PAUL BRUSANOWSKI

Religie şi stat în Islam

De la teocraţia medineză instituită de Muhammad la Frăţia musulmană din perioada interbelică



EDITURA HERALD

RELIGIE ŞI STAT ÎN ISLAM

Domnului
Seyyed Mirzakhani
cu deosebită
considerație
Paul Bz
București 21. iulie 2003
۱۳۸۱ نیر

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BRUSANOWSKI, PAUL/
RELIGIE ŞI STAT ÎN ISLAM:
De la teocraţia medineză instituită de Muhammad la Frăţia musulmană din perioada interbelică/Paul Brusanowski
Bucureşti: Herald, 2009
Bibliogr.:
ISBN 978-973-111-101-8
I. Scrima, Aurelian (ed.)
261.7(5-15)
297.1(091)
322(5-15)

© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparţin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parţială a textului sau a ilustraţiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

PAUL BRUSANOWSKI

Religie şi stat în Islam

DE LA TEOCRAȚIA MEDINEZĂ INSTITUITĂ
DE MUHAMMAD LA FRĂȚIA MUSULMANĂ DIN
PERIOADA INTERBELICĂ

EDITURA HERALD
București

Paul Brusanowski este conferențiar la Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu (Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" şi Facultatea de Ştiințe politice, relații internaționale şi studii europene). Stagii de documentare în Elveția, Austria, Germania, Iran. Doctor în Teologie în 2004.
Pornind de la analiza relațiilor dintre Biserică, Stat şi societate în lumea creştină central şi est-europeană, şi-a îndreptat atenția şi asupra realităților sociale şi politice din teritoriul balcanic din epoca otomană, apoi asupra celor din spațiul islamic în general.
Lucrări în volum: *Istorie şi civilizație iraniană până la cucerirea arabă*, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 2008; *Reforma constituțională în Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, P.U.C., Cluj-Napoca, 2007; *Pagini din istoria bisericească a Sibiului medieval*, P.U.C., Cluj-Napoca, 2007; *Autonomia şi constituționalismul în dezbaterile privind unificarea Bisericii Ortodoxe Române (1919-1925)*, Cluj-Napoca, 2007; *Creştinismul în Sibiu. Ghid al confesiunilor şi al lăcaşurilor de cult. Christentum in Hermannstadt. Wegweiser zu Konfessionen und Kirchen* (coautor împreună cu Marc van Wijnkoop Lüthi), Editura Hora, Sibiu, 2002.
De asemenea, este autorul a aproximativ 50 de studii în reviste şi volume de specialitate din țară şi străinătate.

Redactor:
Radu Duma

Realizare grafică:
Victor Zugravu;
Cop. I. *Muhammad se îndreaptă spre Medina,*
miniatură din sec. al XI-lea.

Tehnoredactare :
Alexandru Leicescu

Lector:
Corneliu Diaconu

Cuvânt înainte

AL-ISLAM DIN WA-DAULA - ISLAMUL ESTE RELIGIE ŞI STAT. Acesta este unul dintre cele mai des întâlnite enunţuri rostite de intelectualii musulmani fundamentalişti. Totodată, este chintesenţa programului lor politic. Dar corespunde el adevărului sau este doar o simplă sintagmă, pe care au adoptat-o ideologii islamismului modern, care susţin necesitatea instituirii unui stat „islamic", cu trăsături teocratice şi nu democratice, şi care resping cu toată puterea sistemul politic occidental? Întrebarea este plină de sens, deoarece, dacă această sintagmă ar fi cu totul conformă cu adevărul, atunci lumea islamică nu ar fi capabilă să accepte bazele democraţiei moderne, deci nici despărţirea dintre religie şi stat, anume statul secular, neutru şi mijlocitor între diferitele comunităţi religioase şi diferitele viziuni despre lume şi viaţă.[1]

Privind din perspectivă istorică, trebuie recunoscut că legătura dintre religie şi puterea politică a fost în lumea islamică mult mai strânsă decât în cea europeană. În timp ce primii creştini au fost nevoiţi să sufere persecuţii cumplite din partea autorităţilor imperiale romane, adepţii religiei islamice s-au aflat încă de la bun început într-o legătură strânsă cu puterea politică. Muhammad, întemeietorul religiei islamice, a constituit la Medina teocraţia islamică. Astfel a fost organizată o comunitate cu totul diferită de cele existente deja în Peninsula Arabiei: *umma*, în sânul căreia erau depăşite diferenţele tribale. După moartea profetului (632), această comunitate islamică a reuşit ceea ce nimeni nu ar fi bănuit înainte: să cucerească teritoriile vechilor civilizaţii ale Orientului Apropiat şi Mijlociu.

Datorită strânsei legături între religie şi organizarea politică, musulmanii nu au fost nevoiţi să instituie structuri organizatorice religioase specifice (similare Bisericii în creştinism). Comunitatea era ea însăşi forma exterioară în care se manifesta noua religie.

---

[1] Prof. Dr. Heinz Halm, *Islamisches Rechts- und Staatsverständnis. Islam und Staatsgewalt*, pe site-ul http://www.uni-tuebingen.de/orientsem/damha1. htm.

Şi totuşi... rămâne întrebarea dacă legătura dintre religia musulmană şi conducerile statelor islamice a persistat de-a lungul veacurilor? Potrivit ideologilor islamismului modern, această legătură nu poate dispărea, deoarece religia islamică nu ar putea exista în afara unei societăţi islamice şi a unui stat islamic. Această teză fiind repetată de atâtea ori de către ideologii islamişti, a început să fie acceptată şi de opinia publică occidentală, foarte puţin familiarizată cu tradiţia şi civilizaţia lumii musulmane. A devenit în Occident chiar un clişeu,[1] astfel că opinia publică europeană şi americană a devenit obsedată de „provocarea fundamentalistă a Islamului totalitar".

Dar pe ce se bazează această obsesie? Răspunsurile nu sunt greu de dat: pe revendicările, însoţite de acte teroriste, ale unor fanatici dispuşi să-şi sacrifice chiar şi viaţa pentru implementarea ideologiei şi programului lor politic. Dar aceşti fanatici reprezintă cu adevărat islamul? Nu poate supravieţui această religie fără a fi conectată la factorul politic? Legătura dintre stat şi religie a fost într-adevăr indisolubilă în istoria societăţilor islamice, generând o tradiţie proprie în acest sens şi o ordine guvernamentală care s-ar constitui într-o serioasă provocare la adresa ordinii şi civilizaţiei occidentale?

Cartea de faţă îşi propune să analizeze tocmai această problemă. Şi se va putea constata că cei care afirmă că religia islamică nu poate exista fără a fi în strânsă legătură cu autoritatea de stat nu au dreptate.

Lucrarea este structurată în două părţi. Cea dintâi analizează relaţia dintre stat şi religie în epoca în care societăţile islamice au fost de sine stătătoare, cu totul străine şi independente de lumea occidentală. Cititorului îi vor fi prezentate principiile teocraţiei medineze, întemeiate de Muhammad, apoi modul şi gradul separării dintre factorii guvernamentali şi religioşi din califatele umayyad şi abbasid. În continuare va fi acordat un spaţiu amplu procesului de constituire a celor două mari confesiuni din lumea islamică - sunnismul şi şiismul - , precum şi a dreptului islamic (*şaria*). Şi tot în această primă parte vor fi analizate tradiţiile de guvernare din Evul Mediu islamic (din Sultanatele selgiukizilor, ayyubizilor, mamelucilor, apoi din Imperiile otoman şi persan-safavid).

---

[1] Andreas Meier, *Politische Strömungen im Modernen Islam. Quellen und Kommentare*, Wuppertal, 2002, p. 15-16.

Partea a doua a cărții va avea ca obiect Orientul Apropiat și Mijlociu din momentul intrării în sfera de influență a Occidentului (în jurul anului 1800) și până la obținerea independenței (în preajma celui de-al doilea război mondial). Vor fi avute în vedere doar țările din spațiul geografic situat între Libia și Afganistan.

Așadar, lucrarea de față se dorește a fi în principal una istorică, de analiză a evoluției relației dintre factorii politico-guvernamentali și cei religioși din lumea islamică. La baza redactării acestei lucrări a stat interesul de a elucida problema dacă într-adevăr valorile civilizațiilor islamice și occidentale sunt incompatibile, cum susțin nu doar islamiștii fundamentaliști, ci și o mare parte a opiniei publice occidentale.

Mi-am dat seama că răspunsul nu e nici pe departe atât de simplu, pe cât este de simplistă întrebarea. Civilizația islamică este deosebit de complexă, fiind o adevărată sinteză a vechilor civilizații imperiale din Orientul Apropiat și Mijlociu. Chiar și doctrinele religioase islamice și sistemul juridic al șariei nu sunt decât rezultatul acestei sinteze imperiale dintre civilizațiile spațiului geografic est-mediteranean, dominat de mai vechea sinteză elenistico-romană-bizantină, și cel al Orientului Mijlociu, dominat de civilizația persană. Poporul arab, iar mai apoi cel turc, au reușit, cu ajutorul și prin intermediul Coranului, să creeze ultima mare sinteză de civilizație în spațiul străvechii Semilune Fertile.

Ținând cont și numai de această perspectivă, este evident faptul că civilizația islamică nu poate fi înțeleasă decât numai prin evoluția ei. „Rezultat al unui îndelungat și complex proces istoric, civilizația islamică este caracterizată de marea diversitate a rădăcinilor ei istorice, peste care se așterne, ca un văl unificator, o concepție religioasă riguros unitară (...) Geneza islamului nu poate fi înțeleasă decât ca fapt istoric, în cadrul unui proces istoric, într-un anumit cadru istorico-geografic și raportabil la un moment istoric determinat".[1] Așadar, nici versetele coranice și nici tradițiile de la începutul acestei civilizații nu pot constitui singure cheia cunoașterii acestei lumi sau a religiei musulmane. Este nevoie să se țină seama de „background-ul" etnic, social și economic din Orientul Apropiat, precum și de amplele transformări care au avut loc în urma întâlnirii dintre arabii musulmani nomazi și vechile civilizații romano-bizantină și iraniană.

---

[1] Radu Florescu, *Postfață* la André Clot, *Civilizația arabă în vremea celor 1001 de nopți*, trad. Maria Berza, București, 1989, p. 313 și 315.

Aserțiunea de mai sus este valabilă și în ceea ce privește înțelegerea relației dintre stat și religie în lumea islamică. Realitățile existente în societatea tribală din Peninsula Arabiei nu au putut fi menținute după cucerirea Semilunei fertile. Astfel, teocrația islamică înființată de Muhammad nu avea cum să aibă șansa de a dăinui și după epoca marilor cuceriri arabe. Și aceasta nu doar din cauza schimbării condițiilor sociale, politice și culturale, survenite după cucerire.

Nu, deoarece, în primul rând, nici măcar în cartea sfântă a islamului - Coranul - nu este cuprinsă vreo prescripție cu privire la o formă anume de guvernământ pe care ar fi instituit-o Allah. Nici Muhammad nu a emis o astfel de prescripție. Mai mult chiar, nu a numit nici măcar un succesor (cel puțin aceasta este opinia majorității sunnite). Astfel, după moartea sa, comunitatea islamică a traversat o serie de crize și războaie civile, care a divizat profund comunitatea islamică.

Pe de altă parte, în concepția musulmanilor, Muhammad este pecetea profeților, adică ultimul profet inspirat de Dumnezeu din întreaga istorie a umanității. În aceste condiții, se poate pune următoarea întrebare: cum au putut succesorii lui Muhammad (califii) să conducă *umma*, neavând o inspirare divină directă? Au fost ei capabili să asigure „dreapta călăuzire" a comunității lui Allah pe pământ? Această întrebare a frământat mult lumea musulmană.

În ceea ce-i privește pe primii patru califi, aceștia au provenit din cercul apropiat al profetului (primii doi au fost socri, ceilalți gineri ai lui Muhammad) și au fost acceptați prin consensul general al comunității. Situația însă s-a schimbat în anul 661, când Mu'awiya, guvernatorul din Siria, a preluat puterea politică și a instaurat dinastia Umayyazilor.

Luxul în care trăiau aceștia, vânătorile la care participau, ospețele pe care le organizau, apoi ceremonialul de curte inspirat după modelul monarhiilor Orientului Antic i-au înstrăinat pe Umayyazi de acei musulmani pioși care doreau menținerea teocrației. Și, cum realitățile guvernării se îndepărtau tot mai mult de exemplul profetului de la Medina, cercurile islamice pioase i-au considerat pe Umayyazi simpli regi și nu veritabili succesori ai lui Muhammad. Prin urmare, au apărut primele grupări de opoziție, care au dezvoltat doctrine cu privire la musulmanul adevărat și la conducătorul ideal al *ummei* islamice. Șiiții, de exemplu, consideră că în fruntea comunității islamice trebuie să

se afle doar urmaşii de sânge ai profetului şi ai vărului şi ginerelui acestuia, Ali (care a şi intrat în istorie ca al patrulea calif patriarhal). Alţi opozanţi, kharijiţii (adică „dizidenţii") considerau că la cârma comunităţii ar trebui să se afle cel mai vrednic musulman, indiferent de originea sa etnică sau socială (susţinând aşadar un principiu total opus monarhiei dinastice). Apoi, mai exista şi gruparea musulmanilor pioşi, dar moderaţi, care, nemulţumiţi fiind de guvernarea umayyadă, nu puteau adopta nici rigorismul şi nici extremismul şiiţilor şi kharijiţilor. Pentru aceşti pioşi liniştiţi, menţinerea unităţii comunităţii (*jama'a*) constituia dezideratul cel mai important.

În cele din urmă, forţele de opoziţie au reuşit alungarea Umayyazilor. La conducerea imperiului islamic au ajuns Abbasizii, un clan care se afla într-o rudenie mai apropiată cu Muhammad decât fuseseră Umayyazii. Pe de o parte, noii stăpânitori au realizat aşa-numitul „compromis abbasid", neutralizând opoziţia pioşilor moderaţi, cărora le-au recunoscut, în schimb, o largă influenţă în societate. Cercurile pioase s-au constituit, într-un mod autonom faţă de autoritatea guvernamentală, în şcoli juridice şi au încercat să reglementeze, din punct de vedere juridic şi religios, toate problemele cu care se confruntau credincioşii musulmani în viaţa de zi cu zi. Prin aceasta, s-a constituit aşa-numita „tagmă clericală" a lumii musulmane, diferită cu totul de clerul sacramental creştin. Spre deosebire de preoţii creştini, deţinători ai Harului dumnezeiesc, acordat lor prin Taina sau Sacramentul Preoţiei, „clericii" islamici (*ulemalele* sau „înţelepţii") se deosebesc de restul credincioşilor musulmani doar prin gradul mai mare de cunoaştere a problemelor religioase şi juridice.

Pe de altă parte, mutând capitala în nou înfiinţatul Bagdad (aflat la mică îndepărtare de vechea reşedinţă a şahinşahilor iranieni sasanizi), Abbasizii au fost supuşi influenţelor vechilor concepţii de guvernare iraniene. În secolul al X-lea, conducători militari iranieni au reuşit, în cele din urmă, să uzurpeze stăpânirea politică a califilor, preluând chiar şi vechiul titlu imperial de *şahinşahi*. Califii au rămas doar conducătorii religioşi ai lumii islamice sunnite.

Acest proces a continuat şi a fost accentuat după preluarea puterii la Bagdad de către triburile turcice selgiukide, sosite după anul 1000 din Asia Centrală. Întreaga putere politică a fost preluată de sultanii turcici (*sultan* = „stăpânire"), califii abbasizi

rămânând doar simple simboluri religioase. Invazia mongolilor nemusulmani a pus, în cele din urmă, capăt acestui califat simbolic (1258).

Aşadar, nu există o formă de stat sau de guvernare specifică lumii islamice. Califatul, apărut după moartea lui Muhammad, a dispărut. Statele succesorale aveau în comun faptul că erau conduse de musulmani (cu observaţia că la început, timp de o jumătate de secol, mongolii au fost „păgâni"), că religia islamică era dominantă şi că ordinea juridică islamică (*şaria*) reglementa relaţiile interumane. Însă nu în mod deplin. Minoritarii religioşi (aşanumiţii *dhimmi* sau „zimmi"), apăraţi de lege, dar supuşi unui regim uneori destul de umilitor, îşi reglementau în mod autonom problemele interne. Apoi, existau destul sfere pentru care şaria nu oferea nici o reglementare.

Astfel, stăpânirea de stat încasa veniturile din impozite care nici măcar nu erau prevăzute de şaria (de exemplu taxe vamale interne). De asemenea, nici feudalismul militar, specific lumii islamice, care a dăinuit până în epoca modernă şi a influenţat într-o măsură considerabilă societatea Orientului Apropiat, a fost pur şi simplu ignorat de şaria (deoarece s-a dezvoltat abia după încheierea preocupărilor de sistematizare a dreptului islamic). Tot la fel de ignorată de şaria a fost şi structura claselor sociale din Orientul Mijlociu, care exista însă în Iran şi Mesopotamia încă de la sfârşitul antichităţii şi care s-a răspândită apoi, în epoca selgiukidă şi ayyubidă, şi în teritoriile foste bizantine.

Un alt domeniu despre care şaria nu menţionează nimic este cel al politicii. Dreptul islamic dă tot atât de puţine indicaţii suveranului cum să conducă, precum îi dă şi zidarului reguli cum să construiască. Stăpânitorii islamici (califi, sultani, emiri, şahi) au deţinut prerogative destul de largi, care nu erau însă nici indicate şi nici interzise de şaria. În întreaga istorie, suveranii musulmani au ştiut să-şi extindă aceste prerogative. Este adevărat că toate hotărârile emise de ei nu puteau fi numite legi (deoarece s-a menţinut teoria conform căreia Dumnezeu este singurul legiuitor). Tocmai de aceea, deciziile suveranilor musulmani s-au numit (şi se mai numesc şi azi) „măsuri" (*qanun*, un termen derivat din grecescul *kanon*). Sultanii otomani au îndrăznit chiar să codifice aceste „canoane politice" şi să creeze un sistem juridic paralel cu şaria, dar care reglementa acele domenii ignorate de ulemale: dreptul pământului, dreptul fiscal, îndatoririle claselor sociale etc.

Aşadar, de-a lungul istoriei islamice, teocraţia medineză, aşa cum a fost ea înfiinţată de profetul Muhammad, a căzut în desuetudine şi nu a mai putut fi niciodată implementată. Secularizarea statului are şi în societatea islamică rădăcini adânci. Şi aceasta pur şi simplu datorită necesităţilor practice. Încă de la începutul epocii abbaside, sfera guvernamentală s-a despărţit de cea religioasă. Ruptura era mai veche, încă din anii instituirii dinastiei umayyade. Însă suveranii abbasizi au oficializat această ruptură. Le-au acordat ulemalelor ceea ce acestea doreau să deţină - influenţă, uneori chiar control asupra vieţii de zi cu zi, personale, a musulmanilor de rând. Iar mai târziu, în Evul Mediu, separarea dintre conducătorii politici şi religioşi s-a adâncit şi mai mult. Suveranii erau legitimaţi ca „islamici" prin menţionarea lor în *Khutba,* la rugăciunea de vineri din moschei. În rest, în viaţa de zi cu zi, acţionau ca nişte monarhi. Şi-au extins prerogativele cât de mult au putut, străduindu-se tot timpul să se elibereze de observaţia, controlul şi uneori critica juriştilor religioşi şi a *mujaddizilor* sau conducătorilor mişcărilor de purificare islamică. Astfel, sultanatele şi emiratele islamice au fost adevărate state secularizate, organizate de fapt pe baza feudalismului propriu lumii musulmane, chiar dacă şaria a continuat să reglementeze viaţa de zi cu zi a credincioşilor.

Relaţia delicată şi complexă dintre suveranii musulmani şi ulemale a fost complicată şi mai mult după pătrunderea influenţelor occidentale. Falimentul economic al Orientului Apropiat (din a doua jumătate a secolului al XIX-lea) a adus societatea islamică într-o poziţie de defensivă. Atât ulemalele tradiţionale, cât şi noile elite intelectuale din lumea islamică s-au opus secularismului occidental. Nu au respins însă total modernismul, dar au refuzat să accepte că modernitatea ar fi un apanaj exclusiv al occidentalilor. De asemenea, au respins şi concepţia evolutivă a apusenilor (potrivit căreia modernitatea poate fi atinsă doar în urma unei evoluţii, parcurgând pe rând mai multe trepte de dezvoltare). Neputând accepta clişeele occidentale referitoare la „islamul retrograd", noile elite musulmane din Orientul Apropiat şi Mijlociu şi-au îndreptat privirile spre teocraţia islamică medineză. Au respins, prin aceasta, ordinea politică existentă în lumea islamică în Evul Mediu. Au denunţat atât despotismul suveranilor islamici, cât şi osificarea religioasă produsă de ule-

malele tradiționaliste. Au militat, în schimb, pentru trăirea unui islam viu și flexibil, după modelul „strămoșilor evlavioși". Au încercat ca prin intermediul acestui islam autentic să rezolve și problemele sociale, respingând ideologia socialistă atee.

Totuși, chiar de la apariția lor, elitele islamice „clasiciste" (devenite apoi islamiste și fundamentaliste) au constituit o minoritate în sânul societății musulmane. Ideologia islamistă nu a fost îmbrățișată decât de cei care, din diverse motive, nu s-au putut integra în societatea modernă. Nu este de mirare că islamiștii resping cu totul modelul societății occidentale, dar mai ales procesul de secularizare care afectează într-o măsură tot mai mare lumea musulmană. Și, prin urmare, intenția lor nu poate fi alta decât derularea inversă a acestui proces, chiar prin aplicarea forței (dacă este necesar), pentru a se stabili un regim așa-zis teocratic, dar de fapt totalitar, constituit după parola „Islamul e religie și stat".

Însă această parolă este, precum am arătat mai sus, un postulat ideologic și nu descrierea unei realități. Islamiștii sunt conștienți de aceasta. De aceea ei nu doresc să revină la realitățile islamice de dinainte de instaurarea hegemoniei occidentale, ci la teocrația medineză, pe care o consideră singura formă de guvernământ islamică. Pentru părintele islamismului contemporan, Sayyed Qutb, executat la Cairo în 1966, toate stăpânirile și formele de guvernare de după anul 661 sunt neislamice, nelegitime și chiar păgâne. Împreună cu întreaga lume, și societatea islamică de azi s-ar afla în starea de *jahiliyyah* (adică de „ignoranță"), așa cum se aflase întreaga lume înainte de revelația lui Muhammad: „Astăzi ne aflăm într-o *jahiliyyah* similară, sau chiar mai întunecată, decât cea în care s-au aflat contemporanii Islamului timpuriu. Tot ceea ce ne înconjoară este *jahiliyyah*: viziunile oamenilor, credințele, obiceiurile și tradițiile lor, apoi sursele cunoașterii lor, arta, literatura, legile și regulile, ba chiar ceea ce considerăm noi a fi educație islamică, izvoare islamice, filosofie și gândire islamică - toate acestea sunt produse ale *jahiliyyah*." [1]

Dar, susținând aceasta, fundamentaliștii islamiști nu fac altceva decât să renege 1400 de ani de bogată istorie islamică. Așa-

[1] Citatul a fost prelut după Yvonne Y. Haddad, *Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival*, în „Voices of Resurgent Islam" (ed. John L. Esposito), New York/Oxford, 1983, p. 85.

dar, oricât de tare ar dori să-şi facă auzit glasul, nu vor putea niciodată reprezenta în mod legitim societatea şi nici religia islamică. Vor continua să rămână o minoritate, tot la fel cum minoritari au fost şi diferiţii *mujaddizi* care au apărut aproape ciclic de-a lungul istoriei islamice, au propovăduit necesitatea reîntoarcerii la Coran şi Sunna şi au atras atenţia asupra caracterului autentic şi unic al experienţei coranice, în contrast cu viaţa islamică obişnuită, decadentă şi pervertită, trăită de musulmani zi de zi.[1] La fel ca acei *mujaddizi* din trecut, şi islamiştii de astăzi se opun autorităţii guvernamentale a statului islamic secular. Doar că situaţia este azi mai complicată, deoarece societatea islamică nu mai trăieşte în casa sa proprie şi autarhică (*Dar al-Islam*), ci într-o lume globalizată, aflată într-o continuă schimbare. Şi astfel, *mujaddizii* de astăzi se văd nevoiţi să se opună nu doar propriilor lor conducători, ci şi celor care i-au „corupt" pe aceştia - „imperialiştii occidentali".

În concluzie, deşi sintagma *Islamul este religie şi stat* nu şi-a dovedit valabilitatea în istoria islamică, totuşi ea agită destul de multe spirite. Şi aceasta datorită paradoxului şariei care, prin caracterul său universalist, tinde să reglementeze până în cel mai mic detaliu toate aspectele vieţii cotidiene, dar nu abordează deloc sfera politicului (*siyasat*) şi nici modul „guvernării" (*daula*) sau al „exercitării puterii" (*sultaniya*). Şaria dispune *cum* ar trebui să fie organizată societatea, nu însă şi *de către cine*, lăsând deschisă această problemă, care a pricinuit destule frământări de-a lungul istoriei (privitor la această chestiune, şiiţii au un răspuns, susţinând că singurul conducător legitim este Imamul Ascuns). Integralismul fundamentalist islamic nu este aşadar un fenomen modern, rezultat al „ciocnirii dintre civilizaţii", ci poate fi considerat unul normal şi firesc din perspectiva istoriei islamice. În acelaşi timp, fundamentaliştii constituie un grup minoritar, care nu caracterizează întreaga lume şi religie musulmană.

Aceasta însă nu face fenomenul islamist mai puţin periculos. Lumea occidentală, dar şi cea islamică (ba chiar întreaga lume, indiferent de ideologia promovată) este nevoită să facă faţă provocării acestor *mujaddizi* moderni, care, la fel ca şi în trecut, sunt dispuşi să-şi sacrifice chiar şi viaţa în scopul implementării ordinii

[1] John O. Voll, *Renewal and Reform in Islamic History*, în „Voices of Resurgent Islam", p. 33 şi 35.

islamice, numită de Ibn Taymiyyah, în jurul anului 1300, „ordinea politică a şariei". Important este însă ca societatea occidentală să evite generalizarea şi să nu demonizeze o întreagă civilizaţie, să părăsească clişeele şi ideile preconcepute, deoarece altfel chiar riscă să-i transforme pe fundamentaliştii islamici în reprezentanţii legitimi ai lumii musulmane. Iar în acest caz, urmarea nu va fi alta decât nedoritul „conflict între civilizaţii".

Autorul

Partea I

DAR AL-ISLAM - CASA ISLAMULUI
LUMEA MUSULMANĂ DE SINE STĂTĂTOARE
(SECOLELE VII-XVIII)



A. TEOCRAȚIA ISLAMICĂ ÎNFIINȚATĂ DE MUHAMMAD

Anno Domini 622, Semiluna Fertilă, locul de naştere al civilizaţiei umane, era împărţită între două mari imperii, cel bizantin şi cel iranian-sasanid. Rivalitatea dintre ele era veche de secole, fiind o moştenire de la cele două imperii predecesoare, roman şi part. Conflictele au izbucnit din nou în anul 605. Armata iraniană a pătruns până sub zidurile Constantinopolului, aducând Imperiul bizantin în pragul unui colaps (mai ales că în anii precedenți, avarii şi slavii trecuseră Dunărea, cucerind Peninsula Balcanică). Datorită gravităţii situaţiei, noul împărat Heraclie (610-641) a întocmit chiar planul de a muta capitala imperiului la Cartagina, dar, în urma protestelor Bisericii şi ale populaţiei oraşului de pe Bosfor, a renunțat.[1]

În anul 613 a început cea de-a doua campanie persană. Anatolia centrală a fost din nou ocupată, la fel ca şi Siria şi Palestina. Biserica Sf. Mormânt din Ierusalim şi alte lăcaşuri sfinte creştine au fost incendiate, iar Sf. Cruce a fost răpită şi dusă ca pradă de război la Ctesifon (fiind dăruită de şahinşah soţiei sale creştine, care a instalat-o cu mare pompă în catedrala din capitala Iranului).[2] După masacrarea a 90.000 de persoane[3] armatele persane au cucerit, în anul 619 şi Egiptul, grânarul Imperiului bizantin. Întregul Orient Apropiat se afla sub ocupaţie persană. Iar campaniile de pradă ale avarilor şi slavilor puneau în pericol chiar supravieţuirea statului bizantin.

Împăratul Heraclie a găsit însă resursele interne care să asigure dăinuirea Bizanţului pentru încă opt secole. Formarea unei armate naţionale de proprietari liberi (stratioți)[4] i-a permis lui

---

[1] G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München, ⁴1975, p. 61-66.

[2] Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol. I, New York, 1998, p. 252.

[3] „The Encyclopaedia Britannica", ed. XI, vol. XX, Londra, 1911, p. 622.

[4] Fiind originar din zona de frontieră cu Imperiul sasanid, Heraclie a preluat şi a adaptat modul persan de organizare a armatei (apărut în urma reformelor lui Chosroe I), instituind *constituția themelor*. La fel ca şi în Iran, micii proprietari de pământ au fost aşezați la baza armatei

Heraclie să pornească lupta împotriva vecinului răsăritean. În a doua zi de Paşti, la 5 aprilie 622, după Liturghia solemnă, trupele bizantine au părăsit capitala, pornind contraofensiva. Luptele au durat aproximativ opt ani, cu succese de ambele părţi. Iranienii au reuşit din nou, în anul 626, să ajungă cu armatele la Bosfor, în timp ce aliaţii lor, avarii, asediau capitala Bizanţului dinspre mare. Dar euforia din tabăra şahinşahului Chosroe II a fost de scurtă durată, deoarece, în anul următor, bizantinii, care aveau ca aliate popoarele caucaziene, dar şi pe chazarii de la nord de Marea Neagră, au intrat pe teritoriul persan. Bătălia decisivă s-a dat în anul 627 la Ninive, iar în primăvara următoare bizantinii se aflau triumfători sub zidurile capitalei persane, Ctesifon. În 630 Heraclie a recucerit Ierusalimul (unde a readus Sf. Cruce), intrând apoi în Egipt.[1]

Bătrânul basileu a revenit triumfător în palatul său de pe malurile Bosforului. Liniştea sa nu avea însă să dureze mult. Şi aceasta pentru că, într-o parte de lume lipsită de importanţă până atunci, Peninsula Arabiei, se petreceau evenimente care urmau să schimbe soarta omenirii. Aproximativ în acelaşi an în care Heraclie a urcat pe tronul basileilor bizantini, adică 610, într-un mic orăşel-oază din vestul Arabiei, Mecca, o persoană cu statut social mărunt, pe nume Muhammad, afirma despre sine că este noul profet al lui Dumnezeu. 12 ani mai târziu, la 15 iunie 622, deci la două luni după debutul marii contraofensive bizantine împotriva iranienilor, acelaşi Muhammad părăsea în întunericul nopţii Mecca, refugiindu-se la Medina. Acest eveniment va fi considerat ulterior (în 638) drept începutul cronologiei arabe şi islamice. Iar în ianuarie 630, cu două luni înainte ca Heraclie să

---

bizantine. Heraclie a desfiinţat marea proprietate funciară, care şi aşa era decimată de pe urma incursiunilor perşilor şi avaro-slavilor, creând o nouă pătură socială, cea a micilor proprietari de pământ. Loturile de pământ le-au fost acordate acestora, în schimbul obligaţiei de a lua parte, ori de câte ori erau convocaţi de către împărat, la campaniile militare, aducând însă caii şi armele necesare (G. Ostrogorsky, p. 67-68 şi 102). În pofida deosebirilor, modelul persan în procesul de constituire a themelor este evident, stratioţii putând fi comparaţi într-un fel cu *dehqan*-ii iranieni. „Bizanţul şi Imperiul sasanid, duşmani neîmpacaţi timp de secole, au înţeles şi în acest domeniu să înveţe unii de la alţii" (F. Altheim, *Das alte Iran*, în „Propyläen Weltgeschichte", 1962, II, p. 225-226).

[1] G. Ostrogorsky, *op.cit.*, p. 70-73.

readucă Sfânta Cruce în Ierusalim (21 martie) şi să recucerească Egiptul, Muhammad a reuşit, la rândul său, să cucerească Mecca, să înlăture idolii din Ka'ba şi să integreze patria sa meccană în comunitatea (*umma*) islamică şi teocratică de la Medina. Patru ani mai târziu, în 634, pe teritoriile Palestinei, Siriei şi Mesopotamiei s-au revărsat cete după cete de nomazi arabi care, în decurs de doar şapte ani, profitând de slăbirea celor două mari imperii rivale, au supus întreaga Semilună fertilă. Imperiul bizantin a pierdut provinciile negreceşti, păstrând în Asia doar Anatolia. În schimb, Imperiul iranian a dispărut cu totul.

1. *COMMONWEALTH*-UL ARAB (MECCAN) PÂNĂ ÎN EPOCA ISLAMICĂ

Cucerirea arabă a constituit un adevărat şoc pentru lumea civilizată din acea epocă, mai ales datorită faptului că noii cuceritori şi stăpâni ai Orientului Mijlociu nu proveneau din regiuni îndepărtate. Peninsula Arabiei nu era străină lumii antice. Însă nimeni nu-şi putea imagina, în jurul anului 600, că locuitorii ei vor putea juca vreodată un rol politic.

Totodată, nici poporul arab nu putea fi considerat străin de către conducerile celor două imperii ale Orientului Antic. Triburi arabe pătrunseseră în primele secole ale erei creştine tot mai mult în teritoriile locuite de populaţii sedentare. Astfel, arabii erau numeroşi în Mesopotamia, atât în sud, dar mai ales în zona cu întinse păşuni din nord (în *al-Jazira* , adică *Insula* formată de fluviile Tigru şi Eufrat). Pe de altă parte, în Imperiul bizantin, arabii populau regiuni din Siria de nord şi est, precum şi din Transiordania şi sudul Palestinei, constituind o minoritate importantă în oraşele Damasc şi Homs.[1]

Datorită modului lor de viaţă beduin-tribal, arabii au fost ignoraţi multă vreme de vecinii lor sedentari[2], fie bizantini, fie

---

[1] Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Cambridge, 1986, p. 10-15.

[2] De exemplu, nu a existat nici un interes din partea conducătorilor Bisericii creştine de a traduce Biblia în limba arabă, deşi existau deja traduceri pentru popoare mai îndepărtate (precum turcii din Asia Centrală). Primele traduceri în limba arabă din unele cărţi ale Bibliei (Psalmii şi Evangheliile) datează din secolul al VIII-lea, iar întreaga Sfântă Scriptură a putut fi citită de arabi, în limba lor, abia două secole mai târziu (Gustav Edmund von Grunebaum, *Der Islam*, în „Propyläen

persani.[1] Dar tocmai această organizare tribală le-a conferit arabilor puterea de a cuceri teritorii cu o cultură străveche. Termenul *arab* s-ar putea traduce prin *nomad.* Deşertul arab a putut fi traversat şi locuit doar spre sfârşitul mileniului al II-lea î.Hr., când cămila cu o singură cocoaşă (dromaderul) a devenit parte integrantă în viaţa triburilor de nomazi semiţi din stepele de la marginea lumii sedentare civilizate. Acest animal de povară al nomazilor deşertului putea transporta o greutate de 250 kg (după unii autori chiar şi până la 600 kg) şi putea parcurge o distanţă de până la 160 km pe zi, la o temperatură maximă de 57° C, rezistând fără apă timp de opt zile.[2] În acest fel, deşertul a fost împărţit între diferitele triburi de nomazi. Un trib îi reunea pe toţi indivizii care se considerau descendenţi ai unui strămoş comun, deseori mitologic.[3] Totuşi, deşi numeroase, triburile arabe aveau conştiinţa unităţii lor, revendicându-şi originea doar de la unul sau doi strămoşi comuni (în acest fel se explicau şi deosebirile dintre triburile din nordul şi sudul peninsulei).

Dat fiind faptul că triburile aveau un număr mare de membri, un rol mult mai important în viaţa socială şi economică a

---

Weltgeschichte", 1964, vol. V, p. 34). Tot la fel, nu a existat nici o preocupare de traducere a cărţilor creştine în limba berberilor din Africa de Nord, astfel că aceştia s-au convertit destul de repede la Islam (Karl Baus, Eugen Ewig, *Die Christianisierung der Reichsbevölkerung,* în „Handbuch der Kirchengeschichte", ed. Hubert Jedin, Digitale Bibliothek, Band 35, Directmedia, Berlin, 2000, p. 1895 în versiunea electronică sau vol. II, 1, p. 214 în versiunea tipărită).

[1] „Înainte de Mahomed, Imperiul (bizantin - n.n.) n-a avut aproape nici un fel de relaţii cu peninsula arabică. S-a mulţumit, pentru a proteja Siria împotriva incursiunilor nomazilor din deşert, să construiască un zid (...), din care se mai văd astăzi vestigii în deşert (...). Imperiul n-a considerat niciodată această zonă ca pe unul dintre punctele sale nevralgice, nici n-a masat în regiunile respective o parte însemnată din forţele sale militare. Se crease doar o linie de supraveghere, traversată de caravanele care transportau parfumuri şi mirodenii. Imperiul persan, învecinat şi el cu Arabia, procedase în acelaşi fel ca şi cel roman. În fond, nici unul dintre aceste imperii nu avea motive să se teamă de beduinii nomazi din peninsulă, care se aflau în stadiul tribal de dezvoltare" (Henri Pirenne, *Mahomed şi Carol cel Mare,* trad. Sanda Oprescu, Bucureşti, 1996, p. 136-137).

[2] Grunebaum, *op.cit.,* p. 25-26, André Miquel, *Islamul şi civilizaţia sa* (trad. Gloria D. Ceacalopol şi Radu Florescu), vol. I, Bucureşti, 1994, p. 35-36.

[3] A. Miquel, *op. cit.,* I, p. 39.

arabilor l-a constituit clanul. Acesta reunea urmaşii unui strămoş comun pentru doar aproximativ cinci generaţii.[1]

În condiţiile lipsei oricăror structuri statale de dinainte de apariţia Islamului în Peninsula Arabiei, nu este de mirare importanţa mare pe care a deţinut-o legarea individului de clanul din care făcea parte. Acesta îi asigura protecţia persoanei şi a bunurilor. În acelaşi timp însă, obligaţiile tribale erau foarte importante pentru fiecare individ, mai ales îndatoririle militare. Fiecare bărbat putea fi mobilizat pentru apărarea păşunilor clanului sau pentru participarea la raiduri de pradă împotriva clanurilor vecine.

Starea aceasta de permanentă beligeranţă posibilă se datora faptului că turmele nu erau suficiente pentru asigurarea supravieţuirii, clanurile fiind obligate să caute alte surse de venit. Acestea puteau fi acumulate prin diferite modalităţi. Mai întâi prin comercializarea, în târgurile de la marginea deşerturilor sau din oaze, a produselor activităţii lor păstoreşti: lână, carne, brânză şi piei. În al doilea rând, prin atacuri îndrăzneţe, dar limitate, pe teritoriile clanurilor sau ale triburilor vecine *(razia - ghaywa)*. O altă sursă de îmbogăţire o constituia protecţia acordată sedentarilor în schimbul unei anumite taxe, la care se adăuga, în sfârşit, exploatarea căilor comerciale (adică impozitarea caravanelor de negustori).[2]

„Controlul rutelor comerciale şi încasarea profiturilor pe care le aduceau acestea a fost poate unul dintre factorii politici cei mai importanţi în peninsula Arabiei de dinainte de Islam".[3] În conflictul pentru asigurarea acestui control nu au fost implicate doar diversele triburi arabe, ci şi cele două mari puteri din spaţiul oriental-mediteranean, Bizanţul şi Persia. Ruta principală de comerţ care lega sudul Arabiei (Yemenul, străvechea *Arabia felix*) cu Semiluna fertilă din nord se afla sub sfera de influenţă a Iranului sasanid. Acest fapt i-a obligat pe bizantini să utilizeze calea maritimă prin Marea Roşie.[4]

---

[1] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 16.

[2] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 21, A. Miquel, *op. cit.*, p. 39; Henri Lammens, *Islamul. Credinţe şi instituţii* (trad. Ioana Feodorov), Bucureşti, 2003, p. 25-29.

[3] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 24.

[4] Pe malul răsăritean al acesteia nu se mai afla nici o putere care să ameninţe interesele bizantine, deoarece vechiul regat nabateean (cu capitala la Petra, azi în Iordania) fusese cucerit de romani în anul 106 d.Hr. Malul apusean era dominat de Regatul Axum (Etiopia), aliat al bizan-

În acest context a început un conflict între Bizanț și Persia. Cu acordul celui dintâi, etiopienii au cucerit, la începutul secolului al IV-lea, Yemenul, pornind și o activitate misionară creștină (centrul noii credințe în peninsulă a fost orașul Najran, azi situat pe teritoriul de sud-vest al Arabiei Saudite, nu departe de granița cu Yemenul). Dar întărirea influenței etiopiene-bizantine în Arabia nu putea să lase Persia indiferentă. Aceasta a reușit, în anul 597, să transforme Yemenul în provincie persană.[1]

Rivalitatea bizantino-persană a avut urmări și asupra arabilor din deșertul situat la nord de peninsulă. În estul Siriei și Iordaniei de astăzi s-a format un mic regat al arabilor din tribul Ghassanizilor, tributar bizantinilor, iar în deșertul irakian un regat al arabilor din tribul Lakhmizilor, cu centrul în Hira (în regiunea Basra), tributar persanilor. Cele două mari puteri au pus capăt existenței acestor regate, între anii 602-628, temându-se de posibilitatea cristalizării unui regat arab independent.[2]

Dispariția ambelor regate arabe clientelare a dus la crearea unui vacuum de putere în Peninsula arabică, ceea ce a permis apariția unei noi puteri politice, care a preluat sarcina asigurării și organizării căilor comerciale ale Arabiei. Este vorba de Mecca, unde comunitatea locală constituită din tribul Quraysh a reușit ca, în jurul unui vechi sanctuar (*haram*)[3], să realizeze o rețea co-

---

tinilor și centru prin care tranzitau produsele de bază ale regatelor din sudul Arabiei: mirul și tămâia. Monedele romane, bizantine, ba chiar și kushane, descoperite la Axum, evidențiază rolul jucat de Etiopia antică în comerțul internațional. Pe de altă parte, strâmtoarea Aden (care face legătura dintre Marea Roșie și Oceanul Indian) se afla pe teritoriu yemenit. Aici existaseră în vechime regate deosebit de înfloritoare (de pildă, regina din Saba e amintită chiar și în Vechiul Testament, datorită relațiilor ei comerciale cu regele Solomon). Dar spre sfârșitul epocii antice, atât regatul Sabaean, cât și celelalte „regate ale tămâii" (aflate tot pe teritoriul de azi al Yemenului: Ma'in, Qataban, Hadhramaut) au cunoscut un proces de decădere și fărâmițare feudală (*Past Worlds. The Times Atlas of Archeology*, Londra, 1989, p. 184-185).

[1] Grunebaum, *op. cit.*, p. 30-31; Samuel Hugh Moffet, *op.cit.*, p. 272-280.

[2] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 17.

[3] „Termen arab însemnând *interzis* sau *sacru* și aplicat sanctuarelor din orașele sfinte ale Islamului precum și teritoriilor sacre care le înconjoară. Astfel, întregul teritoriu înconjurând Mecca este sacru, în sensul că accesul lui este interzis nemusulmanilor și că este oprit a săvârși acolo anumite acte, îndeosebi de a purta arme, de a vâna sau de a ucide animale, de a smulge ierburi și spini. Acela al Medinei este de asemenea

mercială şi diplomatică, aşa-numitul *Commonwealth meccan*, permiţând caravanelor să călătorească spre Siria, Irak sau Yemen în deplină siguranţă.

În cadrul societăţii tribale din Arabia preislamică, sanctuarul (*haram*) deţinea un rol deosebit de important. Datorită deselor tensiuni intertribale, era necesar să existe anumite teritorii neutre, unde membrii diferitelor clanuri duşmane puteau să se întâlnească fără a-şi pune în pericol siguranţa vieţii şi a bunurilor lor. Cel mai potrivit loc neutru îl putea constitui sanctuarul religios. Acesta se afla, de obicei, la graniţa dintre triburi şi era întemeiat de un om cunoscut şi renumit pentru sfinţenia sa, fapt pentru care era acceptat ca judecător şi arbitru în rezolvarea diferitelor dispute intertribale. Caracterul religios al sanctuarului se răsfrângea şi asupra locului din jur, unde membrii triburilor rivale se puteau întâlni în deplină siguranţă.

Astfel de sanctuare erau numeroase în Arabia. Urmaşii „omului sfânt" erau datori să menţină sanctuarul, precum şi ordinea şi siguranţa în interiorul zonei neutre. Ba chiar puteau să folosească renumele sanctuarului pentru a-şi spori influenţa asupra triburilor vecine. Iar când linia descendenţilor se stingea, sanctuarul era preluat de un alt clan.[1]

Astfel s-a întâmplat şi la Mecca (de fapt *Makka*). Această localitate a fost menţionată încă din secolul II d.Hr., sub numele de *Makoraba* (sanctuar). Aici exista *Ka'ba* (*cub*), un edificiu cubic fără acoperiş, având încastrat într-un unghi o celebră Piatră Neagră, socotită de origine cerească.[2] La începutul secolului VI, funcţia de

---

sacru, cu toate că aceleaşi interdicţii nu sunt riguros respectate (...) Fosta esplanadă a Templului din Ierusalim este numită *al-Haram al-Sarif* ('augustul haram'), dar această expresie nu pare să dateze dintr-o epocă foarte veche" (Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Civilizaţia Islamului clasic*, trad. Eugen Filotti, vol. III, Bucureşti, 1975, p. 125).

[1] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 25-28.

[2] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, Bucureşti, 1988, p. 71. „Polul religios al Islamului spre care se întorc toţi musulmanii pentru rugăciune, Ka'ba se prezintă ca un monument de formă cubică, situat la Mecca, în centrul unei moschei dreptunghiulare cu galerii şi considerat ca locuinţă a lui Dumnezeu pe pământ. Acest sanctuar, pe care Avraam l-ar fi întemeiat altădată, era în epoca preislamică înţesat cu idoli, care au dispărut la ivirea Islamului. În colţul de est se află, încorporată zidului, Piatra neagră, veche piatră sacră venerată de păgâni, căreia şiiţii îi atribuie o valoare cu totul deosebită.

îngrijitor al acestuia a fost preluată de un anume Qusayy, iar tribul său Quraysh a devenit noua „familia sfântă", reuşind să-i sporească renumele. Nepoţii lui Qusayy au reuşit, prin diplomaţie, să stabilească relaţii comerciale cu triburi îndepărtate, ba chiar şi cu Etiopia, Siria şi sudul Mesopotamiei. Potenţialul agricol al regiunii Mecca era deosebit de scăzut, astfel că vitală pentru tribul Quraysh era organizarea unor caravane spre regiunile mai îndepărtate. În timpul războaielor dintre Bizanţ şi Persia, tribul Quraysh a reuşit să-şi menţină neutralitatea, iar după dispariţia regatelor arabe clientelare din nord, *commonwealth*-ul *meccan* a devenit cea mai importantă organizaţie comercială din Arabia.

Dintre numeroasele clanuri ale quraişiţilor trebuie să amintim două dintre ele, datorită importanţei lor în comunitatea meccană şi, mai târziu, în cea islamică, anume clanul lui Abd Şams (cunoscut mai ales datorită fiului său Umayya) şi clanul lui Haşim (ambii strănepoţi ai lui Qusayy). Haşim a jucat la început un rol mai mare în comunitate, datorită faptului că el a primit sarcina de a se îngriji de sanctuar. După moartea acestuia (prin 578), clanul lui Haşim a decăzut din punct de vedere social, odată cu ascensiunea clanului fratelui acestuia, Abd Şams. Plecaţi aproape tot timpul cu caravanele în Siria, Abd Şams şi fiul său Umayya au reuşit să-şi sporească averea (cumpărând chiar şi domenii în Siria). În acest mod, umayyazii au devenit oligarhia din Mecca, preluând şi conducerea tribului quraysit.[1]

În faţa zidului de nord-vest se găseşte un zid scund semicircular, numit *hijr*, în spatele căruia se situează mormântul Agarei şi al fiului ei Ismail. Drumul pavat care o înconjoară şi care serveşte la îndeplinirea „ocolului ritual" cu ocazia pelerinajului este mărginit de o serie de arcade, lângă care o mică cupolă numită „staţiunea lui Avraam", cuprinde piatra pe care Avraam s-ar fi urcat pentru a construi sanctuarul. Nu departe se ridică de asemenea edificiul care acoperă izvorul Zamzam. În epoca medievală, ca şi azi, Ka'ba era în mod normal acoperită cu un văl de mătase (*kiswa*) pe care era brodată o inscripţie reproducând cuvintele profesiunii de credinţă" (D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, III, p. 149-150). A se vedea şi H. Lammens, *op.cit.*, p. 30-34.

[1] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 26-29; W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam. Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben*, Stuttgart, 1980, p. 39-41, 43-46.

2. ACTIVITATEA POLITICĂ ŞI RELIGIOASĂ A LUI MUHAMMAD

Propovăduirea lui Muhammad la Mecca

Viitorul profet al religiei islamice s-a născut în anul 570, în clanul mai sărac haşemit. Fraţi cu tatăl său au fost şi Abu Talib (părintele lui Ali, primul dintre imamii şiiţi) şi al-Abbas (strămoşul dinastiei abbaside de mai târziu). Muhammad a rămas orfan de mic copil. Tatăl său murise înainte ca el să se nască, iar mama sa a murit când băiatul avea doar şase ani. De aceea a fost crescut de unchiul său Abu Talib (devenit conducătorul clanului).

La vârsta de 25 de ani, Muhammad a devenit împuternicit al afacerilor unei văduve bogate din tribul Qurayş, Khadîdja, care mai târziu (în anul 595) i-a devenit soţie. Aceasta i-a adus siguranţa materială, precum şi mai mulţi copii, cel mai vestit fiind fetiţa Fatima.

Pe la 40 de ani, Muhammad a avut cea dintâi vedenie. Primii convertiţi au fost soţia sa şi Ali b. (fiul lui) Abu Talib.[1]

Muhammad a fost un profet social al comunităţii sale. Îi atenţiona pe oameni (mai ales pe conducătorii umayyazi ai Meccăi) despre Judecata de Apoi, cerându-le să-şi îndrepte viaţa după porunca lui Dumnezeu cel Unul (*Allah*). La început conducerea tribului nu i-a acordat atenţie mare, aderenţii lui Muhammad provenind mai ales din rândurile clanurilor sărace, precum şi dintre beduinii din jurul Meccăi. Însă cererea lui Muhammad ca sanctuarul să fie curăţit de idoli punea în pericol interesele comerciale ale qurayşiţilor, ştiut fiind faptul că întregul *commonwealth meccan* se baza pe prestigiul sanctuarului din localitate. Ca urmare a conflictului cu conducerea oraşului, Muhammad a decis, în anul 615, ca 83 de familii din cercul său de aderenţi să se refugieze în Etiopia. Muhammad a rămas însă în Mecca.[2]

Nu se poate afirma că Muhammad a dorit să preia puterea politică a oraşului natal. Totuşi, din moment ce se considera mesagerul lui Dumnezeu, propovăduirea sa nu putea fi lipsită de conotaţii politice. Este de la sine înţeles că administraţia din Mecca a refuzat să-l recunoască pe Muhammad drept trimis al

---

[1] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam*, p. 51-68.

[2] Grunebaum, *op. cit.*, p. 37-38; H. Lammens, *op.cit.*, p. 37-40.

lui Dumnezeu, căci atunci ar fi trebuit să-i recunoască şi calitatea de conducător al comunităţii.[1] Nu se putea concepe în rândurile oligarhiei meccane faptul că Dumnezeu se putea revela unei persoane provenind dintr-un clan lipsit de importanţă. Ba mai mult, numeroşi erau cei care credeau că Muhammad era posedat de diavol.

Însă mesajul lui constituia un sistem de idei foarte bine pus la punct, ceea ce-i şi asigura superioritatea în conflictul cu oligarhia meccană (mai ales datorită pretenţiei unei origini divine a acestei propovăduiri). Iată principalele idei ale propovăduirii lui Muhammad:[2]

- Monoteismul absolut. Vechea divinitate cunoscută în Arabia sub numele Al-Lâh (Allah, Dumnezeul) este singurul Dumnezeu, dar nu este un Dumnezeu impersonal, ci unul personal, înzestrat cu trăsături umane (stă pe tron, creează cu mâinile, priveşte);
- Totul îşi datorează existenţa lui Dumnezeu, de aceea tot ce există trebuie să I se supună Lui (cuvântul *Islam* provine dintr-o formă verbală a rădăcinii *slm*, anume *aslama*, „a se supune", iar cuvântul *musulman* înseamnă „cel ce se supune"). Deşi Allah este un Dumnezeu personal, totuşi el este ascuns, nefiind accesibil simţurilor umane;
- Dar Dumnezeu se revelează, se descoperă pe sine. El, Muhammad, este mesagerul uman sau profetul lui Dumnezeu; el dobândeşte de la Allah cunoaşterea, astfel că ceilalţi oameni trebuie să respecte adevărurile spuse de profet. Revelaţia i se dă direct de Dumnezeu, prin intermediul arhanghelului Gavriil. Textul sfânt, *Qur'ân*-ul (Coranul, derivat de la *qara'a* , „a citi, a recita") este cuvântul sau logosul lui Dumnezeu;
- Omul este creatura lui Allah. Fiecare persoană umană trebuie să-şi accepte condiţia de creatură şi să înţeleagă faptul că între el şi Allah este o mare diferenţă, deoarece omul e creat, iar Dumnezeu e „cel care creează";
- Lipsa păcatului strămoşesc. Fiind creatură, omul este dator la recunoştinţă nelimitată faţă de Dumnezeu. Lipsa acestei recunoştinţe constituie sâmburele necredinţei. Căderea omului a constat în nesupunere şi de aceea el a şi fost alungat din rai. Dar păcatul nu aparţine fiinţei umane, căci acesta a păcătuit datorită

---

[1] M. Eliade, *Istoria credinţelor*, III, p. 76.

[2] T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*, München, 1994, p. 25-31, 40; Grunebaum, *op. cit.*, p. 40.

necunoaşterii. Lipsa de călăuzire l-a adus pe om pe o cale greşită. Căderea este astfel urmarea unei dezvoltări greşite în istoria umanităţii, iar cel care l-a împins pe om la păcat a fost îngerul Satana. După ce Dumnezeu l-a făcut pe om (desemnându-l drept reprezentantul Său pe pământ), Dumnezeu i-a poruncit lui Satana să i se închine, dar Satana a refuzat. Atunci a fost blestemat, iar Satana s-a răzbunat pe Dumnezeu, întinzându-le curse oamenilor;

• După ce omul a fost alungat din rai, Dumnezeu i-a promis că-i va trimite Călăuzirea dreaptă (*Irshad*) şi că aceia care vor urma această Călăuzire nu vor mai avea motive să se teamă, căci vor ajunge din nou în grădina Edenului;

• Dacă omul urmează călăuzirea dată de Dumnezeu, „mântuirea" îi este asigurată. Acceptarea condiţiei de creatură implică remodelarea întregii gândiri a omului, remodelare care trebuie să se reflecte şi în viaţa de zi cu zi. Astfel, omul trebuie să renunţe la mândrie, să fie modest, înfrânat, să-i ajute pe ceilalţi. Cu alte cuvinte, acceptarea suveranităţii lui Dumnezeu trebuie să conducă la o modificare totală a modului de viaţă, la săvârşirea de acţiuni drepte faţă de Dumnezeu. Se accentuează faptul că omul trebuie să trăiască în comunitate, să-şi încordeze forţele (*jihad*) pentru propovăduirea lui Dumnezeu şi pentru urmarea poruncilor Lui. Deci „războiul sfânt - *jihad*-ul" este „încordarea tuturor forţelor pentru slujirea lui Dumnezeu în lume". Omul a fost creat de Dumnezeu cu raţiune. Dar el trebuie să-şi folosească raţiunea într-un singur scop: pentru a-şi înfrâna poftele şi a accepta condiţia sa reală (*războiul sau jihadul interior*). Omul trebuie să fie activ în lume. De aceea, Muhammad nu a acceptat monahismul sau retragerea din lume. Totuşi a recunoscut şi un anumit rol al contemplaţiei, dar numai în direcţia acceptării condiţiei umane de creatură a lui Dumnezeu (din acest motiv, nu îi este permis omului să încerce să cerceteze pe Dumnezeu, nu are voie să facă speculaţii filosofice cu privire la fiinţa lui Dumnezeu);

• Omul este înzestrat cu liberul arbitru. Totodată, el este singur responsabil pentru alegerea sa, neexistând mijlocitori spirituali (preoţi, călugări care să-i ofere ajutoare, precum este harul Bisericii în creştinism). Omul însuşi trebuie să acţioneze drept, conform Călăuzirii dată de profet;

• Raiul şi iadul sunt răsplată sau pedeapsă pentru faptele din timpul vieţii.

Muhammad la Medina. Constituirea teocrației islamice

Împotriva lui Muhammad şi a clanului său, conducerea tribului Qurayş a pornit un boicot, însă Muhammad a primit protecție din partea lui Abu Talib. Dar după moartea acestuia, în 619, poziția lui Muhammad s-a deteriorat, fiindu-i retrasă protecția.

În aceste condiții, Muhammad a căutat sprijin în afara oraşului său. Cu ocazia sărbătorilor anuale de la Mecca (ocazie care aduna aici numeroşi pelerini), Muhammad a început tratative secrete cu locuitorii din Yathrib (oraş care, în epoca islamică, a dobândit numele *Madinat an-nabi* - Oraşul Profetului; termenul *Medina* însemnând în limba aramaică „jurisdicție, unitate judecătorească, oraş").[1]

Situația politică din Medina şi rolul de arbitru al lui Muhammad

Populația acestui oraş era alcătuită din două triburi arabe rivale, precum şi din trei triburi evreieşti sau arabe iudaizate. Conflictele între cele două triburi arabe au atins punctul culminant în anul 617, când, după o bătălie fără învingător şi învins, s-a instaurat o pace provizorie, cauzată mai mult de epuizarea celor două părți. Populația din Medina avea nevoie de o stabilitate politică, iar comunitatea musulmană, având în centru propovăduirea şi persoana lui Muhammad, părea soluția cea mai potrivită.[2]

Populația din Medina l-au invitat aşadar pe Muhammad să se stabilească în oraşul lor, acest fapt însemnând şi recunoaşterea lui ca profet sau trimis al lui Dumnezeu. După doi ani de tratative (620-622), Muhammad şi-a trimis rând pe rând adepții la Medina, el părăsind ultimul oraşul său natal, în compania lui Abu Bakr (cel care-l va şi urma la conducerea comunității islamice). S-au strămutat aproximativ 70 membri ai comunității islamice, ei fiind cunoscuți mai apoi sub numele de *muhajirun* (adică emigranți). Susținătorii lor din Medina au primit mai târziu numele de *ansar* (partizani, sprijinitori).[3]

Mutarea lui Muhammad la Medina reprezintă un pas decisiv pentru soarta Islamului. Prin colaborarea *muhajirun*-ilor cu *ansar*-ii s-au pus bazele statului teocratic islamic.[4] Nu este de

---

[1] Grunebaum, *op. cit.*, p. 40-41.
[2] *Ibidem*, p. 41.
[3] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 33.
[4] M. Eliade, *Istoria credințelor*, III, p. 80.

mirare că anul Hegirei (*hijra* = rupere din comunitatea tribală) a fost considerat mai târziu (după 638) drept primul an al cronologiei islamice.

Totuşi, nu întreaga populaţie din Medina adoptase Islamul. Mai erau destule căpetenii care îl priveau cu neîncredere pe Muhammad. Mai existau, de asemenea, şi cele trei triburi evreieşti. Cu toate acestea, prin înţelegerea dintre profetul islamic şi locuitorii din Yathrib, a luat fiinţă o nouă comunitate (*umma*), deosebită de societatea păgână din vecinătate. Relaţiile din cadrul acestei *umma* transcendeau legăturile tribale, iar în cadrul unui conflict exterior, *umma* acţiona asemenea unui trib unit. Rolul lui Muhammad era acela de arbitru al disputelor din cadrul comunităţii. Puterea profetului nu era absolută, ea era recunoscută mai ales în problemele religioase. Cu alte cuvinte, Muhammad era recunoscut drept un „om sfânt", iar Medina începea să fie considerată tot mai mult drept un nou sanctuar sau centru religios.[1]

Dar această comunitate musulmană avea în primul rând nevoie de independenţă economică. De aceea au fost întreprinse raiduri împotriva caravanelor de negustori meccani. Însă oligarhia qurayşită din Mecca a luat măsuri de apărare. În anul 624 a trimis o armată de 500-600 de oameni împotriva Medinei. Dar, datorită disciplinei, cei 300 de musulmani din Medina i-au învins pe meccani la Badr.[2]

Islamul –religia pură şi adevărată, falsificată de evrei şi creştini

Această victorie i-a consolidat poziţia lui Muhammad în sânul comunităţii din Medina. A folosit prilejul pentru a diminua influenţa opozanţilor. Pericolul cel mai mare era constituit de triburile evreieşti, deoarece refuzau să-i accepte calitatea de trimis al lui Dumnezeu.

La Mecca, Muhammad s-a considerat în primul rând un trimis al lui Dumnezeu ca să-i avertizeze pe oameni şi să ofere *călăuzirea dreaptă* amintită mai sus. La Medina, el a început să se considere ultimul dintr-un şir de profeţi, continuator al profeţilor Avraam, Moise, Iisus: „Muhammad nu este tată nici unui dintre bărbaţii voştri, ci el este Trimisul lui Allah şi încheietorul profeţilor" (Coran 33,40).[3] Tocmai de aceea, la început, Muhammad şi-a

---

[1] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 34.

