şi înapoi*
145. Fernando Savater – *Viaţa eternă*
146. Gilles Lipovetsky, Jean Serroy – *Ecranul global. Cultură, mass-media şi cinema în epoca hipermodernă*
147. Salman Rushdie – *Patrii imaginare*
148. Paul Cernat, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. III)
149. Philippe Braud – *Mic tratat de emoţii, sentimente şi pasiuni politice*
150. Andrei Codrescu – *Noi n-avem bun-gust, noi sîntem artişti*
151. A.C. Grayling – *Alegerea lui Hercule. Plăcerea şi datoria în secolul XXI*
152. Nadia Anghelescu – *Identitatea arabă. Istorie, limbă, cultură*
153. Adam Michnik – *Mărturisirile unui disident convertit*
154. Marta Petreu – *Diavolul şi ucenicul său : Nae Ionescu – Mihail Sebastian*
155. Umberto Eco – *De la arbore spre labirint. Studii istorice despre semn şi interpretare*
156. Mircea Mihăieş – *Despre doliu. Un an din viaţa lui Leon W.*
157. Ruxandra Cesereanu – *Decembrie '89. Deconstrucţia unei revoluţii* (ediţia a II-a)
158. Mihail Neamţu – *Povara libertăţii. Antiteze, paradigme şi biografii moderne*
159. Aristotel – *Despre generare şi nimicire*
160. Umberto Eco – *Kant şi ornitorincul* (ediţia a II-a)
161. Anca Vasiliu – *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică şi medievală*
162. Andrei Oişteanu – *Narcotice în cultura română. Istorie, religie şi literatură*
163. Marta Petreu – *Diavolul şi ucenicul său : Nae Ionescu – Mihail Sebastian* (ediţia a II-a)
164. Moshe Idel – *Fiul lui Dumnezeu şi mistica evreiască*
165. Albert Hourani – *Istoria popoarelor arabe*

în pregătire:

Umberto Eco – *Construirea duşmanului*

www.polirom.ro

Redactor: Emanuel Grosu
Coperta: Carmen Parii
Tehnoredactor: Irina Lăcătuşu

Bun de tipar: octombrie 2010. Apărut: 2010
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. BOX 266
700506, Iaşi, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, ap. 33,
O.P. 37 • P.O. BOX 1-728, 030174
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com

POLIROM

Rezultat al cercetărilor sistematice şi al unei profunde înţelegeri a unor regiuni frămîntate de războaie, lucrarea lui Albert Hourani expune istoria popoarelor arabe începînd din secolul al VII-lea, cînd nou apăruta religie islamică a început să se extindă spre vest din Peninsula Arabică, pînă astăzi. Adresată studenţilor, profesorilor şi specialiştilor în domeniu, dar şi tuturor celor interesaţi de subiect, *Istoria popoarelor arabe* valorifică lucrările anterioare, sintetizîndu-le într-o perspectivă ce dovedeşte că între diferitele regiuni analizate există o unitate a experienţei istorice care face posibile conceperea şi studierea lor într-un cadru unitar.

O nouă putere într-o lume veche • Formarea unui imperiu • Cristalizarea islamului • Lumea arabo-musulmană • Oraşele şi conducătorii lor • Căi ale islamului • *'Ulama* şi cultura lor • Cultura de la palat şi cultura populară • Imperiul Otoman • Puterea europeană şi guvernele reformiste • Apogeul arabismului

ISBN 978-973-46-0435-7

9 789734 604357

EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

Pe copertă: Pictor sirian, 1222, *Abū Zayd vorbește la o reuniune din Najrān*
(GNUFDL © http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Syrischer_Maler_von_1222_001.jpg)