[2] Grunebaum, *op. cit.*, p. 42; H. Lammens, *op.cit.*, p. 42.

[3] Citatele coranice sunt preluate după *Coranul cel Sfânt. Traducerea sensu-*

îndreptat rugăciunile spre Ierusalim. Evreii însă au respins pretențiile lui Muhammad. Iar victoria de la Badr i-a oferit posibilitatea să expulzeze din Medina unul dintre cele trei triburi evreiești. Rugăciunile au început să fie îndreptate spre Mecca.

Tot în această perioadă a apărut ideea că evreii și creștinii au falsificat mesajul profeților lor (Moise și Iisus), părăsind monoteismul. Din această perspectivă, sarcina lui Muhammad consta în readucerea umanității la adevăr, prin îndreptarea greșelilor în care căzuseră evreii și creștinii.[1] Prin direcționarea rugăciunii spre Mecca, Muhammad și-a legat propovăduirea sa de Avraam, care, împreună cu fiul său Ismail, ar fi construit la Mecca cel dintâi sanctuar. Personalitatea lui Avraam a devenit foarte importantă pentru comunitatea musulmană. Strămoșul comun al arabilor și evreilor crezuse într-un singur Dumnezeu, el fusese un căutător al lui Dumnezeu. Mai târziu, arabii au părăsit monoteismul, închinându-se la idoli. Evreii de după Moise au falsificat învățătura, ucigându-i pe alți profeți și neacceptându-L nici pe Iisus. Ucenicii acestuia au falsificat la rândul lor învățătura „profetului lor", divinizându-l. Iar rolul lui Muhammad, ultimul profet, consta în readucerea omenirii la credința cea adevărată, căutată și recunoscută în vechime de strămoșul arabilor. Astfel, direcționarea rugăciunii musulmanilor spre Mecca a fost de fapt o desăvârșire sau încheiere a arabizării revelației, Islamul devenind o religie a arabilor. Prin arabi, Dumnezeu a permis lumii să cunoască adevărata religie.[2]

Istoricii creștini au atras atenția asupra modului superficial și limitat în care Muhammad a cunoscut creștinismul. Călătorind în tinerețe în Siria, profetul islamic a avut prilejul să cunoască în special călugări creștini, în cea mai mare parte monofiziți și nestorieni. Impresia produsă de aceștia a fost bună, căci se spune în Coran: „Vei găsi că iudeii și cei care îi fac asociați Lui Allah sunt cei mai îndârjiți în dușmănia lor față de cei care cred, după cum vei găsi că cei mai prietenoși față de cei ce cred sunt aceia care spun «Noi suntem creștini». Și asta pentru că printre ei se află preoți și călugări și pentru că ei nu sunt semeți" (5, 82).

---

rilor si comentarii, lucrare realizată și tiparită de „Asociația Studenților Musulmani din România", Timișoara, 1998.

[1] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam*, p. 118-130.

[2] Grunebaum, *op. cit.*, p. 44.

Iisus apare menţionat de multe ori în Coran, niciodată nu e criticat, ci considerat cel mai mare profet de până la Muhammad. S-a născut din Fecioara Maria sub un curmal, zămislit fiind din porunca lui Dumnezeu (Coran 3,45-47; 19,16-22). Evreii l-au prigonit, dar pe cruce a pătimit alt om, căci Iisus a fost ridicat cu trupul la cer.[1] Credinţa în Treime ar fi, potrivit Coranului, o falsificare a mesajului pe care l-a adus Hristos.[2] Trebuie remarcat însă faptul că în Coran se consideră că Sf. Treime creştină este formată din Dumnezeu Tatăl, Iisus şi Maria, ceea ce dovedeşte slaba

---

[1] Refuzul de a accepta moartea pe Cruce a lui Iisus a fost considerat de mulţi creştini drept cea mai mare ofensă adresată lor de Islam. Însă din citatul coranic se poate constata uşor că învinuiţi nu sunt creştinii, ci evreii: „[Noi - adică Allah cel revelat lui Muhammad - i-am blestemat - pe evrei] din pricina încălcării legământului lor şi necredinţei lor în revelaţiile lui Allah şi uciderii de către ei a profeţilor pe nedrept (...) şi din pricina necredinţei lor şi a clevetirilor grele pe seama Mariei şi din pricina vorbelor lor «Noi l-am omorât pe Mesia Isus, fiul Mariei, trimisul lui Allah!», în vreme ce ei nu l-au omorât, nici nu l-au răstignit pe cruce, ci a fost făcut [cineva] să semene cu el! Cei care au avut păreri diferite în privinţa lui [Isus], au fost fără îndoială [în legătura cu moartea lui], ei nu au avut cunoştinţă sigură despre ea [moartea lui], ci doar au urmat unor presupuneri. De bună seamă, nu l-au omorât, ci Allah l-a înălţat la El" (Coran, 4,155-158).

[2] „Necredincioşi sunt acei care spun Dumnezeu e Mesia, Fiul Mariei!». Doar a zis Mesia: «O, fii ai lui Israel, adoraţi-l pe Allah, Domnul, Domnul meu şi Domnul vostru!» Pe cel care aşează lângă Allah pe altcineva, Allah îl va opri de la Rai, iar adăpostul lui va fi Focul şi cei nelegiuiţi nu vor afla ajutor. Necredincioşi sunt şi aceia care spun «Dumnezeu este al treilea din trei», căci nu există Dumnezeu în afară de Allah cel Unic (...), Mesia, Fiul Mariei, nu este decât un trimis, asemenea trimişilor de dinainte de el, iar mama lui este o femeie cu evlavie adevărată" (Coran, 4,72-75); „O, voi oameni ai Cărţii! Nu exageraţi în privinţa religiei voastre şi nu spuneţi despre Allah alta decât numai adevărul! Mesia, Iisus, fiul Mariei, este trimisul lui Allah, cuvântul Său, pe care El l-a trimis Mariei, şi un duh de la El. Credeţi aşadar în Allah şi în trimişii Săi. Şi nu spuneţi «Trei». Opriţi-vă de la aceasta şi va fi mai bine pentru voi. Allah nu este decât un Dumnezeu unic. El este prea înalt pentru a avea un fiu" (Coran, 4,171); „El este Allah, Cel Unic! Allah este Stăpânul! El nu zămisleşte şi nu este născut şi El nu are pe nimeni egal! (Coran, 112, 1-4); „Dacă ar avea Cel Milostiv un fiu, eu aş fi primul dintre adoratori! (Coran, 43,81); „Laudă lui Allah, care nu şi-a luat niciodată un fiu" (Coran, 17,111).

cunoaştere chiar şi a celor mai elementare noţiuni de dogmă creştină.[1] Însă mult mai important de reţinut este faptul că în Coran se menţionează faptul că Hristos a prezis sosirea în lume a profetului Muhammad, dar că respectivul verset biblic a fost falsificat ulterior de către creştini».[2]

---

[1] „Şi dacă va zice Allah: «O, Isus, fiu al Mariei! Le-ai spus tu oamenilor: «Luaţi-mă pe mine şi pe mama mea drept dumnezei în locul lui Allah?», el îi va răspunde: «Mărire Ţie! Eu nu aş fi putut să spun ceea ce nu aveam dreptul să spun! Dacă aş fi spus, ai şti, căci Tu doară ştii ce este în sufletul meu, pe când eu nu ştiu ce este în sufletul Tău! Doară Tu eşti Ştiutorul celor neştiute! Eu nu le-am spus decât ceea ce mi-ai poruncit: Adoraţi-L pe Allah, Domnul meu şi Domnul vostru! Şi am fost martor împotriva lor atâta vreme cât m-am aflat printre ei. Şi după ce m-ai luat la Tine (prin ridicarea la cer - n. editorilor), ai fost doar Tu Privighetor peste ei, căci Tu eşti martorul tuturor lucrurilor»" (Coran, 5,116-117). Se poate remarca faptul că creştinii sunt învinuiţi de a-L considera pe Hristos în afara lui Dumnezeu.

[2] „Şi adu-ţi aminte când Isus, fiul Mariei, a zis: «O, fii ai lui Israel! Eu sunt trimisul lui Allah la voi, întărind Tora de dinainte de mine şi vestind un Trimis ce va veni după mine şi al cărui nume este Ahmad!»" (Coran, 61,6). Acest din urmă nume - Ahmad - este un cognomen al lui Muhammad, după cum arată şi comentatorii textului coranic, editat în 1998 („atât numele lui Muhammad, cât şi numele Ahmad provin de la aceeaşi rădăcina *hmd* care exprimă sensul de laudă, preamărire, slavă. Ele au sensul comun de lăudat, mărit, slăvit, dar în Coran apar ca nume proprii, desemnând aceeaşi persoană: profetul Islamului" - Coran, ed. citată, p. 1966, nota 1). După părerea lui Montgomery Watt (*op.cit.*, p. 119), termenul *ahmadu*, din original, a avut iniţial sens adjectival; înţelegerea lui ca nume propriu survenind la aproximativ 100 de ani de la moartea profetului, când învăţaţii musulmani au remarcat asemănarea versetului coranic cu mai multe versete biblice din Evanghelia lui Ioan: „Şi Eu voi ruga pe Tatăl şi alt Mângâietor vă va da vouă, ca să fie cu voi în veac (...) Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăţa toate şi vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu" (Ioan, 14,16 şi 26). Învăţaţii musulmani au pretins că ucenicii lui Hristos au falsificat Scriptura. După cum arată şi Virgil Cândea, „apropierea uşor de făcut, între cele două texte - Coran LXI,6 şi Ioan 14,26 - în care Iisus anunţă venirea după El a Sfântului Duh (în *Evanghelie*), a lui Mahomed (în *Coran*) a dat loc unei bogate literaturi (...). Autorii musulmani care afirmă că textul evanghelic a fost corupt pretind că iniţial în loc de Παρακλητος [*Parakletos-Mângâietorul*] era scris Περικλυτος [*Periklütos*] (ilustru, în arabă Ahmad, *preaslăvitul*, unul din numele lui Mahomed)" (nota nr. 536 la lucrarea lui Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau Întocmirea*

„Se poate constata în mod general că polemica împotriva evreilor a fost specifică şi condiţionată de realitate, deoarece musulmanii din Medina se aflau în contact direct cu evreii. Polemica îndreptată împotriva creştinilor a avut loc în condiţia inexistenţei unor contacte directe cu aceştia şi a avut ca obiect unele forme populare ale credinţei creştine, dar care erau fără îndoială răspândite la Medina. Deşi aceste forme de credinţă erau de natură eretică, totuşi critica din Coran a putut fi mai apoi îndreptată şi împotriva Ortodoxiei creştine, în timpul expansiunii ulterioare a Islamului (...). Scopul principal al polemicii nu a fost convertirea iudeilor sau a creştinilor, ci s-a dorit mai degrabă evitarea posibilităţii convingerii unor musulmani despre adevărul credinţelor creştine şi iudaice".[1]

Constituţia din Medina. Statul comunitar teocratic

Meccanii nu puteau lăsa înfrângerea de la Badr nerăzbunată. De aceea, în anul 625, o armată condusă de Abu Sufyan (fiul lui Umayya şi bunicul primului calif umayyad, Mu´awiya) s-a îndreptat spre Medina, iar în bătălia care a avut loc la Uhud, Muhammad a fost rănit, iar musulmanii au suferit o înfrângere. Cu toate acestea, Muhammad a reuşit să găsească o explicaţie teologică pentru înfrângere: unii musulmani căzuseră în neascultarea poruncilor lui Dumnezeu, Care le-a mai acordat păgânilor timp pentru ca în final vina acestora să fie şi mai mare. Cel de-al doilea trib evreiesc din Medina a fost exilat în oaza Khaybar (la nord de oraş).[2]

În următorii doi ani, viaţa politică a Arabiei s-a polarizat din ce în ce mai mult între Mecca şi Medina, ambele comunităţi încercând să-i atragă pe neutri de partea lor. În anul 627 a avut loc asediul Medinei, realizat de meccanii conduşi tot de Abu Sufyan. La sfaturile unui sclav persan, Muhammad a săpat un şanţ în jurul Medinei, ceea ce a oprit cavaleria meccană. Acest „război al şanţului" (sau „al tranşeei") s-a încheiat cu înfrângerea asediatorilor. A urmat înlăturarea şi celui de-al treilea trib evreiesc din Medina. Oraşul a devenit o *umma* islamică unitară, statul islamic teocratic prin excelenţă (cuvântul „stat" este inexistent în arabă, în locul său fiind folosit tocmai acest termen *umma*. În secolele

---

Religiei Muhammedane, Bucureşti, 1987, p. 633).

[1] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam*, p. 130.

[2] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 37-38.

următoare a început să se folosească şi termenul politic *daula*, dar el semnifică regim sau guvernare).

După înlăturarea celui de-al treilea trib evreiesc din Medina, a fost desăvârşită aşa-numita „constituţie a Medinei". Comunitatea islamică a fost denumită *umma wâhida min dûn an-nâs* (= „o singură comunitate, deosebită de ceilalţi oameni"). Îndatoririle membrilor comunităţii au fost stabilite cu exactitate. S-a ţinut cont chiar şi de cei care nu erau musulmani, căci în Medina au rămas şi un număr mic de evrei. Aceştia au fost integraţi într-un anumit fel în comunitate, aşa cum reiese şi din termenul folosit pentru ei: *ma´ al-muslimîn* (= comunitatea lângă/împreună cu musulmani). Aderarea la credinţa islamică aducea după sine şi integrarea cu drepturi depline în comunitate, însă minorităţilor religioase li s-a asigurat autonomie cultică şi organizatorică.

Se vădeşte acum că Muhammad nu mai era, în concepţia sa şi a comunităţii, doar un simplu învăţător sau propovăduitor de teorii, ci o persoană trimisă de Dumnezeu să le arate oamenilor credinţa adevărată şi, mai ales, să organizeze o nouă formă de viaţă comunitară care, bazată pe credinţa în Dumnezeu, să-i călăuzească pe credincioşi spre rai, printr-o serie de porunci şi interdicţii juridice descoperite de Dumnezeu profetului său.[1]

La început, propovăduirea lui Muhammad a avut caracter individualist, cerând indivizilor acţiuni drepte înaintea feţei lui Dumnezeu. La Medina, Muhammad a îndeplinit funcţia de conducător al comunităţii, iar accentuarea rolului acesteia a devenit centrul propovăduirii sale. Fiind conştient, pe de o parte, că în cadrul comunităţii, indivizii se lovesc de diferite probleme sufleteşti, iar pe de altă parte, că individul nu are nici un mijlocitor care să-l ajute pe calea spre rai, Muhammad a însărcinat comunitatea să preia această îndatorire. Cum? Prin oferirea unor reguli şi legi după care indivizii să-şi croiască viaţa.[2]

Deci, mai întâi, pentru a ajunge în rai, omul trebuie să-şi accepte condiţia de creatură a lui Dumnezeu şi să-şi modeleze viaţa după această convingere. Dar pentru a realiza această modelare, individul este dator să se supună regulilor comunităţii, să se

---

[1] Grunebaum, *op. cit.*, p. 45-47.

[2] Muhammad a emis norme sociale în următoarele domenii: asigurarea vieţii şi a proprietăţii, căsătorie, familie, moştenire, milostivire, apoi o serie de precizări privind organizarea cultului (Montgomery Watt, *op.cit.*, p. 130-141).

supună legilor, să se supună conduitei islamice de viață. În acest mod, Islamul converteşte supunerea omului față de Dumnezeu (dedusă din remodelarea întregii vieți după acceptarea condiției de creatură) în supunerea față de legile comunității. Prin legi, viețile musulmanilor sunt modelate dinspre exterior. Omul e dator să urmeze riturile şi legile. Atunci va fi vizibil din afară dacă cineva este sau nu este cu adevărat musulman, dacă are sau nu are credință adevărată.[1]

Conform acestei învățături (propovăduite de Muhammad după ce locuitorii din Medina au ajuns să alcătuiască *umma* unitară), „mântuirea" omului se află în responsabilitatea comunității. S-ar putea crede că este o contrazicere a primelor mesaje ale lui Muhammad (caracterizate de individualism). Dar această problemă a fost rezolvată prin modificarea conceptului de „comunitate", aceasta fiind considerată acum „comunitatea credincioşilor decişi să îndeplinească voia lui Dumnezeu pe pământ". Sau, cum se precizează în Coran 3,104 şi 110: „Să se facă din voi o comunitate care să cheme la tot ceea ce este bun, să poruncească tot ceea ce este drept şi să oprească de la ceea ce este nedrept! (...) Sunteți cea mai bună comunitate care s-a ivit pentru oameni". Întreaga comunitate islamică încearcă împreună, în cel mai bun mod, să îndeplinească legile lui Dumnezeu pe pământ.

Aici este noutatea adusă de Islam, în pofida faptului că întregul Coran cuprinde numeroase istorisiri biblice: importanța statului teocratic pentru asigurarea refacerii comuniunii omului cu Dumnezeu. În creştinism, Iisus, Fiul lui Dumnezeu, a coborât pe pământ să aducă oamenilor salvarea-mântuirea prin suprema jertfă de pe Cruce. Misterul pascal se află în centrul propovăduirii creştine. Misiunea lui Hristos a avut un caracter spiritual, El făcând tot mereu distincția între Împărăția Sa şi cea a cezarilor. Nicăieri în Noul Testament nu se spune cum trebuie să fie organizat statul (abia mai târziu, după încheierea persecuțiilor, vor încerca creştinii să modeleze statul ideal creştin, încercări care au dat însă greş, soldându-se cu instaurarea statului secular din epoca modernă). În schimb, Muhammad a creat statul ideal musulman, *umma*, statul teocratic, ai cărui locuitori erau datori să se integreze şi să-i respecte normele. De aici importanța deosebit de mare pe care o deține jurisprudența în teologia islamică. Din moment ce omului nu îi este permis să cerceteze ființa lui Dum-

[1] T. Nagel, *op. cit.*, p. 32-34.

nezeu, modelarea societății potrivit preceptelor islamice devine preocuparea esențială a teologilor musulmani.

Polarizarea Arabiei între Mecca și Medina. Includerea Meccăi în teocrația islamică

La un an după victoria din „bătălia șanțului", deci în 628, Muhammad a condiționat încheierea unei alianțe cu Medina de convertirea la Islam. Peninsula Arabiei era împărțită acum între două poluri: aliații meccanilor, pe de o parte, și cei ai Medinei (adică *umma islamică*), pe de altă parte. Asediul Medinei și „bătălia șanțului" au demonstrat faptul că nici una din părți nu putea să atingă o victorie deplină. Meccanii și-au dat seama că poziția lui Muhammad în Medina era de nezdruncinat. Pe de altă parte, Muhammad era conștient de faptul că fără energia, talentul și experiența meccanilor, Islamul nu avea șansa să depășească poziția unui cult local medinez. Era necesară realizarea unui compromis.

Mai mulți conducători din Mecca au luat legătura cu Muhammad. Quraysiții pierduseră războiul ideologic. Astfel au încercat să salveze ce se mai putea salva și au început tratative pentru includerea orașului Mecca în *umma* islamică. În ianuarie 630, armatele musulmane au „cucerit" orașul sfânt, care nu a opus decât o foarte mică rezistență. Sanctuarul a fost curățat de idoli, iar execuțiile au fost foarte puține: doar cei care părăsiseră Islamul (medinezi refugiați la Mecca), precum și unii poeți care satirizaseră profeția lui Muhammad. Majoritatea aristocraților meccani și-au păstrat funcțiile. Iar mai târziu ei vor fi cei care vor conduce luptele de cucerire a întregului Orient (mulți având parte de „moarte martirică"). Medina a rămas centrul comunității islamice, însă medinezii *ansar*-i au fost indignați de situația favorabilă pe care au dobândit-o meccanii.[1]

A urmat unificarea Arabiei, realizată în cea mai mare parte prin negocieri diplomatice. Numeroase triburi au trimis soli la Muhammad, intrând în comunitatea islamică. Ba chiar și triburi arabe creștine (de la granițele cu Siria și cu Persia) au încheiat tratate de alianță cu el.

O situație mai deosebită o constituiau arabii creștini din Najran. Aceștia au reușit să dobândească, în urma unui tratat (*'ahd*), dreptul de a-și păstra credința, în schimbul plății unui

[1] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 41-43; H. Lammens, *op.cit.*, p. 46-47.

tribut special (*jizya*). De fapt, creştinii şi-au cumpărat astfel protecţia lui Muhammad, ei dobândind statutul de *dhimmi*, adică de „protejaţi tributari".[1]

În 630 a avut loc prima ciocnire cu o armată bizantină de graniţă. Tot în acel an a fost cucerit şi principatul creştin Alat (Elath) (de la golful cu acelaşi nume), unde s-a repetat situaţia de la Najran.

Cei cinci stâlpi ai Islamului

În ultimii doi ani ai vieţii sale, Muhammad a continuat activitatea de organizare a comunităţii islamice. Din această perioadă datează şi stabilirea celor „cinci stâlpi ai Islamului" (*arkan*):[2]

- Mărturisirea de credinţă (*şahada*): „Nu există alt Dumnezeu decât Allah, şi Muhammad este trimisul lui Allah"[3];
- Rugăciunea rituală (*salat*) de cinci ori pe zi (în zori, la amiază, după-amiază, la apusul soarelui, seara). Vinerea a fost fixată ca zi a rugăciunii comune. La chemarea muezinului, poporul se adună în moscheea principală a oraşului. Cu faţa spre o nişă decorată (*mihrab*) care arată direcţia (*qibla*) spre Mecca, poporul îngenunchează şi rosteşte rugăciunea condusă de un *imam* (care e doar un credincios, nu preot sacramental). Urmează predica (*Khutba*), rostită din amvon (*minbar*). Fiecare rugăciune rituală (chiar şi în celelalte zile ale săptămânii) este precedată de spălarea rituală pe faţă, pe picioare şi pe braţe. De aceea, lângă fiecare moschee se află bazine de apă şi fântâni[4];
- Postul (*sawm* sau *siyam*) din luna sfântă a Ramadhan-ului (luna revelaţiei).[5] Vechiul calendar lunar al arabilor avea o dată

---

[1] Grunebaum, *op. cit.*, p. 50-51; Mihai Maxim, *Ţările Române şi Înalta Poartă*, Bucureşti, 1993, p. 146.

[2] A. Miquel, *op.cit.*, p. 73-76; H. Lammens, *op.cit.*, p. 69-79; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 253-264.

[3] „În mod remarcabil, această mărturisire nu se găseşte cuvânt cu cuvânt în Coran. Oricum, există multe versete cu acest conţinut. Acest crez este recitat la fiecare chemare la rugăciune şi este parte a ritualurilor efectuate de cinci ori pe zi" (LM. Abdullah, *Un creştin citeşte Coranul*, trad. Sorin Rus şi Ionela Rusu, Constanţa, 2003, p. 83). Un verset coranic, asemănător *mărturisirii de credinţă islamică* este: „Dumnezeul vostru este un Dumnezeu Unic. Nu este Dumnezeu în afară de El. El este Milostiv şi Îndurător -*Ar-Rahman, Ar-Rahim*" (Coran, 2,163).

[4] „Şi împlineşte Rugăciunea - As-Salat - la cele două capete ale zilei şi la anumite ceasuri din noapte" (Coran, 11,114).

[5] „O, voi care credeţi, v-a fost statornicit vouă Postul, aşa cum le-a fost

la doi-trei ani o lună suplimentară, pentru a acoperi diferența dintre computul solar și cele 12 luni ale anului lunar (de 354 zile). Dar Muhammad a desființat această lună intercalară, astfel că luna de post se deplasează de la an la an, străbătând toate anotimpurile. Postul musulman înseamnă abținerea de la consumul oricărei materii (solidă și fluidă, deci și apă) și de la actul sexual în intervalul dintre răsăritul și apusul soarelui;

• Pelerinajul odată în viață la Mecca (*hajj*), în zilele 7-13 ale lunii musulmane Dhu'l-hajj. În centrul venerației se află sanctuarul Ka'ba, în incinta căruia se află piatra lui Avraam și izvorul Zamzam. Întregul teritoriu al orașului Mecca este *haram*, adică tabu, datorită sfințeniei sale. Aceasta înseamnă că doar musulmanii pot pătrunde înăuntru, dar numai într-un costum de sacralizare (două bucăți de stofă, fără nici o cusătură). Însuși Muhammad, în ultimul an de viață, a îndeplinit această îndatorire, călătorind personal la Mecca și stabilind ritualul pe care toți pelerinii sunt obligați să-l urmeze până astăzi[1];

---

prescris și celor dinaintea voastră (...) (Aceste zile sunt) luna Ramadan, în care a fost trimis Coranul, drept călăuză pentru oameni, dovezi limpezi pentru drumul cel drept și Îndreptar. Și oricare dintre voi care este prezent în această lună să o țină ca Post, iar cel care este bolnav ori în călătorie (să postească) un număr (egal) de zile. Allah vă voiește ușurarea, nu vă voiește împovărarea și să împliniți acest număr și să-L preamăriți pe Allah, pentru că vă călăuzește pe calea cea bună (...). Vi s-a îngăduit în noaptea Postului împreunarea cu muierile voastre; ele vă sunt veșmânt vouă, iar voi le sunteți veșmânt lor. Allah știa că voi vă vicleniți. Acum împreunați-vă cu ele și căutați să pliniți ceea ce v-a prescris Allah! Mâncați și beți până când puteți să deosebiți firul alb de firul negru, la revărsatul zorilor! Apoi țineți Postul până noaptea și nu vă împreunați cu ele, în timp ce stați retrași în moschei" (Coran, 2, 183, 185 și 187).

[1] „Împliniți Pelerinajul (hajj) și *'Umra* pentru Allah! Dacă sunteți împiedicați, aduceți ca ofrandă ceea ce puteți!" (Coran, 2, 196). Există două feluri de de pelerinaj: *Hajj* și *'Umra*. *'Umra* este un act individual și poate avea loc oricând, în funcție de posibilitățile fiecăruia. Cu această ocazie, pelerinii înconjoară Ka'ba de șapte ori și se deplasează tot de șapte ori între colinele As-Safa și Al-Marwa din Mecca. Bărbații își rad capul sau se abțin de la scurtarea părului, iar femeile își taie o mică meșă. Pelerinajul *hajj* este mult mai complex. Durează aproape o săptămână, în timpul căreia credincioșii se deplasează în diferite locații din jurul orașului Mecca. În tot acest timp, pelerinii lapidează satana, reprezentat de niște stele ridicate în acest scop. Nu sunt permise rasul, tunsul, tăiatul unghiilor și întreținerea de relații sexuale (cf. Comenta-

• Pomana (*sadaqa, zakat*). La început, *sadaqa* a fost un fel de dare pe care trebuiau să o dea toate triburile musulmane profetului Muhammad. Abia în timpul primilor califi, după cuceririle din Orient, s-a decis că *sadaqa* drept un impozit de aproximativ 2,5% din întreaga avuție (fiind deci un impozit pe proprietate și nu pe venit). Darea urma să fie împărțită săracilor, orfanilor, călătorilor și celor convertiți la religia islamică[1].

Stâlpii sau emblemele religiei și ale comunității islamice au fost așadar fixate. În linii generale, statul teocratic islamic și-a aflat modul de organizare în acești ultimi doi ani de viață ai profetului. Comunitatea musulmană din anul morții lui Muhammad era o realizare deosebită a acestuia. După integrarea orașului Mecca în *umma*, s-au alăturat și vechile triburi aliate din *commonwealth*. *Umma* și-a păstrat trăsăturile tribale, putând fi descrisă cel mai bine ca un *supra-trib*, ai cărui membri erau protejați de atacurile din exterior. Legea talionului rămânea în vigoare și pe mai departe, aflându-se în responsabilitatea individului. Dar noile precepte ale *ummei* puneau mai mare accent pe rezolvarea pașnică a disputelor, prin acceptarea arbitrului din partea comunității.

După ce s-a întors din pelerinajul de la Mecca (din primăvara anului 632), Muhammad a planificat o expediție în Siria. În condițiile instaurării unei *Pax Islamica* în întreaga peninsulă a Arabiei, o veche îndeletnicire a triburilor, anume razia, devenise imposibilă, înlăturându-se, prin aceasta, o importantă sursă de venituri, necesară supraviețuirii triburilor. Potențialul războinic al arabilor trebuia îndreptat în altă direcție. Pentru a nu se dezintegra, *umma* trebuia să se extindă. Noul slogan trebuia să fie „extindere și supraviețuire".[2]

A intervenit însă moartea bruscă a profetului, la 8 iunie 632. *Umma* musulmană a fost lipsită de conducătorul harismatic. Acum urma să se vadă cât de trainică a fost realizarea politică a profetului.

---

riul la Coran, *ediția citată*, p. 184).

[1] „Dați Rugăciunea, aduceți Dania și prosternați-vă laolaltă cu cei care se prosternează (...). Milosteniile din Danie sunt numai pentru săraci, pentru sărmani, pentru cei care ostenesc pentru ele, pentru cei ale căror inimi se adună întru credință, pentru slobozirea robilor, pentru cei îndatorați greu, pentru calea lui Allah și pentru călătorul aflat pe drum" (Coran, 2,43 și 9,60).

[2] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 46-49.

B. TEOCRAȚIA ISLAMICĂ SUB CONDUCEREA CALIFILOR PATRIARHALI

1. INSTITUȚIA CALIFATULUI

Existau în comunitatea islamică patru categorii de membri: mai întâi *muhajirun*-ii, cei care emigraseră împreună cu profetul de la Mecca la Medina. Mai erau apoi *ansar*-ii care acordaseră adăpost lui Muhammad, când acesta pierduse protecția clanului său. Apoi, era oligarhia meccană, cea care l-a persecutat în orașul natal, care a purtat lupte împotriva lui și a noii patrii, Medina, și care, la sfârșit, pentru a se salva, a aderat la credința propovăduită de profet, devenind parte integrantă a *ummei*. În fine, mai existau diferitele triburi arabe care aderaseră încă dinainte de 630 la Islam sau care s-au aliat cu Medina, după predarea orașului Mecca.

Ansar-ii din Medina au fost nemulțumiți de la bun început de situația privilegiată în care s-au găsit meccanii după alipirea lor la *umma*. Cu siguranță că cei care au fost de la bun început alături de profet aveau dreptate să se îndoiască de sinceritatea convertirii vechilor dușmani. Însă conștientizau și importanța experienței și a talentului oligarhiei meccane, precum și necesitatea ca aceasta să fie pusă în slujba Islamului. Dar pretindeau, ceea ce era și firesc, ca principalul rol în conducerea *ummei* să fie deținut de vechii tovarăși de luptă ai profetului. De aceea, *ansar*-ii s-au reunit la scurt timp după moartea profetului pentru a dezbate soarta comunității. Nici nu au ajuns să finalizeze discuțiile, când *muhajirun*-ii și-au impus propriul lor candidat la conducerea *ummei*, anume Abu Bakr, cel care îl însoțea pe Muhammad în exilul la Medina, din 622.

Titlul noului conducător al *ummei* a fost ***khalifat rasul Allah*** (Succesor al Apostolului lui Dumnezeu), de aici forma prescurtată de *calif*. Dar care urma să fie rolul acestuia? Care erau puterile lui? Era el rege, judecător sau șef de trib? Semnificațiile juridice ale noului titlu au fost vagi, dar probabil că aceasta a fost și intenția. După moartea lui Muhammad era imposibil ca la conducerea comunității să urmeze o persoană la fel de harismatică.

Totodată, la fel de neconceput era ca să fie ales un rege secular (*malik*). De aceea a fost impus termenul de „succesor". Califul urma să îndeplinească toate îndatoririle religioase cerute de la un conducător al *ummei*. Mai târziu a fost folosit şi un al doilea titlu, anume *amir al-mu'minin* („comandant al celor credincioşi"), care exprima aspectele politice şi seculare ale funcţiei de conducător. Califii umayyazi şi cei dintâi abbasizi au purtat mai ales acest titlu cu conotaţii seculare, dar care, la rândul său, nu preciza în suficientă măsură puterile califului. Cu siguranţă însă că la început califul nu a fost văzut de comunitate drept un comandant cu puteri absolute şi discreţionare.[1]

2. ORIENTUL APROPIAT INCLUS ÎN TEOCRAŢIA ISLAMICĂ

Abu Bakr este primul dintre cei dintâi patru califi care au condus destinele *ummei* între anii 632-661 şi care sunt cunoscuţi sub numele de *Raşidun* („cei care au urmat calea dreaptă", numiţi şi „califii patriarhali").[2] În timpul acestor primi patru califi, comunitatea islamică a reuşit să cucerească Semiluna Fertilă şi Iranul. Dar tot în timpul acestora, *umma* s-a dezintegrat, apărând cele trei confesiuni islamice din ziua de azi: sunnismul, şiismul şi kharijismul.

Abu Bakr a fost socrul profetului (fiica sa, Aişa, a fost cea mai iubită soţie a lui Muhammad). Diplomaţia şi cunoştinţele sale l-au ajutat să depăşească prima criză pe care a cunoscut-o *umma* după dispariţia întemeietorului ei: apostazia (*ridda*) triburilor depărtate din Arabia (de fapt părăsirea alianţei cu Medina şi refuzul de a plăti taxa datorată). Prin diplomaţie şi forţa armelor, Abu Bakr a reuşit să reunifice peninsula Arabiei şi să o readucă sub conducerea *ummei*.[3]

Mai rămâneau însă arabii din zonele aflate sub influenţa Imperiului Bizantin (din Siria şi Palestina de sud). Conducătorii comunităţii islamice nu puteau concepe ca aceste triburi să nu fie incluse în comunitatea arabă-musulmană. Este deci de la sine înţeles că acţiunea de unificare a Arabiei a continuat prin cucerirea Siriei şi a Palestinei.

---

[1] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 50-52.

[2] Sourdel, *op. cit.*, I, p. 50.

[3] Grunebaum, *op. cit.*, p. 54-55; H. Kennedy, *op. cit.*, p. 52-57.

Abu Bakr nu a putut coordona această acțiune, el murind la 23 august 634. Înainte de moarte, a reușit însă să-și numească un succesor, anume pe sfetnicul său cel mai apropiat, **Umar (634-644)**. Noul calif era o persoană cunoscută pentru profunda sa trăire religioasă, pentru rigorismul și viața ascetică. Lui i s-au datorat acțiunile de cucerire a unor întinse teritorii din afara Arabiei. La moartea sa, *umma* controla un vast teritoriu care cuprindea Egiptul, Palestina, Siria, câmpia Mesopotamiei și părțile de vest ale Iranului de azi. Tot lui Umar i s-a datorat și modul de administrare a acestor teritorii străine.

Cucerirea unui teritoriu atât de întins a avut la bază o coordonare deosebit de bine pusă la punct în capitala califatului, Medina. Dar desigur că acest plan a fost înlesnit de slăbiciunea și epuizarea celor două mari imperii vecine, precum și de disensiunile interne (mai ales de opoziția creștinilor sirieni și egipteni față de politica împăraților bizantini).[1]

Cucerirea Siriei a fost realizată de o armată de vreo 24.000 de soldați, recrutați în special din membri ai tribului Qurayș. *Ansar*-ii din Medina și triburile arabe răsăritene au lipsit aproape cu totul.[2] Umar a numit drept guvernator al provinciei pe un vechi

---

[1] Prezentarea detaliată a etapelor expansiunii islamice din timpul califului 'Umar la H. Kennedy, *op. cit.*, p. 58-67; Laura Veccia Vaglieri, *The Patriarchal and Ummayad Caliphates*, în „The Cambridge History of Islam", vol. I, 1970, p. 58-63.

[2] În anii 634-637 au avut loc trei bătălii mari, toate câștigate de musulmani. Damascul s-a predat în 635, după un asediu de șase luni. Musulmanii au reușit să pătrundă în oraș, escaladând zidurile de est. Când bizantinii au observat aceasta, au început tratativele de capitulare cu comandanții arabi aflați dincolo de zidurile de vest. Astfel, jumătate din orașul Damasc a fost cucerit, iar jumătate a fost ocupat în urma capitulării bizantine. Cele două regimente arabe s-au întâlnit tocmai la catedrala din centrul orașului (cu hramul Sf. Ioan Botezătorul). Creștinii au dobândit dreptul de a păstra 15 biserici și jumătate din catedrală (cealaltă jumătate fiind ocupată de musulmani care au amenajat în interior o moschee). Califul Walid (705-715) le-a luat creștinilor partea lor din clădirea bisericii, construind vestita „moschee a lui Omar" din Damasc, considerată de arabi, datorită dimensiunilor ei de 131x38 m, drept o minune a lumii (*Baedekers Palästina und Syrien*, Lepizig, ^{6}1904,).

În cursul bătăliilor, de partea bizantină au luptat, la început, și numeroși arabi aflați în sfera de influență a Bizanțului (istoricii consideră că numărul acestor arabi bizantini l-a egalat chiar pe acela al arabilor musulmani). Este posibil ca bizantinii să fi reușit să facă față invaziilor

membru al oligarhiei meccane, unul din fiii lui Abu Sufyân, Yazîd, căruia i-a urmat apoi fratele Mu'awiya. Familia Umayyazilor deţinea proprietăţi întinse în Siria, încă din timpul în care Abu Sufyân conducea caravanele în aceste locuri. În acest fel, Umayyazii au început să se identifice cu interesele noii lor regiuni.[1]

La nord şi la răsărit de Siria se întindea regiunea cu numeroase păşuni, dintre Tigru şi Eufrat (azi în nord-estul Siriei, nordul Irakului şi sud-estul Turciei), numită sugestiv *Jazira* (Insula), care a fost cucerită de o armată formată din aproximativ 5000 de oameni, cei mai mulţi membri ai tribului Qurayş. Jazira a devenit o provincie aparte, a fost însă mai târziu inclusă în Siria lui Mu'awiya Umayyadul.

---

arabilor musulmani, dacă ar fi ştiut să păstreze loialitatea arabilor de la graniţele lor (adică din Siria de sud şi de la est de Marea Moartă). Nu s-a întâmplat însă aşa, deoarece nu li s-au mai plătit acestor arabi subsidiile promise. Conform organizării fiscale a Imperiului bizantin, Patriarhia ortodoxă de Antiohia trebuia să trimită arabilor, ca subsidie anuală, impozitul datorat vistieriei centrale de la Constantinopol. Însă în toiul campaniilor de cucerire ale arabilor musulmani, Patriarhia de Antiohia a refuzat să mai trimită acele subsidii, motivând că vistieria imperială bizantină datora Bisericii sume importante de bani, împrumutate în timpul campaniei antipersane. Imperiul a pierdut astfel loialitatea căpeteniilor triburilor arabe de la graniţele bizantine, iar soarta acestor provincii a fost pecetluită (Hans Georg-Beck, *Der Ansturm des Islam*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", p. 2739 în versiunea electronică sau vol. II, 2, p. 91 în versiunea tipărită).

[1] În epoca bizantină, Siria Mare a cuprins următoarele nouă provincii: Syria Euphratensis, cu capitala la Hierapolis; Coelesyria, cu capitala la Antiohia; Syria Salutaris, cu capitala la Apamea; Phoenice Maritima, cu capitala la Tyr; Phoenice ad Libanum, cu capitala la Emesa, azi Homs, şi care cuprindea şi oraşele Damasc şi Palmyra; Palestina I, II şi III, Arabia, cu capitala la Bostra şi care cuprindea Transiordania. În locul acestora, arabii au organizat şase provincii: Filistin, cu capitala la Ram Allah, şi care cuprindea Iudeea, Samaria şi Transiordania de sud; Urdun (Iordan), cu capitala la Tabaria (Tiberias) şi care cuprindea nordul Palestinei şi sudul Libanului, până la Tyr; Damasc, o provincie care cuprindea Baalbek, Tripoli, Beirut şi Hauran; Homs, provincie care cuprindea şi Hamath; Kinnesrin, în nordul Siriei, cu capitala la Kinesrin, apoi la Alep. Ultimul district era cel de la frontiera cu Imperiul bizantin (cf. „The Encyclopaedia Britannica", ed. XI, vol. XXVI, Londra, 1911, p.309). Aşadar, zona maritimă a pierdut din importanţă, fiind practic la marginea califatului arab. În schimb au crescut în importanţă zonele din interiorul continentului: Alep, Damasc.

Egiptul a fost cucerit de către o armată de aproximativ 4000 soldați (din diferite triburi de la sud de Mecca). Arabii au întâmpinat în Egipt o rezistență redusă și o mare nepăsare din partea populației față de evenimentele în curs de desfășurare. Alexandria a fost predată fără luptă, după semnarea unui tratat între patriarhul melkit (ortodox) Cirus și arabi (septembrie 642). Cucerirea nu a fost urmată de sosirea unui val mare de imigranți. A fost înființată o colonie militară arabă la Fustat (azi Cairo), Egiptul devenind practic o provincie administrată de creștinii copți eliberați de persecuțiile autorităților bizantine ortodoxe (patriarhul copt Veniamin a obținut deplina libertate confesională pentru Biserica sa[1]).

Cucerirea sudului Mesopotamiei (teritoriu cunoscut de acum înainte sub denumirea de Irak sau Sawâd)[2] a fost opera *ansar*-ilor și a mai multor triburi arabe răsăritene (lipsite de importanță politică). Acest fapt va influența în mod covârșitor istoria de mai târziu a Islamului.

A urmat apoi *Iranul occidental*, a cărui cucerire a fost realizată în mare parte de *ansari*. Bătălia decisivă cu armata persană a avut loc la Qaisiyya. Capitala iraniană (Ctesifon) a fost cucerită în 637, șahul Yazdegerd III refugiindu-se în centrul Iranului, iar un an mai târziu în Asia centrală.

Califul Umar a dispus întemeierea a două orașe în sudul Mesopotamiei, în care au fost colonizați soldații arabi. Cei care participaseră la campaniile de cucerire a Mesopotamiei centrale și a Iranului au fost stabiliți în orașul Kufa (nu departe de vechiul Hira), iar cei care au cucerit sudul Mesopotamiei au fost așezați la Basra.

3. ORGANIZAREA DATĂ DE UMAR IMPERIULUI ISLAMIC ARAB

În decurs de doar câțiva ani, arabii au intrat în stăpânirea unor teritorii deosebit de întinse. Au trebuit însă să facă față unor probleme destul de dificile, din moment ce teritoriile acestea nu erau uniforme din nici un punct de vedere: etnic, lingvistic, cul-

---

[1] Hans Georg-Beck, *Die frühbyzantinische Kirche. Die koptische Kirche*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", p. 2637 în versiunea electronică sau vol. II, 2, p. 52 în versiunea tipărită).

[2] Prin urmare, termenul *Irak* desemna la început un teritoriu mult mai restrâns decât cel al țării care poartă azi acest nume.

tural, administrativ. Erau teritorii care făcuseră parte din două imperii. Aveau monezi şi sisteme guvernamentale diferite.

Umar a reuşit însă să le includă în statul musulman. Prin aceasta a devenit unul dintre cei mai importanţi califi. Statul său a rămas totuşi o teocraţie islamică şi arabă, care avea ca principală îndatorire menţinerea unităţii *ummei*. Centrul religios şi administrativ a continuat să se afle la Medina.[1]

Umar a ordonat mai întâi să fie făcută o deosebire între teritoriile care s-au predat fără a opune rezistenţă şi acelea cucerite pe calea armelor. În cele dintâi, vechilor proprietari (în cazul în care nu au părăsit regiunea) le-au fost recunoscute şi pe mai departe posesiunile, în schimbul plăţii unui impozit special. În teritoriile intrate în comunitatea musulmană prin vărsare de sânge, au fost confiscate toate proprietăţile, dar au rămas în continuare în administrarea vechilor stăpâni.

O altă caracteristică a politicii lui Umar a fost distincţia făcută între musulmanii arabi şi noii supuşi, de altă confesiune. În Egipt şi Irak au fost construite, pentru soldaţi, aşezările menţionate mai sus (oraşele-fortificaţii Fustat, Kufa, Basra). Doar în Siria şi Jazira s-a permis ca arabii colonişti să se amestece cu locuitorii băştinaşi. Arabii erau datori să trimită la Medina o cincime din prada obţinută, la care se adăuga impozitul islamic pe proprietate (*zakat*), anume 2,5% din averea deţinută. În schimb, populaţia supusă plătea impozitul pe pământ (*kharaj* – „haraciul") şi capitaţia (*jizya*).[2]

În acelaşi timp, Umar a recunoscut libertăţile religioase ale aşa-numitelor „popoare ale Cărţii", adică creştinii şi evreii. Singura restricţie pe care a impus-o a fost ca Peninsula arabică trebuia să fie locuită doar de musulmani, astfel că creştinii (monofiziţi) din Najran au fost nevoişi să se mute în Mesopotamia. Umar a încercat să convertească la islam şi puternicul trib arab Taghlib, din nord-estul peninsulei (de la vechea frontieră cu Imperiul persan), care a participat la toate campaniile de cucerire a Iranului. În cele din urmă, aceşti arabi creştini, au primit permisiunea de a se putea considera în continuare arabi, plătind însă, datorită faptului că erau creştini, un impozit dublu decât *zakat*-ul datorat de arabii musulmani. Conducătorii Bisericilor nestoriană

---

[1] Grunebaum, *op. cit.*, p. 61.

[2] Mai multe amănunte despre sistemul fiscal instituit de arabii cuceritori, la A. Clot, *op.cit.*, p. 68-71.

(anume patriarhul Yeshuyab II de la Ctesifon, din vechiul Imperiu persan), coptă (patriarhul Veniamin din Alexandria Egiptului), iacobită (monofizită) din Siria bizantină (patriarhul de „Alexandria", care rezida mai mult în mănăstiri sau în oraşele Alep, Edessa, Amida sau Haran) şi Mesopotamia iraniană (mitropolitul Marutha cu sediul la Tagrit, azi Tikrit, în Irak), dar şi conducătorii Bisericii ortodoxe (patriarhii de Alexandria, Antiohia şi Ierusalim) au putut să-şi exercite în continuare drepturile de jurisdicţie asupra credincioşilor creştini.[1]

Ca urmare a distincţiei dintre musulmani şi „necredincioşi", califul Umar a instituit plata unor salarii sau pensii pentru toţi musulmanii. Au fost întocmite în acest scop liste *(diwan)* ale celor îndreptăţiţi la aceste venituri. Drept criteriu al plăţii acestor pensii *('atâ')* a fost fixată vechimea convertirii la religia islamică, precum şi vechimea participării la luptele de cucerire. Cele mai mari pensii le-au primit rudele profetului şi cei dintâi convertiţi. Urmau apoi sprijinitorii medinezi. În acest mod, au fost create diferenţieri importante chiar şi în rândurile aceloraşi triburi: unii membri care aderaseră de timpuriu la Islam puteau primi o pensie de peste zece ori mai mare decât alţi membri ai tribului lor. Nu s-a luat deloc în considerare originea socială. Prin urmare, a fost creată o nouă aristocraţie islamică. Nemulţumirile nu au întârziat să apară.

În ceea ce priveşte administraţia statului, Umar a păstrat vechile tradiţii de guvernare bizantine şi persane. A numit în fruntea provinciilor comandanţi militari *emir*-i şi guvernatori fiscali *amil*-i, dar în rest a păstrat vechiul aparat funcţionăresc. Totuşi, nu a putut realiza o centralizare eficientă. Datorită diversităţii provinciilor, acestea au devenit unităţi autarhice şi autonome.

---

[1] Samuel Hugh Moffett, *op.cit.*, p. 337-340; Hans Georg-Beck, *Die frühbyzantinische Kirche. Die koptische Kirche* şi *Die jakobitische Kirche*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", p. 2647-2648 în versiunea electronică sau vol. II, 2, p. 56-57 în versiunea tipărită. Creştinii copţi şi iacobiţi au fost supuşi unor ample persecuţii de către autorităţile bizantine, care sprijineau Biserica ortodoxă (numită şi imperială sau melkită). Tocmai de aceea, populaţia egipteană şi siriană i-au primit pe arabi ca pe nişte eliberatori. Şi, într-adevăr, patriarhul iacobit de „Antiohia" a reuşit abia în epoca islamică, anume în 720, să-şi stabilească reşedinţa în oraşul Antiohia. Iar patriarhul nestorian a avut dreptul, după instaurarea dinastiei abbaside, să-şi stabilească sediul în capitala Bagdad.

Guvernatorii instituiți de calif aveau îndatorirea de a menține ordinea, de a încasa dările, de a asigura apărarea, ba chiar și de a continua expansiunea (în acest caz, noile teritorii erau alipite la provincia de unde veneau cuceritorii).[1]

Nu este de mirare că emirii au început să se identifice, din ce în ce mai mult, cu provinciile cucerite și cu musulmanii care se așezaseră în acestea, desconsiderând tot mai mult pretențiile băneşti ale centrului – o altă sursă de conflict pentru viitor.

4. SCINDAREA COMUNITĂȚII MUSULMANE. CALIFII UTHMAN ȘI ALI

În anul 644, califul Umar se stingea din viață, răpus de mâna unui sclav persan. A reușit însă ca, pe patul de moarte, să numească un comitet *(șura)* pentru alegerea succesorului său. Toți cei șase membri ai comitetului au fost recrutați din rândul *muhajirun*-ilor. În acest mod, *ansar*-ii au fost înlăturați cu totul de la luarea deciziilor politice.

Comitetul a avut în vedere doi candidați: Ali, fiul lui Abu Talib, și Uthman. Cel dintâi era vărul lui Muhammad și, totodată, datorită căsătoriei sale cu Fatima, ginerele profetului. După moartea acestuia, Ali nu a participat la discuțiile pentru alegerea succesorului, fiind ocupat cu grija înmormântării vărului său. Uthman era membru al clanului Umayyazilor, dar totodată și unul dintre primii adepți ai lui Muhammad. Membrii comitetului doreau să se asigure că aristocrația qurayșită va deține și în continuare supremația în comunitatea musulmană.[2]

Califul Uthman, exponent al aristocrației meccane. Opoziția *ansar*-ilor și a provinciilor

În aceste condiții, a fost ales Uthman. În cei 12 ani ai domniei sale (644-656), expansiunea islamică a continuat în Africa de Nord și Iran (cucerit în întregime în anul 642). Însă, în pofida acestei expansiuni glorioase, comunitatea musulmană traversa o criză profundă, căreia avea să-i cadă victimă chiar și califul Uthman. În iunie 656, în fața casei sale s-au strâns mai mulți protestatari nemulțumiți, iar unul dintre demonstranți a reușit să pătrundă în încăperea în care se afla califul, ucigându-l chiar în

[1] L. V. Vaglieri, *op. cit.*, p. 64-69; H. Kennedy, *op. cit.*, p. 68-69.
[2] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 69-70; L. V. Vagliari, *op. cit.*, p. 67.

timpul în care acesta citea Coranul. Uthman a fost astfel cel de-al doilea calif asasinat, dar de data aceasta de mâna unui coreligionar. Acest fapt a şocat întreaga lume musulmană, fiind unul din cele mai traumatice incidente din istoria timpurie a Islamului, cu efecte care vor influenţa profund dezvoltarea ulterioară a statului islamic. Apariţia diferitelor confesiuni ale religiei musulmane (sunnismul, şiismul, kharijismul) este legată direct de modul în care a fost receptată asasinarea celui de-al treilea calif. De aceea, este importantă o examinare mai amănunţită a cauzelor care au dus la aceste revolte.

Mai întâi trebuie reţinut faptul că Uthman a îndeplinit programul politic al celor care i-au asigurat ascensiunea. Prin urmare, tribului Qurayş i s-a asigurat controlul asupra comunităţii islamice, Uthman înconjurându-se de numeroşi membri ai clanului său umayyad.[1] Prin aceasta a părăsit politica lui Umar, predecesorul calif-ascet care, prin măsurile sale, încurajase apariţia unei aristocraţii islamice noi, diminuând influenţa meccanilor qurayşiţi în cadrul *ummei*.[2]

În paralel cu reabilitarea politică a vechii aristocraţii meccane, Uthman a întreprins şi măsuri pentru centralizarea statului, schimbându-i pe guvernatorii provinciilor şi cerându-le acestora să trimită o sumă mult mai mare în vistieria centrală de la Medina. Tot ca măsură centralizatoare trebuie considerată şi cererea sa, din anul 653, de alcătuire a unei versiuni unice a cărţii sfinte, Coranul.[3]

Astfel de măsuri au provocat, în mod firesc, mari nemulţumiri şi mişcări de opoziţie. Pe de o parte, unii tovarăşi ai profetului (ginerele său Ali, dar şi vechi musulmani qurayşiţi) considerau că acţiunile lui Uthman contraveneau propovăduirii lui Muhammad, fiind inovaţii reprobabile. Pe de altă parte, unele provincii, precum Irakul şi Egiptul, s-au revoltat împotriva măsurilor centralizatoare. Irakul fusese cucerit de persoane cu statut social modest, cărora li s-au asigurat însă de către Umar salarii mari, la care se adăugau veniturile dobândite din administrarea exclusivă a vechilor domenii ale statului persan din Mesopotamia inferioară. În epoca lui Uthman, kufanii au fost nevoiţi să se confrunte cu două pericole mari. Mai întâi, califul a numit în

---

[1] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 70.
[2] T. Nagel, *op. cit.*, p. 39.
[3] A. Miquel, *op. cit.*, p. 89; T. Nagel, *op. cit.*, p. 23-24.

funcția de guvernatori pe unii membri ai tribului quraysit, care au cerut ca vechile domenii ale statului sasanid să fie administrate direct de Medina. În al doilea rând, vechii colonişti din Mesopotamia sudică au avut de înfruntat revendicările unor noi valuri de imigranți arabi, dar de data aceasta de un nivel social mai ridicat. În epoca lui Uthman s-au stabilit în Irak clanuri întregi, ale căror căpetenii s-au remarcat în luptele pentru cucerirea Iranului central, dobândind averi considerabile. Desigur că nu au fost dispuse să recunoască supremația politică a primilor colonişti. În acest context, ele au alcătuit o grupare partinică, numită *qurrâ´* (probabil de la Coran - *Qur´ân*), şi au ales, în anul 655, un nou guvernator al provinciei (anume pe al Abu Mûsâ al Aş´arî).

În Egipt, situația nu a fost cu mult diferită de Iraq. Şi pe valea Nilului au existat tot două valuri de colonişti, cuceritorii (stabiliți la Fustat) şi cei sosiți în epoca califului Uthman. Primii s-au simțit marginalizați, fapt pentru care au trimis, în semn de protest, o delegație la Medina.

Dar nici aici situația nu era calmă. *Ansar*-ii considerau că pierduseră orice control asupra oraşului şi asupra comunității islamice, fiind nemulțumiți de faptul că Uthman adusese la conducerea afacerilor statului doi veri de-ai săi din clanul umayyad. *Ansar*-ii aveau dreptate în anumite privințe, însă erau lipsiți de o viziune corectă asupra schimbărilor politice din imensul teritoriu al califatului. Nu sesizau faptul că provinciile deveneau din ce în ce mai independente şi că Uthman încerca tocmai să evite aceasta, prin folosirea experienței politice a vechii aristocrații meccane, anume clanul Ummayazilor.[1]

Scurta domnie a lui Ali. Conflictul cu Mu'awiya şi apariția proto-şiismului

După asasinarea lui Uthman, a urmat recunoaşterea rapidă şi fără probleme a succesorului Ali (656-661). Acesta a fost nevoit să înfrunte curând opoziția quraysiților, care nu puteau aproba relațiile sale bune cu *ansar*-ii din Medina şi cu triburile din sudul şi răsăritul Arabiei. Această opoziție a fost înfrântă în decembrie 656, în bătălia numită „a cămilei".

Dar curând s-a ivit pentru Ali o altă problemă. Văduva lui Uthman i-a trimis vărului acestuia, guvernatorul Siriei, Mu'awiya, cămaşa pătată cu sânge pe care a purtat-o Uthman în momentul

[1] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 73-75; Grunebaum, *op. cit.*, p. 65.

în care a fost înjunghiat. Prin aceasta, guvernatorul a dobândit responsabilitatea de a-i căuta pe ucigaşi şi de a răzbuna memoria rudei sale. De aceea a condiţionat recunoaşterea lui Ali de pedepsirea ucigaşilor lui Uthman. Ali nu participase la acţiunile de protest îndreptate împotriva predecesorului său, însă se sprijinea în mare parte pe kufani, care nu erau străini de mişcările care s-au soldat cu înjunghierea celui de-al treilea calif.[1]

Ali a părăsit Medina şi şi-a stabilit reşedinţa la Kufa. Aici a încercat o mediere între cele două partide din localitate (a vechilor colonişti şi cea a liderilor tribali veniţi în valul al doilea al imigrării), accentuând aspectul spiritual (de *imam*) al funcţiei de calif. A reuşit astfel să atragă majoritatea kufanilor de partea sa. Cu această armată a pornit împotriva lui Mu'awiya.

Cele două armate s-au întâlnit la Siffin (lângă Raqqa Siriei). Situaţia era complicată de faptul că Mu'awiya nu revendica titlul de calif, ci dorea doar ca ucigaşii rudei sale să fie pedepsiţi. Pentru a compensa inferioritatea militară, soldaţii lui Mu'awiya au înfipt în vârful săgeţilor lor suluri coranice. Liderii tribali din Kufa au refuzat să lupte în aceste condiţii. În final s-a propus formarea unei comisii de arbitraj, pentru a stabili dacă uciderea lui Uthman a constituit sau nu un act de dreptate. Dacă se stabilea că asasinarea lui Uthman a fost ilegală, atunci Mu'awiya avea dreptul să-şi răzbune vărul şi să-i ceară lui Ali pedepsirea ucigaşilor.

Comisia a fost alcătuită din doi membri: un reprezentant al lui Ali şi altul al lui Mu'awiya. Reprezentatul lui Ali, şef tribal din Kufa, l-a trădat pe calif, astfel că Ali a pierdut arbitrajul, fapt care i-a determinat pe numeroşi alţi şefi tribali din Iraq să ajungă la o înţelegere cu Mu'awiya.[2] Ali nu a avut de ales decât să accepte verdictul comisiei de arbitraj, ceea ce a determinat opoziţia fermă a unei mari părţi din reprezentanţii primilor colonişti din Mesopotamia. Aceştia afirmau că „Judecata aparţine numai lui Dumnezeu",[3] considerând că Ali s-ar fi făcut vinovat de trădare prin acceptarea unui arbitraj omenesc şi deci, că ar fi trebuit să lupte pentru a vedea de partea cui împingea Dumnezeu soarta bătăliei. Ei s-au retras în regiunile rurale din Iraq, imitând exilul auto-impus al profetului din anul 622. Tocmai de aceea au fost

---

[1] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 77.

[2] L. V. Vaglieri, *op. cit.*, p. 70-71.

[3] Sourdel, *Civilizaţia Islamului...*, I, p. 170.

numiți *kharijiți* („secesioniști" de la substantivul *kharaja*, singular *khâriji*).[1]

Plecarea kharijiților a constituit o mare lovitură pentru Ali. De partea lui nu au mai rămas decât *ansar*-ii din Medina, precum și o mică parte a vechilor colonişti din Kufa. Nu s-a mai ajuns la un nou război civil între Ali și Mu'awiya, datorită faptului că în 661 Ali a murit în moscheea din Kufa, fiind asasinat de către un kharijit. Fiul cel mare al lui Ali, al-Hasan, a fost convins curând de Mu'awiya să renunțe la pretențiile sale politice. Mu'awiya a rămas în acest fel singurul conducător al comunității islamice, instaurând dinastia Umayyazilor.[2]

Aceste evenimente ar părea poate lipsite de importanță, dat fiind faptul că în ele au fost implicați doar o parte din beduinii arabi care se aflau la conducerea unui imperiu în care arabii nu reprezentau decât o foarte mică minoritate. Am descris detaliat aceste evenimente pentru a face posibilă înțelegerea contextului în care au apărut cele mai importante confesiuni islamice: sunnismul și șiismul.

---

[1] T. Nagel, *op. cit.*, p. 41-42.

[2] L. V. Vaglieri, *op. cit.*, p. 72; H. Kennedy, *op. cit.*, p. 80.

C. UMAYYAZII ŞI ABBASIZII

1. ARISTOCRAŢIA MECCANĂ LA CONDUCEREA COMUNITĂŢII ISLAMICE. CALIFATUL UMAYYAD (661-750)

Ascensiunea la putere a lui **Mu'awiya (661-680)** a constituit începutul unei noi ere în istoria musulmană. Imperiul islamic a continuat să se extindă. Pe de altă parte, stilul de viaţă simplu şi patriarhal al primilor patru califi a fost părăsit, Umayyazii adoptând diferite ceremonii de curte similare basileilor bizantini. Astfel, califatul a dobândit tot mai mult trăsăturile unei monarhii orientale.[1]

Secularizarea parţială a statului teocratic musulman. Influenţele formelor de guvernare imperială

Istoricii civilizaţiei musulmane au vorbit de o anumită „secularizare" a sistemului islamic de guvernământ, petrecută sub Mu'awiya şi urmaşii săi. Termenul de „secularizare" nu trebuie înţeles în sens modern, deoarece statul musulman a continuat să aibă la bază revelaţia profetului Muhammad. Dar în timpul lui Mu'awiya s-a remarcat o anumită evoluţie spre o mai mare libertate de decizie legislativă a califului, fiind împrumutate în acest sens elemente din alte tradiţii statale (mai ales bizantine, dar şi persane), tocmai datorită faptului că prescripţiile Coranului nu puteau soluţiona toate probleme apărute în societate. Însă mulţi dintre contemporani au considerat că Mu'awiya, dar mai ales urmaşii săi, au trădat ideea califatului şi spiritul teocraţiei islamice de la începuturi, instituind un „regat" (*mulk*) al aristocraţiei meccane în general şi al clanului umayyad în special.[2]

Într-adevăr, prin ascensiunea Umayyazilor, au ajuns la conducerea comunităţii islamice acele grupuri care la început s-au opus lui Muhammad, dar care mai târziu au folosit islamul pentru atingerea propriilor lor interese. Potrivit lor, puterea umayyadă nu se datora Islamului, ci restaurării de către înaintaşii quraysiţi

---

[1] A. Miquel, *op. cit.*, I, p. 108; L. V. Vaglieri, *op. cit.*, p. 74.

[2] L. V. Vaglieri, *op. cit.*, p. 75-76.

a cultului Ka'bei la Mecca, Muhammad întărind şi sporind doar puterea deja existentă. Dar această viziune era contrazisă de cei care vedeau în Muhammad culmea istoriei umanităţii. Întărirea poziţiei qurayşite se vădeşte şi prin modificarea înţelesului titlului de *calif*. Umayyazii s-au considerat mai degrabă „locţiitori ai lui Dumnezeu" (*khalîfat Allâh*), decât „locţiitori sau succesori ai apostolului lui Dumnezeu" (*khalîfat rasûl Allâh*).[1]

Se remarcă deci o apropiere de concepţiile de guvernare din vechile monarhii orientale. Nu doar poziţia conducătorilor comunităţii a suferit schimbări, ci chiar şi poziţia indivizilor în societate. Islamul, supunerea faţă de Dumnezeu, a fost convertită în supunerea faţă de locţiitorul lui Dumnezeu pe pământ, califul umayyad. Iar societatea, datoare la această supunere, a fost numită „turmă", *ra'aya* (termen care apare în acest sens acum pentru prima dată[2] şi care va supravieţui în Orientul Mijlociu până în epoca medievală târzie, fiind preluat ulterior de otomani).

Această concepţie despre modul de guvernare, nouă în lumea islamică, a avut urmări considerabile asupra viitorului societăţii musulmane. După cum se va vedea în continuare, în funcţie de reacţiile la noua ideologie, se vor cristaliza şi principalele învăţături ale confesiunilor islamice.

În timpul vieţii lui Mu'awiya, contestările nu au luat forme violente. El a ştiut să se folosească de eficientul sistemul administrativ bizantin (a mutat chiar şi capitala la Damasc),[3] oprind totodată sosirea unor noi colonişti arabi. În acest fel şi-a creat o bază solidă pentru domnie. A organizat statul său sub forma unei confederaţii de provincii autonome, guvernatorii trebuind să rămână loiali faţă de puterea centrală căreia îi datorau numirea, să menţină apoi ordinea şi să trimită o anumită sumă de bani în vistieria centrală din Damasc. Datorită loialităţii acestor guvernatori de provincii, Mu'awiya nu a fost obligat să ia măsuri de centralizare a statului. Administraţia provincială continua să se afle în mâinile vechii pături de birocraţi, moştenită de la cele două imperii predecesoare (cel mai ilustru exemplu în acest sens fiind familia Sf. Ioan Damaschin).[4] Limbile folosite în administra-

---

[1] T. Nagel, *op. cit.*, p. 41-42.

[2] *Ibidem*, p. 44 şi 274, nota 8.

[3] L. V. Vaglieri, *op. cit.*, p. 77.

[4] Ultimul Sfânt Părinte al Bisericii Ortodoxe, Sf. Ioan Damaschin (aprox. 675-749), s-a născut într-o veche familie de funcţionari fiscali, de origine arabă (din triburile Kalb sau Taghlib), din Siria. Bunicul său,

ție au rămas greaca, persana și copta. Iar monezile celor două imperii au continuat să circule și să fie folosite de noii stăpâni. Așadar, prin tact și diplomație, Mu'awiya a reușit să înăbușe din față posibilele porniri spre revoltă.[1]

Situația s-a schimbat în timpul domniei fiului său, **Yazid I (680-683)**. Acesta a avut de înfruntat serioase probleme: mai întâi importanta revoltă a șiiților din Kufa (în urma căreia se va cristaliza confesiunea șiită), apoi revolta gravă a orașelor sfinte din Arabia (Mecca și Medina), învinse în anul 683.

Au urmat zece ani de război civil (683-692; cel de-al doilea din istoria comunității islamice), la sfârșitul căruia a reușit să se stabilească la putere o altă familie din clanul umayyad (anume cea marwanită). Abia califul **Abd al-Malik (685-705)** a reușit să obțină recunoașterea sa pe întregul teritoriu al imperiului islamic.[2]

Mansur, a tratat cu arabii capitularea orașului Damasc, în anul 635. El conducea administrația financiară a Siriei bizantine. Fiul lui Mansur, Sergiu sau Sarjun ben Mansur (+ după 690), a îndeplinit aceeași funcție în timpul califilor Mu'awiya și Abd al-Malik. Ioan Damaschin s-a bucurat de o educație aleasă, fiind prieten și coleg de școală cu fiul lui Mu'awiya, califul Yazid I. Astfel a învățat atât Coranul, cât și tradițiile islamului. Totodată, Ioan a avut și un profesor particular creștin, un sclav din Sicilia, eliberat însă, de la care a învățat teologia și filosofia grecească. După moartea tatălui său, a ajuns consilier al califului Abd al-Malik. A părăsit această funcție, după unele surse în timpul piosului calif musulman Umar II (717-720), cel care a început persecuțiile anticreștine, iar după alte surse abia în 726. S-a retras la mănăstirea Sf. Sava din Palestina, unde a fost hirotonit preot de patriarhul Ioan V al Ierusalimului. Tot acolo a redactat mai multe lucrări teologice, cea mai renumită fiind „Izvorul cunoștinței", operă în trei volume (I. „Capitolele filosofice", în care prezintă o istorie a filosofiei antice; II. „Despre erezii", în care sunt prezentate polemic ereziile creștine, printre care așează și islamul și III. „Dogmatica sau Expunerea exactă a credinței ortodoxe"). Sf. Ioan Damaschin deține un loc foarte important în istoria bisericească datorită luptei sale împotriva împăraților iconoclaști din Bizanț, cei care au interzis, după 726, cultul icoanelor pe tot cuprinsul Imperiului bizantin. Totuși, nu a luat nici o poziție față de ceea ce a fost de fapt primul decret iconoclast, emis de califul Yazid II, în 721, și care a interzis tuturor creștinilor din Imperiul arab-musulman să se mai închine la icoane (Dumitru Fecioru, *Introducere* la Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. III, București, 1993, p. 5-7; Samuel H. Moffett, *op.cit.*, p. 341-343 și notele 54-65 de la p. 366-367).

[1] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 82-88.

[2] *Ibidem*, p. 89-98; L. V. Vaglieri, *op. cit.*, p. 82-84.

Arabizarea imperiului islamic sub Abd al-Malik. Problema *mawali*-lor şi statutul juridic al musulmanilor.

Abd al-Malik a adoptat o politică de centralizare a statului. Acest fapt a însemnat mai întâi arabizarea administraţiei (prin declararea arabei ca limbă oficială, înlăturând astfel greaca, persana şi copta din cancelariile califatului şi ale diferitelor provincii), apoi baterea unor monede proprii, dinarul de aur şi dirhamul de argint. Măsurile de centralizare a statului au fost însoţite şi de o revenire la politica celui de-al treilea calif, Uthman. Nu a ţinut seama de preocupările lui Mu'awiya de a nu atinge sensibilităţile *ansar*-ilor şi ale diferitelor triburi arabe, împărţind principalele funcţii din stat rudelor sale apropiate. A reuşit prin aceasta să refacă economia califatului. Totuşi, a provocat nemulţumirea urmaşilor coloniştilor arabi din Irak. Răscoala acestora a fost înecată în sânge.

În locul vechii confederaţii de provincii autonome din timpul lui Mu'awiya, a luat fiinţă un imperiu centralizat, birocratic, bazat pe puterea militară a trupelor siriene. În acest imperiu exista însă o profundă prăpastie între conducători şi turma supusă, din care nu mai făceau parte doar cei cuceriţi (şi care păstraseră vechea religie - creştină sau zoroastriană), ci şi numeroşi convertiţi la islam, ba chiar şi mulţi arabi din afara Siriei (în special din Irak şi provinciile iraniene), care considerau că regimul nu le reprezintă interesele.[1]

În special convertirile în masă la islam au provocat o criză grea Imperiului umayyad. Teoretic, convertiţii ar fi trebuit scutiţi de plata impozitului funciar şi a capitaţiei. Realitatea a fost alta. Numai puţini convertiţi au reuşit să obţină dreptul de a plăti în locul haraciului doar a zecea parte din recolta obţinută de pe un anumit teren (adică dijma - *'uşr*). Scutirea în totalitate ar fi avut urmări catastrofale pentru califatul arab. Totodată, noii convertiţi nu au beneficiat nici de statutul social al cuceritorilor arabi. De la bun început au fost consideraţi „clienţi" (sg. *Mawlâ*, pl. *Mawâli*) ai vreunui clan arab, reluându-se un vechi obicei din timpurile preislamice, când anumite persoane cu statut social modest căutau protecţia (şi solidaritatea de grup) a unui clan mai puternic. Între client şi protector lua fiinţă astfel o legătură puternică: noul client îl slujea pe protector, însoţindu-l în raidurile de pradă şi împărtăşindu-i soarta. Totuşi, mawalii nu au fost trecuţi de către

[1] A. Miquel, *op. cit.*, I, p. 105-106; H. Kennedy, *op. cit.*, p. 98-102.

Umar pe listele celor îndreptățiți la pensii. Acest fapt a provocat nemulțumirea noilor convertiți, iar istoricii arabi vorbesc de așa-numita „problemă a mawalilor".[1] În timpul celui de-al doilea război civil (683-692) aceștia au luptat alături de contestatarii regimului, în special în detașamentele kharijiților și ale șiiților. Nemulțumirile mawalilor au alimentat contestarea legitimității regimului din partea confesiunilor sectare care aveau dreptate să considere califatul umayyad drept „un regat" al vechii aristocrații meccane, nepăsătoare față de probleme religioase și insensibilă la nevoile musulmanilor de altă origine etnică.

Abia piosul calif Umar II (717-720) a luat măsuri de îmbunătățire a statutului mawalilor. Acelor convertiți care luptau alături de detașamentele arabe le-a acordat pensii. Apoi a inițiat o importantă reformă fiscală, scutindu-i pe mawali de plata capitației. Dar în același timp, convertiții și-au pierdut dreptul de proprietate asupra pământului lor, acest drept trecând în seama comunității din localitatea în care se aflau. Dar în acest fel, convertitul era eliberat și de impozitul funciar, care urma să fie totuși plătit de comunitate. Statul continua așadar să încaseze impozitul funciar, iar noul convertit păstra doar dreptul de uzufruct asupra lotului de pământ. În ceea ce privește capitația sau *jiziya*, aceasta a devenit un impozit plătit exclusiv de nemusulmani.

Situația acestora s-a înrăutățit însă mult în timpul califului Umar II. Datorită implicațiilor financiare, conducătorii musulmani nu avuseseră interesul de a-i încuraja pe creștini, evrei sau zoroastrieni să se convertească la islam. Situația însă s-a schimbat după reglementările fiscale ale lui Umar II. Odată ce problema

---

[1] „Din categoria *mawali*-lor făceau parte nobilimea rurală iraniană (*dihqan*-ii), *patrikioi* bizantini, straturile superioare ale vechii administrații, adevărată elită prin origine și educație. Ei au luat parte la răspândirea și apărarea credinței. Mawalii au avut rol important în dezvoltarea discursului teologic (*kalam* - teologia) și revendicau rang egal și cele mai înalte dregătorii" (G. Endreß, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München, 1997, p. 109-110). „Elementele străine de prima comunitate islamică au părut, în Siria, să se integreze fără prea multă greutate clientelei tribale a aristocrației umayyade. Ele au avut însă o poziție mult mai dificilă în Irak și în Iran, datorită fără îndoială neliniștii cu care diriguitorii arabi priveau numărul lor și tradiționala superioritate cu care se făleau: ținuți în aceste provincii departe de responsabilitățile importante, umiliți și plini de ambiție, ei s-au arătat dispuși să urmeze pe toți agitatorii" (D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 74).

mawalilor putea fi într-o oarecare măsură considerată rezolvată, au început şi primele persecuţii la adresa nemusulmanilor, care constituiau totuşi majoritatea populaţiei.

Încă de la începutul cuceririi islamice, aşa-numitele „popoare ale Cărţii" (creştinii şi evreii) au fost consideraţi *dhimmi* (în unele lucrări, termenul este redat, datorită transcripţiei arabe, sub forma de *zimmi*), ceea ce înseamnă „protejaţi". Statutul juridic al acestora este stabilit de aşa-numitele *Ordonanţe* sau *Prescripţii ale lui Umar*, care prezintă textul unei înţelegeri între creştini şi calif. Multă vreme s-a crezut că referirea priveşte pe Umar I, cel de-al doilea calif patriarhal. Totuşi, cercetările mai noi au stabilit că „nu avem de-a face cu un text autentic (...), ci cu o sistematizare, cu un rezumat târziu al obligaţiilor nemusulmanilor, în speţă ale creştinilor, rezumat alcătuit nu în timpul lui Umar I ibn el-Khattab (634-644), ci parţial la sfârşitul secolului al VIII-lea şi, în cea mai mare parte, în secolul al IX-lea, dar în temeiul unor practici şi proceduri mai vechi şi atribuite celui de-al doilea *urmaş - khalif* al lui Muhammad, pentru a-i conferi mai multă autoritate şi prestigiu".[1]

---

[1] Mihai Maxim, *Ţările Române şi Înalta Poartă*, Bucureşti, 1993, p. 169. Iată şi câteva fragmente ale acestor prescripţii: „noi (creştinii) ne-am angajat faţă de dvs. la următoarele: să plătim îndată *jiziya* şi să fim umiliţi; de acum înainte să nu mai construim în oraşele noastre şi nici în împrejurimile lor nici mănăstiri, nici biserici, nici case patriarhale, nici schituri; nu vom mai repara lăcaşurile noastre de cult, care se vor afla în ruină şi nici casele noastre, care se găsesc în cartierele musulmane (...). Nu vom predica defel altora legea noastră şi nici nu vom chema pe nimeni la ea, dar nu vom împiedica pe nimeni dintre ai noştri să îmbrăţişeze islamul, daca aceasta îi va fi vrerea. În public, îi vom trata pe musulmani cu cinste şi consideraţie şi ne vom ridica de pe locurile noastre, dacă ei vor dori să se aşeze. Nu ne vom asimila deloc lor în ceea ce priveşte veşmintele, nici turbanul, nici încălţările şi nici în felul de tundere sau aranjare a părului (...). Ne vom rade doar părţile anterioare ale capului şi vom păstra aceleaşi forme ale veşmintelor noastre ca în trecut (...). Vom face să nu se vadă crucile noastre pe biserici şi la ceremonii, nici cărţile noastre sfinte pe nici una dintre străzile frecventate de musulmani şi nici în pieţele lor (...). În bisericile noastre nu vom trage clopotele, decât foarte încet, şi nu vom ridica deloc vocea la rugăciune şi la cântările noastre religioase, când un musulman va fi de faţă. Vom face să nu se audă deloc bocetele, când ne petrecem morţii; nu vom ţine în mână pe stradă lumânări aprinse; nu ne vom aduna împreună într-un cartier musulman, nici în prezenţa musulmanilor; nu ne vom îngropa morţii în apropierea cartierelor musulmanilor, nu

Istoricii consideră că aceste „practici şi proceduri mai vechi" au cunoscut o înăsprire în timpul piosului calif musulman Umar II. Acesta a interzis să se construiască noi biserici şi sinagogi, ba uneori a dispus şi demolarea lăcaşurilor de cult nemusulmane, construite în anii precedenţi. Totuşi, urmaşii lui Umar II, în special Hisham (724-743) şi Marwan II (745-750), au revenit la tradiţia de toleranţă religioasă a primilor califi umayyazi.[1] Însă, în acelaşi timp, nu au mai respectat nici măsurile luate de Umar II în favoarea mawalilor. În aceste condiţii, noii convertiţi la religia islamică au pornit revolta armată, adoptând ideologia şiismului contestatar.[2]

Ultima lovitură a venit din Iranul răsăritean (provincia Khorasan), unde a izbucnit o revoluţie religioasă şi socială, condusă de mawla-ul iranian şiit Abu Muslim.[3] Revoluţia s-a soldat cu răsturnarea dinastiei umayyade şi instituirea celei abbaside, din clanul haşimit.[4]

2. CALIFATUL COSMOPOLIT AL ABBASIZILOR

S-a interpretat deseori că instaurarea dinastiei abbaside a constituit o victorie a elementului iranian asupra celui semitic. Într-adevăr, centrul de putere s-a mutat din Damascul Siriei în

---

vom lovi niciodată un musulman (...). Acestea sunt condiţiile la care am subscris noi toţi şi membrii neamului nostru şi în schimbul cărora am primit *aman* („iertare"). Dacă vom încălca vreuna din aceste condiţii, acceptate de noi, atunci musulmanii nu vor mai avea nici o obligaţie de respectat faţă de noi şi le va fi îngăduit şi permis să ne trateze ca pe răzvrătiţi şi rebeli" (*Ibidem*, p.169-171).

[1] Samuel H. Moffett, *op.cit.*, p. 346-347.

[2] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 94-107; L. V. Veglieri, *op. cit.*, p. 90-93

[3] Bertold Spuler, *Iran in der Früh-Islamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der Arabischen und der Seldschukischen Eroberung. 633-1055*, Wiesbaden, 1952, p. 34-45; Abd al-Husain Zurrinkub, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, în „The Cambridge History of Iran", vol. IV, Cambridge, 1975, p. 33-56. Abbasizii au respectat cerinţele mawalilor, decizând în schimb să impoziteze un număr mult mai mare de domenii economice.

[4] După cum am arătat mai sus, Haşîm a fost fratele lui Abd Şams, strămoşul clanului umayyad. Strămoşul familiei abbaside, al-'Abbas, a fost frate cu tatăl lui Muhammad, precum şi cu Abu Talib, tatăl lui Ali. Prin urmare, Abbasizii au fost înrudiţi cu profetul Muhammad într-o măsură mult mai mare decât Umayyazii.

Irak (între anii 758-762 a fost construită noua capitală la Bagdad).[1] Locul birocraților sirieni (creștini sau convertiți la Islam) a fost luat de cel al mawalililor iranieni.[2] Totodată, imperiul s-a transformat dintr-o monarhie siriacă într-una cosmopolită, statul pierzând caracterul mediteranean și dobândind unul asiatic. „În timpul Abbasizilor, imperiul nu a mai aparținut arabilor, deși ei cuceriseră teritoriile sale, ci tuturor acelor popoare care doreau să împărtășească islamul și toate tipurile de loialități politice, sociale, economice și culturale care au definit o nouă societate cosmopolită a Orientului Mijlociu".[3]

În același timp, epoca de început a califatului abbasid a reprezentat o culme a absolutismului monarhic („the absolutism in flower"). Califul abbasid a fost considerat „umbra lui Dumnezeu pe pământ", imaginea sa fiind mai apropiată de cea a șahinșahilor sasanizi, decât de cea a primilor patru califi musulmani.[4] „Credincioșii au fost distanțați în mod egal față de stăpânitor. Acesta nu mai era un *primus inter pares* (sau *protosymboulus*, după exprimarea cronicarilor bizantini) în interiorul stării sale, aristocrația arabă, ci, cu gestica unui rege divin, de la o distanță hieratică, asemenea unui reprezentant al ordinii revelate, guverna și emitea supușilor săi legea divină. Datorită acestei modificări a poziției califului au încetat și legăturile matrimoniale cu aristocrația arabă. Nimeni nu mai era egal cu Abbasizii. Tocmai din acest motiv, ei se căsătoreau cu sclave; astfel că după anul 800 nu a mai existat nici un calif fiu al unei mame libere (...) Odată cu poziția califului s-a modificat și stilul de guvernare. Au fost introduse ceremoniile de curte originare din Vechiul Orient și aduse la forme desăvârșite de Sasanizi. Califul s-a izolat de supuși, contactul cu el era controlat de oamenii palatului (*hajib*). Lumea îl

---

[1] André Clot, *Civilizația arabă în vremea celor 1001 de nopți* (trad. Maria Berza), București, 1989, p. 13-14 și 19-21. Noua capitală avea forma unui „oraș rotund", înconjurat de două ziduri concentrice, situate „la o distanță de 30 metri unul de celălalt. Incinta, ale cărei ziduri aveau aproape cinci metri lățime și 13 metri înălțime, măsura peste 2,5 km." O hartă a principalelor clădiri din Bagdad, la D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, II, p. 80.

[2] D. Sourdel, *The 'Abbasid Caliphte*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, p. 108.

[3] Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988, p. 70-71.

[4] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. I, Chicago, 1974, vol. I, p. 280-281.

mai putea vedea doar cu ocazia audienţelor generale (care erau şi curţi de justiţie, califul fiind de fapt instanţa supremă de apel) şi la anumite ceremonii publice. Curtea, familia califului, garda şi administraţia centrală au devenit centrul imperiului; poziţia faţă de stăpânitor stabilea rangul şi influenţa. Prin graţia sa, califul îl ridica pe servitor din nimic; pierderea graţiei sale îl prăbuşea pe acesta înapoi în nimic".[1]

Supremaţia militară iraniană şi conflictul dintre militari şi birocraţii din Bagdad

Abassizii au putut accede la putere numai datorită soldaţilor din provincia Khorasan (din estul Iranului şi vestul Afganistanului de azi).[2] Această provincie a avut o soartă deosebită după cucerirea arabă. Pe de o parte şi-a păstrat identitatea iraniană, făcând posibilă redeşteptarea culturală şi naţională a acestui popor la două secole după cucerire. Pe de altă parte, majoritatea iraniană nu a privit cu duşmănie aşezarea unor colonii de arabi în provincie, deoarece tocmai aceste colonii de arabi au reuşit să apere provincia de invazia popoarelor turcice din stepă. S-a creat chiar o simbioză de populaţie: arabii s-au deznaţionalizat curând, contopindu-se cu populaţia iraniană, în timp ce aceasta a aderat destul de timpuriu la Islam (chiar mai repede decât populaţia din provinciile iraniene centrale).[3]

Datorită sprijinului acordat dinastiei abbaside de către soldaţii din Khorasan, această provincie a dobândit un rol central în administraţia noului imperiu. La fel s-a întâmplat şi cu soldaţii iranieni, care au devenit principala forţă armată a noilor califi. Alături de aceşti militari, s-a dezvoltat şi o nouă clasă socială civilă, de secretari guvernamentali şi de oameni ai Palatului.[4]

---

[1] Grunebaum, *op.cit.*, p. 81-82 si 85-86. Amănunte despre ceremonialul audienţelor şi glorificarea califului la D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, II, p. 124-134.

[2] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 126-127; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 297.

[3] B. Spuler, *Iran...*, p. 133-145, 247-250; Abd al-Husain Zurrinkub, *op.cit.*, p. 26-29; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, New Delhi, ³1992, p. 182-192.

[4] Cei mai mulţi birocraţi erau iranieni, precum şi creştini nestorieni (care constituiau majoritatea populaţiei din Irakul acelor vremi), ba chiar şi evrei. A luat fiinţă astfel o administraţie centrală deosebit de bine organizată, condusă de un vizir şi alcătuită din mai multe *diwan*-e, un fel

Aceştia adunau dările şi îi plăteau pe soldaţi. Desigur că destul de curând au apărut disensiuni între birocraţi şi militari. Cei dintâi deţineau puterea în capitala Bagdad, iar militarii în provincii. Cei dintâi nu puteau influenţa aproape deloc regimul politic din provincii, iar militarii nu aveau acces la posturile din administraţia centrală. Aşadar, între cele două clase sociale a apărut o adevărată concurenţă. În cele din urmă, au ieşit învingători militarii.[1]

Acest conflict social a avut legătură cu domnia vestitului **Harun ar-Rashid (786-809)**. În anul 785, califul al-Mahdi[2] a murit,

---

de ministere, create după modelul vechi sasanid (Ira Lapidus, *op.cit.*, p. 71-72, 77-78; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 290-295). Aceşti birocraţi au fost promotorii unui curent cultural nou, aşa-numita *şu'ubiya* (de la *şu'ub* = popoare), care avea drept ţel înlăturarea monopolului cultural al arabilor şi cultivarea ştiinţelor în limbile autohtone, în special persană. Adepţilor curentului *şu'ubiya* li se opuneau aşa-numiţii *fuqaha* - reprezentanţii ulemalelor sau ai „înţelepţilor" religioşi, susţinători ai curentului clasicist arab (Grunebaum, *op.cit.*, p. 87-88).

[1] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 138-140. A se vedea şi A. Clot, *op.cit.*, p. 26-28.

[2] Din timpul califului al-Mahdi (775-785), dar mai ales a fiului său Harun, au început să fie puse în aplicare prescripţiile lui Umar (amintite mai sus). Tot din această epocă s-a păstrat şi textul unei dispute teologice pe care al-Mahdi a avut-o, în 781, cu patriarhul nestorian Timotei I (779-823), unul dintre cei mai importanţi conducători ai acestei Biserici (Samuel H. Moffett, *op.cit.*, p. 349-357). Totuşi toleranţa în rândul populaţiei era încă destul de mare: „Musulmanii din Bagdad celebrează cu acelaşi entuziasm atât sărbătorile creştine, cât şi cele musulmane, fără să le pese de semnificaţia lor, pe care, de altfel, o ignoră aproape întotdeauna; bucuria vecinilor creştini e pentru ei un prilej de a petrece. În împrejurimile Bagdadului sunt multe mănăstiri, nestoriene sau monofizite, iar la sărbătorirea hramului sunt organizate tot felul de ceremonii şi de petreceri. La ele poate participa oricine, iar aceste mănăstiri, dintre care unele foarte mari, sunt înconjurate de grădini, atrag mulţimi de oameni. Este ştiut faptul că aici se bea un vin bun. *Într-o zi ploioasă e o plăcere să bei un vin bun în tovărăşia unui preot*, spune un cronicar (...). În ziua de Paşti, atât musulmanii, cât şi creştinii se îndreaptă în procesiune spre mănăstirea armeană Samalu, un splendid edificiu situat în nord-estul oraşului, în mijlocul unui parc întins (...). În ultima sâmbătă din septembrie, lumea se duce la Mănăstirea Vulpilor, şi ea înconjurată de grădini, iar la 3 octombrie la mănăstirea Ashmana. Se călătoreşte cu barca, plină cu *burdufuri de vin şi cântăreţe*, iar sărbătoarea durează trei zile, în corturi, *cu vin şi chipuri drăgălaşe*. În prima duminică din Post, musulmanii se alătură creştinilor la mănăstirea din Ukbara, un sat vestit pentru vinul său bun (...). De Florii, o

lăsând în urmă doi fii: pe Musa al-Hadi (un militar) şi pe Harun ar-Rashid (educat de birocraţi şi susţinător al partidei acestora). Musa a preluat puterea (a domnit doi ani: 785-786), i-a arestat pe conducătorii birocraţilor şi a vrut să-i asasineze chiar şi pe membrii familiei sale. Dar a fost ucis în cele din urmă de mama sa. Puterea a revenit vestitului Harun. Prin urmare, pentru început, conflictul dintre militari şi birocraţi a fost câştigat de cei din urmă. Cu ajutorul secretarilor iranieni, Harun ar-Rashid a putut guverna imperiul arab în epoca de maximă înflorire culturală a acestuia.[1] În pofida acestui fapt, imperiul a continuat să traverseze o criză profundă, datorată rivalităţii dintre birocraţii de la centru şi militarii din provincii. După moartea lui Harun, conflictul dintre cele două tabere a luat noi proporţii, învingători ieşind militarii.

În anul 802, în cursul unui pelerinaj la Mecca, Harun a decis să împartă imperiul între cei doi fii ai săi: al-Amin şi al-Ma'mun. Cel dintâi a fost numit succesor la tron, cel de-al doilea a primit provinciile răsăritene, la vest de Irak, pe care urma să le guverneze în mod independent, liber de orice amestec al califului de la Bagdad.[2] Important este faptul că cei doi fraţi au primit educaţii diferite: al-Amin s-a aflat mai mult în preajma militarilor, în timp ce al-Ma'mun a fost educat de birocraţii din capitală. Prin urmare, lupta purtată de cei doi fraţi a reflectat conflictul dintre cele două clase sociale. Harun a murit în anul 809. Imperiul a fost într-adevăr împărţit între cei doi fii ai săi. Dar nu a rămas aşa multă vreme, deoarece **al-Ma'mun** a început războiul de detronare a fratelui său (trebuie remarcat faptul că în fruntea armatelor lui al-Ma'mun se aflau mai mulţi generali de origine iraniană, Fadl ben Sahl şi Tahir). Planul a reuşit, al-Ma'mun rămânând singurul stăpânitor (în 813).[3] Totuşi, nu s-a stabilit la Bagdad, ci a

---

procesiune de sclavi tineri aduc chiar la curtea califului ramuri de palmier şi de măslin. Se mai serbează şi Sf. Barbara, la 4 decembrie, precum şi Crăciunul câteva săptămâni mai târziu. Cu acest prilej se aprind focuri şi se sparg nuci, *deoarece, ca să o încălzească pe Maria, care năştea, Iosif a aprins un foc şi a spart, spre a o hrăni, nouă nuci găsite în desagi* (A. Clot, *op.cit.*, p. 223-224).

[1] Marshall G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p. 291-296.

[2] Tratatul de succesiune a fost pecetluit la Ka'ba, unde a fost şi păstrat înrămat (A. Clot, *op.cit.*, p. 102-104).

[3] Mai multe amănunte despre asediul Bagdadului, din vara anului 813, la A. Clot, *op.cit.*, p. 184-187.

rămas în Khorasan, în noua capitală Merv (sau Marw, azi Mary, din Turkmenistan). În încercarea de a reconstitui unitatea politică şi religioasă a califatului, l-a numit succesor la tron pe al optulea imam şiit, Ali ar-Rida (în 817). Actul a avut doar o conotaţie simbolică, fiindcă ar-Rida era cu douăzeci de ani mai în vârstă decât califul (fiind astfel puţin probabil ca să fi putut accede la tron)![1]

Totuşi, locuitorii din Bagdad, frustraţi pentru mutarea capitalei, s-au răzvrătit. Califul şi imamul şiit au pornit spre Irak, se pare chiar la sfatul imamului şiit.[2] Pe drum, imamul a murit lângă actualul oraş iranian Mashhad, unde a fost şi îngropat. Domnia lui al-Ma'mun, care a durat până în 833, nu a fost importantă doar din cauza simpatiei pe care a arătat-o şiismului, ci şi declarării (în anul 827) mu'tazilismului[3] drept doctrină oficială ortodoxă a islamului. Ambele acţiuni au avut o profundă motivaţie politică, anume de a restrânge influenţa căpeteniilor religioase sunnite din Bagdad. Prin simpatizarea şiismului, califul a dorit să-şi depăşească prerogativele de simplu calif, devenind chiar „imam al dreptei călăuziri", fapt vădit mai apoi şi prin favorizarea mu'tazilismului raţionalist.[4] Asupra acestei doctrine voi reveni într-un alt capitol, în care se va arăta că din conflictul dintre calif şi clerici au avut de câştigat în cele din urmă clericii.

Armata de mameluci turci şi dezintegrarea califatului

Fratele şi urmaşul lui al-Ma'mun, **al-Mu'tasim (833-847)** a adoptat o nouă politică de guvernare. Pentru a se pune la adăpost de conflictul de interese dintre birocraţi şi militarii iranieni, al-Mu'tasim a desfiinţat detaşamentele militare iraniene şi şi-a recrutat o nouă forţă armată, alcătuită din sclavi (numiţi *mameluci*) turci, supusă lui întru totul. Această nouă castă militară era separată de restul societăţii prin origine, limbă şi poziţie socială (apartenenţa la clasa sclavilor). În acelaşi timp, califul a anulat

---

[1] Mai multe amănunte despre „marele război civil abbasid", la H. Kennedy, *op.cit.*, p. 146-156; Marshall G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p. 299-300; D. Sourdel, *The 'Abbasid Caliphate*, p.119-123.

[2] A. Clot, *op.cit.*, p. 189.

[3] Aceasta doctrină nega caracterul veşnic al Coranului, afirmând ca acesta a fost creat de Dumnezeu în timp.

[4] T. Nagel, *op.cit.*, p. 101.

dreptul la salarii pentru urmaşii cuceritorilor arabi, remunerând doar soldaţii sclavi turci.[1]

Aceste măsuri au constituit o adevărată ruptură cu trecutul, adâncită şi mai mult în anul 836, când a întemeiat o nouă capitală, la Samarra, la 120 km nord de Bagdad[2] (unde a rămas până în 892[3]). A păstrat însă mu'tazilismul ca doctrină. Însă următorul calif, **al-Mutawakkil (847-861)** a revenit la ortodoxia sunnită. Ba mai mult, pentru a-şi arăta sprijinul pentru curentul teologic oficial, a început o campanie de persecutare atât a nemusulmanilor (creştini şi evrei), dar mai ales a grupărilor islamice nesunnite (în special şiite).[4]

Între timp însă, armatele de turci deveniseră tot mai puternice, astfel că al-Mutawakkil a încercat să se elibereze de sub autoritatea mamelucilor turci, motiv pentru care aceştia l-au asasinat în anul 861. Acest asasinat a fost practic primul semn vizibil al prăbuşirii califatului abbasid. Anii 861-870 sunt cunoscuţi drept „perioada de anarhie de la Samarra". Dintre cei patru califi care au domnit în acest timp, trei au murit asasinaţi. Puterea a intrat în mâna generalilor mameluci turci care, în loc să contribuie la menţinerea şi întărirea statului, au înlesnit decăderea lui. Califii au devenit mai mult stăpâni nominali ai imperiului.[5]

---

[1] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 158-160. Termenul *mameluc* (turc. *memlük*) se traduce prin „luat în stăpânire" (Mustafa Ali Memhed, *Istoria turcilor*, Bucureşti, 1976, p. 71, nota 23).

[2] „Locul aşezării, aproape nelocuit până atunci, cu excepţia unor călugări creştini, i-a îngăduit califului să-şi satisfacă înclinaţia spre grandios (...). Timp de aproape 50 de ani, califii abbasizi au ridicat (la Samarra - n.n.) în jur de 30 de palate. Se pare că oraşul ajunsese să numere un milion de locuitori. În incinta palatelor nu se putea circula decât călare, într-atât erau de mari distanţele" (A. Clot, *op.cit.*, p. 289). O hartă a Samarrei, la D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, II, p. 82.

[3] Când capitala a fost mutată din nou la Bagdad, a fost construit un oraş nou, pe malul estic al fluviului Tigru, la o anumită distanţă de vechea aşezare din 762. Şi azi, centrul Bagdadului se află pe malul estic al fluviului.

[4] D. Sourdel, *The 'Abbasid Caliphate*, p. 126-127. Totuşi, creştinii au reuşit să păstreze numeroase funcţii publice în administraţia statului. De exemplu, califul l-a menţinut în funcţie pe majordomul palatului său din Samarra, deşi era creştin nestorian.

[5] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 170-175; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 93-94

Pentru a putea dobândi mai multe venituri, militarii turci au dus o politică de centralizare excesivă. Reacția din provincii nu s-a lăsat mult timp așteptată. Rând pe rând au izbucnit revolte. În provinciile răsăritene (iraniene) au apărut diferite dinastii, sub conducerea cărora Iranul a obținut din nou independența (așa-numitul *Intermezzo iranian*, care a durat până la invazia turcilor selgiukizi, la începutul secolului XI): Tahirizii, apoi Saffarizii și Samanizii (în Transoxania, Khorasan și Afganistan)[1] și Buyizii (în Iranul Occidental și Irak). Egiptul a ieșit la rândul său din cadrul Imperiului, fiind condus mai întâi de dinastia tulunidă, iar mai apoi de Fatimizi (care au format chiar un contra-califat, șiit, existent între anii 969-1171, și care au întemeiat capitala Cairo, în apropiere de mai vechea colonie Fustat).[2] În Siria s-a inaugurat stăpânirea dinastiei Hamdanizilor, și ei tot șiiți.[1]

---

[1] Dinastia Tahirizilor a condus provincia Khorasan între anii 821-873, însă în calitate de guvernatori ai califilor abbasizi. Au fost înlăturați de Saffarizii originari din Sistan, care au fost cât pe aci să cucerească Bagdadul în anul 876. Totuși, dinastia iraniană cea mai importantă a fost cea a Samanizilor, guvernatori ai Transoxaniei (regiunea cuprinsă între fluviile Oxus, azi Amudaria, și Jaxartes, azi Sîrdaria) încă din epoca preislamică. Samanizii au reușit ca, în ultimul secol al primului mileniu creștin, să domine teritoriile Uzbekistanului (capitalele dinastiei samanide au fost orașele Bukhara si Samarqand), Turkmeniei, Afganistanului și Iranului estic. Au încurajat renașterea culturii și literaturii persane. Limba farsi (persana modernă) a devenit *lingua franca* în Orientul Mijlociu și Asia centrală până în epoca modernă. Tot Samanizilor li s-a datorat convertirea turcilor (din stepele Kazahstanului de azi) la religia islamică, ceea ce a grăbit sfârșitul dinastiei samanide. Fiind musulmani, turcomanii au putut migra fără nici o opreliște în Transoxania, ba chiar și în Khorasan. Samanizii au fost învinși de turcomani în anul 999, teritoriul lor fiind împărțit între două confederații de triburi turcice: Qara-Khanizii (în Transoxania) si Ghaznavizii (în Iranul estic și Afganistan). Totuși aceștia s-au aflat în umbra culturii persane. Marele poet național iranian, Ferdowsi, a reușit, cu sprijinul Ghaznavizilor, să scrie cea mai importantă epopee iraniană - *Shahnameh* (David Morgan, *Medieval Persia. 1040-1797*, London and New York, 1988, p. 19-22; M. A. Mehmed, *op.cit.*, p. 72-75; W. Barthold, *op.cit.*, p. 208-275. A se vedea si următoarele capitole din „ The Cambridge History of Iran", vol. IV: C. E. Bosworth, *The Tahirids and Saffavids*, p. 90-135; Idem, *The Early Ghaznavids*, p. 162-197; R. N. Frye, *The Samanids*, p. 36-161).

[2] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 309, 345; Bernard Lewis, *Egypt and Syria*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, Cambridge, 1970, p. 175-194); D.

Veniturile Califatului abbasid au scăzut drastic. Pentru a se putea strânge într-un mod mai eficient impozitele, s-a instituit un obicei care a fost menținut în întregul Orient până în epoca modernă: arendarea încasării dărilor. Această procedură se va dovedi foarte periculoasă, deoarece încasatorii de dări își reţineau pentru ei cea mai mare parte din venituri (astfel că vistieria califatului a devenit şi mai săracă). Din lipsă de lichidități, salariile au început să fie plătite prin acordarea de domenii „feudale" (*iqta'*). La fel ca şi practica arendării încasării impozitelor, şi sistemul domeniilor *iqta'* a fost menținut în Orientul Apropiat până în epoca modernă (cu deosebirea că în perioada mongolă, domeniile *iqta'* au fost numite *soyurghal*-uri, iar în cea otomană *timar*-uri).[2] Cel care primea un domeniu, avea nu doar dreptul de a încasa impozitele, ci devenea practic „guvernatorul" civil şi militar al domeniului, cerând de la locuitori prestații feudale. Vărsa în vistieria centrală doar zeciuiala.[3]

Toate aceste măsuri au dus la falimentul economic al califatului abbasid. Califii au ajuns mai mult unelte ale birocraților civili (care deţineau conducerea în oraşe) şi ale militarilor[4] (care guvernau provinciile, prin sistemul *iqta'*).[5] Autoritatea propriu-

---

Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 109-119.

[1] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 267-284; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 207.

[2] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 265.

[3] G. Endreß, *op.cit.*, p. 102.

[4] Mai pe larg despre criza profundă a Califatului abbasid la începutul secolului X, la D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 98-104.

[5] O analiză amănunțită a originilor şi evoluției instituției numite *iqta'* la A.K.S. Lambton, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Londra, 1980, p. 358-376. Lambton a negat aici caracterul „feudal" al domeniilor *iqta''*, susținând că deosebirea dintre *iqta'* islamică şi domeniul feudal din Europa occidentală a fost lipsa elementului contractual (datorită faptului că orice autoritate era, în societatea islamică, una delegată, contractul fiind practic inexistent). Dar iată şi prezentarea schematică a evoluției domeniului *iqta'* din societatea islamică: după cucerirea islamică s-a făcut deosebirea între următoarele două tipuri de terenuri: a) cele neabandonate de vechii stăpâni (şi de la care se extrăgea impozitul pe pământ - *kharaj*- „haraci") şi b) pământurile părăsite de vechii proprietari (Domeniile de Coroană ale bizantinilor şi persanilor; domeniile bisericeşti şi latifundiile celor care s-au refugiat din calea armatelor arabe). Din această ultimă categorie de terenuri, califii au acordat căpeteniilor militare arabe anumite domenii (numite

zisă a califilor se menține doar în puține regiuni din Irakul central și de sud. Dar în anul 936 a dispărut cu totul și această autoritate politică redusă a califilor. A fost înființată funcția de *amir al-umara'* („comandant al comandanților").[1] Califul a rămas fără armată, fără administrație civilă și fără nici o comandă. Și-a menținut doar funcția religioasă, de conducător al comunității islamice sunnite (Califatul fatimid din Egipt se dorea o replică șiită la califatul abbasid din Irak).

Așadar, de la sfârșitul secolului IX, Califatul abbasid s-a dezintegrat într-o serie de state succesorale, legate între ele prin limba arabă, prin teoria califatului și prin unitatea vamală (a fost menținut un singur spațiu economic islamic). Tocmai de aceea, au fost numite de către istorici *commonwealthul arab*.[2]

Unul din aceste state merită o mențiune deosebită. În anul 946, funcția de *amir al-umara'* a fost preluată de un general din familia Buyizilor. Această dinastie de origine iraniană a stăpânit timp de un secol (946-1055) întregul Irak, precum și provincii din

---

qati'a – „parcele"), impozitate prin zeciuială (*'ushr*). Ulterior, anume în epoca de decădere a califatului abbasid, în dorința de a mări veniturile, s-a impus practica de arendare a funcției de colectare a dărilor. Astfel, pe de o parte, anumite domenii au fost arendate pe perioada unui an (domeniile *dama*), în timp ce altele (de obicei de mărimea unor unități administrative) au fost acordate unor oficiali care le administrau, plătind impozitul în numele întregii colectivități (domeniile *qabala*). Totuși sumele intrate în vistieria califatului nu au crescut foarte mult, astfel că, în cele din urmă, nemaiexistând banii pentru plata salariilor militarilor, s-a acordat acestora dreptul de a încasa impozitele. Prin urmare, a început să li se acorde următoarele tipuri de domenii: a) *iqta' al-tamlik* – donații cu titlu de proprietate a unor terenuri cu randament agricol scăzut (astfel că noii proprietari dobândeau și responsabilitatea de a crește producția agricolă); b) *iqta' al-istighlal* – donații cu drept de uzufruct, care nu puteau fi moștenite și nici trecute de la un arendaș (*muqta'*) la altul. Emirul care primea un domeniu *iqta'* de acest tip nu era obligat să-i plătească pe soldații din subordine cu sume de bani, ci le putea acorda, la rândul său, alte *iqta'*, dar în numele statului. Practica arendărilor către militari a colectării impozitelor a grăbit decăderea statului, deoarece administrația locală a fost militarizată, agricultura a fost practic distrusă, iar militarii s-au transformat în adevărați administratori agricoli, doritori de a „scoate bani din piatră seacă" (expresie apărută tocmai în acea epocă).

[1] D. Sourdel, *The 'Abbasid Caliphate*, p. 138-139; H. Kennedy, *op.cit.*, p. 197-198.

[2] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 203-205.

Azerbaidjanul de azi şi din Iranul de vest. A adoptat şiismul ca religie oficială, menţinând însă şi funcţia religioasă a califului abbasid sunnit. Din această epocă buyidă, populaţia Irakului a fost divizată între sunniţi (care recunoşteau autoritatea califului) şi şiiţi (al căror apărător devenise dinastia buyidă).

Buyizii nu au favorizat doar şiismul. Intenţia lor a cuprins şi renaşterea vechiului stat iranian independent. De aceea, ei au adoptat vechiul titlu imperial persan de *shahinshah* („rege al regilor").[1]

Buyizii au fost înlăturaţi de la putere de invazia turcilor din stepă, care au înfiinţat Sultanatul selgiukid, având capitala la Bagdad. Selgiukizii au restaurat sunnismul ca religie oficială în Orientul Apropiat. Conducătorul turc a preluat titlul de sultan, considerându-se apărătorul politic şi militar al califului, care şi-a menţinut funcţia religioasă. În acest fel, califatul abbasid a rezistat până în 1258, când a fost desfiinţat în urma marii invazii a mongolilor.

Marea sinteză imperială a civilizaţiei islamice

Orientul Apropiat a fost locul în care au apărut şi s-au dezvoltat nenumărate civilizaţii. Iar islamul a realizat o formidabilă sinteză a tuturor. Eshatologie şi teologie creştină, neo-platonism, filosofie elenistică, toate au devenit parte a teologiei şi misticismului islamic. Scripturile iudaice şi creştine, ritualurile iudeilor şi viziunea juridică a acestora au fost absorbite în dreptul islamic. Ştiinţele elenistice au continuat să fie studiate cu fervoare, operele capitale fiind traduse din greacă în arabă (ca mai târziu, după recucerirea Spaniei, să fie traduse din arabă în latină). Ceremoniile de curte bizantine şi vechi-persane, arta şi arhitectura, sistemele administrative ale celor două mari imperii, conceptele lor politice au fost asimilate de califatele umayyad şi abbasid.

Această recuperare a trecutului a fost făcută aproape inconştient. Majoritatea populaţiei din Orientul Apropiat şi Mijlociu a rămas creştină aramaică, iraniană-zoroastriană şi evreiască. Formele tradiţionale de viaţă au continuat să existe şi pe mai departe: familia, satul, vecinătatea, comunitatea tribală etc. Ele au fost

---

[1] Heribert Busse, *Iran under the Buyids*, în „The Cambridge History of Iran", vol. IV, p. 250-304; H. Kennedy, *op.cit.*, p. 212-249). Califii au recunoscut formal acest titlu abia în 1037 (Grunebaum, *op.cit.*, p. 132).

puțin afectate de cucerirea arabă. Instituțiile politice de pe plan local şi regional, producția agricolă, comerțul au rămas toate neschimbate. Instituțiile guvernamentale bizantine şi persane, incluzând concepția despre conducător şi responsabilitățile sale pentru religie, au fost preluate în mod direct de califatul arab-musulman. Convertiții şi-au adus cu ei în Islam educația primită, cultura şi orientarea lor politică. Întinderea teritorială mare a califatului a făcut posibilă asimilarea întregii moşteniri a civilizației Orientului Apropiat. Noile elite au generat o cultură unitară, coerentă.

Din perspectivă istorică, islamizarea Orientului Apropiat nu a presupus schimbările structurilor instituționale; nu a introdus noutăți în procesul de producție, nu a introdus noi forme de comunitate umană. Islamul a preluat tot ceea ce a găsit în Orient, a menținut vechile forme, adoptând însă un vocabular nou. În acest sens, formarea societății islamice constituie, sub anumite aspecte, recapitularea vechilor procese de dezvoltare statală din Orientul Apropiat, constituie o redefinire a instituțiilor pre-islamice prin noi termeni.

Însă procesul de formare a civilizației islamice nu a însemnat o asimilare pasivă a tradițiilor culturale antice. Această asimilare s-a făcut într-un mod indiscutabil islamic. Rezultatul configurat a fost original-islamic. Literatura, dreptul, teologia, misticismul şi filosofia au fost trecute prin filieră islamică. La fel şi instituțiile politice şi ideologiile despre guvernare au cunoscut o evoluție radicală în epoca abbasidă.[1]

[1] Ira Lapidus, *op.cit.*, p. 120-123.

D. SEPARAREA DINTRE STAT ŞI RELIGIE. DREPTUL ISLAMIC ŞI CRISTALIZAREA CELOR DOUĂ MARI CONFESIUNI ISLAMICE

După cum am arătat mai sus, în primul secol de existenţă, statul şi societatea islamică a cunoscut trei războaie civile. Cel dintâi a fost provocat de procesul de divizare a elitelor arabe (qurayşiţi - pioşi). Cel de-al doilea s-a datorat revoltelor grupărilor religioase de opoziţie (kharijiţii şi şiiţii), iar cel de-al treilea, care a dus la înlăturarea Umayyazilor, a fost pornit de noile elite musulmane, nearabe (exponentul lor a fost Abu Muslim), care doreau obţinerea egalităţii sociale cu musulmanii arabi, în cadrul unei teocraţii islamice pure.[1]

1. FACŢIUNI POLITICO-RELIGIOASE ÎN PRIMELE DOUĂ SECOLE ISLAMICE

Întrebarea dacă Umayyazii puteau mijloci călăuzirea dreaptă a credincioşilor musulmani constituia cheia problemei. Adepţii celor înfrânţi în primele două războaie civile refuzau să accepte valabilitatea călăuzirii umayyade, considerându-i pe aceştia doar simpli regi, nu califi. Refuzau să accepte noua ideologie a puterii umayyade, noile mijloace de guvernare. Făceau apel la teocraţia medineză, unde Muhammad, deşi fusese profet, nu se considerase deasupra legilor şi a comunităţii, cum făceau Umayyazii şi care, prin pretenţia de a aştepta ascultare necondiţionată de la raia, de la turmă, s-au transformat în tirani ilegitimi.[2]

În urma acestor dispute au apărut mai multe facţiuni religioase. Dar, datorită strânsei legături din societatea islamică, între religie şi politică, facţiunile religioase s-au transformat şi în partide politice, cele mai importante fiind: kharijiţii, proto-şiiţii, qadariţii, jabriţii, murji'iţii şi proto-sunniţii sau jama'aiţii.

---

[1] Ira Lapidus, *op.cit.*, p. 227.

[2] T. Nagel, p. 44-45.

Kharijiții

Aceştia au fost numiți de Miquel drept „puritanii Islamului", deoarece considerau că în fruntea *ummei* trebuia să se afle un calif „ales independent de orice preocupare socială şi rasială, *chiar de-ar fi un sclav negru*. Învestit printr-un simțământ unanim (*ijma'* - „consens general"), pe care îl primeşte sub forma unui contract de fidelitate (*mubaya'a*), el este, *primus inter pares*, eminamente supus obligațiilor şi principiilor pe care le reprezintă şi este destituit, în consecință, dacă prin conduita sa, particulară sau publică, le încalcă".[1]

Kharajiții au apărut ca facțiune religioasă după bătălia de la Siffin şi după acceptarea de către Ali a arbitrajului propus de Mu'awiya (în anul 657). Atunci au afirmat că „judecata aparține numai lui Dumnezeu" (vezi *supra*, p. 50). Pe aceste considerente s-au revoltat împotriva lui Ali, l-au asasinat după patru ani, cerând mai apoi ca demnitatea de calif să revină „celui mai bun şi nu membrului cutărei familii sau cutărui clan. De aici, un califat exclusiv electiv şi nicidecum ereditar".[2]

Kharijiții au considerat încă de la început drept „ortodoxă" doar comunitatea medineză din perioada dintre hegira şi cucerirea oraşului Mecca; eveniment după care Islamul s-ar fi deteriorat, devenind „qurayişit". De aceea, moştenirea raiului se putea obține doar trăind experiența hegirei, zi de zi, ascultând de poruncile lui Dumnezeu. Chiar şi simpla cădere în păcat aducea după sine îndepărtarea de la credința adevărată, adică apostazia, pentru care trebuia să se plătească cu moartea.

După cum se poate vedea, rigorismul acestei doctrine a fost dus la extreme. Nu este de mirare că mişcarea s-a divizat, cele mai importante facțiuni kharijite fiind moderații - „cei aşezați" (kharijiții ibadiți, după conducătorul lor Abdallah b. Ibad) şi radicalii - „cei ce pornesc în război".[3] Cei dintâi considerau că

---

[1] A. Miquel, *op.cit.*, I, p. 87-88.

[2] D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, p. 170-171.

[3] Hodgson prezintă următoarele facțiuni kharijite: a) moderații (cei care nu susțineau ca o necesitate pornirea unor rebeliuni deschise): ibadiții (cu dinastiile din Oman şi Africa de Nord), sufrisii (paşnici, până la revolta deschisă din Africa de Nord, de la sfârşitul epocii umayyade) şi şaybanizii (din Mesopotamia; au participat la cel de-al treilea război civil islamic); b) radicalii: najadații (în Arabia; au participat la cel de-al doilea război civil islamic) şi azraqizii. Această grupare, cea mai tero-

este suficient să poarte „credința adevărată" în suflet, viețuind în mijlocul oamenilor ca adevărați „musulmani" (termen care apare pentru prima oară în istorie, tocmai în acest context!). Radicalii au dispărut aproape cu totul în primul secol islamic, datorită sâmburelui de anarhie pe care îl cuprindea doctrina lor. Moderații au reușit însă să organizeze un imamat în Oman (care a dăinuit până în epoca contemporană[1]), precum și mai multe formațiuni politice printre berberii din Algeria, Libia și Maroc.[2]

Proto-șiiții

Această grupare i-a cuprins pe toți cei care considerau că funcția de calif trebuia să aparțină unui membru al familiei lui Ali care, în calitate de imam, era „ca o călăuză, desemnată și inspirată printr-un decret de origine divină dat în mod expres în favoarea descendenților lui Ali. Ascultarea față de Lege se confundă aici cu credința față de un om, izvor și nu numai executant al acestei Legi, impregnat de harul Spiritului, chiar ipostază a naturii divine".[3]

Așadar, proto-șiiții au considerat că imamul nu putea fi doar un simplu conducător al *ummei*, ci un personaj înzestrat cu o harismă specială, transmisă de profetul Muhammad lui Ali și familiei acestuia[4] (*ahl al-bayt* – „oamenii casei"[5]). În argumentarea poziției lor, șiiții au făcut apel la tradiție (*sunna*), arătând că însuși Muhammad l-ar fi declarat de mai multe ori pe Ali drept succesor al său, ultima oară în mod festiv pe drumul de întoarcere de la Mecca la Medina (după ultimul pelerinaj efectuat la

---

ristă dintre toate, numită după Nafi' b. Azraq, a promovat asasinarea tuturor celor care nu susțineau învățăturile lor. Au participat la cel de-al doilea război civil islamic, fiind învinși în anul 699 (Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. I, Chicago, 1974, I, p. 176-177, 257).

[1] Fred Scholz, Wolfgang Zimmermann, *Oman* în „Politisches Lexikon Nahost Nordafrika" (ed. Steinbach, Hofmeier, Schönborn), München, 1994, p. 199-201.

[2] T. Nagel, *op.cit.*, p. 51-55; Mai multe amănunte despre rebeliunile kharijiților, la A. Clot, *op.cit.*, p. 77-78 și 89-94.

[3] A. Miquel, *op.cit.*, I, p. 88.

[4] W. Montgomery Watt, Micheal Marmura, *Der Islam*, II, p. 33; T. Nagel, *op.cit.*, p. 58.

[5] M.G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p. 260. Termenul a fost preluat din vechea organizare tribală arabă, desemnând familia din sânul căreia era ales șeful de trib sau de clan și care avea în grijă tezaurul clanului.

Ka'ba).[1] Important de reținut este faptul că, destul de curând, imamul șiit a dobândit rolul unui salvator-mântuitor.[2]

Dar conceptul de mântuire (în înțelesul creștin) lipsește cu totul în religia islamică.[3] Tocmai de aceea, șiiții au fost nevoiți să apeleze la un alt termen, acela de „Dovada sau garantul lui Dumnezeu" (*hujja*), interpretând un vers coranic în sensul că, la Judecata de Apoi, imamul va fi dovada pe care o va aduce Dumnezeu că oamenii au cunoscut poruncile Sale, astfel că oamenii nu vor mai avea nici o scăpare dacă le încalcă.[4]

Numărul mare de persoane existente în celebrul *ahl al-bayt* al profetului a creat o adevărată problemă șiismului. Pe de o parte, au apărut numeroase grupări proto-șiite (fiecare susținând legitimitatea a câte unuia din membrii familiei alide), iar pe de altă parte, s-a cristalizat (după anul 700) doctrina potrivit căreia imamul legitim era ascuns (aflându-se în „ocultație" - *ghayba*), revenirea sa (*raj'a*) fiind așteptată. Atunci când va reveni, va apărea ca un Mesia (*Mahdi* - „Cel bine călăuzit" și *Hadi* - „Cel bine călăuzitor") care va restabili dreptatea și binele.[5]

---

[1] Astăzi, una dintre cele mai importante sărbători șiite este tocmai proclamarea succesiunii lui Ali, în locul numit Ghadir Kumm (Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Shi'ah*, Qom, 2004, p. 51-52).

[2] Șiiții au făcut apel la mai multe hadith-uri (sau sentințe ale profetului). Astfel, într-unul din ele, Muhammad a comparat *ahl al-bayt* cu arca lui Noe, astfel că cine se găsește sub protecția casei profetului se va salva, în timp ce ceilalți se vor îneca. În alt hadith, profetul a afirmat că „*ahl al bayt*-ul meu oferă ummei siguranța (*aman*) pentru a evita divizarea. Dacă un trib al arabilor se opune lor, atunci el cade în dispută și devine unealtă a Satanei". Un al treilea hadith e și mai semnificativ în acest sens: „Cu adevărat, vă las două lucruri prețioase: Cartea lui Dumnezeu (Coranul) și *ahl al-bayt*-ul meu; căci atâta vreme cât vă țineți de acestea două, nu vă veți pierde, iar ele nu se vor depărta una de alta până când nu le voi reîntâlni la Hawd (Paradis)" (Ayatollah Ja'far Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam. A compendium of Imami Beliefs and Practices*, Qom, 2003, p. 102-103).

[3] Coranul chiar îi somează pe evrei și creștini să nu mai creadă în mijlocitori între oameni și Dumnezeu: „Ei îi iau pe rabinii lor și pe călugării lor, precum și pe Mesia, fiul Mariei, ca Domni în locul lui Allah, în vreme ce li s-a poruncit să nu adore decât un singur Dumnezeu, în afara căruia nu este alt Dumnezeu" (Coran, 9,31).

[4] T. Nagel, *op.cit.*, p. 60. Citatul coranic este: „Trimiși - vestitori și prevenitori - pentru ca oamenii să nu mai aibă nici un fel de temei față de Allah" (Coran, 4, 165).

[5] W. Montgomery Watt, Micheal Marmura, *Der Islam*, II, p. 42.

Astfel, încă destul de timpuriu, proto-şiiţii s-au împărţit în mai multe grupări activiste (susţinând rebeliunile unor diverşi membri ai familiei alide), dar şi quietiste. De exemplu, în timpul celui de-al doilea război civil musulman, doctrinele şiite i-au inspirat pe mawali în răscoala lor împotriva dinastiei umayyade.[1] Apoi, în anul 740, a avut loc cea mai importantă răscoală şiită, condusă de Zayd ibn-Ali (după care există şi azi secta şiită a zaidiţilor). Pe de altă parte, quietiştii, adepţi ai doctrinei Imamului Ascuns, au considerat că nu mai era necesară lupta, rămânând în aşteptare. În cele din urmă s-a impus ramura quietistă, după cum se va putea vedea într-un alt capitol, având ca subiect doctrinele şiite.

Dezvoltarea ulterioară a şiismului a fost influenţată şi de faptul că la această grupare au aderat numeroşi mawali, în special iranieni şi sirieni, care au adus cu ei moştenirea culturală a Orientului antic. Astfel, şiismul a devenit „o nouă mişcare ideologică de tip esoteric", căutând şi dezvăluind sensurile tainice ale descoperirii divine.[2] Dar asupra prezentării detaliate a şiismului, voi reveni într-un alt capitol.

Qadariţii şi jabriţii

Din cele prezentate până acum se poate constata faptul că atât kharijiţii, cât şi proto-şiiţii au avut scopul de a continua activitatea începută de profetul Muhammad pe pământ, fiind convinşi că puteau realiza aceasta prin intermediul fie al unui moralism extrem, bazat doar pe revelaţia coranică, fie al imamilor harismatici din familia alidă. Ambele grupări considerau ilegitimă guvernarea califilor umayyazi. Atitudinea lor politică avea drept fundament concepţii profund teologice.

Cele două grupări nu erau însă singurele care condamnau noua guvernare umayyadă. Destul de mulţi pioşi (care cunoş-

---

[1] A rămas celebră marea răscoală, din anii 685-686, a mawalilor iranieni conduşi de al-Muhtar (W. Montgomery Watt, Micheal Marmura, *Der Islam*, II, p.37-40, H. Kennedy, *op.cit.*, p. 94-97). Al-Mukhtar a fost primul care a încercat să se folosească de doctrina ocultaţiei, afirmând că imamul pe care îl slujea (Muhammad al Hanafiya, unul din fiii lui Ali cu o altă soţie decât Fatima) „s-a ascuns în munţii care înconjoară Mecca, de unde va veni pentru a restabili pacea şi dreptatea în lume" (Remus Rus, *Istoria Filosofiei Islamice*, Bucureşti, 1994, p. 49).

[2] R. Rus, *op.cit.*, p. 49.

teau bine tradiția profetului) erau nemulțumiți de situația politică din califat, fără însă a sprijini grupările kharijiților și protoșiiților, considerate extremiste. Totuși, și nemulțumirile politice ale acestor pioși moderați au fost fundamentate teologic, având în centrul discuției problema liberului arbitru și noțiunea de *qadar* („capacitatea de a acționa", de a hotărî liber asupra faptelor).[1]

Această problemă constituie un exemplu elocvent pentru importanța deținută de teologie în formularea conceptelor politice. Anumiți teologi, numiți *jabriți*, susțineau că pronia divină este absolută, că doar Dumnezeu posedă *qadar* - „capacitatea de a acționa". Prin urmare, toate evenimentele care au loc sunt urmarea unui „decret divin" (a predestinației), adică a deciziei suverane a lui Dumnezeu cu privire la creație, decizie împotriva căreia omul nu are dreptul să ia măsuri. Prin ultima aserțiune, această concepție teologică legitima stăpânirea umayyadă, care nu putea fi decât legitimă, deoarece dinastia nu ar fi putut ajunge la conducerea comunității decât prin „decretul divin" al lui Dumnezeu. Numele dat acestei grupări - de *jabriți* - provenea de la cuvântul *jabr* care înseamnă „constrângere"; jabriții fiind considerați „cei care aduceau constrângere liberului arbitru uman".[2]

Nici nu este de mirare că alți teologi s-au reunit într-o mișcare care accentua importanța liberului arbitru al omului, opunându-se teologiei oficiale susținătoare a „predeterminării". Datorită faptului că restrângeau „puterea Decretului divin prin afirmarea răspunderii personale a creaturii" au fost numiți, oarecum în batjocură, *qadariți*.[3] Aceștia considerau că oamenii își pot hotărî ei singuri destinul, fiecare ființă umană având nu doar dreptul, ci și datoria de a se opune răului și de a săvârși binele. În cazul neintervenției împotriva răului, omul se făcea implicit vinovat de înfăptuirea acelui rău. Implicațiile politice ale unei asemenea teologii au fost covârșitoare. Pe de o parte, stăpânirea Umayyazilor nu mai putea fi considerată ca fiind urmare a predestinării lui Dumnezeu; pe de altă parte, califii, ca toți ceilalți oameni,

---

[1] R. Rus, *op.cit.*, p. 63.

[2] D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 173-174; Nagel, *op.cit.*, p. 45.

[3] D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 174. Potrivit lui Sourdel, teologia lor s-a dezvoltat sub influența polemicilor creștine față de islam, precum și sub cea a școlii filosofice peripateticiene din Jund-e Șapur (localitate în care s-au refugiat, la presiunile lui Justinian I, o parte din filosofii bizantini).

aveau propria responsabilitate înaintea lui Dumnezeu şi a semenilor (adică a turmei-raiale şi a *ummei*).[1] Drept urmare, qadariţii s-au opus „tiraniei Umayyazilor", fiind implicaţi în foarte multe revoltele din epoca anterioară izbucnirii revoluţiei abbaside.[2]

Murji'iţii

Aşadar, principalele probleme care au preocupat elitele societăţii musulmane în primul secol de existenţă a Islamului au fost: a) legitimitatea orânduirii politice (a califilor) de după moartea lui Muhammad; b) relaţia dintre liberul arbitru uman şi predestinaţie, şi c) statutul şi soarta păcătoşilor (devin oamenii în urma săvârşirii păcatelor necredincioşi-păgâni sau continuă să facă parte din *umma*?).

Aceste probleme au divizat profund societatea islamică primară, producând ură, duşmănie, războaie civile. Nu este de mirare că au existat învăţaţi musulmani doritori de a găsi soluţii la numeroasele crize interne şi de a restabili pacea. Aceasta nu putea fi realizată decât printr-un compromis.

Doctrina murji'ită avea tocmai acest ţel. Nu este lipsit de semnificaţie faptul că întemeietorul ei, al-Hasan ben Muhammad, a fost un apropiat al lui al-Mukhtar, luptând alături de acesta în cel de-al doilea război civil islamic. Speriat însă de extremismul lui Mukhtar, al-Hasan a considerat necesară o reconciliere cu Umayyazii. Drept urmare, a redactat două scrieri importante. Prima era îndreptată împotriva qadariţilor, încercând un echilibru între liberul arbitru al omului şi destinul hotărât de Dumnezeu. În cea de-a doua, având titlul *Kitab al-irja'* – „Cartea despre amânare", al-Hasan a susţinut că Dumnezeu l-a trimis în lume pe profetul Muhammad pentru a aduce un mesaj nou şi a crea o societate total diferită de cea anterioară (care fusese caracterizată prin campanii de pradă şi de lupte între clanuri). Disputele interne care au urmat după moartea profetului nu au făcut altceva decât

---

[1] „Ideile promovate de qadariţi nu au fost pe placul califilor umayyazi, care i-au persecutat, mai ales datorită implicaţiilor care vizau autoritatea politică, ameninţând echilibrul ordinii social-politice. Acceptarea libertăţii de voinţă, a liberului arbitru şi deplina responsabilitate a omului pentru faptele rele angajau în mod direct şi responsabilitatea califului pentru nedreptăţile săvârşite, acestea nemaiputând fi puse pe seama unei hotărâri divine inexorabile" (R. Rus, *op.cit.*, p. 63-64).

[2] Nagel, *op.cit.*, p. 46-49 (citatul la p. 48)

să pericliteze misiunea acestuia pe pământ. Tocmai de aceea era absolut necesar să se ajungă la o cale de mijloc. Drept urmare, în privința legitimității succesorilor lui Muhammad, al-Hasan i-a considerat buni pe primii doi califi, deoarece au menținut pacea și unitatea *ummei*. A declarat apoi că amână judecarea celorlalți doi califi. Așadar, „amânarea deciziei și a judecății" a fost considerată drept calea de vindecare a unei comunități scindate. Susținătorii doctrinei *murji'ismului* (a „amânării deciziei") au cerut ca la baza comunității musulmane să se afle chemarea lui Muhammad și un islam interpretat în sens mai larg, fără o accentuare prea mare a responsabilității umane și fără o interpretare prea activistă a condiției de membru al comunității.[1]

Proto-sunniții sau jama'aiții

Reconcilierea dintre al-Hasan b. Muhammad și Umayyazi s-a datorat faptului că aceștia constituiau singura forță care putea menține unitatea *ummei*. Spre asemenea unitate năzuiau din ce în ce mai multe personalități ale lumii musulmane. De aceea s-a încetățenit tot mai des rostirea în moschei în zilele de vineri a unor blesteme împotriva lui Ali, ca unul care a distrus unitatea primordială a comunității islamice. Iar după încheierea celui de-al doilea război civil, anul nou 73 (era hagirei) a fost numit drept „anul comunității unite" - *'am al-jama'a*. Astfel, „comunitatea unită" - *jama'a* - a început să fie considerată drept una dintre cele mai prețioase moșteniri lăsate de profet urmașilor săi. Muhammad ar fi cerut chiar în mod expres ca nimeni să nu părăsească *jama'a*, deoarece aceasta există ca un dar divin. Prin urmare, părăsirea comunității constituia un păcat mare, iar cel care îl săvârșea devenea unealta Satanei, neavând nici o șansă să ajungă după moarte în rai.

Adepții acestei doctrine, deși destul de mulți, nu au constituit obiectul de analiză al cronicarilor musulmani, tocmai datorită poziției lor quietiste, nerăzboinice. Influența lor în viața publică s-a resimțit abia la sfârșitul secolului al VII-lea, după încheierea celui de-al doilea război civil. Spre deosebire de kharijiți și de proto-șiiți, așa-numiții jama'aiți urmau în realizarea comunității islamice perfecte o altă cale - *sunna*, obiceiul strămoșilor.[2] Ce în-

---

[1] T. Nagel, *op.cit.*, p. 64-69; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 173.

[2] Traducerea exactă a termenului *sunna* este „drum, cale, mod de a acți-

semna exact acea *sunna* încă nu era clar stabilit (doar şi grupările politico-religioase rivale îşi fundamentau poziţia tot pe *sunna*). Jama'aiţii considerau că urmarea tradiţiei strămoşilor (*sunna*) trebuia să aibă drept rezultat înlăturarea dezbinărilor; cei care nu urmau *sunna* aduceau „inovaţii" - *bid'a*.

Unul din principalii ideologi ai acestei mişcări quietiste a fost tocmai piosul calif Umar II. Într-o lucrare polemică adresată qadariţilor, Umar II a afirmat că apartenenţa la islam trebuie să fie condiţionată de renunţarea în a-i judeca pe alţi credincioşi (aşa cum susţineau şi murji'iţii), dar şi de renunţarea în a te judeca pe tine însuţi, fiindcă totul este dat de Dumnezeu, după cum stă scris şi în Coran[1] şi după cum a arătat, conform tradiţiei, însuşi profetul: îngerul personal vesteşte fătului patru chestiuni, anume data naşterii, a morţii, soarta în timpul vieţii şi situaţia după moarte.

Aşadar, Umar II s-a apropiat destul de mult de doctrina predestinaţionismului.[2] A considerat că acela care acceptă *sunna* drept bază a credinţei sale face posibilă supravieţuirea comunităţii, deoarece acceptă totul ca venit de la Dumnezeu. Astfel, nici stăpânitorii, dar nici oamenii de rând nu sunt îndreptăţiţi să dezbată modul în care trebuie construit şi condus statul islamic.[3]

---

ona, de a săvârşi ceva, de a soluţiona ceva. Este vorba de o anume practică ridicată la rang de paradigmă pentru alte practici viitoare de acelaşi gen" (R. Rus, *op.cit.*, p. 30, nota 65).

[1] „Numai la Allah se află cunoaşterea Ceasului. El face să coboare ploaia îmbelşugată şi El ştie ce se află în pântece. Nici un suflet nu ştie ce va dobândi mâine şi nici un om nu ştie în care loc de pe pământ va muri. Allah este Atoateştiutor şi Bineştiutor" (Coran 31,34).

[2] Totuşi, Umar II a fost destul de evaziv, el acceptând într-o anumită măsură şi responsabilitatea umană (deci şi a sa personală faţă de turmă). În cuvântarea ţinută de el după instalarea în funcţia de calif a rostit următoarele cuvinte: „Faptele mele şi încercările pe care le-a prevăzut Dumnezeu pentru mine au fost astfel prevăzute, încât ele însele să ducă la ceea ce am şi făcut într-adevăr sau să oprească ceea ce până la urmă n-am făcut. Tot binele pe care l-am învăţat a fost săvârşit sub povăţuirea şi conducerea lui Dumnezeu, pe Care Îl rog să-mi trimită binecuvântarea Sa. Iar toate celelalte, pentru care eu sunt responsabil, anume bolile păcatelor, pe acestea îl rog pe Dumnezeu cel milostiv să le treacă cu vederea, prin iertare" (T. Nagel, *op.cit.*, p. 76).

[3] *Ibidem*, p. 69-77.

Compromisul abbasid. Separarea dintre stat şi religie. Sunniţii şi şiiţii

În al doilea sfert al secolului al VIII-lea, stăpânirea Umayyazilor a fost contestată tot mai mult. Au avut loc revolte în care au fost implicaţi chiar şi jabriţii recunoscuţi, de altfel, pentru poziţia lor pro-umayyadă. În cele din urmă, revolta condusă de şiitul extremist Abu Muslim a dus la instaurarea dinastiei Abbasizilor.

Aceştia au fost conştienţi de necesitatea satisfacerii unora din revendicările celor cărora le datorau ascensiunea. De aceea au acordat drepturi egale mawalilor; totodată au numit o serie de cărturari pioşi în funcţia de judecători (*qadi*) în provincii. Au încercat să câştige susţinerea cercurilor pioase moderate şi să restrângă influenţa celor radicale, în special a şiiţilor şi kharijiţilor. Drept urmare, însuşi Abu Muslim a fost ucis din porunca lui al-Mansur.

Numeroşi membri ai cercurilor pietiste au fost dezamăgiţi de noua dinastie. Au fost puşi în faţa unei duble alegeri: fie de a rămâne în opoziţie, fie de a accepta ofertele de colaborare ale noului regim. Treptat, majoritatea a acceptat noile realităţi politice, adoptând în măsură tot mai mare ideologia partidei jama'aiţilor (deşi aceştia s-au împotrivit iniţial Abbasizilor, fiind apropiaţi ai vechiului regim umayyad). Prin urmare, au acceptat legitimitatea noii dinastii.[1] Doar o mică minoritate a continuat să susţină revendicările familiei alide. Astfel, la începutul epocii abbaside s-a petrecut divizarea definitivă între cele două mari grupări ale islamului: sunniţii şi şiiţii.[2] Cele două grupări au fost

---

[1] „Orientarea spre *jama'a* existase ca intenţie încă dinainte, ea trebuia însă realizată, iar Abbasizii au făcut aceasta cu foarte mare înţelepciune, astfel că mai întâi au neutralizat opoziţia pioasă, care crease atât de mari probleme Umayyazilor, după care au reuşit, încetul cu încetul, să o câştige de partea lor" (Grunebaum, *op.cit.*, p. 83).

[2] Trebuie însă aici atrasă atenţia asupra faptului că termenul de *sunnit* este oarecum impropriu, deoarece şi şiiţii se bazează, în susţinerea doctrinei lor, tot pe *sunna*, adică pe cutuma provenită de la profet. „Şi *Shi'ah* şi-a fundamentat învăţătura pe *sunna*, modelul şi indicaţiile profetului şi a tovarăşilor săi; desigur că a fost o altă înţelegere şi o altă transmitere, care o deosebea de consensul şi de transmiterea *sunniţilor* ortodocşi, adică loiali Abbasizilor: Şiismul îi considera doar pe Ali şi pe urmaşii săi transmiţătorii legitimi şi autentici" (G. Endreß, *op.cit.*, p. 84). Pe baza acestor considerente, Hodgson îi numeşte pe sunniţi „Jama'ai-Sunni", adică „oameni ai tradiţiei - *sunnah* - şi ai comunităţii

despărțite în special de opinia politică („sunnismul este caracterizat, în mod fundamental, printr-o preocupare de realism politic"[1]). Totuşi, nici una din ele nu a fost unitară, în ambele apărând diferite dispute teologice care au dus la alte schisme (care nu constituie însă obiectul acestei lucrări).

Statul teocratic islamic a devenit pentru mulți un ideal. După cum se va arăta în continuare, o parte dintre şiiți (cei duodecimani) au încetat să se mai opună în mod violent califatului, renunțând la aspirațiile politice în favoarea dezvoltării unor comunități locale şi a adoptării unei vieți personale evlavioase, cu visuri mesianice (doar şiiții ismailiți sau septimani şi-au urmat programul lor politic, întemeind un califat şiit - „fatimid" în Egipt, între 969-1171). Chiar şi cei din partida *sunniților* au început să se concentreze asupra vieții comunitare şi evlaviei personale. Mulți învățați religioşi au început să considere că puterea reprezenta în sine un sâmbure al păcatului. Drept urmare, tot mai mulți au fost tentați să se sustragă de la anumite responsabilități care le reveneau în conducerea comunității. Complexitatea vieții de zi cu zi, diferențele dintre prescripțiile revelate şi noile metode de guvernare, necesare pentru menținerea ordinii şi dreptății în lume, constituiau serioase provocări, care „puteau fi suportate doar prin acceptarea pasivă a orânduirii statale de către comunitatea religioasă retrasă în ea însăşi".[2] În noile condiții, întrebările cruciale care au început să frământe elitele din califatul abbasid erau de următoarea natură: ce înseamnă o viață religioasă adevărată şi cum poate fi ea trăită? Este un musulman adevărat acela care trăieşte o viață interioară bogată, respectând legile statului? Răspunsurile la aceste întrebări au fost sistematizate în epoca abbasidă în comentarii coranice, în colecții de *hadith*-uri, în dezvoltarea jurisprudenței islamice (a se vedea capitolul de mai jos, despre *dreptul islamic*), în tratate mistice şi teologice care au încorporat în Islam întreaga moştenire culturală creştină, neo-platonică şi iranian-zoroastriană.[3]

Religia a fost restrânsă la sfera vieții private, controlate de învățații religioşi. Chiar şi califii s-au supus acestui control, recunoscând supremația *Şariei*. Încercarea lor de a controla sfera religioasă a eşuat odată cu respingerea *mu'tazil*-ismului (a se vedea

---

- *jama'ah*" (M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p. 275-279 şi 288-291).

[1] A. Miquel, *op.cit.*, I, p. 141.

[2] Grunebaum, *op.cit.*, p. 83.

[3] Ira Lapidus, *op.cit.*, p. 228-229.

mai jos). De atunci, religia şi politica (sau administraţia statului) au devenit două domenii diferite. Deşi califul a rămas conducătorul *ummei* musulmane, totuşi între stat şi comunităţile religioase a apărut o separare, aproape o prăpastie. Califul a rămas doar cu sarcinile administrative şi executive, în timp ce Islamul a evoluat în mod autonom, sub controlul clericilor.[1]

Evoluţia ulterioară a instituţiilor politice şi statale a accentuat această prăpastie. Califul a pierdut şi funcţiile executive, păstrând doar o autoritate simbolică. Puterea politică a fost preluată de diferitele dinastii care au întemeiat deja amintitele state ale *commonwealth*-ului arab musulman. Aceste state au fost militarizate şi seculare, dinastiile preocupându-se puţin de sfera religioasă (cu excepţia Buyizilor, care s-au limitat doar să acorde libertate de cult şiiţilor). Religia a rămas un domeniu al clericilor, pe care aceştia îl controlau în mod autonom.[2] Însă cu mai multe amănunte despre constituirea şi conţinutul dreptului islamic, despre relaţiile dintre administraţia de stat şi cler (de fapt elitele religioase), apoi dintre califi şi conducătorii militari (*amir al-umara'* - „comandant al comandanţilor"), dar şi dintre musulmanii sunniţi şi şiiţi voi reveni în capitolele următoare.

2. DREPTUL ISLAMIC - *ŞARIA*. ULEMALELE ŞI INSTITUŢIA RELIGIOASĂ ISLAMICĂ SUNNITĂ

La baza statului teocratic islamic din perioada clasică şi din Evul mediu s-a aflat *Şaria* (în transcripţie occidentală *shari'ah*). Deseori, acest termen este tradus prin sintagma „dreptul islamic", ceea ce nu este întocmai exact, deoarece sfera Şariei este mult mai vastă decât o simplă lege. Pe lângă legi propriu-zise, Şaria mai include şi precepte ale igienei personale şi comunitare (inclusiv igiena bucală!), precum şi legi ale politeţii sau practici ritualice. Această complexitate a Şariei se datorează faptului că ea nu este considerată drept o simplă legislaţie, ci Legea şi Norma de comportament ideală, descoperită de Dumnezeu oamenilor.

Practica juridică în timpul lui Muhammad

După cum am prezentat în capitolele anterioare, Muhammad a desfăşurat la Medina o activitate legislativă importantă. A fost

---

[1] *Ibidem*, p. 123-125.

[2] Ira Lapidus, *op.cit.*, p. 230.

chemat acolo pentru a media disputele interne din oraş şi a organiza o comunitate nouă, unitară. Pentru a putea îndeplini chemarea şi pentru a corespunde aşteptărilor, Muhammad a fost nevoit să emită o serie de precepte de ordin legislativ, fapt reflectat şi în capitolele din Coran, scrise în perioada petrecută la Medina.

Societatea arabă, deci şi cea medineză, se afla într-o perioadă de tranziţie, de la proprietatea comunitară la cea privată. În cadrul acestei tranziţii, Muhammad a fost nevoit să emită norme sociale noi, a căror respectare să ducă la evitarea conflictelor sociale. Principalele norme de acest tip rezolvau probleme de moştenire, de căsătorie şi divorţ. Aceste norme prevedeau şi obligativitatea respectării angajamentelor, apoi modul de împărţire a prăzilor din campaniile de război. Din analizarea preceptelor juridice cuprinse în Coran se poate constata faptul că în societatea arabă preislamică funcţiona vechea *lege a talionului (ochi pentru ochi, dinte pentru dinte)*. Muhammad nu a înlăturat această lege (cum a făcut Hristos), ci a atras atenţia că răzbunarea nu trebuie să fie mai mare decât nedreptatea suportată, că viaţa pierdută poate fi răscumpărată şi cu bani. Hoţia trebuia pedepsită prin tăierea mâinii. Aşadar, preceptele juridice cuprinse în Coran (în aşa-numitele capitole de la Medina) au menirea de a aduce o anumită ordine în cadrul unei societăţi în schimbare.[1]

Culegerile de *hadith*

După moartea lui Muhammad şi după constituirea califatului islamic, normele juridice simple cuprinse în Coran nu mai erau suficiente pentru complexitatea problemelor ivite. Membrii *ummei* şi-au dat seama că Revelaţia, cuprinsă în Coran, nu dădea răspuns la toate chestiunile juridice nou apărute. Pentru rezolvarea lor, conducătorii comunităţii s-au orientat după modul în care a procedat Muhammad în situaţii asemănătoare. Astfel, tovarăşii profetului şi ucenicii acestora şi-au reamintit sentinţe ale lui Muhammad, rostite în diverse ocazii.

Aceste sentinţe au fost strânse în colecţii speciale, cunoscute în societatea islamică sub numele de *hadith* (pronunţat „hadíss"). Acest termen s-a tradus de obicei în limbile europene prin „tradiţie" (realizându-se o paralelă cu *Sfânta Tradiţie* existentă în creştinism).[2] Traducerea nu este foarte exactă şi corectă,[1] deoarece

---

[1] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p. 233-235.

[2] Dar în creştinism, „Sf. Tradiţie" desemnează scrierile teologilor creştini

sentințele sunt rostite chiar de profet, ele fiind înregistrate în memoria tovarășilor și ucenicilor săi. Așadar, fiecare *hadith* trebuie să cuprindă numele celui care reamintește respectiva sentință,[2] după modelul următor: „Eu, A.B., am auzit odată că C.D. a povestit că a aflat de la E.F: că M.N. a povestit că se afla în locul cutare și că profetul a trecut pe acolo și a zis că ...".[3] Fiecare *hadith* avea valabilitate dacă acest „șir" era neîntrerupt și dacă persoanele pomenite erau renumite și deci considerate credibile.

Datorită complexității problemelor juridice ivite în cadrul califatului umayyad și apoi abbasid, învățații islamici au început să se orienteze tot mai mult după aceste sentințe ale profetului. În secolul IX au apărut chiar și colecții mari de *hadith*, șase dintre ele având caracter canonic (sunt recunoscute ca deplin valabile și obligatorii) în întreaga lume musulmană. Cele șase colecții au fost redactate de următorii juriști: al-Buhari (decedat 870), Muslim (d. 875); Abu-Dawud (d. 889), Ibn-Maja (d. 886), at-Tirmidi (d. 892) și an-Nasa'i (d. 915).

Primele două sunt numite *Sahih*, iar celelalte patru *Sunan* (termenul este un plural de la *sunna*). Acestea patru din urmă nu respectă întru totul mențiunea completă a șirului transmisiei sintagmei profetice, însă vin în completarea celor două colecții *Sahib*. Cele șase colecții canonice nu au fost însă singurele lucrări de acest fel. Au mai redactat astfel de colecții și alți învățați, în special Ahmad ibn-Hanbal (d. 855), autorul lucrării *Musnad*, și

---

din primele secole de existență a creștinismului. Aceste scrieri sunt considerate de Bisericile Ortodoxă și Catolică drept „scrieri revelate", adică redactate sub influența Sfântului Duh. Bisericile protestante neagă în cea mai mare parte a lor caracterul revelat al Tradiției, considerând că aceste scrieri reflectă preocupările din mediul social existente atunci când au fost redactate.

[1] M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p.254, nota 6.

[2] „*Hadith* înseamnă narațiune, relatare sau tradiție. *Hadith* cuprinde relatarea acelor acțiuni și învățături ale lui Mahomed și ale urmașilor săi imediați, care nu au fost incluse în Coran. Ele au fost adunate și păstrate ca tradiție complementară Coranului, constituind un corp literar deosebit de important, întrucât, în baza lor, *Weltanschauung*-ul islamic se conturează în mod explicit. Practic vorbind, *hadith* însumează tradiția extra-coranică transmisă din generație în generație printr-un 'șir' sau 'lanț' (*silsilah*) de 'transmițători' sau 'garanți' care coboară în istorie până la Mahomed sau până la cei apropiați lui" (R. Rus, *op.cit.*, p. 28).

[3] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p. 235.

Malik ibn-Anas (d. 795), autorul lucrării *Al-Muwatta'*). Cei doi au înființat fiecare câte o școală juridică sunnită (a se vedea mai jos).[1]

Toate cele șase colecții canonice cuprind un număr foarte mare de sentințe. Cea a lui al-Buhari este alcătuită din 97 de cărți (3450 titluri sau capitole - *abwab*). Fiecare capitol tratează un aspect deosebit al unei probleme juridice sau de ritual religios. În total sunt redate, în colecția lui al-Buhari, 7300 de sintagme ale profetului. Multe din ele se repetă. Înlăturând aceste repetiții, rămân totuși 2762 hatith-e deosebite. Colecția *Musnad* cuprinde chiar 30.000 de hadith-uri.[2]

Originea sistemului juridic islamic. Vechile școli (cercuri) juridice

Primii patru califi ai comunității islamice și cei din dinastia umayyadă au moștenit un sistem juridic într-o formă embrionară, pe care au trebuit să-l adapteze la cerințele unui imperiu de dimensiuni impresionante. În fruntea ierarhiei organelor judecătorești s-au aflat desigur califii, precum și emirii guvernatori de provincie. Dar s-a răspândit tot mai mult obiceiul ca aceștia să numească, pentru problemele judecătorești, funcționari care purtau titlul de *qadi* - cadiu, judecător. Aceștia nu dețineau întotdeauna o pregătire juridică specială.[3]

Încă din epoca umayyadă, în cercuri formate din învățați (intelectuali) și persoane cu preocupări religioase, a început să fie

---

[1] *Ibidem*, I, p. 236. H. Lammens, *op.cit.*, p. 88-94.

[2] Cercetătorii europeni din ultimele secole și-au pus problema autenticității acestor hadith-uri. Ei au considerat că aceste „vorbe" atribuite profetului au circulat pe cale orală, constituind o adevărată tradiție vie, fiind apoi strânse pentru a justifica una sau alta din partidele religioase și politice. În perioada postbelică însă, cercetătorul turc Fuad Sezgin a stabilit că „vorbele" lui Muhammad au fost așternute destul de devreme în scris, anume în trei faze distincte:

- *Kitabat al-hadith* - o colecție redactată chiar din timpul tovarășilor profetului (*sahaba*) și a ucenicilor acestora (*tabi'un*);
- *Tadwin al-hadith* - o colecție redactată în ultimul sfert al primului secol și primul sfert al celui de-al doilea secol islamic;
- *Tasnif al-hadith* - colecție redactată după anul 742, era creștină.

Cercetătorii europeni încep să accepte rezultatele cercetătorului turc (W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p. 238).

[3] D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 176-177.

dezbătut modul în care guvernatorii de provincii şi cadiii rezolvau diverse probleme administrative şi juridice. Aceste cercuri se întruneau de obicei în moschei şi încercau să găsească soluţii la problemele noi ivite şi să adapteze principiile islamice coranice la condiţiile noi, apărute în cadrul vastului imperiu. Desigur, soluţiile difereau de la o regiune la alta, fapt de înţeles, deoarece şi problemele difereau de la o regiune la alta. Au apărut în acest mod, de-a lungul deceniilor, mai multe sisteme juridice deosebite unele de altele, numite „vechile şcoli juridice". Nu erau şcoli în adevăratul sens al cuvântului, nici sisteme clar definite, ci doar anumite concepţii de drept care găsiseră o acceptare mai mare în rândul învăţaţilor din respectiva regiune. Aceste concepţii au început să fie sistematizate, apărând doctrine juridice, ale căror precepte erau considerate de învăţaţi drept corecte, şi de care oficialii administrativi (guvernatorii şi qadiii) erau nevoiţi să ţină seama (pentru a evita apariţia unei opoziţii a celor „învăţaţi", organizaţi la începutul epocii abbaside într-o clasă distinctă de specialişti ai „ştiinţei"- ulemalele.[1]).

Fiecare grupare de învăţaţi se baza, în prezentarea propriei poziţii, pe principiile Coranului şi pe sentinţe ale profetului (adică pe *hadith*). Unii luau aceste sentinţe întocmai, *ad litteram*, alţii încercau să găsească analogii cu hadith-urile existente. Drept urmare, şcolile juridice s-au împărţit în două tabere sau partide: *Ahl-al-Hadith* (partida celor care se orientau după litera *hadith*-urilor) şi *Ahl ar-'Ra'y* (adică partida celor care se orientau după spiritul *hadith*-ului, încercând să afle analogii, pe baza argumentării).[2]

Ash-Shafi'i şi stabilirea principiilor jurisprudenţei islamice

Oricât de diferite erau rezoluţiile acestor cercuri sau şcoli juridice vechi, toate pretindeau că se aflau în concordanţă cu *sunna* (considerată drept un fel de „tradiţie vie" a comunităţii). În aceste condiţii, trebuiau stabilite criterii după care să se poată judeca dacă o şcoală juridică se baza pe principii sănătoase (conforme cu *sunna*) sau false.

---

[1] M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p. 325-326. Activitatea de cercetare a Coranului şi a colecţiilor de *hadith* a constituit *'ilm* - „ştiinţa". Cel care poseda această ştiinţă sau învăţătură era *'alim* - „învăţat" (pl. *'ulama'*).

[2] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p. 239-241.

În acest fel, în jurul anului 800, a apărut o nouă disciplină în lumea islamică - *usul al-fiqh*, adică „principiile ştiinţelor juridice".[1] Cel care a întemeiat şi dezvoltat noua disciplină a fost Muhammad ibn Idris ash-Shafi'i.[2] Conform acestuia, dreptul islamic are patru izvoare sau patru principii: *Al-kitab* - Cartea; *Sunna profetului; Al-qiyas* sau analogia şi *Al-ijma* sau consensul. Cartea este desigur Coranul. *Sunna* este exprimată în *hadith*-uri, cu condiţia ca acestea să fie autentice (să nu aibă verigi lipsă în şirul de învăţaţi care depun mărturie despre sentinţă). *Sunna* reprezintă Înţelepciunea divină, revelată şi adusă pe pământ de Muhammad. Aşadar, ea este la fel de importantă ca şi Coranul. Totuşi este subordonată acestuia, deoarece Coranul reprezintă chiar cuvântul lui Dumnezeu, trimis pe pământ, în timp ce *Sunna* întregeşte Coranul, aducând mai multă precizie.

În ceea ce priveşte *al-qiyas*, analogia, ash-Shafi'i a accentuat faptul că aceasta este admisă doar acolo unde exista o similitudine clară între cazul aflat în discuţie şi cazul precedent. Aşadar, ash-Shafi'i a făcut parte din aşa-numitul partid *Ahl ar-'Ra'y* (menţionat deja mai sus). Despre aceştia se spunea că exercitau sau realizau *ijtihad ar-ra'y*, adică „efortul de reflecţie, frământarea pentru ajungerea la o decizie". Termenul de *ijtihad*, deosebit de important în teologia islamică, a ajuns să însemne şi „argumentaţie personală". Învăţatul care exercita *ijtihad*-ul căuta singur soluţiile pentru o problemă nou ivită, descoperind cazuri similare din trecut şi făcând o analogie cu acestea. Bineînţeles că pentru a fi capabil să exercite acest *ijtihad*, trebuia să cunoască foarte bine atât Coranul, cât şi *sunna* (deci colecţiile de *hadith*), deoarece uneori puteau exista paralele cu mai multe cazuri din trecut, nu

---

[1] „Fiqh-ul, dreptul canonic, este o disciplină care priveşte în special aspectele vieţii de zi cu zi, activitatea comunităţii islamice, relaţiile din sânul ei sau cu alte neamuri" (R. Rus, *op.cit.*, p. 30).

[2] S-a născut în anul 767 în localitatea Gaza dintr-o familie haşemită. La vârsta de 20 de ani a ajuns la Medina, pentru a studia la învăţatul Malik ibn-Anas. După moartea acestuia, în 795, a fost chemat în Yemen, pentru a ocupa funcţia de judecător. S-a implicat într-o revoltă locală şi a fost dus prizonier la Bagdad. A fost graţiat, putând să-şi continue studiile. Mai târziu s-a mutat în Egipt, unde a şi murit, în 820. A scris peste 100 de lucrări, 17 s-au păstrat până azi. Cea mai importantă este celebra lucrare de drept *Kitab al-Umm* care în ediţie tipărită însumează până la opt volume (W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p. 243).

numai cu unul singur, iar atunci analogia era deosebit de greu de realizat.

Ultimul principiu al jurisprudenței islamice a fost *ijma*, consensul. Ash-Shafi'i s-a opus în special școlii din Medina care considera că are întâietate asupra celorlalte școli (întrucât chiar la Medina a instituit Muhammad teocrația islamică).[1] „În cele din urmă *ijma*, consensul învățaților religioși, comparabil cu *consensus prudentum* din Roma, constituie adevăratul fundament al *fiqh*-ului. Recunoscut de toate școlile, normativ prin stabilirea a ceea ce constituia dreptate, autorizat prin cuvântul profetului potrivit căruia comunitatea lui Dumnezeu nu poate concorda în greșeală, *ijma* a conferit dreptului religios flexibilitatea fără de care ar fi devenit destul de curând o colecție de curiozități de anticariat. *Ijma* a legalizat diferențierile regionale: ceea ce constituia drept în Bagdad nu trebuia impus și la Fez".[2]

Cele patru școli juridice din islamul sunnit

„Școlile juridice vechi" constituiau așadar anumite cercuri de învățați musulmani, care căutau soluții juridice la problemele nou ivite. Cu timpul, aceste grupări și-au sistematizat preceptele juridice, devenind „școli juridice" în adevăratul sens al cuvântului. Aceste școli sunt numite în limba arabă *madhab*, pl. *madahib*). Sensul de bază al cuvântului *madhab* este „cale". Prin urmare, aceste școli juridice propuneau căi diferite de soluționare pentru o problemă apărută. Fiecare musulman aparține unei astfel de școli - *madhab*, iar chestiunile juridice pe care le întâmpină (de exemplu probleme de moștenire, de căsătorie etc.), precum și ritualurile de rugăciune trebuie rezolvate toate în conformitate cu școala căreia aparține, potrivit indicațiilor *mufti*-ului („consultant juridic").[3]

Cele patru școli juridice sunnite sunt:[4]

Școala hanafită. Este cea mai veche, fiind numită după întemeietorul ei Abu-Hanifa. Acesta s-a născut la Kufa, în anul 699.

---

[1] M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p. 327-334; W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p.244-245; H. Lammens, *op.cit.*, p. 107-112.

[2] Grunebaum, *op.cit.*, p. 84.

[3] M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p. 335.

[4] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p.246-250; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 178-181; R. Rus, *op.cit.*, p. 31-32; H. Lammens, *op.cit.*, p. 98-102.

A devenit conducătorul cercului de jurişti din localitate. Se pare că a scris două cărţi, pierdute între timp, dar transmise de ucenicii săi. Flexibilitatea metodologiei lui Abu-Hanifa a permis dezvoltarea dreptului islamic într-o formă care să-l facă potrivit condiţiilor speciale din Irak. Şcoala hanafită s-a răspândit şi în Khorasan, Transoxania, India de nord. A fost adoptată mai târziu de selgiukizi şi de otomani. Azi predomină în Turcia;

Şcoala malikită, înfiinţată de Malik ibn-Anas (d. 795 la Medina), autorul unei colecţii importante de hadith-uri (*Al-Muwatta*, menţionată mai sus). Fiind exponentul cercului juridic din Medina, Malik ibn-Anas a dezvoltat soluţii juridice mai rigide, fiind preocupat mai puţin de acomodarea lor la situaţiile „moderne". Şcoala sa s-a răspândit în Magreb, iar de acolo în Africa sahariană musulmană, precum şi în Spania islamică;

Şcoala şafiită, înfiinţată de ash-Shafi'i, menţionat mai sus. S-a răspândit în Siria, Asia centrală. În Orientul Mijlociu a fost slăbită în urma favorizării de către sultanii otomani ai şcolii hanafite. Astăzi, şcoala şafiită cunoaşte răspândirea cea mai mare în Indonezia;

Şcoala hanbalită, înfiinţată de Ahmad ibn-Hanbal, pomenit deja mai sus, întrucât a redactat o colecţie importantă de *hadith*-uri (cu titlul *al-Musnad*), precum şi lucrarea *Masa'il* („Răspunsuri şi Întrebări despre drept şi teoria juridică"). Hanbaliţii susţineau că singurele izvoare de drept sunt Coranul şi *hadith*-urile. După secolul al XIV-lea, şcoala hanbalită a intrat într-un anumit regres. A fost însă revigorată în secolul al XVIII-lea, când a fost adoptată de unul din marii reformatori religioşi musulmani - Muhammad ibn-Abd-al-Wahhab (întemeietorul *mişcării wahhabite* şi, împreună cu emirul Sa'ud, al statului saudit modern). Prin urmare, şcoala hanbalită predomină în special în Arabia Saudită. Ea este cu siguranţă cea mai tradiţionalistă şcoală juridică sunnită.[1]

Ulemalele şi Instituţia religioasă islamică

Lipsa de unitate în organizarea juridică a statului a fost considerată de învăţaţii musulmani drept normală, ea reflectând voinţa lui Dumnezeu. Astfel, nu trebuie să se creadă că fiecare şcoală juridică constituie o „confesiune" islamică distinctă (cum sunt în creştinism confesiunile ortodoxă, catolică şi cele protestante). Toate cele patru şcoli se tolerează şi se recunosc reciproc.

[1] A se vedea D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 218-221.

În oraşele mari se poate întâmpla să coexiste mai multe şcoli, astfel că muftiii şi qadiii cunosc preceptele juridice ale tuturor, putând emite sentinţe în procese în care sunt implicate persoane care aparţin unor şcoli juridice diferite.

Toate cele patru şcoli alcătuiesc împreună „instituţia religioasă" sunnită. Pentru creştini, înţelegerea acestei instituţii poate crea unele probleme. Instituţia religioasă în creştinism este Biserica. Aceasta este considerată a fi de origine divină, având rolul de a-i ajuta pe oameni să se mântuiască. Mijloacele folosite de Biserică (cel puţin de acelea Ortodoxă şi Catolică) sunt *Sacramentele* sau *Tainele bisericeşti,* prin care credinciosul primeşte harul dumnezeiesc. Aceste acţiuni sacramentale sunt săvârşite de clerici, organizaţi în mod ierarhic (episcopi, preoţi şi diaconi).

Instituţia religioasă islamică este diferită de Biserica creştină. În Islam nu există preoţime sacramentală şi nici *Taine,* prin care să fie acordate credincioşilor harul dumnezeiesc. Cu toate acestea, există „oameni religioşi", similari clericilor creştini.[1]

Deosebirile sunt cauzate de viziunea diferită a celor două religii cu privire la relaţia omului cu Dumnezeu, precum şi la misiunile diferite pe care le-au îndeplinit Hristos (în creştinism) şi Muhammad (în islam). După cum am mai menţionat, misiunea lui Hristos a avut un caracter spiritual, nu politic. În schimb, Muhammad a creat „statul ideal musulman", teocratic, o nouă comunitate - *umma,* ai cărei membri sunt datori să se integreze şi să-i respecte normele. De aici importanţa deosebit de mare pe care o deţine jurisprudenţa în religia islamică. Din moment ce omului nu îi este permis să cerceteze fiinţa lui Dumnezeu, modelarea societăţii potrivit preceptelor islamice (deci ştiinţa juridică), şi nu teologia propriu-zisă, a devenit preocuparea esenţială a oamenilor religioşi musulmani! În lumea islamică, preocupările pentru dezvoltarea dreptului sunt similare preocupărilor pentru dezvoltarea teologiei din creştinism. Desigur, şi în religia islamică există teologie (*kalam*), dar aceasta este subordonată ştiinţei juridice (*fiqh*). Tocmai de aceea nu există în islam o „ortodoxie" sau o dreaptă credinţă bine definită. Aspectele doctrinare au deţinut o importanţă mult mai mică decât aspectele juridice, de modelare a societăţii islamice ideale.[2]

---

[1] Grunebaum, *op.cit.*, p. 83-84.

[2] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p.251-252. „În felul acesta se perpetua în islam tradiţia născută din imperiile vechiului Orient, potrivit căreia pentru un popor nimic nu e mai important

Există şi în instituţia religioasă islamică anumite persoane religioase similare clericilor din Bisericile creştine. Ele n-au calitate sacramentală, nu sunt *hirotoniţi* sau *ordinaţi*. Aceşti clerici sunt numiţi *'ulama'* - „învăţaţi" (termenul este forma de plural de la sg. *alim*, care provine de la *ilm* = ştiinţă). Aşadar, clericii musulmani (sau *ulemalele*, cum vor fi numiţi în prezenta lucrare) se deosebesc de restul credincioşilor musulmani prin faptul că sunt mai învăţaţi, cunoscând într-o măsură mult mai mare decât ceilalţi musulmani preceptele dreptului islamic. Pot fi asemănaţi cu „cărturarii" evreilor din timpul lui Hristos.

Capitolele dreptului islamic

După cum am menţionat deja, şaria cuprinde „calea" pe care trebuie să o urmeze credinciosul musulman pentru a fi sigur că, după ce va părăsi această lume, va moşteni raiul. Cu alte cuvinte, şaria cuprinde diferite prescripţii pe care trebuie să le respecte toţi credincioşii, indiferent de statutul social.

Şaria clasifică toate acţiunile săvârşite de om în viaţă în cinci categorii: *wajib, haram, mustahab, makruh* şi *mubah*.

Acţiunile *wajib* trebuie înfăptuite, în mod absolut obligatoriu, de către musulman: rugăciunea, spălarea rituală, postul etc., refuzul de a le săvârşi aducând pedeapsa lui Dumnezeu. Acţiunile *haram* trebuie categoric evitate, săvârşirea lor fiind pedepsită de către Dumnezeu, dar şi de către instanţele judecătoreşti (de exemplu minciuna, furtul etc). *Mustahab* şi *makruh* sunt acţiuni recomandate, fie a fi săvârşite, fie a nu fi săvârşite. Nerespectarea recomandării nu aduce după sine pedeapsa lui Dumnezeu (de exemplu: salutul sau darea de milostenie sunt fapte *mustahab*, în timp ce suflatul peste mâncarea fierbinte sau consumul de mâncare fierbinte sunt acţiuni *makruh*). *Mubah* reprezintă acţiuni „neutre", fără conotaţie religioasă (de exemplu umblatul, şezutul etc).[1]

În funcţie de relaţionarea acţiunilor umane cu Dumnezeu şi cu semenii, Dreptul islamic cuprinde două mari secţiuni: *Ibadat* („Ritualuri") şi *al-Ahwal al-Shakhsiyyah* („Condiţiile individuale").

---

decât justiţia, nici măcar religia. Vom regăsi această tradiţie intactă în Imperiul otoman: unul din suveranii săi cei mai glorioşi şi respectaţi, Soliman Magnificul, va fi numit de către supuşii săi Legiuitorul" (A. Clot, *op.cit.*, p. 206).

[1] *Simplified Islamic Laws for Youth and Young Adults*, Qom, 1999, p. 5.

Partea ritualistă (*Ibadat*) a dreptului islamic cuprinde cinci mari capitole: puritatea rituală (*taharah*), rugăciunea (*salat*), postul (*sawm*), darea rituală (*zakat*) şi pelerinajul (*hajj*).

Nu îmi propun aici (de altfel, nici nu constituie subiectul acestei lucrări) prezentarea detaliată a prevederilor şariei. Lucrările clasice de specialitate din lumea islamică cuprind sute, dacă nu chiar mii de volume. Din acest motiv, consider suficient să mă limitez doar la o singură exemplificare, anume cea privitoare la normele de purificare rituală. Se va putea constata cât de „chiţibuşari" au fost juriştii islamici.

Taharah sau capitolul despre purificarea sau curăţirea rituală, este foarte important în dreptul islamic. El interzice tuturor să consume alimente *najis*, adică „spurcate", sau să îndeplinească acţiuni rituale în condiţie de necurăţie. Elementele spurcate sunt: urina, excrementele, sperma, cadavrul (adică trupurile neînsufleţite ale oamenilor, până la „spălarea rituală a mortului" şi ale animalelor, în cazul în care nu au fost sacrificate cu respectarea ritualului religios), sângele, secreţiile vaginale, voma, câinele, porcul, alcoolul, necredinciosul (*kafir* – „ghiaurul") şi carnea unui animal care consumă alimente spurcate. După atingerea acestor elemente, musulmanul trebuie să săvârşească „purificarea rituală", care se poate face cu apă, nisip şi soare ori, în cazul neapartenenţei la islam, prin convertirea la această religie.

Cu privire la apă, juriştii au stabilit norme foarte detaliate. Apa a fost clasificată după mai multe criterii: apă stătătoare şi apă curgătoare (apa stătătoare poate deveni spurcată, dacă a ajuns în atingere cu elemente spurcate, motiv pentru care purificarea rituală nu mai poate fi îndeplinită cu acea apă), apă în cantitate mare şi apă în cantitate mică (în cazul în care apa stătătoare e în cantitate mare, elementul spurcat nu strică întreaga apă, de aceea după înlăturarea murdăriei, ea poate fi considerată curată), apă pură şi apă amestecată (cu alte lichide). Deosebirile dintre şcolile juridice nu sunt foarte mari în această privinţă. Ele diferă, de exemplu, prin specificarea volumului necesar, pentru ca aceasta să poată fi considerată „în cantitate mare" sau prin modul de purificare a apei contaminată cu elemente spurcate. În general, o apă stătută spurcată, în cantitate mică (de exemplu dintr-o găleată sau butoi), musulmanul din vechime o putea purifica prin intrarea în contact cu o apă curgătoare. Concret, purificarea apei se putea face astfel: într-o mână se lua o cupă cu apa spurcată din găleată, iar în cealaltă mână se lua o cupă cu

apă curată. Apa din cele două cupe se unea prin vărsare concomitentă într-un alt vas, astfel ca cele două ape să se unească în timpul vărsării. „Oamenii din Evul Mediu au fost obligați să ia în considerare asemenea probleme, care au fost analizate în lucrări voluminoase de drept. Apa era mult mai puțină și mai prețioasă de cum este petrolul astăzi. Dar azi, după ce știința umană a devenit capabilă să transporte apa din subsol în casele tuturor oamenilor, chiar și în vârful munților, interesul față de asemenea probleme este asemănător interesului arătat relicvelor istorice din muzee".[1]

Spălarea rituală este de două feluri: mică sau *wudhu* (spălarea mâinilor, picioarelor, feței și umezirea părului) și mare sau *ghusl* (spălarea întregului corp). Cea mică este cea obișnuită și obligatorie înainte de rugăciune, de atingere a Coranului în limba arabă și de atingere cu degetul a cuvântului „Dumnezeu" în oricare limbă de pe pământ. Spălarea rituală mare este obligatorie după ieșirea seminței din trupul omenesc (act sexual sau poluție nocturnă), după menstruație și ieșirea scurgerilor vaginale, după nașterea copilului și după ieșirea sufletului din trup („spălarea mortului"). În cazul lipsei de apă, curățirea rituală se putea săvârși și cu nisip (*taymmum*). Școlile juridice diferă în ceea ce privește modul săvârșirii acestor spălări rituale, precum și a numărului spălărilor necesare în cazul atingerii fiecărui element spurcat (sunt cazuri în care sunt necesare atât spălările cu apă, cât și frecarea cu nisip!).

Următoarele capitole ale șariei cuprind norme referitoare la momentul, locul și modul îndeplinirii celor cinci rugăciuni rituale, apoi a modului de săvârșire a postului și de acordare a daniei rituale (se specifică foarte clar procentul care trebuie oferit din orice câștig în bani, cadouri sau recoltă) și de efectuare a pelerinajului la Mecca. Sunt avute în vedere și așa-numitele „reguli ale modestiei", care prescriu modul în care oamenii trebuie să apară în public (aici sunt incluse și prescripțiile vestimentare).

Partea a doua a dreptului islamic, *al-Ahwal al-Shakhsiyyah*, cuprinde norme privitoare la relațiile interumane: căsătoria, contractele de căsătorie, îndatoririle soților, divorțul, testarea

---

[1] Muhammad Jawad Maghniyyah, *The Five Schools of Islamic Law. Al-Hanafi, al-Hanbali, al-Ja'fari, al-Maliki, al Shafi'i*, ed. III, Qom, 2003, p. 4. Această lucrare, a cărei primă ediție a apărut la Beirut, în 1960, prezintă în paralel prevederile celor cinci școli juridice islamice (patru sunnite și una șiită).

averilor, moştenirile, condiţiile necesare şi modul de efectuare a tranzacţiilor comerciale.

Tot din şaria face parte şi dreptul penal, care stabileşte pedepsele pe care judecătorii (*qadiii*) le aplicau şi le aplică în cazul efectuării acţiunilor *haram*. Codicii de drept islamic prevăd pedepse clare doar în cazul săvârşirii a şase delicte principale (numite *hadd*):

- Apostazia (renunţarea la religia islamică) - pedepsită cu moartea;
- Tâlhăria la drumul mare - pedepsită cu moartea;
- Hoţia - pedepsită cu amputarea mâinii;
- Săvârşirea de acte sexuale ilegale, de către persoane căsătorite (adulter), pedepsită cu uciderea cu pietre, ori de către persoane necăsătorite, pedepsită cu 100 de lovituri de bici;
- Acuzaţia falsă care vatămă cinstea unei persoane - pedepsită cu 80 de lovituri de bici;
- Consumul de băuturi alcoolice - pedepsit tot cu 80 de lovituri de bici.

Pentru toate celelalte delicte, gradul de vinovăţie şi pedepsele erau stabilite de judecătorii *qadi*.[1]

După cum se poate constata, şaria nu cuprinde norme constituţionale, ci se limitează doar la obligaţiile musulmanilor din viaţa personală şi social-comunitară de zi cu zi. Chiar şi califii abbasizi au fost obligaţi să respecte în viaţa cotidiană prevederile şariei. Şi totuşi, şaria nu cuprindea deloc soluţii cu privire la modul de conducere a statului, la fel cum nu dădea nici meşteşugarilor indicaţii despre cum să-şi exercite activităţile profesionale. Cu alte cuvinte, şaria nu conţine prevederi de natură politică şi constituţională.

Din această perspectivă, prea puţin conştientizată astăzi de nemusulmani, observaţia islamistului german Gerhard Endreß este concludentă: „S-a spus deseori, că şaria a devenit, de-a lungul istoriei, un sistem de precepte realizate de unii teoreticieni, literă moartă, care nu putea să ţină pasul cu transformările din societate. Nu se poate face o astfel de generalizare. Şi, totuşi, restrângerea la izvoarele juridice din Coran şi tradiţie a fost însoţită de dificultăţi practice. Caracteristica legii de «învăţătură a obligaţiilor religioase» i-a determinat pe jurişti să desemneze

---

[1] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „The Substance of traditional Shari'ah Law. Penal Law".

toate activităţile şi relaţiile interumane ca «obligatorii», «interzise», «recomandabile», «nerecomandabile» şi, pur şi simplu, «permise». Această clasificare a putut fi aplicată foarte bine în domenii precum ritualul religios, viaţa de familie, dreptul de moştenire. Însă în dreptul de stat şi cel administrativ, în cel al impozitelor şi în cel penal, practica a urmat o altă cale. În cele din urmă, Otomanii au creat un corpus juridic deosebit de cel al şariei, anume *qanun*-ul, cu rolul de a rezolva tocmai aceste domenii de activitate umană, nemenţionate de legea şariei".[1]

Caracterul universalist al şariei

Prescripţii sau reguli există în toate religiile lumii, desigur într-o măsură mai mică sau mai mare. Toate religiile au avut tendinţa de a reforma societatea în concordanţă cu propria etică. Astfel, Biserica creştină a emis aşa-numitele *norme canonice*, „prin care autoritatea bisericească stabileşte cum trebuie să acţioneze sau să se comporte membrii Bisericii în anumite condiţii determinate".[2] În pofida acestui drept canonic şi în pofida faptului că religia creştină dobândise caracterul unei religii de stat, totuşi conducătorii Bisericii au reuşit să elimine influenţa socială a filosofilor platonici şi stoici destul de târziu, abia în secolul al şaselea, cu puţin înainte de epoca lui Muhammad. Totodată, triumful creştinismului a fost limitat. Acelaşi Justinian, care a închis academia platonică de la Atena, a promulgat şi cel mai mare cod de drept roman, perpetuând în Europa creştină gândirea legală a marilor jurişti păgâni ai antichităţii greco-romane (desigur, într-un spirit încreştinat). Totodată, conducătorul statului a continuat să fie vechiul *imperator* roman, convertit însă la creştinism.

Biserica creştină a fost condusă în continuare pe baza dreptului canonic, care a influenţat ulterior, într-o măsură considerabilă, şi legislaţia statului (în Bizanţ au fost emise celebre *Nomocanoane* care cuprindeau legile politico-bisericeşti). Însă standardele deosebit de înalte, cuprinse în Predica de pe Munte (Matei, 5-7), nu au putut fi implementate niciodată în întreaga societate creştină. Tocmai din această cauză, curând după „încreştinarea" Imperiului roman, unii dintre creştini s-au retras din societate în

---

[1] G. Endreß, *op.cit.*, p. 83.

[2] Ioan N. Foca, *Drept canonic ortodox. Legislaţie şi administraţie bisericească*, vol. I, Bucureşti, 1990, p. 45. Termenul *kanon* înseamnă măsură, regulă, lege, prescripţie.

pustiu, devenind călugări sau monahi. Au început să reprezinte conştiinţa adevărată a lumii creştine, protestând împotriva modului de vieţuire într-o societate doar parţial încreştinată şi rămasă în mare parte păgână. În comunităţile monastice au fost create norme diferite de convieţuire. Dar aceste comunităţi nu au impus regula lor întregii societăţi creştine. Pustnicii şi vieţuitorii mănăstirilor au reprezentat doar o minoritate între membrii Bisericii. Această situaţie nu s-a schimbat nici până în ziua de astăzi. Ierarhia bisericească nu a intenţionat şi nici nu ar fi putut niciodată să organizeze societatea după modelul monastic.

Spre deosebire de creştini, evreii şi zoroastrienii au fost preocupaţi de stabilirea unor norme explicite, a unui cod juridic şi social care să reglementeze în detaliu viaţa de zi cu zi a credincioşilor. Toţi membrii acestor religii trebuiau să se supună prescripţiilor religioase, indiferent dacă erau căsătoriţi şi indiferent de activitatea de pe urma căreia îşi câştigau pâinea cea de toate zilele. Astfel, zoroastrienii au redactat un cod foarte detaliat, la baza căruia se aflau precepte despre puritatea şi impuritatea rituală, precum şi acceptarea unei divizări şi ierarhii sociale stabilite de divinitate (în vârful acestei ierarhii se aflau sacerdoţii lui Ahura Mazda şi şahinşahul, deţinător al harismei regale). Prin urmare, conducătorii Imperiului sasanid au încercat să ordoneze întreaga societate pe baza unui drept legitimat religios. Au respins modelele creştin şi budist, în care doar comunităţile monastice erau obligate să respecte în totalitate normele religioase.

Iudaismul rabinic, reflectat în scrierile talmudice din Palestina şi Irak, a creat pentru „poporul ales" un cod propriu de comportament personal şi social. La fel ca şi zoroastrienii, a respins categoric modelul creştin monastic. Dar, spre deosebire de zoroastrieni, a renunţat şi la sacerdoţi (care nu-şi mai aveau rostul după distrugerea Templului din Ierusalim). A acceptat, în schimb, existenţa unei categorii distincte, cea a oamenilor învăţaţi, a rabinilor sau cărturarilor. Rabinii interpretau legea, dar din alt punct de vedere nu erau cu nimic diferiţi de restul credincioşilor evrei. Nu formau o clasă aristocratică, toţi evreii fiind egali.[1]

---

[1] Dacă romanii făceau o deosebire între *fas* (legea ritualistă din temple), emisă de zei, şi *lex* (legea socială), emisă de oameni, rabinii evrei au considerat că întreaga lege iudaică are origine divină (*Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „The literature of Judaism. Talmudic Law and Jurisprudence". Mai multe amănunte despre iudaism şi legea evreiască, în subcapitolul „Palestina de-a lun-

În epoca de început a islamului, în teritoriul dintre Nil şi Oxus trăia un număr mare de evrei. Nu puţini dintre aceştia au ales să se convertească la Islam. „Este sigur că o parte însemnată a populaţiei care a acceptat islamul în secolele de formare ale acestei religii a fost compusă din iudei, ale căror tradiţii narative, numite *Isrâ'iliyyât* au dominat legendele populare ale islamului timpuriu. Se pare că mare parte din spiritul care stătea la baza aşteptărilor musulmanilor cu privire la ceea ce ar trebui să fie religia a fost inspirat de exemplul iudaic".[1]

Am prezentat mai sus cum, la începutul epocii abbaside, s-a realizat reconcilierea dintre noua conducere politică şi cercurile pioşilor, care au dobândit „un drept de veto asupra a ceea ce considerau a avea legitimitate islamică". La fel cu evreii şi zoroastrienii, şi aceşti pioşi au fost preocupaţi să ordoneze întreaga viaţă a musulmanilor conform preceptelor religiei lor. Au respins monahismul, ca pe o fugă de îndatoririle sociale. Modelul după care s-au orientat a fost Muhammad, a cărui viaţă şi ale cărui practici trebuiau să devină exemple pentru toţi musulmanii. Credincioşii adevăraţi deveneau datori să urmeze exemplul profetului lor, atât în ceea ce priveşte igiena corporală, cât şi în relaţiile interumane şi în relaţiile cu Dumnezeu. Şaria islamică sau legea sacră a avut, în ce priveşte scopul ei, un caracter tot atât de universal precum legea iudaică - *Halakhah*.[2] Într-un număr remarcabil de detalii, practicile prevăzute de şaria au avut o co-

---

gul istoriei" de la sfârşitul acestei lucrări.

[1] M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p. 317.

[2] *Halakhah* („cale") desemnează totalitatea legilor şi ordonanţelor emise încă din epoca biblică pentru a reglementa îndatoririle religioase şi sociale ale evreilor în viaţa de zi cu zi. Este deosebită de Legea scrisă a Pentateuhului, cuprinzând aşadar tradiţii juridicie transmise pe cale orală (obiceiul de drept). Aceste tradiţii au început să fie consemnate în scris de către rabinul Akiba, în sec. I d.Hr. La începutul secolului III, noua compilaţie, numită *Mişna* a fost completă, forma finală fiind realizată de Juda ha-Nasi. Deşi Mişna cuprindea colecţia întreagă a legilor evreieşti, totuşi ea lăsa loc de interpretări. Prin urmare, învăţaţii evrei din Palestina şi Babilon au redactat comentarii ale Mişnei, numite *Gemara*. Câteva secole mai târziu, Mişna şi Gemara au alcătuit împreună *Talmudul*. În secolele următoare, noile condiţii sociale şi politice au determinat reanalizarea legislaţiei iudaice. Au apărut astfel noi compilaţii de drept iudaic, redactate de Moise Maimonides (în sec. XII), Jacob ben Asher (sec. XII-XIII) şi Joseph Karo (sec. XVI). (*Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Halakhah").

respondență cu cele prevăzute de rabini pentru evrei. Şi, asemenea evreilor, idealul musulman nu a permis apariția unei clase sau stări sociale aristocratice-preoțeşti, cum se întâmplase în zoroastrism. Toți musulmanii trebuiau să fie egali.

Dar, spre deosebire de evrei, musulmanii nu au considerat comunitatea lor drept un corp unic şi ereditar, deosebit de restul umanității rămasă fără călăuzire divină. „Comunitatea musulmană s-a asemănat inițial celorlalte comunități religioase aflate sub călăuzire divină, precum evreii şi creştinii, considerate că au fost, la origine, binecuvântate de Dumnezeu. Astfel, asemenea creştinismului şi iudaismului, islamul a devenit un corp social-religios autonom, cu propriile legi pentru propria comunitate. Diferența dintre islam şi celelalte comunități religioase a fost aceea că islamul trebuia, mai întâi, să guverneze deasupra tuturor celorlalte comunități, iar apoi să le înlăture. Islamul avea datoria de a aduce călăuzirea adevărată şi necoruptă întregii umanități, creând o societate globalizată în care revelația adevărată urma să devină norma de zi cu zi a tuturor națiunilor. Nu urma astfel să guverneze doar o comunitate autonomă, asemenea evreilor; trebuia să guverneze şi să călăuzească o lume cosmopolită.

Prin urmare, islamul a încercat să ofere răspuns aşteptărilor existente în marile tradiții religioase monoteiste din Semiluna Fertilă şi Iran. A ales atitudinea socială a iudaismului şi zoroastrismului, apoi egalitarismul specific iudaismului. A introdus însă propria sa concepție despre universalitate, care i-a oferit radicalism şi prospețime, premise pentru crearea nu doar a unui mare imperiu, ci şi a unei mari civilizații".[1]

Relația dintre ulemale şi califi

Califul, succesorul profetului, „apăruse mai întâi ca executantul Legii stabilite de profet. Dacă la început el îşi luase singur sarcina de a completa dispozițiile acestei legi cu privire la cazurile în care prescripțiile coranice păreau insuficiente, el cedase curând această prerogativă învățaților şi oamenilor de religie, adevărați specialişti ai dreptului (...). Califul fusese, pe de altă parte, totdeauna legat în chip foarte strâns de comunitatea pe care o conducea. Ea este cea de la care au emanat neîncetat puterile sale: un calif era recunoscut ca atare doar după prestarea

[1] M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p. 317-318.

jurământului de supunere de către notabilii şi principalii demnitari (mai întâi), apoi de către ansamblul populaţiei, adică de fapt de către populaţia capitalei (...). Califul odată desemnat şi recunoscut, nu putea fi declarat decăzut din cauza purtării sale. Umayyazii şi Abbasizii reuşiseră să impună această noţiune, contrară concepţiei kharijite şi contrară chiar unui punct de vedere rigorist care şi-a păstrat întotdeauna câţiva partizani. Califul nu putea deci să fie destituit, afară de cazul că accepta să abdice. În unele împrejurări era preferabil pentru el să semneze actul de abdicare ce i se prezenta, dar acest lucru nu era totdeauna suficient pentru a-l face să scape cu viaţă. Dacă el rezista, se întâmpla să fie mutilat, scoţându-i-se ochii, pentru a-l face inapt de califat: procedeu crud, dar căruia i se găseau, în aceeaşi epocă, paralele în lumea bizantină. Ceea ce putea fi pus la îndoială înainte ca şi după numirea sa era numai aptitudinea lui fizică şi mintală, în privinţa căreia se ţinea seama, şi de vârsta lui, căci Comunitatea nu putea fi lăsată să fie condusă de un copil".[1]

Ulemalele, membre ale diferitelor şcoli, emiteau precepte juridice pe care autorităţile statale (califul şi guvernatorii de provincii) trebuiau să le respecte (deoarece nici califul şi nici ceilalţi funcţionari nu aveau calitatea şi pregătirea necesară ca să găsească soluţii la problemele juridice nou apărute). În teorie, statul (anume califul) nu deţinea nici o autoritate legislativă, deoarece preceptele legale erau cuprinse în şaria, iar acestea erau reformulate, pentru cazurile concrete, de către ulemale. „Singura restricţie impusă exercitării autorităţii sale (a califului) consta în obligaţia ce-i revenea de a se conforma el însuşi Legii şi de a nu aplica pedepse arbitrare".[2]

Desigur că acest fapt constituia o piedică pentru o guvernare autoritară a califilor. Aceştia au căutat şi găsit căi pentru a se elibera de supremaţia ulemalelor. În epoca abbasidă, califii nu aveau dreptul de a emite legi, dar puteau lua anumite măsuri administrative în diverse domenii ale statului (dar în limitele preceptelor şariei). Astfel, califii şi apoi diferiţii sultani sau emiri ai statelor *commonwealth*-ului islamic au avut grijă să-şi menţină drepturi de decizie în probleme poliţieneşti, de impozitare, de pedepsire sau graţiere a răufăcătorilor. Toate aceste competenţe au fost numite în arabă prin termenul de *siyasa*, ceea ce înseamnă

---

[1] D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p.273-276.

[2] *Ibidem*, p. 276.

de fapt „politică".[1] Totodată, califii au instituit şi curţi de judecată proprii, diferite de ale qadiilor (curţile *mazalim*), în care rezolvau disputele în chestiuni fiscale sau administrative.[2]

„În principiu, califul era subordonat cuvântului Coranului şi indicaţiilor profetului, în funcţie de tradiţiile diferitelor şcoli juridice. Dar instrumentarul legal al învăţaţilor religioşi nu era suficient pentru toate problemele practicii de drept. Prin urmare, *de facto*, autoritatea imperială şi-a menţinut în administraţia politică numeroase privilegii juridice: acţiunile penale au fost lăsate pe seama poliţiei (*shurta*),[3] supravegherea tranzacţiilor comerciale (*hisba*) inspectorului de târg (*muhtasib*, asemănător *agoranomos*-ului bizantin).[4] Ambii erau obligaţi să folosească în probatoriu, în

---

[1] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p.255-256. „Astfel s-a desprins o noţiune de «politică» sau de «mod de a guverna» (*siyasa, tabdir*), independentă de religia propriu-zisă. Era admis că în tot ce privea menţinerea ordinii publice, califul avea o deplină libertate de acţiune şi că administraţia generală a Imperiului islamic făcea obiectul unei ştiinţe profane specializate, recurgând cel mai adesea la rodul unor experienţe anterioare" (D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op. cit.*, I, p. 282).

[2] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 72.

[3] „Prefecţii de poliţie, numiţi de autoritatea centrală, erau însărcinaţi să asigure respectarea ordinii publice în toate aglomeraţiile. Ei aveau la dispoziţie adevărate trupe, uneori însemnate, şi erau asociaţi adesea la expediţiile militare ce aveau drept misiune să asigure pacea în regiunile reocupate. În oraşe, ei arestau hoţii, beţivii, vagabonzii şi asigurau cu deosebire straja de noapte (...). Din punct de vedere juridic, poliţia asigura executarea pedepselor legale prevăzute pentru a sancţiona diferite infracţiuni şi care erau pronunţate de qadiu; ea aplica şi pedeapsa talionului, dacă victima cerea acest lucru; pe deasupra însă, ea putea să aplice pedepse corporale arbitrare, pentru orice act considerat ca fiind de natură să păgubească ordinea publică. Prin aceasta, prefectul de poliţie exercita puterea represivă discreţionară, pe care suveranul islamic a păstrat-o totdeauna, în orice împrejurare şi în orice loc, şi care ducea la frecvente execuţii sumare (...). Se înţelege deci că justiţia represivă în ţările musulmane a avut în acea perioadă un caracter arbitrar pronunţat, în pofida precauţiilor care fuseseră luate altădată de textul coranic" (D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 298-299).

[4] Muhtasibul „controla mai ales activitatea meseriaşilor sau a negustorilor, verificând exactitatea balanţelor şi a măsurilor utilizate în pieţe, veghea la întreţinerea oraşelor şi asigura libera circulaţie pe străzi (...). Acest supraveghetor al pieţelor trebuia de asemenea şi mai ales să se convingă că o stare de spirit bună domneşte în mijlocul populaţiei. El

evaluarea dovezilor, proceduri care nu se regăseau în materialele juridice şi care nu erau conforme cu criteriile jurisprudenţei, fiind uneori chiar contrare prevederilor şariei. În afară de aceasta, stăpânitorul acţiona în toate problemele conducerii politice (*siyasa*) în mod suveran. Şi nu doar atât: califii şi-au revendicat dreptul de a verifica, ba chiar controla, în calitate de instanţă de apel, deciziile judecătorilor (*qadi*). Cercetarea nedreptăţii (*nazar fi l-mazalim*), devenită, după model sasanid, o prerogativă a suveranului, prevedea verificarea plângerilor împotriva abuzurilor administraţiei, dar şi împotriva deciziilor judecătoreşti. Devenită o adevărată curte de apel, jurisdicţia *mazalim* concura oficiul qadiilor, atentând la competenţele acestora (nu doar în era califatului, ci şi mai târziu, până în epoca otomană).

„Califul nu era doar deţinător al puterii politice, ci el era şi imam şi conducător al credincioşilor, garant al legii (...). Al Mansur (754-75) s-a proclamat *Sultan Allah fi ardihi - Stăpânirea lui Dumnezeu pe pământ*. Numirea judecătorilor şi instituirea unui judecător suprem - *qadi l-qudat* (tot după model sasanid) au fost mijloace ale exercitării acestei stăpâniri. Şi cu toate acestea, califul nu era legiuitor, deoarece legea era deja dată".[1]

A existat şi o încercare de supunere a autorităţii ulemalelor de către calif, anume în timpul lui al-Ma'mun. Acesta a instituit aşa-numita inchiziţie *Mihna*, care a durat între 833-850. Califul a emis un decret prin care a declarat caracterul „creat" al Coranului[2] după care a cerut principalilor învăţaţi (*'ulama'*) să accepte caracterul ortodox al noii doctrine (instituind inchiziţia). Raţionamentul politic al mu'tazilismului era următorul: dacă Dumnezeu a creat Coranul, atunci ar fi putut să-l creeze şi altfel şi ar putea să-i modifice, după trecerea unei anumite perioade, conţi-

---

era cel însărcinat cu propaganda, atunci când se instaura un nou regim (...). El se înfăţişa de asemenea ca un cenzor ce putea să-şi permită să adreseze sfaturi sau mustrări suveranului însuşi, ca un arbitru al bunelor moravuri şi al opiniilor juste, care, în domeniul ce-i aparţinea, n-avea de primit ordine de la nimeni, pe scurt, ca paznic al ordinii morale islamice, orice act blamabil, orice încălcare exterioară a legii, orice doctrină condamnabilă cădea sub autoritatea lui" (*Ibidem*, p. 299-300).

[1] G. Endreß, *op.cit.*, p. 78-79. Mai multe amănunte despre funcţionarea şi competenţele curţilor *mazalim*, la D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op. cit.*, I, p. 286-289.

[2] Învăţătura anterioară susţinea caracterul necreat al Coranului. Acesta exista din veşnicie, fiind Cuvântul lui Dumnezeu.

nutul, prin trimiterea pe pământ a unui nou profet, inspirat de Dumnezeu (acest profet putea fi însuşi califul).[1] În disputa dintre calif şi ulemale, califul reprezenta o partidă autocrată, în timp ce ulemalele, partida aşa-zis „constituţională". În cele din urmă, ulemalele au învins (fiind conduse de celebrul jurist Ahmad ibn Hanbal, întemeietorul celei mai tradiţionaliste şcoli juridice sunnite), iar doctrina despre caracterul creat al Coranului a fost considerată eretică. Între autoritatea de stat şi cea religioasă s-a stabilit un fel de colaborare tacită. Ulemalele au lăsat conducătorilor statului o anumită influenţă în domeniul politicii (*siyasa*), iar aceştia au recunoscut autoritatea ulemalelor.[2] „Importanţa modului de rezolvare a acestui conflict este dată de înţelegerea realizată între conducerea politică şi *umma*. Prin această înţelegere s-a stabilit că cea mai bună soluţie pentru soarta islamului şi a califatului era limitarea amestecului puterii politice în viaţa religioasă la simpla garantare a condiţiilor externe ale celei din urmă. Prin urmare, politicul s-a separat cu totul de religios, astfel că *umma* universală a luat un nou avânt, devenind tot mai independentă de guvernarea care trebuia să fie responsabilă faţă de aspectele vremelnice ale vieţii".[3] Odată cu înstrăinarea administraţiei pragmatice de ulemale sau odată cu apariţia prăpastiei dintre idealul şi realitatea statului islamic, a crescut printre jurişti tendinţa de a fundamenta dreptul pe baza unor norme imuabile. Rezultatul a fost sistematizarea preceptelor şariei pe baza celor şase colecţii canonice de hadith (amintite mai sus).[4]

În concluzie se poate afirma că forma de guvernământ stabilită la sfârşitul secolului IX în lumea islamică a fost cea a unui compromis între suveranitatea absolută cu caracter oriental şi teocraţia laică. „Teocraţie, pentru că statul se baza pe o lege revelată; teocraţie laică, pentru că islamul n-a cunoscut nici clasă sacerdotală, nici autoritate doctrinară independentă. În adevăr, califul care era şeful teoretic al comunităţii religioase, nu putea face nimic fără învăţaţi. Aceştia reglementau multe aspecte ale vieţii în societate, aparţineau mai multor şcoli şi luau deci hotărâri divergente, pe care el trebuia să se mulţumească a le arbitra.

---

[1] Mai pe larg T. Nagel, *op.cit.*, p. 106-109; R. Rus, *op.cit.*, p. 64-70; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 188-197; M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, I, p. 480-481.

[2] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p.254.

[3] Grunebaum, *op.cit.*, p. 93-94.

[4] G. Endreß, *op.cit.*, p. 81.

Într-un cuvânt, el îi comanda pe oamenii de religie, dar se sprijinea pe ei, fără ca, fie el, fie ceilalți să-şi poată efectiv impune voința, cel puțin în sistemul sunnit. Acest echilibru marca limitele despotismului subiacent care constituia totuşi trăsătura dominantă a organizării de stat în Evul Mediu islamic".[1]

„Închiderea porților *ijtihad*-ului"

Am menționat deja importanța pe care o deține în jurisprudența islamică *ijtihad*-ul sau argumentarea personală pentru găsirea unor soluții la problemele juridice.

Începând cu secolul IV al erei musulmane (după aproximativ anul 900 era creştină), ulemalele au ajuns la concluzia că toate chestiunile esențiale de drept fuseseră îndeajuns discutate, astfel că toate problemele juridice care puteau să apară în viața cotidiană şi-au găsit o rezolvare satisfăcătoare. S-a stabilit aşadar, prin consens, că nu va mai fi necesar în viitor să fie căutate soluții noi, fiind de ajuns cele găsite până în acel moment. Ulemalele nu mai trebuiau să caute personal propria soluție, ci doar să aplice soluțiile emise în cazuri similare din trecut. Această concepție a fost formulată prin sintagma „porțile *ijtihad*-ului au fost închise".

În partea opusă *ijtihad*-ului se află *taqlid*, ceea ce înseamnă „supunere sau urmarea în detaliu a autorităților timpurii".[2]

Desigur că „închiderea porților *ijtihad*-ului" a dus la o rigidizare a vieții publice din lumea islamică, împiedicând progresul. Tocmai din această cauză, au existat totdeauna jurişti musulmani care cereau redeschiderea acestor porți. Însă a prevalat ideea că „porțile ijtihad-ului" nu mai trebuiau deschise. Doar în teologia şiită a învins opinia contrară, fapt care a avut urmări deosebit de importante pentru evoluția politică ulterioară a şiismului.

Dublă autoritate: *Regnum* şi *Sacerdotium* sau „şahinşahi" buyizi şiiți şi califi abbasizi

Precum am amintit mai sus (p. 62 şi 73), în anul 936 califii abbasizi au pierdut orice autoritate politică. Ca urmare a conflictelor interne (dintre diferiții generali de armată turci), califul al-Radi a fost nevoit să-l numească pe Ibn Ra'iq în funcția de *amir*

---

[1] D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 283.

[2] W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam...*, I, p.256-257; G. Endreß, *op.cit.*, p. 83-84.

al-umara' („comandant al comandanților"). Acesta și-a făcut o intrare triumfală în Bagdad (noiembrie 936), exercitând apoi întreaga autoritate politică, dar în numele califului, care rămânea doar ca autoritate spirituală pentru întreaga lume islamică. Era inaugurată astfel o nouă epocă în istoria califatului abbasid.[1]

Situația califilor abbasizi s-a înrăutățit și mai mult în deceniul următor. Trei frați din familia Buya (sau Buyeh), originară din regiunea Daylam (azi în sudul provinciei Gilan din Iran, la sud de Marea Caspică) au reușit să cucerească Iranul central și sudic, și să-l stăpânească asemenea unui domeniu familial. Unul dintre cei trei frați, Ahmad, și-a extins, în 945, dominația și asupra Irakului.

Timp de 110 de ani, funcția de *amir al-umara'* a fost ocupată doar de membri ai familiei buyide. Aceștia și-au creat un adevărat imperiu, situat geografic între Siria și sultanatul turcilor ghaznaviți la răsărit (Afganistan). Imperiul Buyizilor a fost mai degrabă o confederație, alcătuită din următoarele emirate de sine stătătoare: Fars (în Iranul de sud-vest; având capitala la Shiraz), al-Jibal (în Iranul de nord; cu capitala la Rayy, în apropiere de actualul Teheran), Hamadan (Iranul central), Kerman (Iranul de sud-est), Irak (cu capitala la Bagdad), Basra și, pentru scurt timp, Mosul. Dintre toate aceste principate, Fars a deținut importanța cea mai mare, astfel că, de cele mai multe ori, doar acel membru al familiei care deținea stăpânirea în Fars putea să-și impună dominația și la Bagdad.[2]

Așadar, între anii 945-1055, Irakul s-a aflat sub stăpânirea Buyizilor. Situația califilor abbasizi nu a fost ușoară, deoarece noii stăpâni politici nu s-au limitat doar să administreze Irakul, în calitate de supuși ai califului și deținători ai funcției de *amir al-umara'*. Pretențiile Buyizilor au fost mult mai mari, vizând reînvierea vechiului imperiu iranian. În consecință, între califii abbasizi și noii stăpânitori politici din Irak și Iran s-a născut o rivalitate, manifestată pe mai multe planuri:

- Buyizii au fost nevoiți să respecte instituția califatului, care avea o lungă tradiție în lumea islamică sunnită. În schimb, nu au acordat o prea mare atenție califilor, ca persoane, pe care i-au considerat simple unelte. În chiar primul an după cucerirea Bag-

---

[1] D. Sourdel, *The 'Abbasid Caliphate*, p. 138-139; H. Kennedy, *op.cit.*, p. 197-198.

[2] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 219-220.

dadului, Ahmad Buyidul l-a îndepărtat pe califul al-Mustakfi, înlocuindu-l cu al-Muti (946-974);

• La rândul lor, califii au încercat să-i integreze pe Buyizi în administrația pretinsului stat-califat sau *commonwealth* abbasid. Din acest motiv, au acordat membrilor familiei buyide titluri onorifice. Ahmad, cuceritorul Irakului, a fost numit *Mu'izz al-Dawla* („Glorificator al Statului"). Cei doi frați ai lui Ahmad și stăpânitori în Fars (Ali) și al-Jibal (Hasan) au primit titlurile *Imad al-Dawla* („Sprijin al Statului"), respectiv *Rukn al-Dawla* („Coloană a Statului"). Asemenea titluri onorifice au purtat toți membrii familiei buyide, până la înlăturarea lor de pe scena politică de către turcii selgiukizi. Semnificația acestor titluri a fost atât de mare, încât diferiții conducători buyizi nu mai sunt consemnați în istorie după numele lor personal, ci doar după cel onorific;

• În același timp, Buyizii au reînviat vechi tradiții imperiale persane, cu intenția de a dobândi o legitimitate în fața supușilor lor iranieni. Au adoptat titlul de *șahinșahi* („Regi ai Regilor") și au introdus în ceremoniile de instituire în funcția de *amir al-umara* vechi elemente aulice persane (necunoscute la curtea califilor abbasizi, dar care, prin semnificația lor în tradiția iraniană, îi transforma pe califi, fără ca aceștia să știe, în subordonați ai noilor șahinșahi buyizi);

• Pe plan social, epoca buyidă este importantă pentru faptul că procesul de feudalizare a cunoscut un avânt mare. Au fost cristalizate anumite instituții și forme de guvernare, perfecționate ulterior de către sultanii selgiukizi (aceste instituții vor fi analizate mai în amănunt într-un capitol următor, dedicat selgiukizilor)[1];

---

[1] „Organizarea armatei, sau mai degrabă sistemul de remunerare a militarilor a suferit atunci unele schimbări nu lipsite de însemnătate. Majorității ofițerilor li s-au acordat astfel, în mod regulat, *concesiuni funciare*, în care li se lăsa libertatea de a percepe impozite canonice, fără ca să fie practic obligați de a vărsa tezaurului o redevență oarecare. Acest procedeu avea avantajul de a le asigura o remunerație fixă ce nu depindea de fluctuațiile financiare și, în consecință, să întărească loialismul lor, atât de nesigur în cursul perioadei precedente. El avea în schimb inconvenientul de a lipsi puterea centrală de orice control asupra perceperii și așezării impozitelor în teritoriile concesionate și de a-i încuraja pe deținătorii unor atare fiefuri la o independență crescândă" (D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 121-122). Așadar, Buyizii au generalizat o practică mai veche, acordarea de domenii iqta'.

• Pe plan religios, Buyizii au îmbrățișat credința șiită duodecimană (spre deosebire de fatimizii egipteni care erau șiiți ismailiți). Nu au promovat însă o politică de șiitizare a Orientului Mijlociu, ci au respectat autoritatea califilor de conducători ai lumii sunnite. Totuși stăpânirea buyidă a fost deosebit de importantă pentru șiiți. Bucurându-se de un secol de libertate, aceștia și-au putut dezvolta teologia și jurisprudența;

• Spre sfârșitul epocii buyide, califii au reușit să profite de pe urma disensiunilor din sânul familiei stăpânitoare, inaugurând, cu ajutorul ulemalelor din școala hanbalită, un adevărat program de restaurație sunnită la Bagdad. Prin aceasta, separarea dintre cele două confesiuni islamice a devenit ireversibilă. În lupta lor împotriva Buyizilor șiiți, califii de la Bagdad nu s-au sfiit să întrețină relații mai mult decât cordiale cu sultanul ghaznavit Mahmud din Afganistan (998-1030; dușman al Buyizilor, cărora le-a răpit Iranul răsăritean și central), iar mai apoi cu conducătorii selgiukizi, pe care i-au chemat, în 1055, să cucerească Bagdadul și să pună capăt dominației buyide.

Reînvierea tradițiilor imperiale persane. „Regnum" și Sacerdotium"

Rivalitatea dintre stăpânitorii buyizi și califii abbasizi a avut la bază două cauze principale: pe de o parte diferența confesională dintre califii sunniți și stăpânitorii șiiți, iar pe de altă parte sursa deosebită care a stat la baza stilurilor de guvernare. Asupra aspectelor de ordin confesional voi reveni în capitolul următor, dedicat șiismului. Deocamdată voi încerca o prezentare a relațiilor dintre puterea politică și cea religioasă.

În anul 962, la Roma, în centrul lumii vest-europene, regele Otto I al Germaniei (936-973) a fost încoronat de către papa Ioan XII „împărat". Printr-un tratat („Pactum Ottonianum") noul imperator sau suveran al lumii occidentale a reînnoit toate donațiile făcute de carolingieni conducătorilor Bisericii romane. În schimb, papalitatea s-a obligat să rămână loială puterii seculare (fiecare papă urma ca, înainte de instalare, să jure credință împăratului). Pentru a arăta cine este adevăratul stăpân, Otto I l-a depus, în 963, pe papa Ioan XII, înlocuindu-l cu Leon VIII, un laic care a trecut prin toate treptele ierarhiei bisericești în numai o singură zi. Iar urmașul lui Otto I, anume Otto II (973-983), a dus pretențiile imperiale și mai departe, autoproclamându-se, în 980, *Imperator Romanorum Augustus*, adică „Împărat al Romanilor și August".

Prin acest act a renovat vechiul Imperiul roman care devenea, de această dată, „de națiune germană".[1]

Tot în anul 962, dar într-un alt spațiu geografic (Orientul Mijlociu) și într-un alt context politic și religios (califatul abbasid), era promovată o altă „renovatio", anume a Imperiului persan. În Iranul de nord, în capitala provinciei al-Jabal, anume Rayy, a fost emisă o monedă de argint, pe care era gravat chipul conducătorului buyid de la Bagdad, purtând vechea coroană imperială sasanidă. Inscripția, în limba persană medie (*Pahlavi*) cuprindea următoarele cuvinte: „Să crească slava Regelui Regilor". Pentru prima oară după trei secole, o monedă menționa vechea titulatură imperială persană, cea de *șahinșah*. Titulatura a reapărut din nou, trei ani mai târziu, într-o inscripție de pe un monument din Fars. Iar după 980, titulatura de *șahinșah* nu a mai lipsit de pe nici o monedă emisă de către Buyizi.[2]

Epoca de aur a stăpânirii buyide s-a înregistrat în timpul guvernării lui Adud ad-Dawla. Acesta a ajuns conducător al provinciilor Kerman în anul 949 și Fars în 950. În anii 977-978, într-un crunt război civil, l-a învins pe vărul său Izz ad-Dawla și a cucerit Irakul. Până la moartea sa, survenită în 983, a fost conducătorul unanim recunoscut al confederației buyide.[3]

Cucerirea Irakului l-a adus pe Adud ad-Dawla în culmea gloriei. În 977 califul l-a învestit, în mod solemn, în funcția de *amir al-umara'*. Descrierea acestei ceremonii de către cronicarii epocii a lăsat posterității o imagine a rivalității și conflictului de interese între cele două puteri din lumea musulmană: califul și stăpânitorii politici. La început, Adud ad-Dawla a cerut să fie respectate două condiții pentru a accepta să fie învestit de către califul al-Ta'i (974-991): Sosirea în sala tronului califului călare pe cal și ridicarea unui paravan care să împiedice suita sa iraniană să fie martoră la actul sărutării piciorului califului. Nici una dintre cele două condiții nu a fost acceptată de al-Ta'i. Din contră, califul a dispus ridicarea unei bariere la intrarea în sala tronului, astfel ca Adud ad-Dawla să fie obligat să descalece. Conducăto-

---

[1] Manfred Firnkes, *Die Sachsenkönige und kaiser*, în „Deutsche Geschichte" (ed. Heinrich Pleticha), Bertelsmann Lexikon Verlag, Gütersloh, 1993, p. 233 și 239; Margarete Schwind, *Der römische Kaiser, ein deutscher König: Herschaftsauffassungen von 800-1014 im Wandel*, Ibidem, p. 305-307.

[2] Heribert Busse, *Iran under the Buyids*, în „ The Cambridge History of Iran", vol. IV, p. 273-275.

[3] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 232-235.

rul buyid a respectat toate etapele ceremonialului de învestire, adică prosternarea de nouă ori consecutiv înainte de a ajunge în faţa baldachinului de ceremonie şi apoi, după ce i s-a îngăduit să treacă pragul, sărutarea încă de două ori a pardoselii. Când a fost însă atenţionat de un membru al suitei sale cu privire la caracterul umilitor al acestui act, a replicat că s-a închinat „umbrei lui Dumnezeu pe pământ".

Interesantă este şi formula învestirii oficiale, rostită de calif în prezenţa personalului aulic al califului şi a suitei iraniene a lui Adud ad-Dawla: „Mi-a făcut plăcere să-ţi transfer ţie afacerile şi guvernarea supuşilor, atât din Răsăritul, cât şi din Apusul Pământului, exceptând domeniile mele private, puterea mea şi palatul meu. Condu-le, rugându-L pe Dumnezeu să-ţi dea succes". Adud ad-Dawla a primit de la calif mantia, diadema şi două drapele. Doi membri ai suitei iraniene i-au aşezat diadema pe cap, lăsând însă libere două şuviţe de păr. Pe acestea califul le-a prins apoi cu mâna sa sub diademă. Era exact ceea ce aşteptase Adud ad-Dawla, căci iranienii prezenţi au putut vedea cum însuşi califul l-a încoronat pe conducătorul buyid „Rege al Regilor", adică *şahinşah*. Onoarea lui Adud ad-Dawla a fost şi mai mare, deoarece a dobândit de la calif o a doua titulatură onorifică, aceea de *Taj al-Milla* („Cunună a Comunităţii").[1]

Cucerirea arabă şi dominaţia islamică nu reuşise să elimine tradiţiile Iranului antic şi imperial. Cronicarii continuau să consemneze evenimentele istorice după vechiul calendar zoroastrian, în cronologia ultimului şahinşah sasanid, Yazdegard III. Festivalul Nowrooz (Anul Nou - 21 martie) era celebrat cu mare pompă în întregul Iran (la fel ca şi în ziua de azi).[2] O bună parte a populaţiei iraniene nu-şi schimbase încă religia. Este de înţeles în aceste condiţii importanţa pe care a acordat-o Adud ad-Dawla ceremoniilor aulice ale Iranului preislamic. Conducătorul buyid era însă un bun musulman, intenţia sa vizând „diviziunea puterii între califat şi monarhie, într-un mod asemănător teoriilor medievale europene despre Biserică şi Imperiu".[3] Tocmai de aceea, a acordat mare cinste instituţiei califatului, restaurând palatul abbasid din Bagdad şi retrocedând vechile domenii, pierdute de califi în urma conflictelor pentru putere de la începutul secolului

---

[1] D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 121; Heribert Busse, *op.cit.*, p. 275-276; A. Clot, *op.cit.*, p. 49-50.

[2] Heribert Busse, *op.cit*, p. 277.

[3] *Ibidem.*

X. Pe de altă parte, şi califul a început să-i acorde lui Adud ad-Dawla o cinste tot mai mare. De exemplu, în anul 980 l-a condus pe victoriosul conducător buyid în procesiunea triumfală de intrare în Bagdad. Şi tot în acel an, califul a luat-o în căsătorie pe fata lui Adud ad-Dawla.

Intenţia şahinşahului buyid de a institui principiul dinastic în conducerea atât a califatului abbasid, cât şi a imperiului iranian condus de Buyizi, nu a avut sorţi de izbândă. În 983, după moartea lui Adud ad-Dawla, între fiii săi au izbucnit lupte lungi pentru succesiune. În aceste condiţii, califii abbasizi au fost întrucâtva eliberaţi de presiunile buyide. Cel mai important succesor al lui Adud, Baha ad-Dawla (989-1012) a fost nevoit să-şi canalizeze atenţia mai mult spre emiratul său din Fars şi aproape deloc spre Irak. După 1012 luptele pentru succesiune au fost reluate. Au durat un deceniu, la capătul căruia toţi cei trei fii ai lui Baha ad-Dawla şi-au recunoscut unii altora titlul de *şahinşah*.[1]

Restauraţia sunnită a califilor al-Qadir (991-1031) şi al-Qa'im (1031-1075)

Conflictele interne din sânul familiei buyide au avut urmări aproape catastrofale asupra situaţiei economice şi sociale din Irak (în schimb, regiunea Fars s-a bucurat de o lungă perioadă de prosperitate). Am amintit deja într-un alt capitol că una din cauzele decăderii califatului abbasid a fost existenţa atotputernicei clase de soldaţi sclavi (mameluci) de origine turcică. Buyizii nu au reuşit să înlăture dominaţia turcilor. Ba, din contră, Irakul a fost şi mai mult pustiit în urma deselor conflicte dintre soldaţii turci şi iranieni. Administraţia financiară tradiţională (bazată pe colectarea impozitului funciar - *kharaj*) a dispărut. Din lipsă de lichidităţi, salariile soldaţilor au fost tot mai des plătite în natură, iar mai apoi şi prin acordarea de domenii funciare *iqta'*. Generalizarea acestei din urmă practici a dat naştere marii corupţii. Irakul a devenit aproape neguvernabil. Pe de o parte, armata era destul de puternică pentru a face presiuni asupra guvernului alcătuit din birocraţi, dar nu atât de puternică pentru a putea recuceri teritoriile ocupate de emirii Hamdanizi din Alep şi Mosul (acest din urmă oraş, împreună cu partea de nord a Irakului, a fost cucerit în cele din urmă de Adud ad-Dawla în 979, dar a fost pierdut din nou în 990, când a fost ocupat de beduini). În schimb, în 972 mamelucii turci au cucerit Bagdadul, au

[1] *Ibidem*, p. 278-279, 296-297.

distrus palatul Buyizilor şi au terorizat populaţia. În timpul celor trei ani de ocupaţie, capitala califatului abbasid a fost pur şi simplu ruinată. Pătura de negustori şi intelectuali a emigrat în califatul fatimid din Egipt. Teritoriile agricole din Mesopotamia, înainte prospere, au fost transformate în păşuni şi ocupate de beduini, astfel că după 996, Bagdadul a rămas doar ca o insulă sub control buyid în mijlocul unei mări de triburi de beduini războinici.[1]

Familia abbasidă a ştiut însă să profite de noua conjunctură politică. Din 946, califii fuseseră doar simple instrumente ale Buyizilor, rezidând în palatul de pe malul stâng al fluviului Tigru. Erau instalaţi şi depuşi de şahinşahi după bunul plac al acestora. Astfel, în 991, Baha ad-Dawla l-a înlăturat pe al-Ta'i (cel care-l încoronase pe Adud ad-Dawla) şi l-a instalat pe al-Qadir (991-1031). La început, acesta s-a arătat loial Buyizilor. Dar în acelaşi timp, a profitat de pe urma luptelor din sânul federaţiei buyide, şi şi-a asumat un rol tot mai important în conducerea politică a oraşului. În 1003 a refuzat să accepte numirea de către Baha ad-Dawla a unui qadiu alid (şiit) la Bagdad, pornind lupta confesională sunnită împotriva şiiţilor favorizaţi de şahinşahi.[2]

Califul al-Qadir a găsit sprijin important în rândul ulemalelor şcolii juridice hanbalite. Şi cum acestea fuseseră preocupate în întreg secolul al X-lea de pericolul teologiei raţionaliste mu'tazilite, al-Qadir a condamnat încercarea de a defini credinţa cu ajutorul raţiunii.[3] În 1029, eliberat aproape total de sub presiunea

---

[1] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 222-227 şi 238-239.

[2] *Ibidem*, p. 241.

[3] Iată un exemplu din mărturisirea de credinţă redactată în secolul X de Ibn Abi Ja'la: „Niciodată nu te întreba *De ce* sau *cum*? Deoarece speculaţia, cearta, dezbaterile dialectice şi disputa sunt înnoiri rele, care stârnesc în inimă îndoiala (...) Şi află că şi speculaţiile despre Dumnezeu reprezintă o înnoire (...) Vorbeşte despre Dumnezeu doar aşa cum s-a descris şi El în Coran şi ceea ce a relatat trimisul lui Dumnezeu şi ucenicii acestuia. Dumnezeu pe care îl avem este Unul, nimic nu se aseamănă cu El (...). Domnul nostru este Primul fără Când şi Ultimul fără Sfârşit. El ştie cele ascunse şi cele tainice, El judecă de pe tron. Cunoaşterea Sa este în fiecare loc; nici un loc nu este liber de cunoaşterea Sa. Referitor la atributele lui Dumnezeu, nu ai voie să întrebi nici *de ce* şi nici *cum*. Aşa întreabă doar cei ce se îndoiesc. Coranul este Cuvântul, Revelaţia, Lumina lui Dumnezeu. Coranul nu este creat, deoarece este parte din Dumnezeu. Şi ceea ce este parte din Dumnezeu, nu este creat (...). A scotoci despre Dumnezeu este o înnoire nepermisă. Trimisul lui Dumnezeu a zis doar: «Meditaţi asupra creaţiei, dar nu

Buyizilor, al-Qadir a emis chiar o doctrină politico-teologică proprie, numită *qadariya*. Fiul şi succesorul său, califul al-Qa'im, a decretat-o ca ortodoxă şi obligatorie, în anul 1043.

Doctrina pornea de la promulgarea unităţii lui Dumnezeu. Acesta este singurul Creator al lumii, unicul care are grijă de ea. Atributele lui Dumnezeu descrise în Coran sunt reale, nu metaforice. Binele şi răul sunt ambele create de Dumnezeu, la fel ca şi lumina şi întunericul (astfel că întunericul nu este lipsa luminii şi nici răul lipsa binelui, cum declarau mu'taziliţii). Oamenii nu pot cunoaşte fiinţa lui Dumnezeu şi nu pot în nici un caz bănui care le va fi soarta în lumea de apoi. Ei trebuie ca în lumea aceasta să urmeze preceptele de credinţă (*din*) stabilite de şaria şi să rămână în comunitate (*jama'a*). Adică trebuie să practice virtuţile modestiei, ruşinii şi răbdării: să se supună tuturor încercărilor, care sunt determinate încă dinainte de Dumnezeu.[1]

Prin această doctrină politico-teologică a califului al-Qadir, sunnismul a fost definit explicit şi pozitiv. Înainte de al-Qadir, identitatea sunniţilor era stabilită mai mult prin opoziţia lor faţă de teoriile şiite. Din epoca lui al-Qadir exista însă „un corpus de doctrine pozitive, pe care trebuia să le accepte toţi cei care pretindeau că sunt sunniţi. La fel ca şi doctrinele duodecimane, dezvoltate în secolele anterioare, şi aceste doctrine sunnite erau exclusiviste; acceptarea venerării primilor patru califi aducea după sine respingerea pretenţiilor duodecimanilor că Ali fusese privat în mod nedrept de califat. Nu mai era posibil de acum să fii un simplu musulman, ci puteai fi ori sunnit, ori şiit".[2]

Totodată, prin promulgarea acestei doctrine, califii abbasizi au devenit purtătorii de cuvânt ai sunniţilor, s-au legat de aceştia. Se poate spune că primii califi abbasizi nu au fost sunniţi, în sensul modern al termenului. Identitatea lor era stabilită de opoziţia faţă de pretenţiile alide-şiite. Dar aceasta nu-i făcea sunniţi. Mai pe urmă, în secolul VIII, numeroşi califi au promovat mu'tazilismul, în încercarea lor de a ţine sub control ulemalele. După respingerea mu'tazilismului, califii au devenit simboluri religioase, folosite de generalii turci în încercarea de a prelua puterea politică. Secolul al X-lea este epoca decăderii totale a califatului,

---

meditaţi asupra Creatorului!» Deoarece meditarea asupra Creatorului stârneşte în inimă îndoiala" (T. Nagel, *op.cit.*, p. 226-227).

[1] *Ibidem*, p. 229-230.

[2] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 242.

a pierderii oricărei puteri politice, uzurpate de aşa- numiţii *amir al-umara'*.

Prioritatea lui al-Qadir a fost să revigoreze puterea califatului. Prin aceasta „a devenit un campion al sunniţilor şi al tradiţionaliştilor, împotriva oricăror revendicări ale şiiţilor duodecimani şi fatimizi deopotrivă. De asemenea, a pus bazele unui rol nou pe care urma să-l deţină califatul abbasid. Dacă Ja'far al-Sadeq (cel de-al şaselea imam şiit şi întemeietorul şcolii juridice şiite - n.n.) a menţionat, în sec. II/VIII, posibilitatea existenţei unui imam din casa lui Ali, fără a avea un rol activ în politică sau fără a ridica pretenţii la califat, al-Qadir a dovedit că exista un rol religios al califilor abbasizi, rol pe care îl puteau îndeplini chiar şi în condiţiile în care puterea lor temporală era inexistentă".[1]

Aşadar, proiectul lui Adud ad-Dawla, de a stabili o diviziune între puterea spirituală (calif) şi cea seculară (şahinşahul buyid) nu a dat roade. Ea „ar fi trebuit să aibă la bază renunţarea totală a califului la puterea seculară. Dar pentru aceasta timpul nu era copt încă. Viitorul avea să confirme ceea ce era deja evident, anume că Abbasizii erau dispuşi să delege autoritatea lor unui conducător secular, doar dacă acesta era susţinător al unei politici pro-sunnite".[2] Acest fapt s-a petrecut în anul 1055, când califul al-Qa'im i-a acordat conducătorului turcilor selgiulkizi, Toghril, *sultanatul* sau „stăpânirea". Dar despre aceasta, într-un alt capitol...

3. ISLAMUL ŞIIT

Aproximativ 10-15% din populaţia musulmană a globului aparţine comunităţii şiite a Islamului. Aceasta este împărţită, la rândul ei, în trei grupări principale, dintre care cea mai numeroasă este cea a *şiiţilor duodecimani*. Cele mai importante centre ale acestei comunităţi sunt Irakul de sud, Iranul, Azerbaidjanul. Minorităţi şiite duodecimane importante sunt în Bahrain, Liban, Pakistan (regiunea Lucknow), Afganistan (populaţia Hazara) şi în republicile central-asiatice, foste sovietice.[3]

---

[1] *Ibidem.*

[2] Heribert Busse, *op.cit.*, p. 288.

[3] Werner Ende, *Der schiitische Islam*, în Werner Ende, Udo Steinbach (editori), „Der Islam in der Gegenwart", München, [4]1996, p. 70.

Numele grupării șiite provine de la expresia arabă *și'at Ali*, ceea ce înseamnă partida lui Ali.[1] După cum am menționat mai sus, această partidă politico-religioasă a purtat numeroase lupte pentru constituirea statului teocratic pur, care trebuia condus de familia alidă.

Masacrul de la Karbala din 680. Marșul pocăinței din 684 și originile procesiunilor șiite de Așură

Ali a avut mai mulți fii, doi dintre ei proveniți din căsătoria cu Fatima: al-Hasan și al-Husein. După ce primul a renunțat la califat încă în 661, șiiții l-au considerat imam și conducător legitim pe al-Husein.[2]

Califul Mu'awiya a murit în anul 680. Kufanii socoteau că sosise momentul să răstoarne regimul tiranic. La chemarea lor, al-Husein a părăsit orașul Mecca (însoțit de aproximativ 50 de membri ai familiei și prieteni), îndreptându-se spre Irak, unde urma să conducă revolta anti-umayyadă. Armatele guvernatorului din Irak l-au împiedicat să intre în Kufa, împingându-l în deșert. Mica ceată a lui Husein s-a oprit în deșertul Kerbala, unde a fost masacrată, la 10 octombrie 681 (în calendarul musulman 10 muharram 61).[3] Kufanilor le-a fost frică să intervină.[1]

---

[1] Heinz Halm, *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, München, 1994, p. 18.

[2] *Ibidem*, p. 20.

[3] „Aproximativ la 79 km de Kufa, în deșertul numit Kerbala, Imamul și anturajul său au fost înconjurați de armata lui Yazid. 80 de zile au stat în această stare, timp în care cercul celor apropiați s-a micșorat tot mai mult, iar numărul soldaților dușmani a crescut. În cele din urmă, Imamul și cei apropiați lui au fost susținuți de un mic număr de tovarăși și de o armată de 23.000 de soldați. În timpul acestor zile, Imamul s-a întărit și a făcut o ultimă alegere. În noapte, i-a chemat pe tovarăși și, într-o scurtă cuvântare, le-a declarat că înaintea lor nu se află decât moartea și martiriul. A adăugat că, din moment ce dușmanul îl dorește doar pe el, îi eliberează de obligația de a sta alături de persoana sa, astfel că toți cei care doresc vor putea scăpa în întunericul nopții, salvându-și viața. Apoi a cerut să fie stinse toate lumânările, și toți tovarășii săi, care i se alăturaseră pentru a beneficia de avantaje, au dispărut în noapte. Doar o mână din cei ce iubeau adevărul - aproximativ 40 de persoane apropiate - și o parte din membrii tribului Hașim au rămas. Și din nou Imamul s-a decis să-i pună la încercare pe cei ce au rămas. S-a adresat tovarășilor și rudelor sale hașemite, spunându-le că dușmanul îl vrea doar pe el, astfel că fiecare se va putea folosi de

Masacrul de la Kerbala a cutremurat conştiinţa tuturor şiiţilor. Kufanii au fost cuprinşi de remuşcare pentru faptul că nu au sărit în apărarea imamului lor. În Kufa s-a format o grupare numită a „pocăiţilor",[2] care au căutat un mod de autopedepsire, de plată pentru păcatul lor. S-a evocat chiar posibilitatea sinuciderii, propunere respinsă ca nefiind în concordanţă cu principiile coranice. În final s-a ales soluţia jertfei benevole - martiriul de bună voie pe câmpul de luptă. În noiembrie 684 s-a adunat la nord de Kufa o mare mulţime de „pocăiţi" care au pornit în marş, spre nord. La Kerbala s-au oprit şi s-au tânguit o noapte întreagă. În ianuarie 685 au fost întâmpinaţi, în nordul Mesopotamiei, de armatele siriene. Cea mai mare parte a participanţilor la marş au fost ucişi. Cei care au scăpat cu viaţa s-au considerat vinovaţi de a nu fi murit şi de a nu fi fost pedepsiţi pentru vina lor.

Marşul pocăinţei din anii 684-685 poate fi considerat începutul islamului şiit, căci cuprinde toate elementele religiozităţii şiite de mai târziu, în special disponibilitatea pentru sacrificiu şi martiriu.[3]

Şi azi, 10 Muharram este pentru musulmanul şiit cea mai importantă zi din an. Faptul că locuitorii din Kufa au privit fără să intervină masacrarea cetei lui al-Husein, constituie pentru toţi şiiţii o vină colectivă. Ziua de comemorare a tragediei se numeşte *Aşurá*. Credincioşii şiiţi se adună în procesiuni mari în care se tânguiesc şi se autoflagelează cu bice şi cu lanţuri, pentru a-şi

---

noapte, pentru a scăpa de pericol. Dar de această dată, toţi cei din jurul său au afirmat, unul câte unul, că nu se vor îndepărta nici un moment de calea adevărului pe care o constituia Imamul, astfel că nu-l vor lăsa singur". În ziua de 10 Muharram a avut loc bătălia, toţi tovarăşii lui Husein fiind martirizaţi sau luaţi prizonieri. „Toţi cei care studiază mai atent viaţa Imamului Husein şi a lui Yazid (...) nu vor avea nici o îndoială că în acele circumstanţe Imamul Husein nu a avut nici o alegere, decât să fie ucis" (Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *op.cit.*, p. 225-227).

[1] H. Halm, *op.cit.*, p. 21-28. Evenimentul tragic de la Kerbela a avut loc în timpul celui de-al doilea război civil islamic, în care s-au revoltat şi locuitorii din Medina şi Mecca. Trupele siriene au cucerit ambele oraşe sfinte. Cu acest prilej, soldaţii sirieni au incendiat însuşi sanctuarul Kaaba din Mecca! (L. V. Vaglieri, *op. cit.*, p. 82).

[2] În limba arabă *tawwabun* (W. Montgomery Watt, Michael Marmura, *Der Islam. II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte* - „Die Religion der Menschheit", vol. 25, Stuttgart, 1985, p. 34).

[3] Heinz Halm, *op. cit.*, p. 29-32.

exprima pocăința și pentru a dovedi că, dacă ar mai avea loc această luptă, atitudinea lor ar fi diferită de cea a înaintașilor lor („să arătăm că, dacă am fi fost la Kerbala, am fi fost alături de imam, ne-am fi vărsat sângele împreună cu el și am fi murit împreună cu el"[1]).

Succesiunea celor 12 imami ai șiismului duodeciman

Heinz Halm consideră că odată cu marșul pocăinței a încetat și caracterul politic al mișcării șiite. Au mai existat revolte ale membrilor ei, în special ale celor de orientare extremistă. Unele dintre grupări au reușit chiar ca, în anumite regiuni, în epoca abbasidă, să înlăture stăpânirea califatului și să creeze state independente, cu o existență mai mult sau mai puțin efemeră. Au fost însă cazuri izolate, pe care le vom aminti la locul potrivit. Însă în general, șiismul s-a transformat într-o grupare de rezistență pasivă față de autoritatea califatului, iar doctrina sa a dobândit numeroase elemente esoterice, de origine neislamică (creștină, mazdakistă, zoroastriană), aceasta datorită faptului că ideologia șiită a atras numeroși autohtoni din Iran și din Irak (aramei creștini și iranizați).[2]

În centrul tuturor grupărilor șiite se află însă doctrina imamatului. Cuvântul *imam* provine din arabul *umma* și înseamnă „călăuză", conducător, întâistătător al comunității. În toate moscheile musulmane (sunnite și șiite), imamii sunt cei care conduc rugăciunea comunității. Califii erau imami prin excelență. Însă la șiiți, termenul a dobândit conotații deosebite.[3] Imamatul a devenit o continuare a profeției. Diferența dintre profet și imam e aceea că ultimul nu transmite o revelație divină (profetul Muhammad constituind doar, în convingerea islamică, pecetea revelației). În schimb, imamul are cunoașterea deplină a întregii revelații (deci și a Torei ebraice și a Bibliei creștine), precum și

---

[1] *Ibidem*. În anul 2004, Așură a fost celebrată în ziua de 2 martie, când au avut loc atentatele sângeroase de la Bagdad și Kerbala. Atragem atenția asupra caracterului de doliu și de pocăință al acestei celebrări, termenul de „sărbătoare", folosit în presă, fiind cu totul neadecvat.

[2] W. Montgomery Watt, Michael Marmura, p. 38-39; Ehsan Yarshater, *Mazdakism*, în „The Cambridge History of Iran", vol. III (2), Cambridge, 1993, p. 1001-1003.

[3] D. Sordel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*,vol. III, p. 40.

suprema înțelegere și interpretare a acesteia (atât a sensului literal, cât și a celui esoteric).[1] Imamul șiit are un triplu rol. Mai întâi el este stăpânul sau domnul comunității, lui i se cuvine ascultare și supunere deplină. În al doilea rând, el este izvorul învățăturii religioase a comunității (interpretarea dată de el revelației este singura corectă), iar în al treilea rând, el este călăuza prin care credincioșii ajung să înțeleagă sensurile ascunse ale lucrurilor. Desigur că nici o ființă omenească nu ar putea îndeplini acest triplu rol, decât doar dacă a fost desemnat pentru aceasta de Dumnezeu. Muhammad l-a desemnat pe Ali ca succesor al său, apoi acesta a transmis însărcinarea mai departe. Prin urmare, în islamul șiit există o așa-numită „succesiune a imamatului".[2]

Marea majoritate a șiiților de pe glob (duodecimanii) consideră că există un șir de 12 imami. În continuare îi vom menționa pe cei mai importanți.

Despre viețile celui de-al patrulea și al cincilea imam, Ali Zain (decedat aprox. 713) și Muhammad al Baqir (decedat în jurul anului 733), nu deținem decât puține știri.[3] Cel de-al șaselea imam a fost **Ja'far as-Sadeq (702-765)**. Acesta a trăit chiar în timpul înlăturării dinastiei umayyade. Majoritatea șiiților s-au împăcat cu noua situație politică. În timpul celui de-al șaselea imam, a devenit posibil să se accepte rolul călăuzitor al imamilor alizi fără să se intre în conflict și opoziție cu autoritatea califului.[4]

Imamul Ja'far as-Sadeq este important și pentru faptul că a întemeiat școala juridică șiită (cea de-a cincea școală juridică musulmană, pe lângă cele patru ale sunniților). La Medina fiind, el a cules și interpretat toate aserțiunile profetului. Din acest motiv, pentru șiiți el este autoritatea supremă în toate chestiunile juridice și religioase. Iar astăzi, în articolul 12 al Constituției Republicii Islamice Iran se menționează că „religia oficială din Iran este Islamul și școala juridică jafarită".[5]

Al șaptelea imam, **Musa al Kazim** a trăit în epoca marelui calif Harun al-Rașid (786-809). Învinuit de complot împotriva regimului, califul l-a chemat de la Medina la Bagdad, impunându-i

---

[1] Werner Ende, *Der schiitische Islam*, p. 76.

[2] W. Montgomery Watt, Michael Marmura, *op. cit.*, II, p. 450-451.

[3] A se vedea H. Tabataba'i, *op.cit.*, p. 228-230.

[4] H. Kennedy, *op. cit.*, p. 133. Totuși, cel de-al șaselea imam șiit a fost ucis din ordinul califului Mansur, în anul 765, deci chiar în timpul construirii capitalei Bagdad (Tabataba'i, *op.cit.*, p. 230).

[5] Heinz Halm, *op. cit.*, p. 36.

la început arest la domiciliu, iar mai târziu a ordonat executarea lui (în 799).[1] Al optulea imam, **Ali ar-Rida** (în persană **Reza**), a avut o soartă mai deosebită, el trăind în timpul marelui război civil abbasid, desfăşurat după moartea marelui calif Harun al-Raşid. Al-Ma'mun i-a dat-o pe fiica sa în căsătorie, proclamându-l, în 817, succesor la tron. Însă, în timpul deplasării spre Bagdad, imamul a decedat la Tus, fiind înmormântat în Maşhad, oraş devenit un important centru de pelerinaj în Iranul de azi.[2]

După moartea celui de-al optulea imam, califul nu a mai fost preocupat să atragă simpatiile şiiţilor, instaurând cu forţa doctrina sunnită mu'tazilită. Astfel, următorii imami s-au aflat sub stricta supraveghere a califilor. Al nouălea imam a fost îngropat alături de bunicul său, în moscheea *al-Kazimiyya* din Bagdad. Al zecelea imam l-a urmat pe califul al-Mutasim (833-842) la Samarra, noua capitală a imperiului timp de o jumătate de secol (836-892). În timpul său, după ce califul al-Mutawakkil a revenit la ortodoxia sunnită, mausoleul lui Husain din Kerbala a fost distrus până la temelii (în anul 851).[3]

Tot la Samarra a vieţuit şi al 11-lea imam, **al-Hasan al-Askari**. Acesta a murit, după tradiţie, la 25 decembrie 873 sau 1 ianuarie 874, la vârsta de 28 de ani. Istoriografia sunnită menţionează că al-Askari nu a avut urmaşi. Şiismul a traversat o criză gravă, credincioşii fiind în căutarea unui nou imam. Tradiţia şiită oficială numeşte aceşti ani drept „epoca de confuzie". În cele din urmă, a apărut convingerea că al 11-lea imam a avut totuşi un băiat, născut la 25 iulie 870, pe care l-a ţinut însă ascuns, pentru a nu fi cunoscut de calif. Doar cei mai apropiaţi membri ai familiei l-au văzut pe acest al 12-lea imam, **Muhammad al-Mahdi**. După moartea tatălui său, băiatul ar fi dispărut, aflându-se în viaţă, într-un loc necunoscut de pe pământ, apărând într-o zi, pentru a conduce din nou comunitatea islamică. Astfel, acest al 12-lea

---

[1] L. V. Vaglieri, *op. cit.*, p. 117; A. Clot, *op.cit.*, p. 77. Pe locul mormântului său a fost ridicată o importantă moschee şiită din Bagdad, care a dat şi numele cartierului - *al-Kazimiyya*.

[2] H. Halm, *op. cit.*, p. 38-39. Aşadar, la Maşhad se află singurul mormânt al unuia dintre cei 12 imami. Sora lui Ali ar-Reza, Fatima al-Masuma, aflată în drum spre reşedinţa acestuia, a murit tot în Iran, în localitatea Qom, în anul 817. Astfel, oraşul Qom este al doilea centru religios al Iranului, aici aflându-se cea mai importantă Facultate de Teologie şiită a ţării (*Ibidem*).

[3] D. Sourdel, *The 'Abbasid Caliphate*, p. 126.

imam este numit şi „Imamul ascuns".[1] El este „Mahdi cel promis", fiind numit şi *Imam al-Asr* - „Imamul epocilor". Potrivit învăţăturii şiite, „el are acum vârsta de 11 secole. Acceptarea unei asemenea doctrine nu este dificilă, ţinând cont de imensa putere a lui Dumnezeu".[2]

Consecinţele politice ale doctrinei şiite a imamatului

„Retragerea din lume" sau „ocultaţia" celui de-al 12-lea imam i-a pus pe şiiţi în faţa unei situaţii noi, lipsindu-i de conducător şi călăuză. Aşteptând reîntoarcerea lui, şiiţii au convingerea că trăiesc o stare de provizorat. Se face însă deosebirea dintre *mica ocultaţie* (care a durat de la 874 până la 941) şi *marea ocultaţie*, în care ne-am afla încă. În cea dintâi, susţin şiiţii, imamul a ţinut legătura cu comunitatea sa prin intermediul a patru mesageri. Când ultimul dintre aceştia a murit, a evitat să numească un urmaş, atenţionându-i pe credincioşi că orice persoană care va revendica funcţia de mesager al imamului va fi un mincinos.[3]

Credinţa şiiţilor în existenţa unui conducător retras din lume a avut serioase repercusiuni asupra relaţiilor lor cu autorităţile politice existente (oricare ar fi fost ele). Pentru şiiţi, orice stăpânire, orice guvernare este o uzurpare, singurul conducător legitim fiind Imamul Ascuns. Această concepţie este reflectată cât se poate de clar în forma de guvernământ a Republicii Islamice Iran. Articolul V al constituţiei iraniene stipulează că şeful statului este Imamul Ascuns, textul documentului continuând cu cuvintele: „a cărui întoarcere Dumnezeu să o grăbească!". Chiar

---

[1] H. Halm, *op. cit.*, p. 40-41.

[2] Ayatollah Ja'far Sobhani, *op.cit.*, p. 119. Această credinţă pare ilogică, chiar şi R. Rus descriind şiismul drept „o nouă mişcare ideologică de tip esoteric, care nu mai ţine cont de dezvoltarea istorică a vieţii şi nici de legile şi normele logicii" (*op.cit.*, p. 49). Şi musulmanii şiiţi aşteaptă un fel de „parusie" (în creştinism, termenul desemnează a doua venire a lui Hristos). *Imamul epocilor* îşi va face la un moment dat apariţia, organizând Judecata de Apoi şi instaurând dreptatea pe pământ (H. Tabataba'i, *op.cit.*, p. 241-245; J. Sobhani, *op.cit.*, p. 120-141). Această credinţă este deosebit de vie în rândul şiiţilor. În ajunul zilei în care se celebrează naşterea Imamului Ascuns, i se adresează rugăciuni să revină (drept urmare, la toate colţurile de stradă, oamenii amenajează colibe, pentru a-l putea găzdui).

[3] W. Montgomery Watt, Michael Marmura, *op. cit.*, II, p. 273 si 449-450.

în textul aceleiaşi constituţii se specifică faptul că forma de guvernământ din Iran este provizorie, ea fiind valabilă până în momentul în care Imamul se va reîntoarce.[1]

Iranul a dobândit această formă de guvernământ doar acum un sfert de veac, în urma activismului politic al ayatollahului Khomeini. Însă acest activism politic şiit a fost în secolul XX o adevărată inovaţie, fiind posibil datorită flexibilităţii în interpretarea principiilor de drept (flexibilitate existentă doar în şcoala juridică şiită). Până la Khomeini, şiiţii au constituit o minoritate tăcută în sânul marii *umme* musulmane. „Ei au fost pregătiţi să fie o opoziţie permanentă".[2] Însă nici măcar nu era nevoie ca această opoziţie să fie manifestată prin fapte. În cazul în care autorităţile sunnite porneau persecuţii împotriva şiiţilor, aceştia „îşi ascundeau convingerile, pentru a evita urmăririle, şi aceasta în virtutea unui principiu de *prudenţă* larg aplicat (...). Acest principiu trebuia, după teoreticienii lor, să fie aplicat de toţi adepţii în perioade de persecuţie. Era o necesitate imperioasă, destinată să permită sectei lor să subziste. El autoriza mărturia falsă, jurământul fals, restricţiile mintale".[3]

Într-adevăr, autorităţile sunnite i-au persecutat în repetate rânduri pe şiiţi. De exemplu, în 851, califul al-Mutawakkil a ordonat demolarea sanctuarelor şiite din Kerbala.[4] Exemplul său a fost urmat şi de alţi califi abbasizi.

Situaţia s-a schimbat după 946. În secolul de stăpânire buyidă de la Bagdad, sistemul doctrinar şiit a dobândit formularea clasică. Epoca buyidă poate fi numită pe drept cuvânt „epoca părinţilor teologiei şiite". Acum a început redactarea principalelor opere de teologie şi de jurisprudenţă şiită, numite „cele patru cărţi"[5]. Tot în epoca buyidă, religiozitatea şiită şi cultul public au dobândit formele existente încă şi azi. În anul 962 au fost rostite şi înscrise pe ziduri cele dintâi blesteme ale primilor doi califi (din ordinul buyidului Muizz ad-Dawla). Doi ani mai târziu a fost decretată celebrarea publică a zilei de 10 muharram (*Aşurâ*). Tot din această epocă datează prima ştire despre dorinţa unui

---

[1] H. Halm, *op. cit.*, p. 47.

[2] W. Montgomery Watt, Michael Marmura, *op. cit.*, II, p. 275.

[3] D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op. cit.*, I, p. 211.

[4] H. Halm, *op. cit.*, p. 40.

[5] Werner Ende, *op. cit.*, p. 78. Autorii celor patru cărţi sunt teologii Kulini (decedat în 940), Muhammad ibn Babuyah al-Qummi as-Saduq (decedat în 991) şi Muhammad at-Tusi (d. 1067).

ofițer șiit de a fi îngropat în apropierea „mormântului sfânt" din Kerbala. Nu este de mirare că ruptura definitivă între cele două grupări islamice a avut loc tot în epoca buyidă. Sunniții și șiiții au locuit cartiere distincte în Bagdad. Iar după anul 1000 a avut loc deja menționata „restaurație sunnită", condusă de califul al-Qadir și de ulemalele școlii hanbalite. În anul 1003, al-Qadir s-a așezat în fruntea protestelor populare împotriva șiiților, refuzând numirea unui alid în funcția de qadiu al capitalei. Iar în anul 1018 a emis un decret religios prin care șiismul și mu'tazilismul au fost condamnate ca erezii.[1] În următorii ani, Buyizii au întâmpinat tot mai multe greutăți în a-i apăra pe clericii șiiți de actele de agresiune ale sunniților. În orașele mari s-au înregistrat chiar revolte deschise ale populației sunnite împotriva șiiților minoritari, iar în 1015 hanbaliții au incendiat mormântul lui Husayn din Karbala.[2]

Favorizarea șiismului a luat sfârșit odată cu cucerirea Bagdadului de către turcii selgiukizi, chemați de calif pentru restaurarea ortodoxiei sunnite. Selgiukizii au devenit protectori ai califilor, purtând titlul de sultani.[3]

Epoca de persecutare a șiiților a reînceput. Șiiții trăiau în mijlocul comunităților sunnite, constituind enclave mai importante doar în Liban și Irakul de Sud. Abia înființarea Imperiului persan safavid (1500) a readus șiismul pe scena politică a lumii islamice, fapt care va fi menționat în detaliu în alt loc al acestei lucrări.

Celelalte secte șiite din trecut și din ziua de azi

Zaydiții. Numele acestei secte șiite provine de la Zayd ibn Ali, fratele celui de-al cincilea imam duodeciman. Zayd a condus, în anii 739-740, o revoltă împotriva stăpânirii umayyade, pierzându-și viața.[4] Aceeași soartă a avut-o și fiul său, Yahya, decedat în 743 în Iranul răsăritean. Drept urmare, o facțiune șiită l-a considerat pe Zayd ca adevărat imam (în locul lui Muhammad

---

[1] H. Kennedy, *op.cit.*, p. 227-230 și 240-242; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 205-206.

[2] Grunebaum, *op.cit.*, p. 130-131.

[3] D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op. cit.*, I, p. 127-128; Andre Miquel, *op.cit.*, I, p. 249-250; M. Al. Mehmed, *op.cit.*, p. 82.

[4] D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 200-204.

al-Baqir). Secta mai există şi azi.[1] Între 864-1126 au apărut emirate zaydite la sud de Marea Caspică (în provincia iraniană Mazandaran)[2], iar între 879-1962 a existat un imamat zayd în Yemen (unde şiiţii constituie 50% din populaţie; însă, datorită morţii lui Yahya fără urmaşi, zaydiţii yemeniţi au recunoscut ca imam pe al-Husayn, urmaş al lui al-Hasan, cel de-al II-lea imam şiit)[3].

Ismailiţii. După moartea lui Ja'far, comunitatea şiită a trecut printr-o criză, deoarece problema succesiunii în imamat nu era pe deplin rezolvată. Unul dintre fiii săi, Ismail (considerat că va prelua funcţia de imam) murise încă în timpul vieţii tatălui său. Un al doilea fiu a mai trăit doar câteva luni după tatăl său. Drept urmare, şiiţii s-au dezbinat în mai multe grupări. În timp ce unele susţineau că Ja'far nu murise, ci se ascunsese de lume, o altă grupare, numită *ismailită*, îi considerau drept imami legitimi pe urmaşii lui Ismail. Ismailiţii constituie, după *duodecimani* şi *zaydiţi*, cea de-a treia importantă grupare şiită din ziua de azi.[4] În anul 894, ei au reuşit să pună bazele unui emirat în estul Arabiei, având centrul în Bahrain (karmaţii)[5], iar în 909 în Tunisia, de

---

[1] H. Halm, *op. cit.*, p. 34.

[2] Bertold Spuler, *op. cit.*, p. 170-171; W. Madelung, *The Minor Dynasties of Northern Iran*, în „The Cambridge History of Iran", vol. IV, p. 198-250. Acestor dinastii zaydite s-a datorat islamizarea izolatei regiuni iraniene de la sud de Marea Caspică.

[3] Werner Ende, *op. cit.*, p. 87. În anul 1635, imamul zayd din Yemen a reuşit să elibereze ţara de sub ocupaţia otomană. Însă în 1839 britanicii s-au stabilit în Aden. În aceste condiţii, otomanii au ocupat din nou restul ţării. Imamul Yahya a început în 1904 lupta pentru independenţă, aceasta fiind obţinută la sfârşitul primului război mondial. Yemenul a fost împărţit între imamatul zayd din nord (Sanaa) şi colonia britanică din sud (Aden). O lovitură de stat din 1962 (sprijinită de Egipt) a pus capăt absolutismului zayd. Yemenul de nord a devenit republică, dar cu recunoaşterea dreptului islamic al şariei. În schimb, în Yemenul de sud, după plecarea trupelor britanice, a fost instaurată o republică socialistă. Cele două republici yemenite s-au reunificat după 1990, constituţia din 1991 garantând drepturi cetăţeneşti tuturor locuitorilor (Thomas Koszinowski, *Jemen*, în „Politisches Lexikon Nahost-Nordafrika", München, 1994, p. 121-124).

[4] Amănunte despre doctrinele esoterice ale ismailiţilor la R. Rus, *op.cit.*, p. 56-61.

[5] Prin campaniile lor asupra sudului Iraqului, karmaţii au contribuit în mare măsură la dezintegrarea califatului abbasid (H. Kennedy, *op. cit.*, p. 193-196). Şi azi, 60% din populaţia Bahrainului este constituită din

unde au cucerit, în 969, Egiptul (dinastia fatimidă, care s-a menținut până în anul 1171).

Califii fatimizi au trimis mesageri și în provinciile răsăritene, cu misiunea de a provoca revolte. Drept urmare, în Iranul de nord și de est au apărut, la sfârșitul secolului al XI-lea, mai multe centre ismailite, cel mai important fiind în cetatea Alamut, la nord de Qazvin. Renumele ismailiților din Iran (numiți și nizareni, după Nizar, cel care a cucerit cetatea Alamut, în anul 1090) s-a datorat în special atentatelor teroriste pe care le organizau (în 1092 l-au asasinat pe marele vizir al sultanilor selgiukizi, iranianul Nizam al Mulk, unul dintre cei mai importanți oameni politici ai lumii islamice).[1] Termenul european „asasin" provine tocmai de la denumirea sub care erau cunoscuți membrii acestei grupări teroriste în lumea islamică: *haşaşin, haşişin* (= consumatori de haşiş). Ismailismul iranian a fost practic o mișcare revoluționară și o organizație teroristă, care atrăgea în special oameni din clasele sociale inferioare sărăcite (meșteșugari, agricultori). Ea era alcătuită dintr-o rețea de celule și grupări autonome, ai căror conducători (subordonați direct imamului și care aveau un mare grad de decizie în cadrul celulei) menținеau legătura prin mijloace secrete, ilegale. Punctul central al mișcării prevedea supunerea necondiționată în fața superiorului, supunere bazată pe convingerea că poruncile aveau caracter infailibil, provenite din însăși voința imamului. Așadar, organizația avea o structură ierarhică rigidă. Cei aflați la baza piramidei erau doar executanți ai poruncilor. Celor de pe treptele superioare le erau împărtășite cunoștințe ascunse, esoterice.[2]

Nizarenii aveau o concepție ciclică asupra istoriei, Dumnezeu trimițând în lume, din timp în timp, o serie de imami: mai întâi unul cu activitate în lume, apoi altul ascuns, apoi din nou unul cu activitate în lume etc. În 1164, imamul nizarian a susținut că sosise sfârșitul lumii, astfel că adepții nu mai erau obligați să respecte ritualuri islamice. Autoritățile politice ale vremii au încercat în nenumărate rânduri să distrugă această organizație teroristă subterană, dar fără rezultat. Abia tăvălugul mongol a

---

șiiți. Sunniții reprezintă urmașii beduinilor arabi care au emigrat pe insulă în ultimele trei secole (Konrad Schliephake, *Bahrain*, în „Politisches Lexikon...", p. 66).

[1] David Morgan, *Medieval Persia. 1040-1797* („A History of the Near East", vol. VII), Londra, New York, 1988, p. 43-46.

[2] W. Montgomery Watt, Michael Marmura, *op. cit.*, p. 455-456.

reuşit să distrugă în parte organizaţia, hanul Hülegü cucerind cetatea Alamut în 1256. Totuşi, au continuat să existe în Iran adepţi ai acestei mişcări. În secolul al XIX-lea, în urma persecuţiilor din partea şahilor persani, s-au refugiat în India, unde mai există şi azi. Conducătorul mişcării este Agha Khan, cel de-al 49-lea în şirul imamilor.[1]

Alţi ismailiţi trăiesc azi în Liban şi Siria, anume **druzii** şi **alaviţii**. Primii s-au constituit ca o sectă deosebită în secolul al XI-lea. Azi reprezintă 9% din populaţia Libanului (în timp ce şiiţii duodecimani aproximativ 33%, iar creştinii 54%).[2] Druzii pot fi cu greu consideraţi musulmani şiiţi ortodocşi, deoarece credinţele loc cuprind numeroase elemente din religiile vechi orientale. Ei îl acceptă pe califul fatimid al-Hakim (996-1021) drept ultima întrupare a divinităţii.[3] Druzi trăiesc şi în Siria (2% din populaţie). Însă în această ţară, majoritatea şiiţilor ismailiţi poartă numele de alaviţi sau nusayriteni (11% din populaţie).[4] Şi aceştia pot fi consideraţi cu greu musulmani, deoarece afirmă că Ali a fost întruparea lui Dumnezeu, fiind deci superior profetului Muhammad.[5] Totuşi, în anul 1973, preşedintele Hafiz al-Asad a cerut şeicului şiit libanez Musa as-Sadr să emită o *fatwa*, prin care alaviţii au fost consideraţi membri ai comunităţii şiite.[6]

---

[1] David Morgan, *op. cit.*, p. 46.

[2] Axel Havemann, *Libanon*, în „Der Islam in der Gegenwart", p. 526-528.

[3] W. Montgomery Watt, Michael Marmura, *op. cit.*, p. 459.

[4] Thomas Koskinowski, *Syrien, Irak, Jordanien*, în „Der Islam in der Gegenwart", p. 507.

[5] W. Montgomery Watt, Michael Marmura, *op. cit.*, p. 455-456.

[6] Thomas Koskinowski, *op.cit.* p. 507.

E. METODE DE GUVERNARE ÎN LUMEA ISLAMICĂ ÎNTRE SECOLELE XI-XVII

După dezintegrarea, în secolele X-XI, a Imperiului clasic arab, lumea musulmană a fost lovită de tăvălugul migrațiilor popoarelor nomade din stepa central-asiatică. Aceste migrații au dus la profunde prefaceri sociale, înnoiri politice, reorientări religioase. Totodată, caracterul etnic al multor regiuni a fost modificat pentru totdeauna.

În cele șase secole de istorie a Orientului Apropiat și Mijlociu, prezentate aici, pot fi stabilite trei mari epoci: 1) cea *selgiukidă* (1055-1258); 2) cea *mongolă*, în Afganistan, Iran, Irak, și *mamelucă*, în Egipt și Siria (1258-1517); 3) cea *otomană*, în Turcia, Siria, Palestina, Africa de Nord, și *safavidă*, în Iran și Afganistan (secolele XVI-XVIII).

În cele ce urmează, voi prezenta pe scurt evoluția formelor de guvernare și a concepției despre statul musulman în Evul Mediu islamic. Mă voi opri pe scurt și asupra relațiilor dintre lumea musulmană și cea creștină, știut fiind faptul că la începutul acestei epoci au avut loc cruciadele.

1. EPOCA SELGIUKIDĂ

În ultimii ani ai primului mileniu creștin, triburi turcice din Transoxania (actualul Uzbekistan), cunoscute ca selgiukizi (după numele lui Selgiuk, conducătorul lor), au traversat fluviul Oxus (Amu Darya), invadând teritoriul Ghaznavizilor, din Iranul estic, Turkmenia și Afganistan. În jurul anului 1040, au reușit să cucerească Iranul central (Ghaznavizii și-au menținut dominația în Afganistanul de est). În anul 1055 au intrat fără luptă în capitala califatului abbasid, Bagdad. Bucuros că a fost eliberat de sub tutela politică a Buyizilor șiiți, califul al-Qa'im i-a acordat lui Toghril, conducătorul turcilor nomazi, titlul de *sultan* și, prin acesta, întreaga stăpânire politică. Astfel, în lumea islamică orientală a fost înființat Marele Sultanat (sau Imperiu) selgiukid, care cuprindea întregul Orient Mijlociu, din Irak până în Afganistanul

occidental. Califatul abbasid a fost menținut, rămânând însă doar ca putere spirituală.[1]

Epoca de glorie a Marelui Sultanat Selgiukid s-a extins în cea de-a doua jumătate a secolului al XI-lea, în timpul sultanilor *Alp Arslan (1063-1072)* şi *Malikshah (1072-1092)*. Pătura conducătoare a selgiukizilor s-a sedentarizat, însă numeroase alte triburi turcice şi-au continuat migrația dinspre Asia Centrală în Iran şi Irak, provocând probleme mari administrației selgiukide centrale. În 1071, Alp Arslan a pornit o campanie de supunere a acestor triburi. Împăratul bizantin Roman Diogene, aflând de mişcările de trupe ale sultanului, s-a considerat direct amenințat, şi a pornit cu armatele sale spre granița irakiană. Campania lui Alp Arslan de supunere a triburilor turcice s-a transformat într-un război dintre bizantini şi selgiukizi. În cursul bătăliei de la Manzikert (azi Malazgirt, în Turcia), din 1071, împăratul Roman Diogene a fost luat prizonier, iar triburile turcice nomade au invadat Anatolia centrală, întemeind Sultanatul de Rum, cu centrul la Ikonium-Konya. Anatolia a fost pierdută pentru totdeauna de bizantini, astfel că Turcia de azi este o consecință a bătăliei de la Manzikert.[2]

După 1095, Marele Sultanat selgiukid s-a dezintegrat în mai multe sultanate, cu centrele în Nishapur (Iranul de est), Bagdad (Irak şi Iranul apusean, existent până în 1194), Kerman (existent până în 1186) şi Konya (*Sultanatul de Rum* din Turcia de azi, existent până în 1307), precum şi în mai multe emirate rivale (conduse de atabegi - generali şi tutori ai prinților selgiukizi) în Siria (Alep, Damasc, Homs ş.a.), Mesopotamia de nord şi Azerbaidjanul de azi.[3]

---

[1] D. Morgan, *op.cit.*, p. 25-27; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 127.

[2] Georg Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München, [4]1975, p. 290-292; Osman Turan, *Anatolia in the period of the Seljuks*, în „Cambridge History of Islam", vol. IA, p. 231-263; G. Brătianu, *Marea Neagră*, p. 93-94, 232-233; N. Iorga, *Geschichte des osmanischen Reiches*, vol. I, Gotha, 1908, p. 74. Cea mai completă lucrare asupra acestei teme este Speros Vryzonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley, Los Angeles, London, 1971.

[3] Bernard Lewis, *Egypt and Syria*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, Cambridge, 1970, p. 195; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 134.

Cucerirea selgiukidă s-a dovedit a fi de mare importanță pentru istoria ulterioară a întregului Orient musulman. Deşi de origine turcică, nomadă, primii Selgiukizi s-au sedentarizat destul de repede. În consolidarea statului lor au făcut apel la vechile practici administrative, deci şi la pătura de birocrați iranieni pe care au găsit-o în anii de cucerire a Iranului şi Irakului. Prin urmare, vechile instituții au dobândit sensuri noi. Tendințe care începuseră să se cristalizeze în epocile anterioare (de exemplu sistemul domeniilor *iqta'*) au fost şi pe mai departe dezvoltate, influențând considerabil viața politică şi socială a întregii lumi islamice. Multe din instituțiile înființate în epoca selgiukidă au supraviețuit sub diverse forme (uneori sub denumiri diferite) până în secolului al XX-lea. Fără o cunoaştere a acestor instituții şi forme de organizare a vieții politice, economice şi sociale a epocii selgiukide, nu pot fi înțelese fenomenele şi cauzele care au început să agite Orientul Apropiat după intrarea sa în sfera de influență a Occidentului industrializat.[1]

Dublă autoritate: califi abbasizi şi sultani selgiukizi

Califii şi posibilitatea legitimării uzurpatorilor politici

În 1055, conducătorul selgiukid, Toghril, a fost învestit de către califul al-Qa'im în funcția de sultan, acordându-i aşadar „stăpânirea". Care a fost însă relația dintre puterea spirituală şi cea seculară sau dintre calif şi sultan, în condițiile în care ambii aparțineau partidei religioase sunnite? Mai multe generații de cercetători ai istoriei islamice au încercat să realizeze şi în această privință (la fel ca şi în cea a relațiilor dintre Buyizi şi califi) o similitudine cu relațiile complexe dintre Biserică (papă) şi Stat (împărații romano-germani), din Evul Mediu european. Cu alte cuvinte, i-au considerat pe califi drept papii lumii musulmane. Totuşi, istoriografia mai nouă a stabilit că nu poate exista în lumea islamică o distincție clară între puterea spirituală şi cea seculară. Astfel, deşi califul se afla la conducerea comunității islamice, totuşi avea puteri mult mai reduse decât cele ale papilor, fiind practic lipsit de dreptul de a emite dogme religioase.

Chiar şi juriştii musulmani ai acelor vremi şi-au dat seama de dificultatea problemei, deoarece, în dreptul islamic, religia

---

[1] A. K. S. Lambton, *Theory and Practice....*, p. 203.

(*din*) şi guvernarea (*daulat*) constituiau două reverse ale aceleiaşi monede. Caracterul teocratic al statului islamic, după modelul Medinei, începuse să fie considerat, încă din epoca abbasidă, de tot mai multe ulemale drept o ficţiune. Situaţia a devenit însă şi mai dificilă după pierderea de către califi a autorităţii politice, datorită apariţiei numeroşilor „uzurpatori" care au înfiinţat statele militarizate succesorale amintite în altă parte a lucrării.

Teoria clasică a califatului menţiona două metode prin care stăpânitorii puteau fi legitimaţi în calitate de imami, astfel ca să aibă dreptul de a cere supunere din partea musulmanilor: consensul ulemalelor şi desemnarea de către un predecesor legitim. Însă după ce Buyizii şiiţi au preluat puterea politică în Irak, ulemalele sunnite au fost puse în faţa unei adevărate dileme. Într-un tratat, devenit clasic, intitulal *Kitab al-Ahkam as-sultaniya* („Liniile directoare ale stăpânirii"), marele jurist al-Mawardi (974-1058), adept al şcolii şafiite, a fost nevoit să accepte posibilitatea existenţei unui „emirat prin uzurpare" (*imarat al-istila*). Astfel, ţinând cont de interesul general al comunităţii, califul avea dreptul de a-l legitima pe uzurpator, acordându-i stăpânirea sub forma de delegaţie.[1] Califul avea această putere, deoarece era considerat, tot de teoria clasică a califatului, drept un muftiu, expert al legii islamice, de cea mai înaltă autoritate în sfera politicii.[2] „Din această cauză, ulterior a fost posibil ca un uzurpator să-şi prezinte înaintea califului «cazul său», iar califul să-l legitimeze, deci să-i permită ca, în anumite condiţii, să deţină guvernarea".[3]

Sultanul selgiukid – protector al legii islamice şi „umbră a lui Dumnezeu pe pământ"

Selgiukizii i-au eliberat pe califi de sub stăpânirea Buyizilor şiiţi. Şi totuşi, eliberarea nu a fost deplină, deoarece nu s-a revenit la vechea autoritate a califului, cea din secolele anterioare. Un titlu pe care îl purtaseră încă de la început califii abbasizi (*Sultan Allah fi ardahi* – „Stăpânirea lui Dumnezeu pe pământ") a fost acordat de calif noului conducător selgiukid Toghril. Iar după cinci ani, la 1 ianuarie 1060, califul l-a numit pe Toghril *Rukn ad-Din* – „Stâlp al religiei".

Asupra relaţiei dintre puterea spirituală a califului şi cea seculară a sultanului s-au aplecat şi cei doi mari jurişti, teologi şi

---

[1] G. Endreß, *op.cit.*, p. 88.

[2] A se vedea şi D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 277-279.

[3] Grunebaum, *op.cit.*, p. 85.

oameni politici ai epocii selgiukide, ambii având origine iraniană: al-Ghazali (1058-1111) şi Nizam al Mulk (1018-1092).

Al-Ghazali a încercat să formuleze o teorie specială despre sultanat, integrând această instituţie în cadrul jurisprudenţei şi doctrinei politice islamice. El a susţinut că sultanatul, chiar dacă era o instituţie separată de cea a califatului, totuşi era strâns legată de aceasta, făcând parte din ea. Pe de o parte, califul era cel care avea dreptul să-l numească pe sultan. Acesta din urmă, nu avea dreptul să acceadă la putere fără să fi fost numit de calif; acceptând numirea, recunoştea autoritatea califului şi, prin aceasta, aşeza şaria la baza organizării comunităţii islamice. Cu alte cuvinte, sultanii selgiukizi au devenit protectorii vieţii religioase a comunităţii, ei primind această îndatorire chiar de la Dumnezeu (prin intermediul califilor). Nu este de mirare faptul că al-Ghazali a considerat că sultanii erau, nici mai mult, nici mai puţin, decât „umbra lui Dumnezeu pe pământ", deţinători ai unei harisme speciale, asemănătoare cu cea a profeţilor: Astfel, Dumnezeu a ales din rândurile umanităţii două grupuri de oameni, cărora le-a acordat o anumită întâietate: mai întâi profeţii, apoi regii. Dumnezeu i-a trimis pe profeţi în lume ca să-i aducă pe oameni spre El; în schimb, i-a trimis pe regi ca să-i oprească pe oameni de a se mai lupta între ei. Prin urmare, sultanatul sau regalitatea a fost considerată de teologii şi juriştii epocii selgiukide drept o instituţie absolut necesară pentru menţinerea ordinii islamice.[1]

Această concepţie se regăseşte şi în lucrările altor conducători politici şi religioşi ai vremii, în special ale marelui vizir Ni-

---

[1] A. K. S. Lambton, *Theory and Practice...*, p. 208-211. În tratatul *Al-iqtisad bil-i'tiqad*, al-Ghazali afirma: „Aş vrea să ştiu cine nu este de acord că imamatul (sau regimul teocratic, n.n.) nu mai există în vremurile noastre, deoarece condiţiile în care a fost instituit nu mai sunt prezente (...). Ce să facem atunci? Să-i declarăm depuşi pe toţi judecătorii şi să considerăm toate guvernările drept căzute, să nu mai încheiem căsătorii şi să declarăm toate decretele stăpânitorilor drept nelegitime, împingând prin aceasta poporul la păcat? Sau, ţinând cont de necesităţile vremurilor, să declarăm că imamatul mai există şi pe mai departe şi că toate guvernările şi toate acţiunile stăpânitorilor sunt conforme cu dreptatea?". Pus în situaţia de a alege între anarhie şi linişte socială, între război civil şi recunoaşterea stăpânirii existente, „răul cel mai mic este cel mai bun, astfel că înţeleptul trebuie să aleagă ultima variantă" (cf. G. Endreß, *op.cit.*, p. 88-89). A se vedea şi D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 279-280.

zam al-Mulk care a redactat, la cererea lui Malik-Shah, celebra sa lucrare *Siyasat-Nameh*, opera clasică despre modul de guvernare în Evul mediu islamic.[1]

Evident că această teorie constituia o inovație pentru doctrina de guvernare islamică. Cu secole în urmă avuseseră loc numeroase mișcări politice și religioase îndreptate împotriva califilor umayyazi, acuzați de a fi doar simpli regi și nu califi sau locțiitori ai profetului. Doctrina politică a lui al-Ghazali și Nizam al-Mulk constituie culmea influenței vechilor teorii iraniene (din epoca sasanidă, zoroastriană, pre-islamică) despre monarhia absolută.[2] Și în Imperiul sasanid, șahinșahii erau stăpâni absoluți care se aflau în centrul universului și care guvernau pe baza dreptului divin (în urma dobândirii unei harisme speciale).[3]

---

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 186-187. Nizam a fost mare vizir timp de trei decenii, asasinat de celebrii „asasini" sau ismailiți din cetatea montană Alamut, la nord de Qazvin.

[2] M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, II, p. 46-47. Sultanatul selgiukid, „rezultat dintr-o invazie de nomazi, așa cum Orientul nu mai cunoscuse de la cucerirea arabă, se organizase cu o rapiditate surprinzătoare, în pofida unor slăbiciuni care au fost cauza dezmembrării lui. Trebuie recunoscută aici opera administratorilor iranieni la care suveranii selgiukizi făcuseră apel, permițând astfel unei aristocrații cultivate și demult islamizate să-și desfășoare calitățile" (D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 130-131).

[3] Titulatura oficială a șahinșahilor persani sasanizi era: „Eu, închinătorul la Mazda, zeul Șapur, Regele regilor iranienilor și neiranienilor, de origine divină, fiul închinătorului la Mazda, al zeului Ardeșir, Rege al regilor Iranului, de origine divină, nepotul lui Papak, rege - sunt stăpânul Împărăției Iranului" (Burchard Brentjes, *Civilizația veche a Iranului*, București, 1976, p. 185). Concepția despre originea divină a șahinșahilor persani a fost ilustrată cât se poate de bine în romanul *Karnamag i Ardashir i Babagan (Romanul lui Ardașir, fiul lui Papak)*, legenda persană medie care prezintă versiunea oficială a accederii Sasanizilor pe tronul Iranului. Potrivit acesteia, Sasanizii au fost sprijiniți de zeul iranian suprem, Ahura Mazda, care le-a trimis un vultur, simbolizând „strălucirea stăpânirii regale" (F. Altheim, *Das alte Iran*, în „Propyläen Weltgeschichte", 1962, II, p. 209-210. Traducerea acestei legende poate fi citită pe internet, pe site-ul www.avesta.org/pahlavi/karname.htm). Această „strălucire a stăpânirii regale" era numită de vechii iranienii *hvareno*, ceea ce însemna „un fel de strălucire sau aureolă provenită de la lumina cerească", dobândită de către om la creație, dar pierdută apoi ca urmare a păcatului. Conform cântării zoroastriene *Yasht* (cap. 19), zeii buni au rămas în continuare în posesia acestui ta-

Urmarea firească a acestei noi doctrine l-a constituit faptul că supunerea datorată sultanului era orientată nu atât spre persoana acestuia (în calitatea lui de conducător politic), cât spre religia sau legea islamică. De vreme ce sultanul reprezenta şaria, el constituia şi obiectul loialităţii poporului. Iar în momentul în care înceta să mai reprezinte şaria, poporul înceta să mai aibă obligaţia de a se supune sultanului. Sau, altfel spus, sultanul era dator să aştepte de la supuşii săi să se roage pentru binele lui şi să plătească impozitele, iar sultanul era obligat să ofere supuşilor securitate şi dreptate.

Într-adevăr, principala îndatorire a sultanilor era menţinerea prosperităţii societăţii islamice, prin împărţirea dreptăţii şi prin purtarea de grijă ca toţi indivizii să-şi poată îndeplini după cuviinţă îndatoririle care le reveneau ca membri ai claselor sociale în care i-a orânduit Dumnezeu: „Stabilitatea imperiului (statului - *daulat*) şi a ordinii în afacerile regatului (*mamlakat*) sunt fructe ale răspândirii dreptăţii şi a practicării compasiunii, care ne este cerută nouă de către Creator (...). Justiţia (dreptatea) constă în menţinerea fiecărui individ din această lume, fie că este membru al turmei (*re'aya*), slujitor (*mustakhdamin*), oficial-funcţionar (*mutaqallidan-i a'mal*) sau însărcinat cu problemele religioase sau seculare (*mubashiran-i umur-i dini va dunyavi*) în propria sa tagmă sau stare socială".[1]

Şi în acest domeniu se pot vedea influenţele vechilor norme de administraţie din Iranul pre-islamic. Şahinşahul Chosroe I Anurşirvan (531-579), în ampla sa acţiune de refacere a imperiului, după marea revoltă „comunistă" de la cumpăna secolelor V-VI,[2]

---

lisman, pe care l-au acordat apoi şi regilor. „*Hvareno* este semnul regalităţii iraniene şi talismanul care oferă victoria asupra Turanului" (H. Stuart Jones, *Mithraism*, în „Encyclopaedia of Religion and Ethics" -ed. James Hastings-, vol. VIII, New York, 1955, p. 754).

[1] Citat din al-Ghazali, la A. K. S. Lambton, *Theory and Practice...*, p. 210.

[2] Revolta „comunistă" a fost condusă de un membru al clerului zoroastrian, pe nume Mazdak (c. 460-529). Conform istoricului arab Tabari, mazdakiştii „declarau că Dumnezeu le-ar fi dat oamenilor bunurile lor, ca să le împartă egal între ei, dar că oamenii ar fi făcut cu acest prilej mare nedreptate unii altora. Ei afirmau că vor să ia de la bogaţi pentru a le da săracilor şi astfel să-i ajute pe neavuţi să redobândească ce fusese a lor, pe socoteala celor avuţi. Căci cei care ar avea prea mulţi bani, prea multe femei şi alte bunuri, încă nu se cheamă că ar avea drepturi mai multe decât ceilalţi. Gloata folosi această învăţătură ca un prilej binevenit, se strânse în jurul lui Mazdak şi alor săi şi trecu de

a organizat Iranul sub forma unui stat de stări, a cărui populație trebuia să fie împărțită în patru clase sociale strict delimitate: clerul (din această categorie făceau parte și judecătorii), războinicii, scribii (birocrații) și cultivatorii (țărănimea din sate, precum și negustorii și meșteșugarii din orașe). „Apartenența la una din cele patru stări era ereditară, iar deplasarea dintr-o stare în alta era deosebit de dificilă. Fiecare stare avea propria administrație, extinsă pe tot cuprinsul imperiului".[1] Motto-ul statului iranian renăscut prevedea: „Cu dreptate și moderație poporul va produce mai mult, veniturile din taxe vor crește și statul se va dezvolta bogat și puternic. Justiția este fundamentul unui stat puternic".[2]

Această concepție a rămas vie în Orientul Mijlociu și în Asia centrală, astfel că unul din conducătorii statului turc al Qara-Khanizilor (situat în Turkestanul chinezesc în secolele XI-XII) a exprimat aceeași concepție despre stat, care s-a regăsit mai apoi în toate operele islamice de teorie politică: „Pentru a conduce statul este nevoie de o mare armată. Pentru a întreține trupele,

---

partea lui. Astfel lumea a fost foarte necăjită de mazdakiști, iar aceștia ajunseseră atât de puternici încât puteau îndrăzni să intre în casa cuiva și să-i ia locuința, femeile și averea, fără ca să li se poată opune. Căci șahinșahul Kavad îi obliga să aprobe toate astea (...) Curând lucrurile au evoluat, astfel că tatăl nu mai știa cine este fiul său și nici fiul cine este tatăl său". Potrivit unui izvor dintr-o epocă mai târzie, Mazdak ar fi afirmat: „este de dezaprobat și cu totul necuviincios, ca cineva să aibă o poziție importantă, iar altul să trăiască în sărăcie și să fie lipsit de mijloace. De aceea, credinciosul este dator să-și distribuie averea între cei de o credință (...). Oricine nu este de acord cu acest fel de lucrare, este prin aceasta un adept al lui Ahriman, și de la el trebuie obținut prin forță, ceea ce este dator să ofere" (B. Brentjes, *op.cit.*, p. 210 și 214). Șahinșahul Kavad a sprijinit mișcarea mazdakistă, pentru a se elibera de supremația marilor nobili. Abia în ultimii ani ai domniei a pus capăt „dictaturii maselor", iar fiul și succesorul său, Chosroe I, a putut efectua ampla reformă socială și administrativă a Imperiului persan.

[1] A. Perikhanian, *Iranian Society and Law*, în „The Cambridge History of Iran", vol. III (2) - „The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods" (ed. Ehsan Yarshater), Cambridge, 1983, p. 633.

[2] Citatul după lui Halil Inalcik, *Imperiul Otoman. Epoca clasică*, București, 1996, p. 120. Important de menționat este faptul că reforma fiscală a lui Chosroe I a avut drept model măsurile reformatoare ale lui Diocleția, de la începutul secolului al III-lea. S-a introdus capitația, iar dările în natură au fost înlocuite printr-un impozit funciar, în funcție de cultura agricolă și de productivitatea pământului (F. Altheim, *Das alte Iran*, p. 223).

este nevoie de o mare bogăție. Pentru a obține această avuție, poporul trebuie să fie prosper. Pentru ca poporul să fie prosper, legile trebuie să fie juste. Dacă una singură din acestea este neglijată, statul se va prăbuși".[1] După cum se va vedea în continuare, această teorie s-a aflat și la baza organizării Imperiului otoman.

Suveranitate colectivă în familia conducătoare.
Tradiții ale imperiilor nomade de stepă

Dar alături de tradițiile de guvernare vechi-iraniene, au existat în Sultanatul Selgiukizilor și vechile tradiții ale imperiilor de stepă, organizate sub forma unor confederații de triburi nomade. Conducătorul confederației era doar un comandant șef. Suveranitatea era văzută ca un atribut al întregii familii conducătoare, și nu al unui singur individ din acea familie. În acest sens, chiar și Marele Sultanat Selgiukid a fost de fapt o confederație de teritorii cvasi-independente, aflate fiecare sub conducerea a câte unui membru al clanului conducător.[2] O practică asemănătoare existase și în epoca Buyizilor. Ea a caracterizat și Sultanatul ayyubid al lui Saladin. Practica va fi reluată în Imperiul Il-Khanilor (urmașii hanilor mongoli din Iran) și în Imperiul Safavizilor, de asemenea din Iran.

Ulemalele și puterea politică

Așadar, sistemul de guvernământ din imperiul selgiukizilor a îmbinat vechile tradiții ale Turanului migrator și ale Iranului sedentar, imperial și birocratic. Acest fapt se vădește în divizarea administrației centrale a imperiului. Pe de o parte exista așanumita Curte imperială (*Dargah*), iar pe de altă parte guvernul (*Diwan*-ul). Acesta din urmă era alcătuit din membri ai birocrației iraniene și cuprindea patru departamente, cu ajutorul cărora era administrat întinsul imperiu.[3] *Dargah* avea un caracter militar, fiind alcătuită din membri ai clanului selgiukid și din guvernatorii de provincii (emirii). Ea era totodată și un fel de „curte supremă

---

[1] Halil Inalcik, *Imperiul Otoman. Epoca clasică*, București, 1996, p. 120.

[2] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 145-146; M. A. Mehmed, *op.cit.*, p. 98.

[3] Cele patru departamente au fost: *diwan al-insha'* (cancelaria care administra acordarea domeniilor *iqta'*), *diwan al-zaman* (care administra încasarea dărilor), *diwan-i ishraf-i mamalik* (care administra tranzacțiile financiare) și *diwan-i 'ard* (care supraveghea administrația militară). Pentru mai multe amănunte A. K. S. Lambton, *Theory and Practice...*, p. 257-260).

de justiție", la care se putea contesta hotărârile curților judecătorești *mazalim* (care rezolvau disputele administrative și fiscale). Dreptul care se aplica în aceste curți judecătorești nu era șaria, ci obiceiul de drept nomad - *'urf*.[1]

După cum se poate observa, *diwan*-ul nu avea în componența sa un departament de justiție. Acest fapt este explicabil, din moment ce existau două tipuri de curți judecătorești și două sisteme juridice. Pe de o parte, rezolvarea chestiunilor administrative se afla în competența curților *mazalim*. Acestea se aflau sub controlul direct al sultanului, fiind moștenite încă din epoca abbasidă. Totuși, importanța lor a crescut tot mai mult, datorită adăugării obiceiului de drept nomad - *'urf*. Pe de altă parte, disputele de zi cu zi din societate și familie erau rezolvate de judecătorii religioși (*qadi*), pe baza preceptelor șariei.

Ulemalele (deci și *qadiii*) au continuat să dețină un rol covârșitor în societatea musulmană. În epoca abbasidă învățații religioși atinseseră un grad destul de mare de autonomie față de puterea califului. Autoritatea politică din epoca selgiukidă (în special marele vizir Nizam al-Mulk, teoreticianul noului sistem guvernamental) a încercat să restrângă această autonomie și să transforme ulemalele în intermediari între sultan și popor, adică în funcționari. Nizam i-a numit chiar deputați - *na'iban* - ai califului și ai sultanului. Cu alte cuvinte, Nizam i-a integrat pe judecătorii religioși în administrația statului. Tocmai în acest scop s-a constituit și o ierarhie a judecătorilor religioși: qadiul șef al imperiului (*qadi-ye jumla-ye mamalik*) și qadii provinciali (*qadi al-qudat*). Aceștia erau numiți de sultan. Pe plan teoretic, sursa autorității qadiilor provenea din șaria și de la profet (deci de la autoritatea religioasă a epocii - califul). Libertatea de acțiune a qadiilor era însă limitată. Pe de o parte, punerea în practică a deciziilor lor judecătorești depindea de autoritățile politice care, pe de altă parte, aveau dreptul de a revoca oricând din funcție un qadiu considerat necorespunzător.[2]

Extinderea controlului politic asupra ulemalelor în epoca selgiukidă a dus la apariția unei rețele de „universități" islamice (*madrasah* - „medrese") care să pregătească ulemalele în mod uniform și sub controlul autorităților politice. Cea dintâi medresă a fost înființată de Nizam în anul 1067 la Bagdad. Aceste universi-

---

[1] D. Morgan, *op.cit.*, p. 35-36.

[2] A. K. S. Lambton, *Theory and Practice...*, p. 269-272.

tăți au devenit un mijloc important pentru crearea unei omogenități în sânul comunității islamice (respectându-se însă preceptele diferitelor şcoli juridice).[1]

Ulemalele nu s-au împotrivit noului control politic şi nici integrării lor în administrația imperiului. Au considerat stăpânirea politică drept garantă a legii, protectoare a slujirii divine, a învățământului. În timpul războaielor aşteptau din partea sultanului să protejeze *Dar al-Islam* împotriva duşmanilor „păgâni", iar în timp de pace aşteptau patronarea culturii şi menținerea ordinii interne. Existența statului constituia o garanție pentru menținerea ordinii şi civilizației. Pe acest considerent, chiar şi un conducător rău trebuia slujit cu loialitate, deoarece orice regim e mai bun decât lipsa oricărui regim.[2] În acest fel, ulemalele au început să dezvolte teoria „ordinii politice a şariei" (*siyasah shari'iyyah*).[3]

Iqta', feudalismul islamicşi urmările asupra evoluției societății Orientului Apropiat

Reforma guvernamentală a lui Nizam al-Mulk a prevăzut ca statul islamic medieval să fie aşezat pe două coloane sau clase sociale: învățații religioşi şi căpeteniile militare (emirii). Aceştia din urmă erau, de cele mai multe ori, de origine nomadă (oameni liberi sau sclavi militari - mameluci) şi deci de altă etnie decât populația majoritară sedentară. Ei erau numiți de sultan, care le acorda, în schimbul slujirii lor, domenii *iqta'*. După cum am amintit deja, acest tip de domenii exista încă din epoca abbasidă. El a fost menținut în epoca Buyizilor, când a cunoscut modificări destul de mari. Astfel, deşi *iqta'* era, din punct de vedere legal, revocabil, în sensul că nu se putea moşteni şi nu se acorda dreptul de jurisdicție asupra populației țărăneşti, totuşi, în epoca buyidă, *muqta*-ul (deținătorul de *iqta'*) a devenit, treptat, proprietar adevărat asupra domeniului.

Acest proces a continuat în epoca selgiukidă, când au existat cinci tipuri diferite de *iqta'*, deşi diferența între ele nu era absolută:[4]

---

[1] M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, II, p. 47-48. „În colegiile de acest tip, profesorul titular era numit şi remunerat de către guvern care, pe de altă parte, asigura întreținerea studenților. Un control strict al învățământului era astfel exercitat de regim" (D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 132).

[2] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 264-265.

[3] M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, II, p. 55.

[4] Cele cinci categorii au fost: 1) Acele domenii acordate de sultan mem-

Numeroşi istorici au dezbătut pe larg problema unei eventuale asemănări între sistemul islamic al domeniilor *iqta'* şi feudalismul vest-european. Este cunoscut faptul că împăraţii carolingieni au acordat vasalilor feude. Totuşi, după cum arată Ira M. Lapidus şi A. K. S. Lambton, între feudalismul franc şi cel islamic-selgiukid sunt deosebiri destul de mari. Relaţia dintre *muqta* - sultan nu era deloc asemănătoare cu cea dintre un vasal şi senior din statele occidentale medievale. Sultanul era un suveran absolut, „umbra lui Dumnezeu pe pământ", iar *iqta'* era o simplă manifestare a graţiei şi milei sultanului către supuşi inferiori (de aceea, dania putea fi oricând revocată). Societatea feudală occidentală era însă o asociaţie liberă între suveranul senior şi nobilii săi vasali, o legătură interumană bazată pe loialitate şi reciprocitate (astfel, între senior şi vasali era o legătură contractuală, între egali; în cazul în care seniorul nu respecta prevederile contractului, vasalii beneficiau de dreptul legal la rezistenţă, fie ea şi armată).[1]

Pe de altă parte, în Orientul Mijlociu islamic, spre deosebire de Occidentul medieval, ideea autorităţii publice şi a distincţiei dintre puterile guvernamentale şi drepturile/posesiunile personale nu a fost niciodată părăsită. Statele Orientului Mijlociu nu

---

brilor familiei sale (care dobândeau în acelaşi timp şi o delegaţie de autoritate, precum şi dreptul de a colecta impozitele). Cu timpul, beneficiarii acestor domenii au pus bazele unor dinastii independente (în Siria şi Kerman); 2) *„Iqta'* administrativă", care era de fapt „guvernare provincială". Guvernatorul- *muqta* deţinea controlul complet al provinciei, devenită ereditară, după slăbirea puterii centrale (prin uzurpare, nu pe cale legală); 3) *„Iqta'* militară". În teorie, sultanul acorda căpeteniei militare veniturile unui anumit domeniu, militarul nelocuind pe acel domeniu. Totuşi, în realitate, beneficiarii acestor *iqta'* au început să locuiască pe respectivele domenii, tendinţa fiind asimilarea lor cu *„iqta'* administrativă" (adică transformarea lor în mici provincii ereditare); 4) *Iqta'* acordate funcţionarilor civili (membri ai *diwan*-ului) şi qadiilor (şi care aveau dreptul de a încasa, în schimbul salariilor, zeciuiala din toate veniturile domeniilor, nefiind obligaţi să asigure sprijin militar sultanului); 5) Diverse *iqta'* acordate de sultan unor persoane private, favoriţi, cu titlu de proprietate sau doar cu drept de uzufruct. Mai multe detalii, la A. K. S. Lambton, *Theory and Practice...*, p. 368-373. Mai trebuie observat faptul că provinciile purtau numele *eyalet* sau *vilayet*, termeni păstraţi şi în epoca otomană (M.A. Mehmed, *op.cit.*, p.100).

[1] A. K. S. Lambton, *Theory and Practice...*, p. 370-371; M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, II, p. 49-51.

au devenit niciodată acele „asociații personale" (*Personalverbände*) din Evul Mediu apusean.[1] Deținătorul unui domeniu *iqta*[1] nu

---

[1] Feudalismul occidental este o sinteză a mai multor tradiții de origine romană, celtică și germanică. În antichitatea târzie, împărații romani au împărțit veteranilor anumite loturi de pământ, pentru a le răsplăti serviciile aduse. Aceste danii se numeau *beneficia*. Regii franci le-au urmat exemplul. Diferența dintre beneficiile împăraților romani și cele ale regilor merovingieni a fost mare: ultimii au instituit un sistem de raporturi *personale* dintre cel care concede și cel căruia i se concede un feud, între seniorul feudal și vasalul feudal. Nu mai era vorba doar de o recompensă cuvenită unui nobil pentru meritele sale militare sau pentru funcțiile pe care le îndeplinea (Ovidiu Drimba, *Istoria culturii și civilizației*, vol. II, București, 1987, p.452). Vasalul datora seniorului (regelui) supunere, loialitate, sfătuire și ajutor militar. În schimb, seniorul îl apăra pe vasal de orice pericol. Această relație de loialitate reciprocă era legalizată juridic sub forma unui contract.

Prin aceasta, însăși concepția despre stat s-a schimbat. În Imperiul roman, sub termenul de stat se înțelegea o persoană juridică abstractă cu împăratul în frunte. Statul roman renovat de franci nu era altceva decât o „asociație de persoane" bazată pe o relație de loialitate reciprocă între împărat și nobili. Imperiul romano-german nu avea un corp de funcționari specializați, nici dregători care aveau o autoritate obținută de la suveran prin delegare. Împăratul germanic conducea prin vasali, prin persoane care îi juraseră loialitate. Între vasali și suveran nu se interpunea puterea statului, ci o relație personală de loialitate reciprocă. Prin aceasta, dreptul roman, în sensul său clasic, a fost abrogat în Europa occidentală (fiind reintrodus sau receptat abia între secolele XI-XIV). În Bizanț, el a continuat însă să existe. Juriștii romani și bizantini „făceau deosebirea între dreptul public și dreptul privat. Fiecare cetățean era obligat să respecte dreptul public, dreptul statului. Acest *stat* s-a transformat sub stăpânirea germanică într-o asociație de persoane. Fiecare se știa legat de celălalt prin drepturile și îndatoririle personale (de exemplu loialitate). La fel cu toți ceilalți, și regele avea drepturile și îndatoririle sale, căci *sfera publică* nu mai exista" (August Nitschke, *Frühe Christliche Reiche*, în „Propyläen Weltgeschichte", vol. V, p. 275).

Feudalismul apusean (germanic) se deosebește de celelalte tipuri de feudalism (de ex. bizantin și islamic) prin relația de loialitate reciprocă, stabilită pe baza unui contract. Această relație (inexistentă în Europa de Răsărit sau în lumea islamică) asigura existența „dreptului la rezistență", legiferat în toate statele Europei Occidentale și Centrale din Evul Mediu (menținut și azi în constituția Germaniei): „Omul se poate împotrivi regelui și judecătorului său, când acesta lucrează împotriva dreptului; el poate chiar să-i declare război... Prin aceasta, nu încalcă

putea fi considerat vasal, ci un reprezentant sau delegat al sultanului. *Iqta'* a constituit un simplu mecanism de descentralizare a colectării veniturilor, ea nu a adus după sine drepturi (imunități) politice, judiciare sau personale asupra țăranilor, care, în teorie, au continuat să fie considerați supuși ai statului, turmă („raia" - *re'aya*) a sultanului și nu servi ai stăpânului feudal.[1] Prin urmare, domeniul *iqta'* din Orientul Mijlociu islamic nu poate fi comparat cu feudul sau *beneficium*-ul din feudalismul vest-european, ci, într-o anumită măsură, doar cu *pronoia* bizantină.[2]

îndatorirea de credință" (din legea germană *Sachsenspiegel*, emisă în jurul anului 1230 - cf. Gh. Brătianu, *Adunările de stări în Europa și în Țările Române în Evul Mediu*, Bucureşti, 1996, p. 80); „Împotriva oricui se angajează să înlăture această ordine, toți germanii au dreptul să se împotrivească, dacă altă posibilitate nu există" (Art. 20, par. 4 din Legea Fundamentală a R. F. Germane, Bucureşti, 1998).

Aşadar, valorile constituționale ale Europei moderne provin și din sistemul vasalității medievale. „Într-adevăr, cu timpul, din libertățile privilegiate ale feudalității avea să răsară ideea modernă a libertății, egale pentru toți" (G. Brătianu, *op.cit.*, p. 81). Nivelul, mai mult sau mai puțin evoluat, pe care l-au atins sistemele feudale în statele din Europa Răsăriteană și de pe celelalte continente, a avut urmări considerabile asupra evoluției societăților respective (a se vedea și Heinrich Mitteis, *Der Staat des Hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters*, Weimar, [11]1986, p. 19-23).

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 149-151.

[2] A. K. S. Lambton, *Theory and Practice...*, p. 373. Sistemul feudal bizantin își are originile la sfârșitul secolului al VIII-lea, când aristocrații au început să-și creeze adevărate latifundii, cumpărând pământurile țăranilor săraciți. După 922, împărații au emis mai multe novele pentru a stopa acest proces, datorită faptului că armata imperială era alcătuită într-o mare parte din stratioți sau mici proprietari de pământ recrutați când era nevoie. Ori, prin vânzarea micilor loturi de pământ, stratioții deveneau „vecini" - servi (*paroikoi*), cultivatori dependenți de stăpânul de moșie. În cele din urmă, aristocrația bizantină a reușit ca, după moartea lui Vasile II Bulgaroctonul (1025), să preia frâiele imperiului. Basileii au devenit uneltele partidelor aristocratice care îi urcau pe tron. Puterea militară a imperiului a slăbit, fapt de care au profitat turcii selgiukizi. În aceste condiții, începând cu mijlocul secolului XI, domeniile feudale au cunoscut o răspândire tot mai largă. În schimbul unor anumite servicii, aristocrații primeau de la împărați domenii în administrare (*pronoia*), cu dreptul de a încasa toate veniturile. Spre deosebire de celelalte donații, aceste domenii nu puteau fi moștenite și nici înstrăinate. După 1100, practica „arendării colectării impozitelor" era deja generalizată pe tot cuprinsul imperiului. Unii aristocrați au

Sistemul *iqta'* s-a generalizat pe tot cuprinsul Marelui Sultanat Selgiukid. El a constituit soluția pentru menținerea statului după slăbirea puterii de luptă a triburilor turcomane. Totuși, el n-a putut salva imperiul de destrămare. După moartea lui Malikshah, în 1092, au izbucnit lupte pentru succesiune între clanurile selgiukide. În Iranul răsăritean, Turkmenistan și Afganistan, Sinjar a mai putut menține o jumătate de secol gloria Sultanatului selgiukid. În Apus (Iranul occidental, Irak, Siria), guvernatorii de provincii (atabegii) au reușit să pună bazele unor state independente. Selgiukizii s-au putut menține însă în Anatolia, în așa-numitul Sultanat de Rum, extins până aproape de zidurile Constantinopolului.[1]

---

dobândit drept *pronoia* chiar provincii întregi (răscoala Asăneștilor s-a datorat și refuzului împăratului Isaac II Angelos de a le acorda anumite regiuni din Bulgaria ca domenii *pronoia*). Toți pronoiarii erau obligați să trimită împăratului, în caz de nevoie, contingente de trupe, recrutate din rândurile *paroikoi*-ilor dependenți. În momentul cuceririi Bizanțului de către cruciați (1204) sistemul feudal bizantin era destul de asemănător cu cel apusean. În epoca Paleologilor (1261-1453), pronoiarii au dobândit tot mai multe drepturi asupra domeniilor. Acestea au putut fi lăsate moștenire urmașilor, care beneficiau uneori chiar de imunitate deplină; în felul acesta, împăratul nu mai deținea nici o autoritate asupra țăranilor dependenți (Georg Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates. Sonderausgabe,*[3]1975, p. 224-228, 276-277, 311-313, 334, 345, 362-363, 410-411

Ținând cont de aceste considerații, putem afirma că feudalismul bizantin a fost mai evoluat decât cel din lumea islamică, fiindcă aici deținătorii de domenii *iqta'* nu s-au bucurat niciodată de imunitate. În același timp, feudalismul bizantin a fost mai puțin evoluat decât cel apusean, fiind unul de tip domanial (ca și cel islamic). După cum arată Gheorghe Brătianu, citându-l tot pe Ostrogorsky, „între împărat și supușii imperiului rămâne de neconceput relațiunea de credință personală, tipică feudalității apusene. În această lume răsăriteană (bizantină - n.n.), există deci în ordinea de drept relații între senior și șerbi, nu încă între suzeran și vasal" (Gh. Brătianu, *Sfatul domnesc și Adunarea stărilor în Principatele Române*, București, 1995, p. 38). Feudalismul bizantin a fost răspândit în întreaga Peninsulă Balcanică, apoi în Țările Române extracarpatice și Rusia. Feudalismul românesc însă a avut (mai ales la început, până la consolidarea dominației otomane), considerabile influențe occidentale, explicate prin contactele cu vecinii unguri și polonezi (lucrarea citată a lui Gh. Brătianu analizând tocmai această problemă).

[1] D. Morgan, *op.cit.*, p. 41-42. Atabegii nu au fost practic guvernatori, ci generali de armată instituiți de sultani drept tutori ai prinților selgi-

În acelaşi timp însă, evoluţia sistemului *iqta'* şi reaşezarea statului pe baza unei ierarhii militare, finanţată prin acordarea de domenii feudale sau prin arendarea dreptului de a încasa dările, „a avut urmări considerabile asupra economiei statelor islamice în secolele următoare. Economia epocii de înflorire abbasidă trăise de pe seama conexiunilor dintre iniţiativa statului şi iniţiativa privată, dintre economia agrară, meşteşuguri, comerţ şi transportul internaţional de bunuri şi de capital. Noii stăpânitori, generalii buyizi şi conducătorii de triburi turcomane, erau străini de această economie şi de cerinţele ei. Comerţul s-a diminuat; economia monetară a regresat, fiind înlocuită de economia naturală. În cele din urmă a avut de suferit chiar şi agricultura, aceasta nu numai datorită invaziilor nomazilor turci între secolele XI-XV, ci şi datorită instabilităţii sistemului. Militarii, în special cei de la baza ierarhiei, lipsiţi de putere financiară, erau interesaţi de încasarea rapidă a veniturilor, neavând interesul şi nici posibilitatea de a efectua investiţii pe termen lung. Datorită faptului că *ibra* (cuantumul impozitului) era fixat în avans, pentru o perioadă de mai mulţi ani, fără să ţină cont de evoluţia producţiei, ţăranul era supus unei exploatări dure din partea stăpânului feudal şi a subarendaşilor mărunţi. Doar o administraţie puternică ar fi putut îndrepta abuzurile, desigur printr-o evaluare corectă a impozitului şi prin apărarea intereselor fiscului. Slăbirea autorităţii statului şi a administraţiei a avut ca urmare, pe de o parte, înmulţirea domeniilor feudale moştenibile, scoase de sub controlul statului, iar, pe de altă parte, exploatarea oamenilor şi a naturii ca şi ruinarea agriculturii, prin trecerea la nomadism. Acest proces s-a repetat la sfârşitul epocii buyide, a mamelucilor egipteni şi il-khanilor mongoli; dar şi decăderea Imperiului otoman din secolele XVIII-XIX a fost însoţită de încercări de reformare şi de revolte ale ţăranilor din provincii".[1]

Aşadar, se poate afirma că vulnerabilitatea societăţii islamice medievale s-a datorat diferenţei dintre ideal şi practică, deoarece, în fond, cerinţa lui Nizam al-Mulk, adresată beneficiarilor de domenii *iqta'*, de a menaja populaţia rurală, a avut un caracter mai mult decât utopic. Şi, la fel cum a apărut destul de curând o prăpastie între teoria ideal(ist)ă a statului teocratic islamic şi

---

ukizi minori care primiseră provincii întregi ca domenii *iqta'*. După slăbirea puterii selgiukide, atabegii au reuşit, rând pe rând, să-i înlăture pe prinţi şi să fondeze dinastii proprii.

[1] G. Endreß, *op.cit.*, p. 103-104.

realitatea ordinii politicii şi a metodelor de guvernare (de care şaria nici măcar nu făcea menţiune), tot la fel, ulterior, în Evul Mediu, a apărut o diferenţă, ba chiar o contradicţie, între noile realităţi socio-economice (cauzate de sistemul domeniilor *iqta'* şi de feudalismul oriental) şi vechile prevederi ale dreptului funciar islamic.

Ordinea socială selgiukidă (caracterizată de decăderea vieţii economice urbane la simpla economie naturală, uzurparea proprietăţii funciare, exploatarea nemiloasă a populaţiei rurale şi adoptarea de către tot mai mulţi faqiri a traiului nomad) a dăinuit în Orientul Apropiat până în epoca modernă. Desigur, a existat o ciclicitate. De-a lungul secolelor s-au succedat diferite imperii (ale Ayyubizilor, Il-Khanilor, mamelucilor, Otomanilor, Safavizilor), dar fiecare a cunoscut faze de creştere şi descreştere. În timpul primei faze, cea de creştere, autoritatea statului beneficia de o administraţie puternică, avea posibilitatea de a pune în practică teoria islamică medievală a guvernării drepte şi juste şi asigura astfel poporului, adică turmei, linişte şi prosperitate. Însă, după un timp, mai scurt sau mai lung, survenea faza decăderii, cu simptome asemănătoare celor din epoca de declin a Marelui Sultanat Selgiukid.

La cumpăna dintre secolele XVIII-XIX, când legăturile dintre Europa industrializată şi Orientul Apropiat (dar şi Balcani) au luat amploare, ordinea socială şi economică din aceste regiuni era caracterizată de ceea ce geografia socială modernă numeşte *capitalismul rentei funciare*. „Termenul este rezultatul analizării relaţiilor existente în era modernă în Orientul Apropiat; mai nou el este aplicat şi pentru desemnarea relaţiilor de drept funciar din epoca mai veche a Islamului, dar dezvoltarea este mult prea complexă şi prea puţin cercetată în amănunt, pentru a fi îndreptăţiţi să facem o asemenea generalizare. Este însă incontestabil faptul că premisele istorice ale acestui sistem pot fi urmărite încă din feudalismul dinastiilor militare iraniene şi turcice, căci şi acesta a fost o formă de exploatare economică a mediului rural de către oraş, care putea duce, prin abuzuri, la o dependenţă opresivă a economiei săteşti faţă de stăpânii feudali sau arendaşi. Caracteristicile «capitalismului rentei funciare» pot fi observate doar din epoca otomană: latifundiarii, stabiliţi la oraş, îşi însuşesc venitul (de fapt „renta funciară"), limitând însă investiţiile doar pentru menţinerea productivităţii şi acordând felahilor doar o parte din recoltă, care să le asigure acestora minimul pentru exis-

tență. Prețul pentru mijloacele de producție (teren agricol, apă, semințe, unelte și animale de tracțiune) le plătește, în special în anii de secetă sau catastrofe naturale, țăranul, prin obligații în muncă mai mari ori prin acordarea terenului, în arendă, capitaliștilor urbani. Dar această situație este rezultatul unei dezvoltări de 700 de ani, cu observația că, la început, în epoca buyidă, atitudinea stăpânului feudal față de domeniul său nu era de natură comercială, ci se limita doar la exercitarea în calitate de custode, a autorității de stat".[1]

Cruciadele creștine și riposta musulmană. Salah ad-Din al-Ayyubi

„Cruciadele au fost, în fond, un monolog al creștinătății latine"[2], a cărei aventură în Orientul Mijlociu a fost favorizată de dezbinarea din cadrul lumii islamice (anume de coexistența diferitelor state conduse de atabegii prinților selgiukizi). Istoricii musulmani din Evul Mediu au acordat cruciadelor o importanță mult mai redusă decât cei creștini. În general, cruciații, numiți *franci*, au fost considerați mercenari ai bizantinilor, dar care, la un moment dat, au început cuceriri pe cont propriu.[3]

Prima cruciadă a început în anul 1095, iar cel dintâi adversar al armatelor creștine a fost sultanul de Rum, care a pierdut Anatolia apuseană. În 1099 cruciada și-a atins țelul final, prin cucerirea Ierusalimului (urmată de masacrarea populației musulmane și evreiești). În urma primei cruciade au fost înființate patru state cruciate: Regatul de Ierusalim, Comitatul de Tripoli (Liban), Principatul de Antiohia (coasta siriană a Mediteranei) și Comitatul Edessa (regiunea de graniță dintre Turcia și Siria).[4]

Cea dintâi reacție a lumii musulmane față de cruciade a fost indiferența. Siria era și așa împărțită în multe emirate mici. Faptul că pe lângă acestea s-au mai adăugat câteva stătulețe creștine, cruciate, nu putea impresiona pe nimeni decât doar pe cei din imediata vecinătate, mai ales că în deceniile anterioare, întreaga regiune de nord a Siriei, locuită de o numeroasă populație creștină,[5] se aflase între 968-1086 sub ocupație bizantină. Indiferența

---

[1] G. Endreß, *op.cit.*, p. 105.

[2] Grunebaum, *op.cit.*, p. 144.

[3] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 351.

[4] Florentina Căzan, *Cruciadele*, București, 1990, p. 64-70.

[5] După unele surse arabe, la începutul celui de-al doilea mileniu creștin,

musulmanilor față de apariția acestor noi state în zonă a fost îndreptățită și prin faptul că ele s-au integrat curând în mediul politico-militar al Orientului Apropiat. Prin urmare, au apărut și s-au modificat destul de des alianțe dintre unele state cruciate și emirate musulmane, îndreptate împotriva altor alianțe de state cruciate și emirate musulmane.

Contraofensiva musulmană împotriva cruciaților nu s-a datorat în nici un caz zelului religios, de alungare a „păgânilor creștini" din Țara Sfântă, ci dorinței unor atabegi musulmani de a reunifica politic Orientul Apropiat. Astfel, în această „contraofensivă musulmană" împotriva cruciaților pot fi detectate trei faze diferite:

- Faza mesopotamiană, având ca punct de pornire orașul nord-irakian Mosul. Atabegul orașului, Imadiddin Zangi, a pornit, în 1127, o campanie de reunificare a Siriei cu Irakul. În 1129 a cucerit Alepul, iar în 1144 statul cruciat Edessa (provocând cruciada II);
- Faza siriană. După moartea lui Zangi, în 1146, orașele Mosul și Alep s-au despărțit din nou. Nur ad-Din (1146-1174), fiul lui

---

populația din Siria era majoritar creștină, iar Mesopotamia era „musulmană doar cu numele, dar creștină în caracter". Majoritatea medicilor, funcționarilor, negustorilor și bancherilor erau creștini sau evrei. La Bagdad continua să rezideze un patriarh nestorian care conducea o importantă Biserică creștină, cu zeci de milioane de credincioși, alcătuită din 20 de mitropolii (7 în Irak, 6 în Iran, apoi câte una în Afganistan, Turkmenistan, Uzbekistan, India, China, Siria și Palestina) și 250 de episcopi. Însă celebrul și zelosul calif al-Qadir (991-1031), cunoscut pentru măsurile sale antișiite, a reînnoit vechile practici discriminatorii anticreștine (purtarea de veșminte speciale etc.).

Numărul creștinilor era mare și în Egiptul fatimid. Aici, califul al-Aziz (975-996) nu doar că a avut un vizir creștin (Isa ibn-Nastur), ci s-a și căsătorit cu o soră a patriarhilor de Antiohia și Ierusalim. Urmașul său pe tron, califul al-Hakim (cel de la care se revendică secta druzilor din Liban) a pornit o scurtă, dar cruntă persecuție împotriva creștinilor, ceea ce a dus la convertiri în masă. Următorul calif, al-Zahir, a semnat, în 1027, un tratat cu împăratul bizantin Constantin VIII, prin care a permis revenirea la creștinism a celor convertiți în urma persecuției. Totodată, prin acest tratat, creștinii au redobândit dreptul de a restaura biserica Sf. Mormânt din Ierusalim, în timp ce musulmanilor li s-a permis ridicarea unei moschei la Bizanț (S. H. Moffett, *op.cit.*, p. 379-384; W. Baum, D. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer* (= „Einführung in das Orientalische Christentum. 1", Klagenfurt, 2000, p. 73).

Zangi, care moştenise Alepul, a continuat opera tatălui său. A cucerit emiratele musulmane din Siria continentală şi a recapturat Mosul-ul şi Irakul de nord, în 1170. Următoarea ţintă a fost Egiptul, aflat în stăpânirea Fatimizilor. În acest scop, a trimis în Egipt mai mulţi generali kurzi, printre care şi pe Saladin (Salah al-Din al-Ayyubi; 1171-1193);

▪ Faza egipteană. Saladin a reuşit să desfiinţeze califatul şiit fatimid, readucând această ţară în lumea musulmană sunnită, fapt pentru care a fost instituit de califul al-Mustadi, în funcţia de sultan al Egiptului (cu Nubia şi Cyrenaica), Siriei, Palestinei şi Yemenului (Sultanatul Ayyubizilor). În încercarea de a-şi consolida stăpânirea în întreaga regiune a Orientului Mijlociu şi Apropiat, Saladin a cucerit emiratele musulmane din Siria şi Mesopotamia (Damasc în 1174, Alep în 1183, Mosul, în 1186). Abia în acest moment şi-a îndreptat privirile spre Palestina, cucerind Ierusalimul în 1187. Acest din urmă fapt a provocat Cruciada a III-a (1188-1192), condusă de împăratul Frederic I Barbarossa (mort în 1191 în Asia Mică), regele francez Filip II şi cel englez, Richard Inimă de Leu. Cel din urmă a încheiat, în 1192, un tratat de pace cu Saladin. Ierusalimul a rămas în stăpânirea musulmană, creştinii obţinând doar libertatea de a efectua pelerinaje în Ţara Sfântă.[1]

Opera lui Saladin este deosebit de importantă pentru istoria societăţii Orientului Mijlociu. Prin unificarea Egiptului cu Siria, sistemul social şi feudal selgiukid s-a răspândit şi pe teritoriul fostului califat fatimid. La începutul secolului al XII-lea, instituţiile şi principiile de guvernare selgiukide se întindeau din Africa de nord până în Asia centrală.[2] Cu toată fărâmiţarea politică existentă, musulmanii din toate aceste regiuni se considerau cetăţeni ai Casei Islamului - *Dar al-Islam*.[3]

În pofida luptelor pentru tron care au urmat după moartea lui Saladin, în 1193, Sultanatul ayyubid a supravieţuit mai mult de o jumătate de veac (până în 1250, în Egipt, şi 1260, în Siria), această perioadă constituind o epocă de înflorire culturală. Cru-

---

[1] Mai pe larg Ira Lapidus, *op.cit.*, p. 351-353; D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 136-140; Bernard Lewis, *op.cit.*, p. 195-209.

[2] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 148, 352-354. Saladin şi „urmaşii lui au modelat fizionomia Orientului Apropiat la sfârşitul secolului XII şi în prima jumătate a celui de-al XIII-lea" (D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *op.cit.*, I, p. 138).

[3] M. G. S. Hodgson, *op.cit.*, II, p. 52-53.

ciadele IV-VI au fost doar episoade secundare în istoria politică a Orientului Apropiat. În 1204, trupele cruciadei a IV-a au cucerit Constantinopolul, instituind Imperiul Latin de Constantinopol; capitala Imperiului bizantin a fost mutată la Niceea, unde a rămas până în 1261, când trupele bizantine au recucerit vechea lor capitală de pe malurile Bosforului). Celelalte cruciade au fost îndreptate împotriva Egiptului, considerat a fi cheia de acces la Locurile Sfinte. Într-adevăr, creştinii au atacat Egiptul în patru rânduri. Pentru a salva Egiptul, sultanii ayyubizi au fost dispuşi la anumite concesii teritoriale în Palestina. Astfel, Cruciada a VI-a s-a încheiat printr-un tratat diplomatic între împăratul romano-german Frederic II şi sultanul ayyubid Malik al-Kamil (1229), care le-a cedat creştinilor oraşele Ierusalim, Nazaret şi Betleem (cu respectarea condiţiei de a nu fortifica Ierusalimul şi de a permite accesul pelerinilor musulmani). Cruciaţii au pierdut pentru totdeauna Ierusalimul în 1244.[1]

Dinastia Ayyubizilor a fost înlăturată printr-un puci, organizat de câţiva conducători ai armatei de mercenari turci din Egipt. În acest fel a luat naştere Sultanatul Mamelucilor, care a stăpânit Egiptul, Palestina şi Siria, până la cucerirea otomană, din 1517.[2]

2. MONGOLII ŞI DESFIINŢAREA CALIFATULUI ABBASID. CREŞTINISMUL ASIATIC - DE LA MAXIMA SA ÎNFLORIRE LA DECĂDEREA IRECUPERABILĂ.

L-am amintit mai sus (p. 137) pe ultimul mare sultan selgiukid Sinjar (1097-1157). Acesta avea capitala în Marv (azi Mary, în Turkmenistan), iar stăpânirea lui se întindea din Iranul central până la lacul Aral. Cel mai mare pericol pe care a fost nevoit să-l înfrunte acesta nu au fost cruciadele creştine, ci triburile turco-mongole din răsărit, care continuau să migreze în Asia Centrală şi Podişul iranian, întemeind Imperiul *Qara-Khitai* (în Kazahstanul de azi), iar mai apoi (după 1200) Imperiul Khwarazmshah (situat în nordul Afganistanului, Turkmenistanul şi Uzbekistanul de azi).[3]

---

[1] Fl. Căzan, *op.cit.*, p. 117-120.

[2] Bernard Lewis, *op.cit.*, p. 209-211.

[3] Administraţia Imperiului Qara-Khitai a cuprins elemente chineze şi central-asiatice. Limba oficială a fost chineza, fiind folosite însă şi persana şi turca. Religiile predominante au fost budismul, creştinismul şi islamul. Imperiul Khwarazmshah era condus de o aristocraţie militară

Invaziile mongole, statele musulmane şi populaţia creştină

În anul 1220 şi-au făcut apariţia cetele unui nou popor migrator, anume mongolii conduşi de Gengis Khan. Datorită faptului că şahul din Khwarezm a ucis două solii mongole, Gengis Khan a pornit în anii 1220-1223 într-o lungă campanie spre Apus. Cea mai mare parte a ostaşilor turci din Transoxania au trecut de partea invadatorilor. Nord-estul Iranului a fost astfel cucerit de marele han mongol.[1]

După moartea marelui han (1227), imperiul a fost împărţit între fiii săi, care urmau să continue cuceririle. Europa de Est a fost supusă între 1236-1241; Sultanatul de Rum a acceptat suzeranitatea mongolă în 1243.[2] Însă marile campanii de cucerire a Orientului Mijlociu au avut loc după noua împărţire a imperiului mongol din 1251.[3] Hulagu a traversat fluviul Oxus la 1 ianuarie 1256. În următorii doi ani a cucerit Iranul central şi de nord, Irakul, Azerbaijanul. În februarie 1258 trupele mongole au intrat în Bagdad. „Timp de 18 zile, masacrele nu încetează. Cronicarii relatează că cifra morţilor s-a situat între 800.000 şi 2 milioane, cifră evident exagerată".[4] Califul a fost ucis, prin asfixiere sub covoare (după o veche practică mongolă, pentru a se evita vărsarea sângelui unui conducător). În locul califatului abbasid şi a numeroaselor state ale atabegilor selgiukizi a fost înfiinţat Impe-

---

de limbă turcă, convertită la islam (D. Morgan, *op.cit.*, p. 46-50; B. Spuler, *Desintegration of the caliphate in the east*, în „Cambridge History of Islam", vol. IA, Cambridge, 1970, p. 157-160).

[1] Trupele mongole s-au îndreptat apoi spre nord, în 1223 învingându-i pe cumani şi pe ruşi, la Kalka. Pentru amănunte, Ş. Papacostea, *Românii în secolul XIII*, Bucureşti, 88-94.

[2] Fiul cel mai mic, Tolui, a moştenit teritoriile centrale. Ceilalţi fii au moştenit vestul îndepărtat (Jochi, apoi fiul acestuia Batu), Iranul (Ogetai) şi Transoxania (Chagatai). Rusia şi Europa de Est au fost cucerite de Batu (1236-1241), care a intenţionat să transforme Panonia în centrul noului său imperiu. A renunţat la acest plan, după aflarea veştii morţii marelui han, în decembrie 1241, alegând în loc stepa dintre Marea Neagră şi Caspică (unde se va dezvolta Hoarda de Aur).

[3] În 1251 a fost ales mare han Möngke, fiul lui Tolui. Fraţii săi Hulagu şi Kubilai au dobândit Iranul, respectiv China. Batu a păstrat Hoarda de Aur, iar Chagatai Transoxania (B. Spuler, *Geschichte der Islamischen Länder. Die Mongolenzeit*, Leiden, Köln, 1953, p. 19).

[4] A. Clot, *op.cit.*, p. 287.

riul Il-khanilor (adică al vice-hanilor, numit astfel pentru a ilustra relația strânsă cu marele han din Mongolia). Încercarea lui Hulagu de a cuceri şi Egiptul a eşuat. Noii conducători mameluci ai văii Nilului, fiind de origine nomadă, i-au putut învinge pe mongoli, într-o mare bătălie care a avut loc la nord de Ierusalim, la 3 septembrie 1260. Această bătălie a salvat practic lumea islamică de cucerirea totală.[1]

Într-adevăr, invazia mongolă a produs un mare şoc lumii musulmane. Mai avuseseră loc şi alte năvăliri din Asia centrală, însă ale unor popoare convertite deja la islam. De această dată, un păgân, „un barbar atât de sângeros a biruit, într-un mod atât de insolent, Islamul, adică civilizația".[2]

Şi totuşi, noii învingători nu erau barbari. Strămoşii lor trăiseră la granițele Imperiului chinezesc. Mongolia se afla la confluența civilizațiilor, aici întâlnindu-se negustori din toate părțile lumii. Nu este de mirare că în capitala Karakorum coexistau biserici, moschei şi temple budiste, între ai căror clerici exista o adevărată competiție pentru convertirea mongolilor. Desigur, budismul avea cei mai mulți aderenți. Dar nici creştinii nu erau puțini. Misionari sirieni îşi făcuseră apariția în Mongolia şi China încă din secolul al VII-lea. La începutul celui de-al doilea mileniu creştin existau la est de Iran un număr de cinci mitropolii (la Herat, Marw, Samarkand, apoi în India şi China) cu un număr mare de episcopii (aceşti creştini nu erau nici „ortodocşi", nici „catolici", ci aşa-zişi „nestorieni"[3]). Anumite triburi mongole aderaseră aproape în totalitate la creştinism.[4] Printre acestea era

---

[1] B. Spuler, *Geschichte der Islamischen Länder. Die Mongolenzeit*, p. 20-24.

[2] A. Miquel, *op.cit.*, I, p. 288.

[3] Ei s-au considerat şi se mai consideră şi azi ortodocşi. Au fost numiți „nestorieni" de creştinii bizantini (din care provin „ortodocşii" de azi), după numele lui Nestorie, patriarh al Constantinopolului în prima jumătate a secolului al IV-lea. Gruparea „nestorienilor" s-a desprins de Biserica Universală (împărțită mai apoi în Ortodoxă şi Catolică) în anul 431. Fiind persecutați de bizantini, s-au răspândit în Imperiul persan, de unde au pornit o intensă activitate misionară în Asia Centrală, China şi India. Astăzi nu mai există decât puțini aşa-zişi nestorieni, anume în Irakul de nord, Turcia de sud-est şi Iranul nord-vestic (mai sunt numiți şi „asirieni", deoarece sunt urmaşii populației semitice băştinaşe, nearabizate şi neislamizate a Mesopotamiei de nord).

[4] În anul 635 au ajuns la Curtea împăraților chinezi din dinastia Tang primii misionari creştini din Imperiul persan (tocmai de aceea, creşti-

şi cel al keraiților, cu care se înrudea şi Gingis Khan. Principala soție a primului mare conducător mongol a fost creştină. La fel şi soțiile fiilor şi nepoților săi, inclusiv a lui Hulagu.[1]

Datorită acestui fapt, creştinii din Iran, Mesopotamia şi Siria i-au primit pe mongoli ca pe nişte eliberatori (simpatia față de cuceritorii mongoli a întrecut-o pe cea manifestată față de cruciații apuseni, considerați barbari). Patriarhul din Bagdad a primit drept reşedință fostul palat al califului asasinat. Iar în marile oraşe siriene, creştinii au sărbătorit cucerirea mongolă. Creştinii (la fel ca şi evreii şi musulmanii şiiți) au ocupat poziții importante în administrația Imperiului Il-khanilor (creştinii şi-au putut consolida poziția şi în China condusă de Kubilai).[2]

Nu este de mirare că, în aceste condiții, lumea musulmană sunnită s-a considerat sub ocupație, iar lupta anti-mongolă a mamelucilor egipteni a luat formele unui război sfânt - *jihad*, încurajat şi de faptul că un prinț abbasid a reuşit să scape din Bagdadul ocupat de mongoli, şi şi-a găsit refugiu la Cairo.[3] Au apărut chiar relații interesante pe plan internațional. Deoarece primele căpetenii ale Hoardei de Aur aderaseră la islam, au in-

---

nismul a fost numit în China „religia perşilor"). Au primit aprobarea să traducă în chineză cărți creştine, iar în 638 să înființeze în capitala chineză Xian prima mănăstire. În a doua jumătate a secolului al VII-lea existau biserici în capitalele tuturor provinciilor chineze. Clericii budişti au fost speriați de concurența misionarilor din Orientul Apropiat, astfel că după 845 (când trăiau în China peste un sfert de milion de creştini) au pornit mari persecuții. Deşi au continuat să existe episcopi creştini, totuşi influența acestora a scăzut tot mai mult în secolul al XI-lea. Misionarii sirieni s-au îndreptat însă spre triburile turce şi mongole. Marele imperiu uigur a permis coexistența paşnică a budiştilor, creştinilor şi şamanilor, ceea ce a dus la apariția unui interesant sincretism (în unele texte uigure, Hristos era numit şi Buddha, în altele se afirma că, după Învierea din morți, Iisus s-a dus în Nirvana). În timp ce islamul s-a răspândit la turcii din Transoxania, creştinismul a avut un mare număr de adepți printre turcii şi mongolii din Asia centrală (W. Baum, D. Winkler, *op.cit.*, p. 47-51, 68-73; S. H. Moffett, *op.cit.*, p. 287-323, 400-403).

[1] *Ibidem*, p. 404-405.

[2] W. Baum, D. Winkler, *op.cit.*, p. 78. În această epocă a avut loc şi celebra călătorie a lui Marco Polo, în Iran, Asia Centrală şi China.

[3] B. Lewis, *op.cit.*, p. 215. Acest prinț a fost proclamat în mod festiv drept „calif", sub numele de al-Mustansir, în anul 1261.

trat în alianță cu mamelucii egipteni (la această alianță au aderat, din considerente geo-strategice, și bizantinii). Il-khanii, în schimb, au intrat în relații deosebit de strânse cu statele europene, care așteptau convertirea mongolilor la creștinism și purtau ultimele lupte împotriva mamelucilor, pentru menținerea stătulețelor cruciate la Mediterana.[1]

Legăturile deosebit de strânse între mongoli, creștinii asiatici și europeni au dăinuit mai puțin de o jumătate de secol. În anul 1295, il-khanul Ghazan a aderat, îndată după urcarea sa pe tron, la Islamul sunnit. Urmașii săi i-au urmat exemplul (chiar dacă în tinerețe fuseseră creștini). Relațiile Orientului Mijlociu cu statele europene și cu marele khan din China au încetat aproape cu totul. Templele budiste din Iran și Mesopotamia au fost transformate în moschei, iar creștinii (la fel ca și șiiții) au fost nevoiți să suporte actele de răzbunare ale musulmanilor sunniți. Creștinismul a dispărut aproape cu totul și în Asia Centrală (nu s-au mai găsit aici morminte creștine dintr-o epocă ulterioară anului 1345).[2]

Lovitura de grație a primit-o însă Biserica asiatică în timpul lui Tamerlan (Timur Lenk). Pornind din Samarkand, acesta a străbătut, timp de o generație (între anii 1379-1405), Asia Centrală, Orientul Apropiat, Anatolia, generând groază prin piramidele de cranii umane pe care le lăsa în urmă. Totuși, Timur s-a dorit exponentul unui „islam mongol", considerând incursiunile sale drept *jihad*.[3] Majoritatea creștinilor din Asia au devenit victimele armatelor sale. Creștinismul asiatic nu avea să-și mai revină niciodată.[4] Însă și la musulmani a lăsat doar amintiri de groază.[5]

---

[1] În urma acestei alianțe, mamelucii egipteni se aprovizionau cu sclavi, iar Hoarda de Aur putea importa mirodenii și alte produse mediteraneene. În ceea ce-i privește pe bizantini, aceștia au găsit sprijin din partea celor două state musulmane împotriva selgiukizilor (supuși il-khanilor mongoli) și a cruciaților. Mai multe amănunte la B. Spuler, *Geschichte...*, p. 26-28.

[2] W. Baum, D. Winkler, *op.cit.*, p. 90-94.

[3] B. Spuler, *Geschichte...*, p. 71-76.

[4] W. Baum, D. Winkler, *op.cit.*, p. 95-96. Creștinii au rezistat doar în India și în munții Kurdistanului.

[5] „Faptul că Tamerlan a putut efectiv, la un secol și jumătate după prima invazie mongolă, să se prevaleze de Islam, spune foarte mult despre extraordinarele capacități ale acestei religii" (A. Miquel, *op.cit.*, I, p. 290).

Ibn Taymiyyah şi formularea clasică a teoriei „ordinii politice a şariei" (*As-siyasat ash-shari'iyah*)

Cele două invazii ale mongolilor au reprezentat totuşi un şoc pentru lumea islamică. Nu doar că autoritatea religioasă supremă (califul de la Bagdad) a dispărut. Timp de mai bine de trei decenii, cea mai mare parte a populaţiei musulmane s-a aflat sub dominaţia politică a unor necredincioşi, ceea ce nu se mai întâmplase până atunci. Replica a constat în creşterea autorităţii ulemalelor în rândul poporului.

Acest proces a fost fundamentat şi de opera juridică a unuia dintre cei mai importanţi reformatori islamici şi gânditori politici musulmani ai tuturor timpurilor, Ahmad b. Taymiyyah (1263-1328), care va avea un impact deosebit de important în cristalizarea mişcărilor fundamentaliste islamice din epoca modernă. Născut la Harran, în Mesopotamia, a fost educat la Damasc, unde părinţii săi se refugiaseră din calea armatelor mongole. Încă din tinereţe a intrat în conflict cu autorităţile politice din Damasc, datorită acţiunilor sale de protest şi a intenţiilor sale de reformare a ordinii politice şi religioase. A fost acuzat în mai multe rânduri de *qadii*, însă a reuşit să atragă în jurul său susţinerea unui numeros grup de locuitori. Prestigiul său a crescut şi mai mult în anul 1300, în timpul asediului oraşului de către mongoli (când el a fost de fapt cel care a organizat rezistenţa). Fervoarea sa religioasă şi campania dusă împotriva şcolii filosofice aş'aritice l-a adus din nou, în 1306, în faţa justiţiei (a fost acuzat de antropomorfism, deoarece, urmând şcoala hanbalită, respingea încercarea de a defini credinţa cu ajutorul raţiunii şi afirma că atributele lui Dumnezeu, descrise în Coran, trebuiau luate întocmai). Nu a fost condamnat, ci trimis la Cairo, capitala Sultanatului mamelucilor. Acolo a fost întemniţat timp de 18 luni; după eliberare a fost însă din nou arestat şi închis. În 1313 a părăsit Cairo, stabilindu-se la Damasc, oraş în care a rămas până la moarte. Aici a înfiinţat o şcoală teologică nouă, în care condamna formele de evlavie populară şi cinstirea mormintelor strămoşilor. A fost de mai multe ori întemniţat (moartea sa s-a petrecut tot în închisoare).

Ibn Taymiyyah a lăsat în urma sa o operă deosebit de bogată. Două sunt lucrările sale cele mai importante: „Tratatul de ştiinţe politico-juridice" (*As-syasat ash shar'iyah*) şi „Calea tradiţiei" (*Minhaj as-sunnah*). Ideea principală propagată în lucrări prevede necesitatea reîntoarcerii la rădăcinile şi valorile autentice ale religiei islamice, alterate de nenumărate ori de-a lungul seco-

lelor de numeroasele secte şi de instituţiile religioase tradiţionale. De aceea, a stabilit o etică socială reformistă, mai flexibilă decât cea promovată de ulemalele tradiţionale, mai adaptată oarecum condiţiilor sociale ale epocii, dar care trebuia urmată întocmai. Pe plan politic, Ibn Taymiyyah a considerat că dispariţia instituţiei califatului nu constituia o pierdere insurmontabilă, deoarece, după era califilor patriarhali, *umma* islamică a fost lipsită de califi adevăraţi şi autentici. A acceptat ca legitimă existenţa mai multor state (emirate) musulmane, stabilind însă că ulemalele aveau datoria şi responsabilitatea de a veghea pentru ca emirii să guverneze în concordanţă cu şaria. În caz contrar, locuitorii trebuiau să nu se mai supună sultanului, în conformitate cu cerinţa din Coran ca fiecare musulman să săvârşească binele şi să se împotrivească răului.

Deşi Ibn Taymiyyah a fost doar unul din numeroşii reformatori religioşi (*mujaddizi*) apăruţi în istoria islamică, totuşi doctrina sa a avut repercusiuni deosebite. În epocă, i-a ajutat pe musulmani să accepte noua situaţie politică, ulemalele dobândind în multe locuri un rol important în conducerea emiratelor sau a monarhiilor sultanale (desigur, în funcţie de puterea şi personalitatea monarhilor).[1]

Aşadar, văzută în ansamblul ei, epoca mongolă a menţinut, ba chiar consolidat sistemul politic şi administrativ inaugurat în era selgiukidă. Teoria „ordinii politice a şariei" care avea la bază „dualitatea puterii" (adică a împărţirii acesteia între monarhul militar şi ulemale) a fost reconfirmată, dobândind valoare universal-islamică. Pe de altă parte, elementul turc a preluat frâiele Islamului sunnit, păstrându-le până în epoca modernă.[2]

---

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 183-184; H. Lammens, *op.cit.*, p. 189-190; *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Ibn Taymyah"; T. Nagel, *op.cit.*, p. 231-233.

[2] Invazia mongolă a desăvârşit un proces etnic început încă în urmă cu câteva secole: turcizarea Asiei Centrale. Prin islamizare, mongolii s-au turcizat. Elementul iranian (indo-european) a dispărut aproape cu totul în Asia centrală, reuşind să se menţină doar în văile munţilor Pamir (dând naştere poporului tadjic).

Astăzi, din cele cinci republici foste sovietice din Asia Centrală, patru sunt de limbă turcă, doar Tadjikistanul fiind indo-european. Iar Transoxania, zonă creatoare de civilizaţie încă din epoca de dinaintea lui Alexandru Macedon, a devenit în mare parte aridă (M. A. Mehmed, *op.cit.*, p. 104-105; B. Spuler, *Geschichte...*,p. 50-51).

3. SULTANATUL MAMELUCILOR DIN EGIPT

Stăpânirea mamelucilor în Egipt poate fi socotită drept perioada de perfecționare a sistemului militar sclavagist inaugurat încă în epoca abbasidă. Egiptul dintre anii 1250-1517 a fost cel dintâi stat din Orientul Apropiat care s-a bazat în întregime pe mașinăria militară sclavagistă. Elitele politice ale imperiului, inclusiv sultanul, erau sclavi sau foști sclavi. Nimeni nu putea fi membru al elitei militare sau funcționăreşti, dacă nu avea origine străină (de obicei turcă) şi dacă nu avea statutul social de sclav. Băştinaşii din Egipt sau Siria nu au putut aparține elitelor conducătoare. Acest regim avea la bază obligativitatea ca fiecare persoană, care servea regimul şi statul, să fie întru totul la dispoziția statului, liber de obligații de familie sau alte legături locale care să-i împiedice dedicația totală față de regim.

Sclavii mameluci erau aduşi (cumpărați) din străinătate la vârsta de 10-12 ani. Erau convertiți la islam şi cazați în barăci, unde li se preda noțiuni de administrație şi tehnici militare. După încheierea pregătirii, ei deveneau soldați, ofițeri de armată, ori birocrați.[1]

Pe plan social, regimul mameluc a menținut vechile practici de guvernare egiptene, dar le-a completat prin introducerea unor instituții selgiukide. Totodată, au continuat politica selgiukizilor de patronare a instituțiilor religioase din Islamul sunnit. Deceniile de început ale erei mameluce au fost caracterizate de o fervoare religioasă deosebită, manifestată prin lupte împotriva cruciaților, mongolilor, precum şi prin persecutarea şiiților, a creştinilor şi evreilor. În această epocă a fost practic desăvârşită convertirea în masă a populației creştine din Egipt şi Siria la Islam (creştinii rămânând minorități de aproximativ 10 % în ambele regiuni)

Totodată, instituția religioasă islamică sunnită a fost organizată mai bine. În fruntea fiecărei şcoli juridice a fost numit un *qadi* şef. În conformitate cu sistemul selgiukid, autoritățile mameluce îi numeau pe qadii, pe profesorii din medrese şi pe jurisconsulți (muftiii), plătindu-le salarii din veniturile fundațiilor religioase (*waqf*). Totodată, Mamelucii au continuat să introducă în Egipt şi Africa de nord sistemul domeniilor *iqta'*. S-au pus astfel

[1] După cum am amintit mai sus, aceşti sclavi proveneau în marea lor majoritate din teritoriile Hoardei de Aur.

bazele unei uniformizări sociale şi religioase a întregului Orient Apropiat, care s-a menţinut până în epoca modernă.[1]

4. SINTEZA IMPERIALĂ OTOMANĂ. INSTITUŢII ŞI ATITUDINI DE GUVERNARE ÎN IMPERIUL OTOMAN

Dacă la începutul secolului al XVI-lea vreun observator şi „analist politic" ar fi putut avea o viziune politică mondială, ar fi ajuns la concluzia că viitorul globului pământesc urma să aparţină Islamului. Într-adevăr, atunci s-a înregistrat o adevărată renaştere imperială (politică şi culturală) musulmană. Întreaga întindere de la Oceanul Atlantic până în Turkestanul chinezesc şi Indochina era împărţită în doar trei imperii musulmane puternice: cel otoman în vest, cel persan în centru (care a reuşit să ia locul diferitelor state şi imperii înfiinţate de nomazii lui Gingis Han şi Timur Lenk), şi cel mogul, în răsărit. Europa, în pofida civilizaţiei sale creştine, ar fi părut doar o anexă, lipsită de importanţă, a acestei vaste lumi musulmane din Africa şi Eurasia. De exemplu, în secolul al XVI-lea, Imperiul Otoman avea 14 milioane de locuitori, în timp ce Spania doar 5 milioane, iar Anglia 2,5 milioane. Istanbulul era pe departe cel mai mare oraş european, cu o populaţie de 700.000 de locuitori (înainte de cucerire, când era încă reşedinţa basileilor bizantini, avusese doar 40.000 locuitori). Parisul abia depăşise 100.000.

Numai că supremaţia musulmană a rezistat doar două secole. Europa, prin descoperirea continentului american, a reuşit să-şi depăşească statutul de parte mărginaşă a lumii şi să treacă în fruntea ierarhiei politice mondiale.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, negustorii şi soldaţii europeni îşi făceau simţită prezenţa pe teritoriul tuturor celor trei mari imperii islamice. Cel mogul a fost supus cel mai uşor, încă la începutul secolului al XIX-lea. Celelalte două imperii şi-au menţinut independenţa, dar au fost supuse, economic, de lumea europeană.

În următoarele două capitole voi prezenta organizarea statală, instituţiile guvernamentale din Imperiile otoman şi persan, precum şi motivele care au dus la decăderea lor atât de rapidă.

---

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 355-358.

Înfiinţarea Imperiului Otoman. Răspândirea sa teritorială

După invazia mongolilor, Sultanatul de Rum şi-a menţinut statalitatea, dar ca vasal al *Il-khan*-lor. La fel, şi turcomanii anatolieni au cunoscut în secolul XIV o fărâmiţare destul de pronunţată. Au apărut astfel mai multe emirate de dimensiuni mici, în care tradiţiile de guvernare selgiukidă şi nomado-turcă s-au menţinut.[1] Emiratele (*beylik*-urile) de la graniţa cu Imperiul bizantin şi-au aflat legitimitatea prin luptele purtate cu soldaţii „necredincioşi" bizantini. Aceste emirate de graniţă s-au format ca asociaţii ale soldaţilor (*ghazi*) care luptau în războiul sfânt împotriva creştinilor.[2]

Dintr-un astfel de beylik de *ghazi* s-a format şi Imperiul otoman. În 1326, unul din emirii *ghazi*, Orkhan, a reuşit să cucerească de la bizantini oraşul Bursa, din nord-vestul Anatoliei. Mărindu-şi teritoriul de-a lungul ţărmului Mării Marmara, noul emirat a introdus tot mai mult instituţiile unui stat centralizat (părăsind tradiţiile de guvernare turco-nomade). După 1356 a început cucerirea Peninsulei Balcanice, fapt care a dus la adoptarea unor tradiţii de guvernare creştine, bizantine.[3] După 1516, Otomanii au cucerit întregul teritoriu al Imperiului mamelucilor (Siria, Palestina, Iordania, ţărmul arab al Mării Roşii, deci oraşele sfinte Mecca şi Medina, Egipt, Libia, Tunisia, Algeria), precum şi provinciile irakiene (aflate timp sute de ani în componenţa Imperiului persan).[4] În acest fel, în Imperiul otoman s-a putut realiza o interesantă sinteză culturală, îmbinând concepţiile despre stat şi guvernare din întreg spaţiul Orientului Mijlociu şi al lumii est- mediteraneene (persane antice, arabe, selgiukide, mameluce şi bizantine).

Instituţii şi atitudini de guvernare otomane

Imperiul Otoman a fost un stat absolutist, birocratic şi agrar. În pofida acestui caracter, nu a avut o administraţie uniformă şi

---

[1] Osman Turan, *op.cit.*, p. 248-262.

[2] Peter F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule*, Seattle and London (= „A History of East Central Europe", vol. V), p. 9-14; Halil Inalcik, *Imperiul otoman. Epoca clasică*, Bucureşti, 1996, p. 45-48.

[3] Irene Beldiceanu, *Începuturile: Osman şi Orkhan*, în „Istoria Imperiului otoman" (coord. Robert Mantran", Bucureşti, 2001, p.15-32.

[4] Jean-Louis Bacque-Grammnont, *Apogeul Imperiului otoman: evenimentele (1512-1606)*, în „Istoria Imperiului otoman", p. 125-126 şi 130-133.

centralizată. Succesul Otomanilor, de-a lungul atâtor veacuri, s-a datorat faptului că au acceptat diversitatea şi autonomia teritoriilor pe care le stăpâneau, guvernând prin metode şi practici administrative flexibile. Important era faptul ca provinciile să-şi plătească la timp impozitele către vistieria centrală a Porţii.

Sursele ideologiei imperiale şi ale administraţiei otomane au fost:

- Tradiţia luptătorilor *ghazi*, de la frontierele cu regiunile „păgâne". Astfel, Otomanii au continuat războaie de cucerire împotriva creştinilor;
- Tradiţiile imperiale arabe şi persano-islamice. Sultanul era păstorul turmei (*re'aya*-lei) sale, pe care i-a dat-o Dumnezeu în grijă. Era obligat să respecte legea şariei, să ofere supuşilor săi legalitate şi protecţia unei comunităţi islamice universale şi drepte.[1] Şi, la fel ca în Imperiul selgiukizilor, sultanii otomani au integrat ulemalele în administraţia statului (numind *qadi* provinciali şi o autoritate religioasă supremă - *shaykh al-Islam*).[2]
- Tradiţiile imperiale absolutiste vechi persane şi bizantine. Sultanul guverna în mod absolut (în acest sens, sistemul otoman a depăşit orice limită anterioară deoarece, pentru a se evita luptele pentru tron, prinţul, numit de tată ca moştenitor, a dobândit dreptul să-şi ucidă fraţii - *Legea Fratricidului*).[3] Sultanul guverna cu ajutorul unui *Diwan*, condus de un „mare vizir".[4] Totodată, după cum se va vedea în continuare, sultanul avea grijă ca să menţină intact „cercul echităţii", astfel ca fiecare membru al societăţii să-şi poată îndeplini cum se cuvine îndatoririle sale;[5]
- Tradiţiile de toleranţă religioasă din vechiul Imperiu persan (în special epoca ahemenidă şi partă). Sultanii au asigurat autonomia religioasă a diferitelor comunităţi religioase nemusulmane, instituind aşa-numitul sistem al *millet*-ului (*melli* înseamnă în limba persană „naţiune" sau „comunitate").[6]

Au fost recunoscute trei astfel de milleturi: creştin ortodox (condus de patriarhul de la Constantinopol), creştin armean (condus de un patriarh armean) şi iudaic (condus de marele rabin);

---

[1] Andrina Stiles, *Imperiul Otoman, 1450-1700*, Bucureşti, 1995, p. 115; H. Inalcik, *op.cit.*, p.

[2] H. Inalcik, *op.cit.*, p. 194, 198-199.

[3] Andrina Stiles, *op.cit.*, p. 43-45.

[4] H. Inalcik, *op.cit.*, p. 184-185.

[5] A. Stiles, *op.cit.*, p. 116.

[6] P. Sugar, *op.cit.*, p. 45.

▪ Tradițiile „mamelucilor". Sultanul guverna doar cu ajutorul unor sclavi, de origine nemusulmană, scoşi sau aleşi din sânul poporului lor şi trecuți la islam. În acest fel au fost evitate lupte între diferitele triburi şi grupări musulmane pentru tron.[1]

Absolutismul sultanatului otoman

Conform afirmațiilor „decanului osmanisticii mondiale", Halil Inalcik, la fel ca şi în celelalte mari imperii islamice, anterioare celui otoman, „Palatul sultanului era adevărat centru al guvernării statului otoman. Guvernatorii, comandanții militari şi toți cei care exercitau autoritatea imperială veneau de la Palatul Imperial şi erau servitorii (slujitorii) - robi ai sultanului. Astfel Palatul era mai mult decât o reşedință imperială".[2]

Otomanii au readus în actualitate vechea măreție a suveranului islamic, păstor al turmei acordată lui în grijă de Dumnezeu. Mai mult decât atât, după cucerirea Constantinopolului, intenția lui Mohamed II Cuceritorul a fost de a uni „în propria sa persoană tradițiile islamice, turceşti şi romane ale suveranității universale". Şase decenii mai târziu, după înfrângerea ultimului sultan mameluc, sultanul Selim I a dobândit, în moscheea din Alep şi în prezența „califului din umbră" al-Mutawakkil III, titlul de „servitor al oraşelor Mecca şi Medina", devenind practic cel mai important conducător al lumii musulmane (pentru aceasta a adus relicvele sfinte ale profetului Muhammad de la Mecca la Istanbul). Urmaşul lui Selim I, Süleyman Magnificul, a emis pretenții asupra *califatului suprem*, folosind titlul de *calif al musulmanilor*.[3] Prin aceasta, a reunit în aceeaşi persoană autoritatea spirituală a califului şi cea seculară a sultanului, în dorința de a reînvia vremurile glorioase ale primilor califi. Totodată însă, a „învestit instituția califatului cu o nouă semnificație, bazându-şi conceptul nu pe doctrinele clasice, ci pe principiile *gaza*-iei - Războiul sfânt".[4]

Însă „Când Suleyman I şi-a asumat calitatea de apărător al lumii islamice, aceasta a fost doar un aspect al politicii sale uni-

---

[1] Mai pe larg despre sinteza realizată de sistemul guvernamental otoman la H. Inalcik, *op.cit.*, p. 119-125 şi Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 359-360.

[2] Halil Inalcik, *Imperiul Otoman*, p. 167.

[3] Ultimul reprezentant al dinastiei abbaside, califul din umbră al-Mutawakkil III, a primit permisiunea de la Süleyman Magnificul să se reîntoarcă în Egipt, unde a murit în 1543 (A. Clot, *op.cit.*, p. 287).

[4] H. Inalcik, *Imperiul Otoman*, p. 109, 79 şi 110.

versale. În Europa el a refuzat să recunoască dreptul lui Carol V la titlul de împărat, recunoscându-l doar ca rege al Spaniei şi încurajând orice forţe care s-au opus pretenţiei lui Carol de suveranitate peste întregul apus al creştinătăţii".[1] Aşadar Süleyman s-a considerat urmaşul legitim al împăraţilor romani şi basileilor bizantini.

Legea religioasă (şeriat) *şi legea sultanală* (kanun)

Din moment ce s-au considerat apărători ai religiei islamice, este de la sine înţeles că sultanii otomani au aşezat la baza statului şaria. Însă, spre deosebire de suveranii imperiilor islamice precedente, otomanii nu s-au mărginit doar la folosirea cutumelor de drept, ci le-au şi codificat, în aşa-numitele *Kanunname*-le, termen care s-ar traduce prin „Cărţi ale legilor". Nu este de mirare faptul că cel care a poruncit să fie strânse primele astfel de codificări a fost tocmai Mohamed Cuceritorul. Pe baza pretenţiei sale de suveranitate universală, s-a decis să rupă cu tradiţia şi să recunoască, pe lângă legea religioasă islamică, şi un cod de legi menit să rezolve problemele de natură politico-statală şi socială, neluate deloc în seamă de şaria. Se remarcă aşadar că termenul grecesc *kanon*, care desemnează norma religioasă creştină, a fost folosit de către otomani cu sensul de lege civilă, de stat: „Sultanul porunceşte codificarea *kanun*-urilor otomane, deoarece aceste reglementări sunt esenţiale pentru prosperitatea în afacerile (treburile) lumii şi pentru regularizarea afacerilor (treburilor) supuşilor".[2]

Prima *kanunname* a fost redactată curând după cucerirea Constantinopolului şi avea drept obiect reglementarea organizării *re'aya*-lelor (ţinând cont în special de deosebirea dintre musulmani şi nemusulmani). În 1476 a apărut şi cea de-a doua *kanunname*, care se referea la principiile organizării de stat, indicând funcţionarii superiori din conducerea imperiului şi Palatului, împreună cu atribuţiile, avansările, rangurile, veniturile şi rentele viagere, aspecte de protocol şi pedepsele lor. Aceste două *kanunname*-le, numite împreună *kanun-i osmani* au fost completate ulterior de viitorii sultani.[3]

După cum arată H. Inalcik, „*Kanun*-ul otoman, formulat prin *fermah*-e - «oricare dintre ordinele sultanului este legea sultanu-

---

[1] *Ibidem*, p. 111.
[2] *Ibidem*, p. 158.
[3] *Ibidem*, p. 161.

lui» - era astfel un set de reglementări pe care fiecare dintre sultani le-a legiferat după cum circumstanţele le-au reclamat. Ele (*ferman*-ele) au confirmat aşadar, întotdeauna, un nou conducător urcat pe tron. Legea fundamentală şi imuabilă a fost *şeriatul* (forma turcească a termenului arab *shari'ah*), legea religioasă a Islamului. *Ferman*-ele au conţinut întotdeauna o formulă ce menţiona că legiferarea era conformă cu *şeriat*-ul şi cu *kanun*-ul stabilit mai înainte".[1]

Sistemul devshirme şi deosebirea dintre otomani şi turci.

Am menţionat mai sus că întreaga administraţie otomană se baza pe robi, convertiţi de la creştinism la islam. Recrutarea de supuşi necreştini purta numele de *devshirme* („culegerea"). Practica aceasta este cunoscută în istoriografia balcanică drept „tribut al sângelui", fără să se ţină seama de faptul că nu erau aleşi copii de vârstă fragedă. După cum am arătat mai sus, practica era veche, fiind instituţionalizată în Imperiul mamelucilor. În fiecare an, ofiţeri otomani (care proveneau, la rândul lor, din tabăra *devshirme*) colindau satele creştine şi alegeau tineri în vârstă de 8-22 ani. Cei aleşi aveau şansa evoluţiei pe scara socială a Imperiului. Musulmanii nu aveau această şansă, dat fiind faptul că în sistemul juridic islamic, musulmanii nu puteau deveni sclavi. Aşadar, tinerii ţărani turci, chiar dacă ar fi avut calităţile fizice şi intelectuale necesare, nu puteau urca pe scara socială a imperiului, rămânând tot simpli ţărani (de aceea, documentele menţionează şi încercări de mituire a ofiţerilor de către ţărani creştini şi musulmani, pentru a li se recruta copiii).[2]

Prin urmare, trebuie făcută o deosebire între termenii „turc" şi „otoman", pe care foarte mulţi îi confundă. Majoritatea turcilor nu erau otomani şi majoritatea otomanilor nu erau turci. Otomanii reprezentau o clasă socială, elita conducătoare a statului, atât la Constantinopol, cât şi în unităţile administrativ-teritoriale. În perioada de glorie a imperiului, cei mai mulţi otomani au fost de origine europeană (greci, sârbi, albanezi, chiar şi italieni, unguri, germani, francezi, însă aproape niciodată români), născuţi creştini şi convertiţi la islam, cu educaţie înaltă

---

[1] *Ibidem*, p. 158.

[2] Andrina Stiles, *op.cit.*, p. 64-67; P. Sugar, *op.cit.*, p. 55-59; H. Inalcik, *op.cit.*, p. 168-171. Sistemul a fost desfiinţat spre sfârşitul secolului al XVII-lea. Până atunci, conform lui P. Sugar, el afectase soarta a aproximativ 200.000 de tineri balcanici.

(cei mai mulți cunoșteau și limbile persană și arabă), sclavi, dar cu multă putere și avere.[1] Astfel, din cei 71 de mari viziri dintre anii 1453-1676, doar 13 au fost de origine turcă (în cea mai mare parte fii de renegați), în timp ce 22 au fost de origine slavă (sârbi, bosniaci, croați), 20 de origine albaneză, 7 greacă și 9 de alte patru etnii.[2]

Fiecare persoană avea în societatea otomană locul său bine stabilit, în funcție de ocupația și religia sa, precum și de categoria socială din care făcea parte.[3] Între clasele sociale exista o relație de interdependență circulară, numită *Cercul echității*, care se baza pe diferența esențială între clasa cârmuitoare otomană (*askeri*) și clasa plătitoare de dări, numită *re'aya* sau turmă.[4]

Clasa otomanilor cuprindea patru categorii diferite: funcționarii Palatului imperial (*mülkiye*), vistiernicii (*kalemiye*), militarii (*seyfiye*) și ulemalele (*ilmiye*).[5]

Ulemalele, la fel ca și toți ceilalți funcționari otomani, au cunoscut o ierarhizare destul de rigidă, în funcție de pregătire și de tipul de medresă absolvită. La baza piramidei se aflau muftiii și qadiii din târgurile mici. Urmau apoi qadiii de orașe și apoi cei pentru 32 de orașe mai importante. „Clerul superior" era alcătuit din qadiii orașelor Mecca, Medina, Edirne, Bursa, Cairo, Damasc,

---

1 Din punct de vedere etnic, „majoritatea turcilor nu erau otomani și majoritatea otomanilor nu erau turci" (A. Stiles, p.7-8).

2 Aceste date au fost calculate după M. A. Mehmed, *op. cit.*, p. 382-289. Nu este astfel de mirare că limba slavă era a doua limbă vorbită la Poarta otomană (N. Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, III, p.188). Prin sistemul *devșirme* se evita nașterea unei clase conducătoare care ar fi putut trăda, din interese de clan sau de putere, statul. Toți demnitarii otomani, fiind sclavi, erau obligați cu prețul vieții să fie loiali față de sultan. Acesta avea drept de viață și de moarte asupra lor.

3 „O limită (*hadd*) clară stabilea poziția fiecărui individ în societate. Nimeni nu putea depăși această limită, fiecare avea dreptul, ba chiar și obligația, de a se împotrivi violării acestei *hadd*" (P. Sugar, *op.cit.*, p. 32).

4 Andrina Stiles, *op.cit.*, p. 115-116. Cercul echității era rezultatul următorului silogism: 1) Statul este sprijinit de șaria; 2) Șaria este sprijinită de autoritatea sultanului; 3) Nu poate exista autoritatea sultanului fără *askeri*; 4) Nu poate exista *askeri* fără bogăție; 5) Nu poate exista bogăție fără *re'aya*, cea care o produce; 6) Sultanul protejează și menține *re'aya*-ua, impunând justiția; 7) Justiția asigură armonia în societate; 8) Societatea este ca o grădină, iar peretele ei este statul.

5 Pe larg la P. Sugar, *op.cit.*, p. 34-43.

Alep şi Ierusalim), apoi de qadiul din Istanbul şi cei doi *kadi-asker*-i din Anatolia şi Rumelia. Cel din urmă purta şi titlul de *sheyh ül-Islam*. Clericii superiori erau cei care asistau la jurămintele de instalare ale noilor sultani; tot ei aveau dreptul teoretic de a-i depune pe sultanii şi pe marii viziri care nu respectau normele şariei. Totuşi, din punct de vedere practic, sultanul era şeful religios al comunităţii islamice din imperiu; el îi numea şi destituia pe qadii. *Sheykh ül-Islam*-ul era şeful ulemalelor. Datoria lui era de a emite decrete religioase (*fetva*), care cuprindeau răspunsuri scrise pentru toate problemele care cădeau sub incidenţa legii şariei. După secolul al XVI-lea, rolul lui a căpătat o importanţă tot mai mare (dobândind controlul asupra funcţiei de *qadi*, fiind aşadar un fel de ministru al justiţiei); totodată, a crescut însă şi dependenţa de autoritatea politică.[1]

„Turma" sultanului sau re'aya-ua (în istoriografie se mai foloseşte şi forma de plural: *re'aya*-le) constituia „clasa ţăranilor plătitori de impozit". Din ea făceau parte turcii născuţi musulmani şi grupul *dhimmi*, persoane de altă religie decât cea musulmană. Fie musulmani, creştini sau evrei, toţi membrii turmei sultanului erau oameni liberi, dar legaţi de glie.[2] Din rândul raialelor de confesiune creştină se recrutau, prin sistemul *devşirme*, robii care urmau apoi pregătirea necesară pentru a deveni funcţionari ai palatului, militari[3] sau vistiernici (ulemalele erau recrutate de obicei din rândul celor născuţi musulmani).

În acelaşi sistem guvernamental otoman, sultanului îi revenea rolul să vegheze ca acest *cerc al echităţii*, amintit mai sus, să nu se rupă. Din acest motiv, avea deosebită grijă ca turma sa, pe care se baza întreaga prosperitate a statului, să nu fie exploatată, spre paguba întregii societăţi, de deţinătorii de *timare* (cum erau numite în spaţiul otoman „domeniile feudale").[4] Unităţile admi-

---

[1] H. Inalcik, *op.cit.*, p. 350-352 şi 194.

[2] A. Stiles, *op.cit.*, p. 9. Mai pe larg, P. Sugar, *op.cit.*, p. 43-49 şi H. Inalcik, *op.cit.*, p. 212-215.

[3] Armatele de ieniceri, înfruntate secole de-a rândul de domnitorii români, proveneau tot din clasa devşirme, nefiind etnici turci.

[4] *Timar*-ul era o feudă condiţionată, acordată câte unei căpetenii militare, care avea „obligaţia de a întreţine un număr oarecare de ostaşi-călări (...). Aceasta ducea la crearea unei puternice forţe militare în care rolul principal revenea provinciilor" (M. A. Mehmed, *op.cit.*, p. 136). „Termenul *timar* este de origine persană, înseamnă «a îngriji, a se îngriji de

nistrativ-teritoriale otomane (*sangeac*-urile conduse de câte un beg sau bey şi *vilayet*-ele - cunoscute în istoriografia românească şi sub numele de paşalâcuri -, conduse de către un beglerbeg sau bey al bey-lor[1]) erau străbătute, de aproximativ patru ori pe an, de inspectori care aveau datoria să-i descopere pe aceia care trăiau pe seama „săracii turme sau raiale a sultanului". Încercarea timarioţilor de a stoarce de la ţăran mai mult decât fusese stabilit de către sultan era pedepsită aspru.[2] Tocmai pentru a se asigura o administraţie dreaptă, în fruntea fiecărei provincii erau numiţi un militar şi un cleric-judecător. „Bey-ul nu putea aplica vreo pedeapsă fără a obţine mai întâi hotărârea judecătorească a *qadi*-ului, iar *qadi*-ul nu putea personal să execute nici una din propriile lui sentinţe".[3]

Din acest punct de vedere, modul de organizare a Imperiului Otoman, în epoca de glorie a acestuia, a fost cu mult superior celui din statele aflate în centrul Europei: „Spre deosebire de şerbii din Europa creştină, ţăranii din Imperiul otoman nu se aflau sub jurisdicţia legală a domnilor lor de pământ. Justiţia

---

ceva». Instituţia *timar*-ului este de origine preotomană; la otomani, atribuirea unui *timar* antrenează din partea deţinătorului său, pe lângă obligativitatea serviciului militar, şi pe aceea de a lucra *timar*-ul şi de a percepe veniturile şi taxele corespunzătoare" (Nicoară Beldiceanu, *Organizarea Imperiului otoman (sec. XIX-XV)*, în „Istoria Imperiului otoman", p. 112, nota 1). Aşadar, *timar*-ul este o continuare a vechii *iqta'* din epoca selgiukidă şi a *pronoia* din epoca bizantină. Mai pe larg, H. Inalcik, *op.cit.*, p. 207-222.

[1] Aşadar, termenul de *raia* folosit în istoriografia românească pentru desemnarea teritoriilor cucerite de otomani la nord de Dunăre este impropriu. Populaţia devenea *re'aya* - turmă a sultanului. Teritoriile erau incluse în unităţile administrativ teritoriale existente la sud de Dunăre. La început, regiunile Turnu şi Giurgiu au fost incluse în sangeacul Nicopole, iar Dobrogea, Brăila, Cetatea Albă şi Chilia în sangeacul Silistrei (toate în vilayetul Rumeliei). În secolul al XVII-lea, Dobrogea, sudul Basarabiei şi Ucrainei, precum şi „raialele" de la nord de Dunăre au fost organizate într-o provincie deosebită - vilayetul Oceakov-Silistra, alcătuită din 7 sangeacuri. În 1552 a fost înfiinţat vilayetul Timişoara, iar în 1660 vilayetul Oradea (L. P. Marcu, *Populaţia autohtonă în cadrul paşalâcurilor şi raialelor turceşti*, în „Istoria Dreptului românesc", vol. I, Bucureşti, 1980, p. 320-323).

[2] Unele izvoare istorice atestă faptul că pentru furtul unei singure găini se putea obţine condamnarea la moarte (N. Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, vol.II, p. 199).

[3] H. Inalcik, *op.cit.*, p. 203.

cădea în sarcina judecătorului local musulman. În comparație cu foștii moșieri creștini care aveau libertatea de a acționa arbitrar, persoanele care dețineau feudele în Imperiul otoman erau controlate mult mai strict de guvernul central. Legile otomane căutau să asigure capacitatea țării de a sprijini sistemul militar, ceea ce avea ca urmare prevenirea exploatării țărănimii de către feudali, în folosul propriu al acestora (...). Situația țărănimii balcanice sub dominația otomană nu a fost cu siguranță mai rea, ci probabil ceva mai bună decât sub precedentele stăpâniri creștine"[1]. Cei care au avut de suferit după cucerirea otomană au fost tocmai categoriile privilegiate creștine, țărănimea însă a fost transformată în turmă a sultanului.[2]

Evoluția provinciilor balcanice ale Imperiului Otoman

Guvernarea otomană în Balcani și toleranța religioasă

Trebuie accentuat faptul că dominația otomană nu s-a atins de obiceiurile și datinile locale. Turcii au menținut vechea autonomie sătească. „Peste tot s-a lăsat să se desfășoare în continuare viața după vechile tipare de sute sau mii de ani (....) Nimeni nu avea să se teamă pentru religia și naționalitatea sa". De asemenea, „nimeni nu-i lua țăranului pământul, nici orășeanului prăvălia sau atelierul, nici preotului biserica, în care continua, ca mai înainte, să se desfășoare slujba divină creștină. Cadiul judeca după dreptul Coranului doar disputele alor lui sau pe cele în care erau implicați și turci sau musulmani; cine voia, era liber să se adreseze oricând bătrânului satului (*protogeroi*), preotului sau chiar și mitropolitului, pentru a obține de la aceștia o rezolvare".[3]

După cucerirea Constantinopolului, s-a recunoscut autonomia religioasă și juridică a nemusulmanilor. În 1454 a fost restabilită patriarhia ortodoxă de la Constantinopol, al cărei patriarh, Ghenadios Scholarios, a primit calitatea de conducător suprem al comunității ortodoxe (*Rum Millet*) din imperiu. De asemenea, în anul 1461 s-au recunoscut încă două *millet*-uri: cel armean, în

---

[1] Jean W. Sedlar, *Europa centrală și de est în Evul Mediu. 1000-1500*, Seattle, 1994, p. 106-107.

[2] I. Sakâzov, *Bulgarische Wirtschaftsgeschichte*, Berlin-Leipzig, p. 91, apud Gheorghe I. Brătianu, *Sfatul domnesc și adunarea stărilor în Principatele Române*, București, 1995, p.39.

[3] N. Iorga, *Geschichte des osmanischen Reiches*, II, p.197-198.

frunte cu un patriarh, şi cel evreiesc, în frunte cu un mare rabin. Cei trei conducători erau numiţi de către sultan, erau supuşi sultanului şi erau responsabili înaintea acestuia de menţinerea ordinii în comunitatea lor religioasă, apoi de colectarea impozitelor, de afacerile şcolare şi religioase.[1] Pe de altă parte, conducătorii acestor *millet*-uri se bucurau de privilegii destul de însemnate. Astfel, „erau scutiţi de impozite şi dări către stat (*jiziya, avariz* etc) şi îşi scoteau cheltuielile făcute pentru obţinerea beratului de numire şi pentru plata peşcheşului anual către Vistieria otomană pe seama clerului inferior şi, mai ales, a enoriaşilor de rând din diocezele lor. În fine, ei ieşeau de sub jurisdicţia tribunalelor musulmane în pricini ţinând de şeriat, intrând direct sub jurisdicţia Divanului imperial".[2]

Nu trebuie să se creadă că restul populaţiei nemusulmane se bucura de deplină libertate. Musulmanii, chiar şi balcanicii renegaţi, au avut grijă tot timpul să le amintească creştinilor faptul că erau cuceriţi. Patriarhii creştini au fost schimbaţi foarte des, cerându-li-se din ce în ce mai mulţi bani pentru înscăunare. De asemenea, unele măsuri de intimidare sau de jignire a creştinilor au dus la apariţia a numeroase nemulţumiri. Faptul că nu se mai puteau bate clopotele, că se permitea doar repararea de biserici şi foarte rar construirea altora noi, că orice creştin trebuia să descalece înaintea unui musulman, că mărturia unui creştin nu avea valoare în faţa mărturiei unui musulman a ţinut trează conştiinţa stării de popor cucerit.[3] Dar cu toate acestea, numeroşi istorici,

---

[1] M. A. Mehmed, *op. cit.*, p. 162. Prin urmare, în Imperiul otoman, naţiunea nu a avut sens etnic, ci religios. *Millet*-ul ortodox îi cuprindea atât pe romano-catolici, cât şi pe toţi ortodocşi, indiferent de etnia sau de jurisdicţia bisericească din care făceau parte (Patriarhiile de Constantinopol, Antiohia, Alexandria, Ierusalim, Ohrida sau Ipek). *Millet*-ul armean era condus de un patriarh cu sediul la Istanbul (totuşi, căpetenia religioasă armeană supremă rezida în afara graniţelor otomane, în Iran). Evreii au deţinut situaţia cea mai favorabilă, ei având dreptul de a-şi alege liberi autoritatea politică şi religioasă (P. Sugar, *op.cit.*, p. 45-49).

[2] M. Maxim, *op.cit.*, p. 181.

[3] Juriştii musulmani au grupat obligaţiile *zimmi*-ilor (protejaţilor nemusulmani) în două categorii: şase obligaţii „absolut necesare", iar alte şase doar „dezirabile". Din prima categorie făceau parte: plata capitaţiei (în funcţie de mărimea averii şi a obiceiului local) şi a impozitului funciar; manifestarea unor atitudini de respect pentru religia şi practicile musulmane, pentru profet şi Coran, pentru viaţa şi proprietatea musulmanilor; interdicţia de a întreţine relaţii sexuale cu femei mu-

chiar apuseni, au trebuit să accepte că soarta nemusulmanilor a fost în Balcanii ocupați de turci cu mult mai bună decât cea a necreștinilor (evrei sau musulmani) din țările creștine, fie ortodoxe, fie catolice.[1]

Pe de altă parte, trebuie remarcat un grad înalt de toleranță reciprocă între populațiile de diferite confesiuni. În anul 1557, otomanii au permis reînființarea patriarhiei sârbe de la Peci-Ipek (măsura se datora marelui vizir Mehmet Sokolli, sârb renegat, care l-a numit pe fratele său, Macarie, prim patriarh). S-a instituit chiar o mare adunare bisericească sârbă, cu dreptul de a-i alege pe viitorii patriarhi. Astfel, populația sârbă a dobândit dreptul la un organism de reprezentare națională. Pe de altă parte, mulți renegați, ajunși viziri, bey sau beglerbegi, au fost cunoscuți pentru indiferența lor religioasă.[2] Foarte mulți erau cei care nu mer-

---

sulmane și de se căsători cu acestea; interdicția de a ajuta pe dușmanii islamului, de a le acorda, de a exporta articole strategice (cai, arme), de a divulga tainele islamului și de a cădea la înțelegere cu aceștia. Din a doua categorie făceau parte: interdicția de a vinde musulmanilor vin, de a da camătă, de a bea vin și de a consuma carne de porc în prezența musulmanilor; obligația de a purta anumite semne speciale pe haine, pentru a putea fi identificați; obligația de a călări doar pe măgari și pe catâri, fără șea și fără armă; interdicția de a-și construi locuințe mai înalte decât ale vecinilor musulmani; interdicția de a-și ridica lăcașuri de cult în apropierea locuințelor musulmanilor (totodată, nu trebuiau să-i deranjeze pe musulmani prin bătaia clopotelor și prin rostirea de rugăciuni în public); interdicția de a-și boci morții și de a-i îngropa prea aproape de cartierele de musulmani (*Ibidem*, p. 171-172).

[1] „A fost situația creștinilor în Împărăția turcească așa cum se înfățișează în broșurile de polemică și de propagandă? Au fost oare raialele supuse 500 de ani unei apăsări sistematice, dușmane (...) și în tot acest timp oamenii despoiați, prigoniți, siliți la renegare, loviți și uciși după bunul plac al organelor cârmuirii...? Trebuie să răspundem hotărât: nu. Dacă ar fi fost așa, cu toată organizarea lor admirabilă, netăgăduit superioară aceleia a țărilor creștine din centrul și Apusul Europei, această dominație nu s-ar fi putut menține atâta vreme" (N. Iorga, *Istoria statelor balcanice în epoca modernă*, București, 1913, p. 29).

[2] N. Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, vol. III, p.188. Este foarte important faptul că mulți din acești renegați au fost tot timpul conștienți de originea lor creștină. În ultimii ani ai vieții, marele vizir Mehmed Sokolli se lăuda cu presupusa sa origine din familia despoților sârbi. Faptul că înainte de a fi recrutat prin sistemul *devșirme* a fost crâsnic, explică atașamentul său lăuntric pentru poporul și Biserica în care se născuse (*Ibidem*, p.167).

geau la moschee, trimițând în locul lor un reprezentant! Alții și-au botezat în secret copiii.[1]

Pe planul legăturilor interumane au avut loc interesante interferențe de datini între creștini și musulmani. Rituri ale populației islamice din Balcani au cuprins și practici creștine, precum Botezul sau cultul sfinților. Pelerini musulmani se închinau la mănăstirile ortodoxe, sărutând moaștele sfinților. De asemenea, unii creștini participau la procesiuni populare musulmane.[2]

Această viață populară balcanică a favorizat convertirea fără mari probleme de conștiință a unor grupuri de populații. Cel mai caracteristic caz a fost cel al sârbilor din Bosnia ori al albanezilor. Islamizări forțate s-au întreprins doar în sudul Bulgariei și în Macedonia.[3]

Începutul declinului Imperiului otoman în Balcani

Așadar, situația populației creștine din Balcani, deși grea, nu a fost imposibilă sub dominația otomană. Diferitele etnii au conviețuit la început în pace, fiind apărate de un organism statal care garanta liniștea și buna ordine. În epoca sa de maximă glo-

---

[1] Numeroși erau cei din partida *devșirme* care au continuat să se considere „cripto-creștini". O decizie a patriarhiei de Constantinopol din 1338 îi asigura pe aceștia de obținerea mântuirii (Stavro Skendi, *Crypto--Christianity in the Balkan Area under the Ottomans*, în „Slavic Review", an. XXVI, 1967, nr. 2, p. 228; acest lung studiu prezintă date despre existența cripto-creștinilor la toate popoarele balcanice, exceptând românii).

[2] Jean W. Sedlar, *op. cit.*, p.190. Documentele atestă faptul că musulmani din nordul Albaniei își botezau copiii la preoți catolici, se cununau în biserici creștine și se înmormântau tot după ceremonial creștin. Această toleranță (sau indiferență?) confesională pare să fi fost tipică pentru întreaga regiune, deoarece au fost cazuri chiar și în Ragusa catolică (azi Dubrovnik) de înmormântări a unor catolici de către preoți ortodocși (Heinrich Felix Schmid, *Konfession und Nationalität in Südosteuropa*, în „Österreichische Osthefte" 5, 1963, p.103). A se vedea și fenomenul *bektașism*-ului, „această interesantă rezultantă a fuziunii de idei și credințe creștino-musulmane" și care promova „frăția între oameni, indiferent de religie, rasă și condiție, cultul sfinților creștini și al Fecioarei" (M. Maxim, *op.cit.*, p. 179 și n. 65-66 de la p. 191).

[3] P. Sugar, *op.cit.*, p. 50-55. La începutul secolului XVI, 80,7% din populația provinciilor europene era constituită din creștini, iar 18,8% din musulmani. La Istanbul, creștinii erau în proporție de 31,6%, iar evreii 10,2%. La Sofia musulmanii constituiau 66,4%, la Skopje 74,5%, la Bitolia 75% din populație. Orașul cu cei mai mulți evrei era Salonicul (54,3%; creștinii constituiau aici doar un sfert din populație).

rie, Imperiul otoman a încetat să mai fie un stat turc. Bazat pe un sistem politic interesant, a fost un stat multietnic şi pluriconfesional, cu un grad mare de toleranţă, bazat însă pe doctrina islamică despre stat, doctrină care constituia liantul pentru păstrarea sistemului unit.

Întrebarea care se pune atunci este cum de s-a ajuns la situaţia din epoca modernă, caracterizată de lupte şi masacre între popoarele balcanice. Problema este deosebit de importantă. În presa occidentală zona balcanică a fost deseori descrisă drept butoiul de pulbere al Europei. Crizele bosniacă şi kossovară îşi au originile tocmai în secolele de declin ale Imperiului otoman, care au început în Balcani mult mai timpuriu decât în provinciile Orientului Apropiat.

În mod paradoxal, unul din motivele decăderii societăţii otomane rezultă din acel sistem al demnitarilor otomani proveniţi din mediul balcanic creştin. Iorga a considerat că declinul în care a intrat Imperiul otoman îşi avea originile „din germenii pe care-i aduseseră tocmai renegaţii, din vechiul mediu moral creştin: intriga grecească, trădarea sârbească, aviditatea bulgară, încăpăţânarea albaneză".[1]

Prin aceasta, sistemul de organizare al statului otoman s-a pervertit. Mita a devenit politică de stat, foarte mult încurajată de marele vizir Mehmed Sokolli, adevăratul conducător al statului în timpul domniei sultanului Selim II (1566-74). În această epocă s-a dezvoltat o clasă deosebită de negustori, aceea a grecilor creştini din cartierul Fanar din Constantinopol, foarte bine cunoscuţi în istoria României.[2]

Urmarea acestei corupţii la nivel înalt a fost slăbirea generală a statului. *Cercul echităţii* s-a rupt. Puterea centrală nu a mai putut menţine ordinea şi legalitatea. Armata de ieniceri a început să asculte tot mai puţin ordinele venite de la centru, astfel că la marginile imperiului autoritatea sultanului s-a diminuat. Autonomia locală sătească a încetat să mai fie respectată. Numeroşi ţărani şi-au părăsit satele, s-au alăturat păstorilor care cutreierau munţii, alcătuind împreună cete de haiduci, temute chiar şi de armata otomană. Puterea centrală a încercat să se folosească de aceste cete de haiduci, colonizându-le în sate (în special în Bulgaria), şi acordându-le o situaţie juridică specială. Însă alte cete

---

[1] N. Iorga, *Istoria statelor balcanice ...*, p. 37.

[2] Idem, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, III, p. 173.

haiduceşti şi-au păstrat independenţa, s-au unit, formând adevărate uniuni tribale nomade (în special în Serbia, Bosnia şi Albania). Mediul geografic muntos le-a accentuat caracterul, capacitatea de luptă, supunerea necondiţionată faţă de conducătorul de ceată. Frăţiile de sânge şi de cruce au dobândit un rol deosebit în organizarea acestor societăţi tribale. S-a constituit de asemenea o mitologie istorică, cu eroi naţionali. Pentru poporul sârb, bătălia de la Kosovo Polje din anul 1389 a jucat un rol covârşitor, elementul central fiind nu înfrângerea turcilor, ci reuşita soldatului sârb de a-l ucide pe sultanul Murad. Repetarea acestui act de răzbunare a devenit un ţel pentru toţi luptătorii sârbi. Tot la fel, figura lui Skanderbeg a obţinut un loc central în mitologia albaneză. Ba mai mult, după 1750 albanezii au reuşit aproape să constituie formaţiuni politice independente, sub forma paşalâcurilor de la Skoder şi Ianina. Acestea au devenit aproape state în stat (asemănătoare celor ale dey-ilor din Orientul Apropiat şi Africa de Nord), refuzând să se subordoneze sultanului, întreţinând chiar relaţii diplomatice cu puterile străine. Ele au fost recucerite de armata sultanului abia în 1822 (Ianina) şi 1831 (Skoder).[1]

În paralel cu aceste procese, a avut loc şi intervenţia puterilor europene, în special a austriecilor şi ruşilor. În cursul războaielor austro-turce, Habsburgii au invitat un mare număr de sârbi să colonizeze teritorii din Croaţia şi sudul Ungariei (regiunea Voievodina). Această mişcare de populaţie a dus la o modificare a structurii demografice, atât în Kosovo (unde albanezii au rămas majoritari - patriarhia de Ipek a fost desfiinţată), cât şi în Banat,

---

[1] Astfel, în Peninsula Balcanică au apărut două tipuri de societate. Zona muntoasă din Bosnia, Herţegovina, Muntenegru şi Serbia de vest, din munţii Pind şi din Albania de nord şi centrală a constituit o „zonă culturală patriarhală" (ruralizată, cu uniuni tribale), în timp ce Macedonia centrală şi de sud, Tracia şi Bulgaria o „zonă veche balcanică-bizantină", cu o viaţă urbană destul de dezvoltată (Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*, Düsseldorf, 1976, p.32, nota 114). Locuitorii zonei culturale patriarhale erau caracterizaţi prin disponibilitatea pentru luptă, nesupunere, perfidie, şiretenie, inventivitate, dorinţă de cunoaştere. Astfel, în vestul Peninsulei Balcanice, prin dezvoltarea din ce în ce mai mult a *cultului eroilor naţionali*, s-au creat premizele formării naţiunilor „moderne" (H. Michael Miedling, *Patriarhalische Mentalität als Hindernis für die staatliche und gesellschaftliche Modernisierung in Serbien im 19. Jahrhundert*, în „Südostforschungen", an. L, 1991, p. 169, nota 20).

Croaţia şi sudul Ungariei. Astfel s-au pus bazele unor viitoare confruntări etnice.

În ceea ce priveşte Rusia, primul amestec important al acesteia în politica din Balcani a avut loc în anul 1774, când, în urma unui război ruso-austro-turc (1768-1774), ţarina Ecaterina II a obţinut, prin tratatul de pace de la Kuciuk-Kainargi, dreptul de protectorat asupra creştinilor ortodocşi din Imperiul otoman (tot cu aceeaşi ocazie, austriecii au anexat partea de nord a Moldovei, numită de ei Bucovina).[1]

Provinciile arabe în epoca otomană

Provinciile arabe ale Orientului Apropiat au fost cucerite de Otomani după 1516. Practic, întreaga lume arabă (exceptând Marocul, rămas independent) a intrat în componenţa Imperiului otoman (constituind 2/5 din suprafaţa de 2,5 milioane km^2 ai imperiului). Vechea administraţie din epoca mamelucilor a fost menţinută. Organizaţia militară a *timar*-elor nu a fost introdusă, ci a fost menţinut vechiul sistem al *iqtei* fiscale, numită domeniu *mültezim* sau *iltizam*, acordat „arendaşilor de impozite". Aceştia au devenit o clasă socială distinctă, posesoare de latifundii. Au deţinut un rol deosebit de important în organizarea politică, fiind, împreună cu ulemalele, intermediari între puterea centrală şi poporul de rând. Au fost numiţi de istorici „notabilii locali". Importanţa lor politică în societatea Egiptului şi a Semilunei Fertile a rămas neatinsă până la mijlocul secolului XX când aceste „vechi elite" au fost înlăturate de generalul Nasser (în Egipt) şi de Partidul ba'ath socialist (în Siria şi Irak).

Siria Mare (teritoriile actuale ale Siriei, Libanului, Iordaniei şi Israelului şi Palestinei) a fost împărţită în cinci vilayete, cu reşedinţe la Raqqa, Alep, Damasc, Tripoli şi Sidon. Ca urmare a crizei interne din Imperiul otoman, provinciile (cu excepţia Alepului) au devenit tot mai independente de puterea centrală, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea izbucnind lupte între potentaţi locali, care revendicau stăpânirea asupra regiunii lor (desigur, recunoscând autoritatea supremă a sultanilor de la Istanbul). La Damasc a existat chiar o cvasi-dinastie de paşale, din familia de notabili Azm.

În ceea ce priveşte teritoriul de azi al *Libanului*, această ţară nu a constituit o entitate distinctă, fiind împărţită între patru

[1] K. Hitchins, *Românii. 1774-1866*, Bucureşti, 1998, p. 9 şi 26.

provincii ale Siriei Mari. Regiunea cuprindea însă importante minorități religioase (creştine, şiite şi druze), concentrate în Munții Libanului. Zona muntoasă a dobândit de aceea un statut de cvasi-autonomie, Otomanii permițând dezvoltarea separată a fiecăreia dintre cele trei comunități.[1] Precum în Balcani, nici în Liban (sau Siria) nu au existat conflicte religioase. Comunitățile religioase au conviețuit în bună înțelegere. După cum se va arăta într-un alt capitol, pacea religioasă din Liban a luat sfârşit abia în secolul al XIX-lea.

Şi *Palestina* a făcut parte tot din Siria Mare, fiind împărțită între diferitele vilayete siriene. În secolul al XVIII-lea, provincia s-a aflat sub dominația a două mari personalități: Şeicul Dahir şi Djazzar Paşa. Cel dintâi a primit în arendă vama din Akko; în acest fel a dobândit o putere economică deosebit de mare, devenind stăpânitorul Palestinei pentru a jumătate de secol. Otomanii au reuşit înlăturarea sa abia în anul 1775. Cel de-al doilea a fost numit guvernator al vilayetului Sidon (1775), iar în 1785 şi al vilayetului Damasc (a păstrat această funcție în 1785, 1790-1795, 1798 şi 1803; însă timp de aproape trei decenii a rămas guvernator al Sidonului, guvernând în mod autoritar întreaga Palestină).

Doar Ierusalimul a fost transformat într-un district autonom, supus direct autorităților centrale de la Istanbul.

În *provinciile din nordul Africii (Egipt, Libia, Tunisia şi Algeria)*, dey-ii (guvernatorii) au reuşit să-şi consolideze poziția de autonomie. În 1798, Napoleon a invadat Egiptul, cu intenția de a

---

[1] Însă chiar şi creştinii erau împărțiți în mai multe confesiuni. Cei mai mulți sunt maroniți, dar aproximativ 10% sunt ortodocşi (vechii *melkiți*). Inițial, maroniții au fost monoteliți (afirmau că Hristos a avut o singură voință, nu două, umană şi divină, cum afirmă ortodocşii şi catolicii). În timpul conciliului Lateran V (1512-1517) s-au unit cu Biserica Catolică. În 1584, papa Grigorie XIII a înființat la Roma Colegiul maronit, în care urmau să fie pregătiți tineri originari din Liban. În aceste condiții, presiunea latinizantă a fost deosebit de puternică. La sinodul maronit de la Kesrowan, din anul 1736, clericii maroniți au acceptat în totalitate, în prezența legatului papal Josef Simeon Assemani, Catehismul romano-catolic (tradus în 1786 şi în arabă). Deşi limba liturgică a rămas cea siriană (ritul antiohian), iar predica continua să fie rostită în arabă, au fost introduse veşmintele liturgice apusene. Biserica a fost împărțită în opt episcopii, conduse de un patriarh, numit de papa de la Roma (Bernhard Stasiewski, *Die selbständigen und die mit Rom unierten Ostkirchen*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", p. 9198 în versiunea electronică sau vol. V, p. 253 în versiunea tipărită).

transforma această țară în colonie. Sultanul Selim III l-a trimis în Egipt pe bey-ul albanez Muhammad Ali, cu misiunea de a-i alunga pe francezi. Având și sprijin militar britanic, Muhammad Ali a readus Egiptul în componența Imperiului otoman. Drept recompensă, sultanul l-a numit guvernator al țării (1805).

O situație deosebită au deținut-o și *cele trei provincii răsăritene, din Irakul de azi* (vilayetele Basra, Bagdad și Mosul). Acestea au constituit obiectul unor lungi confruntări dintre Imperiul otoman și Imperiul persan. De aceea, autoritatea otomană s-a limitat mai mult la centrele urbane. Triburile s-au bucurat de o cvasi-independență.[1]

Pierderea superiorității otomane

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, Imperiul Otoman avea o economie autosuficientă. Între diferitele provincii ale Imperiului otoman se desfășura un schimb economic înfloritor. Negustorii europeni erau nevoiți să se limiteze la orașele portuare, accesul lor în interior fiind interzis. Puterea economică a Otomanilor părea stabilă.

Totuși pierderile suferite pe câmpurile de luptă din Balcani demonstra că se apropia declinul societății otomane. Victoriile europene dovedeau faptul că armonia socială din interiorul Imperiului nu mai funcționa. Într-adevăr, după cum am arătat mai sus, în numeroase provincii, dey-ii și pașalele și-au consolidat statutul de autonomie, trimițând tot mai puține impozite la Istanbul. Pe de altă parte, și comerțul cu Europa a devenit deficitar. Dezvoltarea economică a Occidentului s-a putut realiza și de pe urma cumpărării de materii prime din Imperiul otoman. Iar pătrunderea în imperiu a produselor finite europene a avut un efect considerabil asupra meșteșugarilor autohtoni turci, greci și arabi.

Cu toate acestea, Imperiul Otoman nu a ajuns într-o stare de dependență economică față de Occident, deoarece autoritățile otomane dețineau monopolul asupra comerțului exterior. Negustorii occidentali nu puteau pătrunde liberi pe piața otomană, ci trebuiau să se folosească de intermediari oficiali otomani. Acest monopol a fost înlăturat abia prin tratatul de la Balta Liman

---

[1] Evoluția, foarte detaliată, a provinciilor arabe ale Imperiului otoman, la A. Raymond, *Provinciile arabe (secolele XVI-XVII)*, în „Istoria Imperiului otoman", p. 290-537; Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 360-364.

(1838). Doar după aceea a putut pătrunde capitalul european nestingherit în interiorul provinciilor otomane. Şi abia atunci a ajuns economia otomană dependentă de cea europeană.

Odată cu pătrunderea capitalului european s-au răspândit şi idei politice noi. Impactul lor în cadrul societăţii musulmane-otomane va fi analizat în partea a II-a a prezentei lucrări.

5. TRIUMFUL ŞIISMULUI. IMPERIUL IRANIAN LA SFÂRŞITUL EVULUI MEDIU

La începutul secolului al XVIII-lea, cea mai mare parte din actualul Afganistan, vestul actualului Pakistan, precum şi sudul Asiei Centrale se aflau între graniţele Imperiului persan, condus de dinastia safavidă. Această dinastie, care a acces la putere în anul 1501, a reuşit să reunifice, pentru prima dată, după cucerirea arabă din secolul al VII-lea, întreg spaţiul iranian.

Confederaţii de triburi turcice şi apariţia statului monahal safavid în Azerbaidjan

Înainte de ascensiunea Safavizilor, Persia constituia mai degrabă o unitate geografică decât una politică. De exemplu, în secolul al XV-lea, teritoriul ei a fost divizat. Partea răsăriteană s-a aflat sub stăpânirea urmaşilor lui Timur Lenk, iar partea occidentală sub stăpânirea succesivă a două confederaţii de triburi turcice (azere).[1] Acestea au avut capitala la Mosul, apoi Tabriz, exercitându-şi dominaţia nu doar asupra Persiei apusene, ci şi asupra Irakului şi a Anatoliei răsăritene, unde se învecinau cu turcii otomani.

Triburile turcice din Anatolia răsăriteană şi din Azerbaidjan aderaseră la Islam datorită intervenţiei unor „ordine călugăreşti, având caracter pronunţat militar, asemănătoare cu ordinele călugăreşti creştine".[2] Prin urmare, deşi credinţa turcilor era cea sunnită, totuşi a cuprins destul de multe elemente „eterodoxe", fiind influenţată de şiism şi sufism. Printre turci existau numeroase frăţii religioase, ba chiar adevărate ordine monahale militare.

---

[1] Anume *Qara-Qoyunlu*, adică „oile negre" şi *Aq-Qoyunlu*, sau „oile albe" (David Morgan, *op. cit.*, p. 101-106). Pentru mai multe amănunte: Hans Robert Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, Beirut, 1989, p. 173-219.

[2] Mehmet Ali Ekrem, *Civilizaţia turcă*, Bucureşti, 1981, p. 69.

Dinastia safavidă a provenit dintr-un asemenea ordin religios, înființat în anul 1334, la Ardabil. Ordinul monahal s-a transformat într-un adevărat stat monahal (oarecum asemănător cu cel al Cavalerilor Teutoni).[1] Safavizii, care se considerau urmași ai celui de-al patrulea calif musulman, Ali, au exercitat practic o autoritate de nezdruncinat asupra aderenților ordinului lor, printre care se numărau și câteva triburi de turci seminomazi. Prin relații matrimoniale, Safavizii și-au făcut aliați printre conducătorii celor mai importante triburi azere, și astfel și-au consolidat puterea politică în Azerbaidjan. Iar la începutul secolului al XVI-lea, au putut deveni conducătorii necontestați ai regiunii. În 1501 au cucerit Tabrizul, iar Ismail, conducătorul la acea dată al ordinului, s-a autoproclamat *șah* (a domnit între anii 1501-1524).[2]

Șiitizarea Iranului

Conform unui călător italian din acea vreme, Ismail era iubit și cinstit de către poporul său ca un Dumnezeu.[3] Din poeziile pe care le-a scris, reiese că însuși Ismail s-a considerat reîncarnarea lui Ali.[4] Tocmai de aceea, imediat după cucerirea Tabrizului, Ismail a decretat șiismul drept religie oficială în statul său.[5] Apoi a pornit la cucerirea Irakului și a Iranului. În anul 1510 i-a învins chiar și pe uzbeci, încorporând în imperiul său și teritoriile Afganistanului și Turkmeniei de azi.[6]

Se părea că o nouă confederație de triburi turco-azere era pe cale să ia în stăpânire întregul Orient Mijlociu. Chiar și destui turci din Anatolia apuseană, supuși ai sultanilor otomani, nemul-

---

[1] Carl Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, Hildesheim - New York, 1977, p. 286.

[2] H. R. Roemer, *op. cit.*, p. 221-238.

[3] Roy Mottahedeh, *Der Mantel des Propheten oder das Leben eines persischen Mullah zwischen Religion und Politik*, ed. II, München, 1988, p. 151.

[4] H. R. Roemer, *op. cit.*, p. 394.

[5] Potrivit cronicarilor, șahul ar fi declarat: „eu sunt dator să fac aceasta; Dumnezeu și imamii nepătați sunt cu mine, iar mie nu mi-e teamă de nimeni. Dacă poporul va protesta, chiar și numai printr-un singur cuvânt, atunci voi scoate cu ajutorul lui Dumnezeu sabia și nu voi mai lăsa pe nimeni în viață" (Roy Mottahedeh, *op. cit.*, p. 152).

[6] R. M. Savory, *Safavid Persia*, în „The Cambridge History of Islam" (ed. P. M. Holt), vol. IA, Cambridge, 1970, p. 399.

ţumiţi de politica centralizatoare a acestora, s-au arătat doritori de a se alipi confederaţiei lui Ismail.[1] Sultanul otoman Selim I a fost nevoit să treacă la atac. Bătălia a avut loc aproape de Muntele Ararat, la Chaldiran, în august 1514. Armata tribală a lui Ismail a fost neputincioasă în faţa artileriei otomane. Întreaga Anatolie răsăriteană a intrat în stăpânirea sultanului otoman (de atunci datează graniţa actuală între Turcia şi Iran). A rezultat diminuarea importanţei elementului turcesc în imperiul lui Ismail, acest imperiu transformându-se tot mai mult într-un stat persan, birocratic şi absolutist.[2]

Pe de altă parte, credinţa şiită a devenit principalul element de diferenţiere între Imperiul iranian şi celelalte state islamice vecine (Imperiul otoman, Hanatul uzbec şi Imperiul Marilor Moghuli). Credinţa şiită a început să se identifice cu existenţa politică independentă a „pământului iranian".[3] Prin urmare, nu lipsită de temei este afirmaţia unor istorici că bazele Iranului modern au fost puse tocmai în 1501, când Ismail a declarat şiismul religie oficială în imperiul său.[4]

Până la 1501, şiiţii constituiau doar o neînsemnată minoritate în Iran. Nu existau aici nici clerici şiiţi, şi nici cărţi de învăţătură. De aceea, Ismail s-a văzut nevoit să apeleze la teologi şiiţi din sudul Libanului şi din Irak. Numeroşi mulahi (clerici şiiţi) libanezi au sosit în Iran, dând astfel acestei ţări infrastructura şiită necesară. În fruntea clerului şiit a fost numit un conducător suprem (*sadr*, iar mai târziu *mullah-bashi* sau „căpetenia mulahilor"), reprezentat în provincii de autorităţi religioase regionale (*shaikh al-islam*). În acest fel a luat naştere în Iran o ierarhie clericală,

---

[1] Se repeta acum ceea ce se mai petrecuse cu mai mult de 100 de ani în urmă, când, cu ocazia invaziei lui Timur Lenk, sultanul Bayazid I Fulgerul a fost părăsit pe câmpul de luptă (în bătălia de la Ankara, din anul 1402) de către soldaţii turci şi tătari, credincioase rămânându-i doar trupele de ieniceri şi contingentele trimise de vasalii creştini din Balcani. Corpurile de armată turceşti au trecut de partea duşmanului. Turcii din Anatolia erau nemulţumiţi că Bayazid se îndepărtase de vechile tradiţii turceşti şi îl învinuiau de tendinţe imperiale, deoarece adoptase în capitala sa tradiţii de la Curtea bizantină (P. Sugar, *op. cit.*, p. 23; M. A. Mehmed, *op. cit.*, p. 132; H. Inalcik, *op. cit.*, p. 59-60).

[2] William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, Boulder, Oxford, 1994, p. 53.

[3] Roy Mottahedeh, *op. cit.*, p. 152.

[4] R. M. Savory, *op. cit.*, p. 398.

susținută de numeroase domenii funciare, acordate de șahii safavizi. În nici o altă țară musulmană, corpul clerical nu a cunoscut o ierarhizare atât de bine structurată. Și, la fel ca în Europa medievală, în Iran (și doar aici, nu și în altă țară islamică) a putut apărea o rivalitate între clerul organizat ierarhic și monarhie. Șahii cu personalități puternice au știut cum să-i țină pe mulahi sub control. În schimb, șahii mai slabi au ajuns ei înșiși țintă a atacurilor clericilor.[1]

Așa s-a întâmplat și la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul celui următor, în timpul ultimului șah din dinastia safavidă, Sultan Husain (1694-1722), încoronat de către unul dintre cei mai importanți teologi șiiți iranieni din toate timpurile, Muhammad Baqir Majlisi (1627-1699). Autor al unei vaste culegeri de sentințe ale profetului Muhammad și ale imamilor (intitulată *Mările luminii* și însumând 110 volume tipărite), Baqir Majlisi a dorit, ca un adevărat „mare inchizitor", să curețe Iranul de toate elementele eretice (din mistică, filosofie și gnoză).[2] Drepturile creștinilor și evreilor au fost restrânse. Iar împotriva musulmanilor neșiiți au început adevărate persecuții. Însă, în loc să se ajungă la o consolidare a unității imperiului, prigoanele au dus la destrămarea lui.[3]

În pofida faptului că șahii safavizi au folosit chiar și tăișul săbiei pentru impunerea șiismului, succesul nu a fost deplin. Vechea credință sunnită s-a păstrat în special în rândurile kurzilor de la granițele apusene, ori ale balucilor și afganilor păștuni de la frontierele răsăritene.[4] Desigur că aceste etnii s-au opus noii politici de intoleranță religioasă. În anul 1699, o bandă de baluci a atacat Iranul central. Șahul i-a cerut sprijin principelui gruzin Giorgi XI din Kartli, pe care l-a numit apoi guvernator al provinciei Kerman (desigur, după trecerea acestuia la Islam, sub numele de Gurgin Khan),[5] iar apoi, în 1704, guvernator general al provinciei

---

[1] Heinz Halm, *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, München, 1994, p. 120-125; Roy Mottahedeh, *op. cit.*, p. 153 și 180.

[2] Heinz Halm, *op. cit.*, p. 126.

[3] Hans Robert Roemer, *op. cit.*, p. 364-368.

[4] Richard Tapper, *The tribes in eightennth- and nineteenth- Century Iran*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII, p. 509-513 (unde este prezentată și o hartă a răspândirii triburilor și confederațiilor tribale din Iran).

[5] R. M. Savory, *op. cit.*, p. 425. Gruzinii au deținut un rol deosebit de

Kandahar. Motivul pentru această ultimă numire l-a constituit revolta afganilor (paştunilor) din tribul Ghilzay.[1]

Revolta paştunilor sunniţi din Kandahar împotriva stăpânirii şiite

Această revoltă a inaugurat acţiunea de constituire a statului afgan. Teritoriul Afganistanului de azi era împărţit între Imperiul persan (regiunea Herat) şi Imperiul Marilor Moghuli (regiunea Kabul). Regiunea Kandahar a fost îndelung disputată.[2] De aceea, revolta paştunilor din Kandahar constituia o ameninţare serioasă pentru statul persan. Guvernatorul Gurgin Han a reuşit să pună capăt răscoalei şi să-l ia prizonier pe conducătorul tribului Ghilzay, Mir Vais, pe care l-a dus la Esfahan, capitala Imperiului persan. După câtiva ani, şahul Sultan Husain l-a eliberat, permiţându-i să se reîntoarcă la Kandahar.[3] Însă sunnitul Mir Vais s-a îndreptat mai întâi spre Mecca, luând cu sine însă mai multe lucrări teologice ale clericilor iranieni şiiţi. Desigur că aceste lucrări au fost considerate eretice de către teologii meccani. De aceea, teologii au emis un decret religios, *fatwa*, prin care Mir Vais era împuternicit să lupte împotriva „dinastiei eretice" din Iran. După întoarcerea sa la Kandahar, Mir Vais a ordonat înlătu-

---

important în Imperiul persan safavid. Încercând să înlăture dominaţia turcească din armată, şahul Abbas I cel Mare (1587-1629) a întocmit mai multe corpuri de oaste asemănătoare celor de ieniceri din Imperiul otoman. În timp ce ienicerii otomani erau recrutaţi din rândurile balcanicilor convertiţi la islam, trupele *ghulam* (= „sclav militar") ale noii armate safavide erau alcătuite din gruzini şi armeni convertiţi, mai mult sau mai puţin cu forţa, la islam, şi plătiţi din vistieria statului (se estimează că aceste corpuri de oaste numărau în total 37.000 soldaţi). Totodată, caucazienii renegaţi au pătruns şi în administraţia imperiului, astfel că, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, între 20-50% din totalul guvernatorilor de provincii erau gruzini sau armeni renegaţi (David Morgan, *op. cit.*, p. 134-137).

[1] Hans Robert Roemer, *op. cit.*, p. 370.

[2] Safavizii au cucerit-o în 1537. Moghulii au reuşit să o reocupe abia în 1590, dar pentru scurtă vreme. În 1638, regiunea a intrat din nou în stăpânirea Moghulilor. Şahul safavid Abbas II (1642-1666) a recucerit-o în 1648, iar după acest an şi până la mijlocul secolului al XVIII-lea, a făcut neîntrerupt parte din Imperiul persan. (R. M. Savory, *op. cit.*, p. 417 şi 424).

[3] Hans Robert Roemer, *op. cit.*, p. 370.

rarea minorității șiite din oraș,[1] iar în 1709 a obținut confirmarea sa în funcția de guvernator al Kandaharului, funcție moștenită apoi de fiul său, Mir Mahmud.[2]

Acesta a profitat de criza internă din Imperiul persan și a pătruns cu armata sa de paștuni până sub zidurile capitalei Esfahan. Sultan Husein a cerut pace. A abdicat de pe tron, în favoarea lui Mir Mahmud, pe care l-a încoronat el însuși. Astfel, în octombrie 1722, dinastia safavidă a fost răsturnată de pe tronul Iranului, imperiul intrând în stăpânirea conducătorilor afganilor sunniți din Kandahar.[3]

Ultimul mare monarh absolut oriental: Nadir Șah (1736-1748)

Doar opt ani au condus afganii Persia. Curând au izbucnit lupte pentru tron. Un general de origine turkmenă, Nadir Khan, a reușit să-i alunge pe afgani din Esfahan, încoronându-se șah al Persiei. Ajuns stăpânitor absolut al Iranului, Nadir Șah a pornit lupta împotriva afganilor. În 1738 a recucerit Kandaharul. Nu s-a oprit însă aici. A invadat India Marilor Moghuli, jefuind capitala acestora Delhi (de unde a furat tronul de aur și diamante al Moghulilor și cel mai mare diamant din lume, Koh-i-noor). În 1740 a cucerit hanatele din Bukhara și Khiva, iar câțiva ani mai târziu a traversat Golful Persic, anexând Omanul. Nadir Șah a fost un mare cuceritor, s-a ocupat însă prea puțin de administrarea imperiului său. Neîncrezător nici chiar în cei mai apropiați ai săi, a devenit din ce în ce mai crud, astfel că în 1747 a fost asasinat.[4]

După moartea lui Nadir Șah, Imperiul persan s-a destrămat și a căzut în anarhie. În diferite părți ale imperiului au apărut confederații independente de triburi și noi centre de putere. Iranul a fost unificat abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, sub dinastia qajară (de origine turcică). Însă acest Iran reunificat nu a mai inclus între granițele sale Afganistanul, devenit stat de sine stătător.

---

[1] Hamid Algar, *Religious forces in 18. and 19. century Iran*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII, p. 706.

[2] Hans Robert Roemer, *op. cit.*, p. 370-372.

[3] *Ibidem*, p. 373-381.

[4] R. M. Savory, *op. cit.*, p. 428-429; David Morgan, *op. cit.*, p. 154-155.

Lupta dintre sunniții otomani și șiiți iranieni pentru Irak

Dar Afganistanul nu a fost singura pierdere teritorială a Iranului. O altă provincie, anume Irakul, era un teritoriu revendicat de Otomani încă de la începutul secolului al XVI-lea. În urma bătăliei de la Chaldiran, din 1514, Selim a anexat nordul Irakului (provincia Mosul și zona kurdă). În Imperiul iranian au rămas doar regiunile Bagdad și Basra, dar nu pentru multă vreme, deoarece ele au fost la rândul lor cucerite de Suleiman Magnificul după 1534.[1]

Locuitorii din sudul Irakului erau șiiți. Simpatiile lor erau îndreptate, în mod firesc, spre Iran. În 1623, perșii au reușit să ocupe încă odată Bagdadul și locurile sfinte șiite. Mai multe mii de sunniți au fost masacrați. Încercările de recucerire de către Otomani a Bagdadului au luat caracterul unui adevărat război sfânt. În 1639, Bagdadul a revenit sub stăpânire otomană, masacrele fiind reluate, dar în direcție opusă. Însă în același an, printr-un tratat de pace, a fost fixată și granița dintre cele două imperii (în mare, ea constituie granița actuală dintre Iran și Irak).[2] Stăpânirea otomană a regiunii nu a fost însă lipsită de probleme, fiind periclitată atât de răscoale ale șiiților, cât și de incursiuni ale luptătorilor kurzi din regiunea Mosul. Chiar și iranienii au continuat să revendice Irakul sudic, pe care l-au ocupat de numeroase ori. Dominația otomană deplină s-a impus abia după 1746.[3] Totuși linia de demarcație între cele două imperii nu era clar stabilită. Abia în 1843 rușii și britanicii i-au adus pe turci și iranieni la masa tratativelor. Discuțiile s-au întins pe perioada a trei generații. Frontiera exactă a fost trasată doar în 1914, datorită interesului britanic pentru exploatările petroliere din Iranul de sud-vest.[4]

În Irak s-a instaurat un sistem politic oarecum diferit celui din restul provinciilor arabe. Sunniții minoritari și șiiții trăiau

---

[1] Hans Robert Roemer, *op. cit.*, p. 282-287.

[2] *Ibidem*, p. 334-335.

[3] Stanford Shaw, *Iranian Relations with the Ottoman Empire in the eighteenth and nineteenth centuries*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII, Cambridge, 1991, p.297-309.

[4] Rose Greaves, *Iranian Relations with Great Britain and British India*, în „The Cambridge History of Iran", VII, p. 419-429; Philippe Rondot, *Istoria Irakului*, București, 2003, p. 122-123.

practic separat, fiecare conduşi de propriile elite. Comunitatea sunnită s-a integrat însă mult mai bine în sistemul politic otoman. Numeroşi fii de notabili sunniţi au absolvit Academia militară din Istanbul (ajungând să joace un rol important în viaţa politică a Irakului de mai târziu). Şiiţii, în schimb, au intrat într-o opoziţie mută (de necooperare, pasivă) faţă de autorităţile sunnite, menţinând legături strânse cu autorităţile religioase şiite din Iranul vecin. În evoluţia teologiei şiite din Iranul secolului al XIX-lea, teologii şiiţi din teritoriile otomane au deţinut un rol mai mult decât important.[1]

Baza autorităţii clerului şiit. Deschiderea porţilor *ijtihad*-ului şi rivalitatea cu puterea politică

Clericii şiiţi aduşi de Safavizi în Iran aparţineau unuia dintre cele mai importante curente juridice şi teologice şiite, cel înfiinţat de al-Allama al-Hilli (care a trăit în sudul Irakului, în localitatea al-Hilla, în secolul XIII).

Acestui curent i s-a datorat cea mai importantă măsură, anume adoptarea convingerii că porţile *ijtihad*-ului trebuiau deschise. Am mai menţionat deja acest termen, în capitolul despre Dreptul islamic, arătând că în teologia sunnită s-a ajuns, după anul 900, la concluzia că nu mai era necesar ca juriştii musulmani să caute ei înşişi soluţii noi la problemele sociale ivite, fiind suficient ca să urmeze rezolvările date în primele secole de după Hegira. Această concepţie a fost adoptată şi de juriştii şiiţi, până la al-Hilli.

Acesta a ajuns la concluzia că *ijtihad*-ul trebuia exersat în continuare, însă nu de către toată lumea, ci doar de clericii superiori, care posedă cunoştinţe juridice şi mobilitate logică suficientă, adică de *mujtahizi*, „cei care se căznesc", cei care încearcă să găsească rezolvări noi la problemele inerente care apar în cursul vieţii. Mujtahidul poate exercita *ijtahid* doar după ce a primit aprobarea (*ijaza*) pentru aceasta de la un alt mujtahid.

Credincioşii şiiţi de rând şi clericii inferiori au datoria de a se supune verdictelor emise de mujtahizi, adică trebuie să exerseze *taqlid*. Termenul se traduce deseori prin „supunere", dar el înseamnă „împuternicire" - adică credincioşii de rând împuternicesc pe mujtahizi să ia decizii în anumite domenii. Astfel, toţi cei

[1] W. L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, Boulder, San Francisco, Oxford, 1994, p. 55-56; A. Raymond, *op.cit.*, p. 330-338.

care urmează deciziile mujtahizilor sunt *muqallid*, termen ajuns, prin filieră turcă, şi în limba română, sub forma „mucalit"![1]

Al-Hilli a dezvoltat şi mai mult teoria *ijtihad*-ului şi a *mujtahid*-ului, stabilind două principii:

- „Fiecare mujtahid are dreptate", ceea ce înseamnă că mujtahizii sunt pasibili de greşeală. Astfel, orice decizie luată de un mujtahid poate fi contrazisă de un alt mujtahid. Infailibili sunt doar „cei 14", adică Muhammad, Ali şi cei 12 imami. Din aceştia, 13 au murit, iar al 14-lea este ascuns. Prin urmare, orice autoritate şiită, orice mujtahid, poate greşi. El are însă datoria de a căuta cele mai bune soluţii pentru problemele ivite, fiind responsabil în faţa lui Dumnezeu pentru buna sa intenţie;
- „Morţii nu au nimic de spus". Prin urmare, nici un credincios nu poate lua ca argument decizia unui mujtahid mort, pentru a se opune părerii unui mujtahid în viaţă.

Datorită acestor principii, teologia şiită a dobândit o flexibilitate şi o capacitate de adaptare, total străine jurisprudenţei sunnite.[2]

Această teorie a *ijtihad*-ului a pătruns şi în Iran, în epoca safavidă. Susţinând doctrina şiită, şahii nu şi-au dat iniţial seama de pericolul la care se expuneau. Prin aceasta, au rupt echilibrul dintre puterea politică şi cea religioasă, existent în lumea sunnită (adică evoluţia autonomă a instituţiilor religioase). De-a lungul deceniilor, autoritatea mujtahizilor a întrecut-o în popor pe cea a şahilor, văzuţi, în pofida sprijinului acordat şiismului, ca adevăraţi uzurpatori, deoarece conducătorul legitim al comunităţii era considerat *Imamul ascuns*.[3] Un călător francez, J. Chardin, care a petrecut mai mult timp în Imperiul persan în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, relata că i-a auzit destul de des pe mulahi exprimându-se astfel: „Regii noştri sunt lipsiţi de evlavie şi nedrepţi, stăpânirea lor este o tiranie cu care Dumnezeu ne pedepseşte după ce nu i-am mai recunoscut în lume pe urmaşii legitimi ai Profetului (adică pe Ali şi pe descendenţii acestuia - n.a.). Tronul suprem al lumii aparţine doar unui *mujtahid*, un om care posedă sfinţenie şi cunoaştere mai presus decât ceilalţi oameni. Este adevărat că *mujtahid*-ul este sfânt şi, prin urmare, paşnic; este necesar aşadar să existe un rege care să poată purta sabia în

---

[1] Heinz Halm, *Der schiitische Islam...*, p. 113-120.

[2] Idem, *Die Schia*, Darmstadt, 1988, p. 84-89.

[3] Idem, *Der schiitische Islam...*, p. 120-125; Roy Mottahedeh, *op. cit.*, p. 153 şi 180.

lume şi să exercite dreptatea. Dar acesta trebuie să fie doar un slujitor şi un supus al celui dintâi".[1]

Iată aşadar prezenţa, încă în secolul XVII, a unui conflict între puterea politică - monarhie şi înalţii clerici musulmani. La început, conflictul a fost unul surd, dar în cele din urmă a fost rezolvat prin preluarea puterii de către mujtahizi, în timpul revoluţiei islamice din 1979.

Desigur că la început, acest conflict de autoritate între şahi şi mujtahizi a fost rezolvat în favoarea celor dintâi, aceştia având şi instrumentele politice necesare. Deseori, mujtahizi rebeli erau nevoiţi să părăsească Iranul şi să se mute la locurile sfinte şiite din Irakul otoman (în special la Najaf şi Kerbala). Şahii iranieni erau încântaţi că în acest mod scăpau de opozanţi periculoşi. Iar sultanii otomani aveau, la rândul lor, tot interesul să sprijine orice opoziţie faţă de şahii duşmani de la răsărit.[2]

---

[1] David Morgan, *op. cit.*, p. 147.

[2] H. Halm, *Die Schia*, p. 129.

Partea a II-a

IMPACTUL EUROPEI ŞI DILEMA ELITELOR MUSULMANE: SECULARIZARE SAU PURIFICARE ISLAMICĂ? (1774-1945)



Între secolele XVI-XVIII, Europa occidentală a cunoscut o transformare culturală generală, care a culminat cu revoluția industrială (în care dezvoltarea tehnologică a modificat decisiv procesele de producție) și revoluția franceză (care a stabilit norme cu totul noi în relațiile sociale interumane). Urmările acestor evenimente nu au fost resimțite doar de europeni, ci de întreaga lume. Occidentul (incluzând aici și Rusia) a ajuns în posibilitatea de a domina cea mai mare parte a globului, inclusiv lumea islamică. Generația care a trăit realizările fără precedent ale revoluțiilor industrială și franceză a fost contemporană și cu un alt eveniment fără precedent: instaurarea hegemoniei mondiale de către Europa.

Această hegemonie nu a început prin cucerirea militară și nici prin stăpânirea directă. Acțiunea generalilor de armată a fost pregătită mai întâi de reprezentanții diplomatici, apoi de negustori. Prin intermediul acestora, teritoriile islamice „independente din punct de vedere politic" au fost prinse în sistemul politic și comercial global, după reguli stabilite de conducătorii statelor europene.[1] Așadar, la început dominația a avut caracter economic. Supremația politică s-a instaurat abia după falimentarea regiunilor din Orientul Apropiat și Mijlociu, spre sfârșitul secolului al XIX-lea. După 1900, 80% din populația musulmană trăia sub conducerea directă a 11 state, restul de 20% se bucurau, ce-i drept, de independență politică, dar trebuiau să accepte dominația economică a Occidentului.[2]

---

[1] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. III, p. 176-177.

[2] Cele 11 state coloniale occidentale au fost: Imperiul Britanic (cu următoarele principale colonii musulmane: Egipt, Sudanul oriental, Kenya, țărmurile occidentale ale Golfului Persic, Arabia de sud, India, Malaezia, Nigeria de nord și Ghana de nord. În toate aceste colonii vieţuiau 100 mil. de musulmani), Olanda (cu insulele indoneziene - 30 milioane musulmani), Rusia (Caucazul de nord și Asia centrală - 15 mil. musulmani), Franța (Africa de nord și de vest, Sudanul occidental, Djibuti, Ins. Comore, Indochina - 15 mil.), China (Turkestanul chinezesc/uigur - 10 mil.), Germania (Africa de est, Camerunul de nord și Togo de nord - 3 mil. musulmani), Austro-Ungaria (Bosnia, Novipasar - 2 mil. musulmani), Italia (Somalia de sud - 1 mil.), Portugalia (Mozambic - 0,5 mil. musulmani), SUA (Filipine - 0,3 mil.), Spania (Sahara de vest - 0,2 mil.). Așadar, în cele 11 state coloniale vieţuiau 160 mi-

Contactul dintre lumea islamică şi cea europeană a cunoscut, din perspectiva sus amintită, trei etape majore, care pot fi rezumate astfel:

- Epoca recunoaşterii de către lumea musulmană a Europei ca partener egal, a liberalizării comerţului exterior şi a procesului de reorganizare a societăţii islamice (1774-1876);
- Extinderea dominaţiei coloniale de către Europa, după falimentul economic al Orientului Apropiat şi Mijlociu, precum şi primele răspunsuri ale intelectualităţii musulmane (1876-1918);
- Perioada interbelică, perioadă de tranziţie în lumea musulmană, de la statutul de colonie la cel de organizare sub mandatul statelor occidentale.

---

lioane musulmani. Ceilalţi (41 milioane) locuiau în cinci state independente: Imperiul Otoman (20 mil.), Imperiul persan (10 mil.), Arabia peninsulară (5 mil.), Maroc (4 mil.), Afganistan (2 milioane). Datele au fost preluate după Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München, 2004, p. 39. A se vedea Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 551-552.

A. „CONCURENȚA CU EUROPA"

1. PRIMELE SEMNE DE DESCHIDERE SPRE LUME ALE CONDUCĂTORILOR MUSULMANI

În anul 1774, după un lung război purtat de Imperiul otoman cu Rusia şi Imperiul habsburgic, a fost semnat celebrul tratat în localitatea Kuciuk Kainargi. Sultanul de la Istanbul a fost nevoit să cedeze mai multe teritorii (de exemplu Bucovina). Rusia a dobândit dreptul de protectorat asupra creştinilor din Balcani. Totuşi, drept compensaţie, sultanul otoman a fost recunoscut „calif suveran al religiei mohamedane", deci conducător legitim al tătarilor musulmani din Crimeea (teritoriu ieşit de sub stăpânirea directă a Istanbulului şi anexat nouă ani mai târziu de Rusia). Acest tratat, considerat de mulţi istorici drept primul pas în pierderea suveranităţii otomane,[1] a readus în actualitatea politicii mondiale teoria califatului islamic. Prin reactualizarea acestei teorii, intrată în uitare încă din epoca mamelucilor, sultanul otoman obţinea indirect recunoaşterea egalităţii sale juridice cu marele ţar din nord.[2]

În pofida acestui fapt, otomanii nu puteau să ascundă procesul de decădere pe care îl traversau. Pe frontul european victoriile militare deveniseră parte a unei istorii glorioase. Armatele de ieniceri se retrăgeau continuu. În aceste condiţii, autorităţile de la Istanbul au simţit nevoia să modernizeze armata. Dar pentru aceasta, era necesară o restructurare a întregii ordini sociale din stat. Reacţia nu s-a lăsat mult aşteptată, forţele tradiţionale opunând o rezistenţă înverşunată.

---

[1] Într-adevăr, tratatul de pace din 1774 a avut urmări considerabile asupra creştinilor din Balcani şi Ţările Române. Prin obţinerea dreptului de protectorat rusesc asupra acestora, ţarul de la Petersburg a adus atingere suveranităţii depline a sultanului otoman. Tocmai din acest motiv, Keith Hitchins ia ca punct de pornire cronologică pentru istoria modernă a României anul 1774 (Keith Hitchins, *Românii. 1774-1866*, Bucureşti, 1998, p. 9 şi 26).

[2] R. Schulze, *op.cit.*, p. 27-28; Ursula Spuler-Stegemann, *Türkei*, în „Islam in der Gegenwart", p. 232.

Reformele lui Selim III şi reacţia păturilor conservatoare ale societăţii otomane

Cel dintâi sultan care a încercat o modernizare în forţă a Imperiului otoman a fost Selim III (1789-1806). Reformele sale au vizat mai întâi armata. Datorită opoziţiei ienicerilor, a creat, în 1795, un nou corp de armată (*nizam-i jedid* - noua ordine), recrutat din ţărani turci din Anatolia, echipaţi în uniforme după model francez. Aceasta însemna diminuarea rolului ienicerilor.[1]

Al doilea ţel al reformelor lui Selim III l-a constituit deschiderea spre lume. Părăsind vechea concepţie despre superioritatea lumii islamice,[2] a recunoscut Occidentul ca partener egal şi a plasat primele ambasade otomane în capitalele statelor europene.

Corpurile de ieniceri, precum şi potentaţii locali din provinciile otomane au considerat reformele lui Selim III drept un pericol la adresa siguranţei lor. Prin urmare, au organizat o lovitură de stat şi l-au înlăturat de pe tron pe Selim III, care a murit apoi în temniţă.[3] Noile corpuri de armată au fost desfiinţate, iar ambasadele otomane din statele europene au fost închise.[4]

Cazul egiptean. Modernizarea Egiptului sub guvernatorul Muhammad Ali (1805-1848)

Am prezentat mai sus (p. 168) modul în care albanezul Muhammad Ali a ajuns guvernator al Egiptului. El a intenţionat să obţină independenţa şi instituirea unei monarhii ereditare. Pentru realizarea acestui deziderat, a iniţiat un plan amplu de reformare a întregii societăţi:[5]

---

[1] Robert Mantran, *Începuturile «Chestiunii Orientului» (1774-1839)*, în „Istoria Imperiului otoman", p. 362-364.

[2] Datorită acestei concepţii, Otomanii adoptaseră încă de la început politica „splendidei izolări" faţă de Europa „inferioară" (Uriel Heyd, *The later Ottoman Empire in Rumelia and Anatolia*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, p. 354).

[3] Nicolae Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches. Nach Quellen dargestellt*, vol. V, Gotha, 1913, p. 168-170.

[4] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 62-63.

[5] Mai multe amănunte despre amplul şi ambiţiosul plan de reforme al lui Muhammad Ali, la R. Mantran, *op.cit.*, p. 373-374, 380-382; W. Cleveland, *op.cit.*, p. 63-73; P. M. Holt, *The later Ottoman Empire in Egypt and the Fertile Crescent*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, p. 381-385; A. Miquel, *op.cit.*, II, p. 22-27.

• Forțele armate. Pentru a evita soarta lui Selim III, a distrus pur şi simplu corpurile de armată ale mamelucilor. A format o armată din țărani egipteni (100.000 soldați), instruită de ofițeri europeni;

• Sistemul de învățământ. A înființat mai multe şcoli superioare, în special în domeniul militar, medicină, inginerie, studierea limbilor europene. A înființat o tipografie arabă, editând prima publicație în limba arabă (*Gazeta oficială*). Totodată, a trimis tineri bursieri în Franța şi Anglia;

• Agricultură. A modificat sistemul de impozitare (desființând vechea practică a arendării încasării dărilor). A supus controlului guvernamental întinsele latifundii ale ulemalelor (*waqf*) şi a încurajat proprietatea privată în agricultură. A introdus culturi noi (în special bumbacul) şi a extins sistemul de irigații;

• Industrie. A încercat să creeze o industrie autohtonă, pentru a evita transformarea Egiptului în țară exportatoare de materii prime şi importatoare de produse finite. A deschis mai multe fabrici, dar producția a avut o destinație preponderent militară;

• Comerțul exterior. Reuşitele programului de modernizare a Egiptului s-au datorat şi monopolului asupra comerțului exterior, existent în Imperiul Otoman. Prin aceasta, guvernatorul Ali a reuşit să cumuleze un capital imens, folosit în slujba modernizării;

• Reformarea administrației publice. Egiptul a fost împărțit în zece provincii, ai căror guvernatori se aflau sub supravegherea directă a lui Muhammad Ali. Totodată, a format un corp funcționăresc eficient, educat în stil european - o nouă elită de birocrați egipteni, care vor juca un rol important în continuarea procesului de modernizare;

• Politica externă. Reuşitele din domeniul economic au fost puse în slujba expansiunii externe. Devenind o forță, armata lui Muhammad Ali a cucerit partea de nord a Sudanului, apoi țărmul arab al Mării Roşii. Aceeaşi armată a participat la luptele otomanilor împotriva insurgenților greci, luptători pentru independență. În 1831, Muhammad Ali a pornit la cucerirea Siriei (armata egipteană fiind condusă de fiul lui Muhammad, Ibrahim). Datorită medierii realizate de Rusia, armata egipteană s-a retras din Siria, dar în fruntea acestei provincii, sultanul Mahmud II l-a acceptat drept guvernator al Siriei pe Ibrahim. Dar în 1840, cu ocazia unei revolte a sirienilor, sultanul a încercat reocuparea Siriei. Europenii, neinteresați de ascensiunea egipteană în Orientul Apropiat, au acordat sprijin sultanului otoman. În 1841,

Muhammad Ali a fost nevoit să accepte tratatul de pace de la Londra. A renunțat la provinciile asiatice. Armata egipteană a fost redusă la 18.000 de soldați. Totuși, Muhammad Ali a fost confirmat drept guvernator ereditar al Egiptului[1] (dinastia sa a condus această țară până în 1952).

Modelul egiptean preluat la Istanbul. Reformele sultanului Mahmud II (1808-39)

Sultanul Mahmud II a urmat îndeaproape tactica lui Muhammad Ali:[2]

- A desființat armata de ieniceri, înființând o armată cu echipament european (pentru aceasta a masacrat mii de ofițeri ieniceri). A înființat școli superioare, a trimis tineri cu burse în țările europene, a reorganizat administrația statului (înlăturând autonomiile potentaților locali) și a înființat primul ziar în limba turcă (un fel de *Monitor oficial*).
- Spre deosebire de Muhammad Ali, Mahmud II a avut în vedere și ulemalele. Funcția de *shaykh al-Islam* a devenit o funcție executivă, iar pentru administrarea fundațiilor religioase (*waqf*) a înființat, în 1826, Ministerul Fundațiilor religioase (*nezaret-i evkaf*). Acesta a preluat de la ulemale administrarea tuturor domeniilor clericale, mare parte din veniturile acestora fiind direcționate înspre cheltuieli publice;[3]

---

[1] Ibrahim i-a eliberat pe creștinii sirieni de toate restricțiile la care fuseseră supuși în secolele precedente. Au putut astfel intra în Ierusalim fără să plătească impozitul special cerut lor. De pe urma acestei politici au avut de câștigat în special maroniții din Liban. (N. Iorga, *Geschichte...*, p. 358-361, 391-397).

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 76-78; R. Mantran, *op.cit.*, p. 370-373-378 și 383-388; N. Iorga, *Geschichte...*, p. 310-316).

[3] Interesant de amintit este faptul că la doar cinci ani, primele constituții din istoria Țărilor Române („Regulamentele organice") au prevăzut înființarea a câte unui Minister de Culte („Mare Logofăție a Credinței", în Muntenia, respectiv „Vornicia averilor bisericești" în Moldova). De asemenea, ierarhii bisericești au fost nevoiți să prezinte autorităților politice modul în care erau cheltuite veniturile bisericești, ei având dreptul de a beneficia în mod direct doar de patru șeptimi (în Țara Românească), respectiv cinci șeptimi (în Moldova). Restul veniturilor urmau să fie folosite pentru finanțarea unor instituții educative și de asistență socială. Mitropolitul moldovean Veniamin Costachi s-a opus noii legislații, pe care a considerat-o contrară canoanelor bisericești, fapt pentru care s-a retras din scaun (N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești*

▪ Una din măsurile cele mai importante ale lui Mahmud II, prevăzută de tratatul de la Balta Liman, din 1838, a fost înlăturarea monopolului deținut de autoritățile otomane asupra comerțului exterior. Prin același tratat s-a permis importul tuturor produselor industriale occidentale, taxa percepută fiind de doar 5% (europenii percepând însă o taxă de 12% la importul produselor otomane)! Această măsură a avut urmări catastrofale pentru evoluția economică ulterioară a Imperiului otoman. Mica „industrie" meșteșugărească din Imperiu nu a fost în măsură să țină piept concurenței produselor occidentale.[1] Precum se va putea vedea în continuare, această măsură a fost cea care a subordonat cu totul economia otomană Europei.

În urma reformelor lui Muhammad Ali și a sultanului Mahmud II, societatea Orientului Apropiat a cunoscut o schimbare fundamentală. Au apărut elite noi, așa-numiții „cunoscători de franceză". Acești tineri, beneficiari ai studiilor din universitățile occidentale, au fost cuprinși de un sentiment de inferioritate, ceea ce i-a determinat să încerce o „occidentalizare" a Imperiului otoman. Numai că de pe urma acestor reforme au beneficiat doar noile elite. Societatea în ansamblul ei a fost puțin afectată, și mai ales ulemalele, care pur și simplu le-au ignorat, ca și când nici nu ar fi existat.

2. EPOCA *TANZIMAT*-ELOR. REORGANIZAREA DE LA MIJLOCUL SECOLULUI AL XIX-LEA (1839-1876)

Reformele centrale de la Istanbul

După moartea lui Mahmud II, puterea politică din Imperiul Otoman a fost preluată de aceste noi elite, care și-au implementat programul de reforme, fără să țină seama de realitățile sociale din Orientul Apropiat. Ba, mai mult, au făcut tot posibilul să distrugă din temelii vechile structuri, și mai ales să înlăture influența clerului musulman.

În paralel cu acest proces de „modernizare", a avut loc o penetrare continuă și masivă a capitalului străin. Noile elite, în

---

și a vieții religioase a românilor, vol. II, ed. II, București, 1932, p. 266-267; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. II, vol. III, București, 1994, p. 25-29).

[1] De exemplu, producția de mătase a scăzut, într-o jumătate de secol, cu 90% (A. Miquel, *op.cit.*, II, p. 12).

pornirea lor spre occidentalizare forțată, nu au adoptat nici o măsură protecționistă, aducând Imperiul otoman (sub aspect economic) aproape într-o stare de colonie occidentală. Dacă Imperiul otoman a devenit „omul bolnav" al Europei, aceasta nu s-a datorat atât inferiorității sistemului de guvernământ otoman, cât acțiunii iresponsabile a noilor elite „cunoscătoare de franceză".

În așa-zisa epocă a *Tanzimat*-elor,[1] Imperiul s-a aflat sub conducerea a doi sultani: Abdul Medjid (1839-1861) și Abdul Aziz (1861-1876). Totuși, cei care au condus politica imperiului au fost trei personalități, care au îndeplinit în mai multe rânduri funcția de mare vizir: Mustafa Reșid Pașa (1800-1858), Ali Pașa (1815-1871) și Fuad Pașa (1815-1869).[2]

Noua legislație reformatoare

La insistențele lui Mustafa Reșid, sultanul a emis, în 1839, *Hatt-i Sherif*-ul (Legea) de la Gulhane. În aceasta, sultanul își exprima intenția de a efectua reforme în administrația publică, în domeniul fiscal (înlăturarea practicilor de arendare a colectării impozitelor) și militar (standardizarea conscrierilor pentru serviciul militar).[3] În 1856, sultanul a emis un nou decret, cu prevederi mai concrete: *hatt-i Humayan*. Prin acesta a garantat deplina ega-

---

[1] *Tanzimat* este pluralul substantivului arab *tanzim* care se traduce prin „punere în ordine", „reorganizare" (Paul Dumont, *Perioada Tanzimat*-elor, în „Istoria Imperiului otoman", p. 391).

[2] Biografiile lor sunt ilustrative pentru noile concepții politice care și-au pus amprenta asupra epocii. Cel dintâi a făcut parte dintr-o familie turcă bogată (a vechii elite). Absolvind studiile în Occident, a ajuns mai întâi ambasador la Paris și Londra, iar apoi a ajuns de șase ori mare vizir. Ceilalți doi au fost de origine socială modestă. Ali Pașa, fiul unui proprietar de prăvălie, a fost angajat, la vârsta de 18 ani, în Biroul de Traduceri al Guvernului. La 26 de ani a fost trimis ambasador la Londra, după cinci ani s-a reîntors la Istanbul, devenind ministru de Externe, iar în 1852 mare vizir. Fuad Pașa a absolvit Academia Militară (secția de Medicină) din Istanbul, după care a fost angajat în Biroul de Traduceri. A fost numit la rândul său ambasador la Londra, iar în anii următori a ajuns mare vizir. A rămas renumit în istoria otomană prin expresia adresată unui diplomat occidental: „Statul nostru este cel mai puternic. Voi încercați să-l distrugeți din exterior, iar noi din interior. Și cu toate acestea, statul nu a ajuns încă la colaps" (W. Cleveland, *op.cit.*, p. 79-80; P. Dumont, *op.cit.*, p. 392-394). A se vedea și N. Iorga, *Geschichte...*, V, p. 417-419.

[3] R. Mantran, *op.cit.*, p. 388-389; N. Iorga, *Geschichte...*, V, p. 390-391.

litate în fața legii a creștinilor și evreilor cu musulmanii. Au fost așadar înlăturate impozitele speciale pentru creștini, dar aceștia au fost obligați, ca toți ceilalți musulmani, la satisfacerea serviciului militar. Totuși aceste măsuri i-au revoltat pe musulmanii de rând, care s-au năpustit în mai multe localități, în special în Asia, asupra concetățenilor creștini.[1]

S-a intenționat astfel insuflarea unui patriotism otoman. A fost introdusă „cetățenia otomană", iar doctrina oficială a statului a devenit așa-numitul „otomanism". Totuși, noile măsuri nu au avut efectul scontat. Pe de o parte, complexul de superioritate al musulmanilor nu putea fi înlăturat peste noapte. Iar pe de altă parte, printre creștinii din Imperiu se răspândiseră alte ideologii, cele ale naționalismului secolului XIX.[2]

În paralel cu această legislație egalitarist-otomană, a fost avută în vedere dezvoltarea învățământului pentru populația civilă. În 1847 a fost înființat un Minister al Educației publice, cu scopul promovării învățământului secundar. În 1859 și-a deschis porțile „Școala funcționarilor civili", iar în 1868 „Liceul din Galatasaray". Aceste școli noi au continuat ceea ce începuseră Academiile militare din primele decenii ale secolului - consolidarea noilor elite otomane.[3]

Un element important al reformării societății l-a reprezentat promulgarea unor noi coduri civile, penale și comerciale, inspirate după principiile dreptului francez. Au fost introduse curți judecătorești laice (*nizame*), atât pentru musulmani, cât și pentru creștini și evrei. Codul Civil (aprobat în 1876) a menținut totuși anumite principii ale șariei.[4]

Organizația politică Tinerii Otomani

Ca urmare a măsurilor reformatoare, societatea otomană a trebuit să facă față unei adevărate provocări. Numeroși intelectuali au început să fie preocupați de realizarea unei reconcilieri între noile reforme și instituții ale *tanzimat*-elor cu valorile islamice și otomane. Aceste cercuri de intelectuali s-au reunit, începând cu 1865, în organizația *Tinerilor Otomani*, exprimându-și în mod deschis ideile în diferite reviste:

---

[1] *Ibidem*, V, p. 432-434 și 482.

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 80-81; M. A. Mehmed, *op.cit.*, p. 333-335.

[3] P. Dumont, *op.cit.*, p. 406-408; N. Iorga, *Geschichte...*; V, p. 425-427.

[4] Uriel Heyd, *op.cit.*, p. 366-367.

- Mai întâi, toți acești intelectuali au respins metodele de guvernare ale lui Ali Paşa şi Fuad Paşa, cerând o democratizare reală a vieții politice otomane. Conform viziunii acestor tineri intelectuali, birocrații reformatori aduseseră Imperiul într-o situație imposibilă: l-au privat de valorile esențiale politice şi sociale şi au adoptat instituții occidentale, care au fost pur şi simplu copiate, fără adaptarea lor la realitățile sociale şi fără preocuparea ca acestea să devină cu adevărat eficiente pentru Imperiu;

- Tocmai de aceea, *Tinerii Otomani* au cerut o democratizare bazată pe valorile islamice. Aceasta nu însemna altceva decât obligația sultanului de a relua vechea practică de guvernământ islamică - shura - anume consultarea reală cu reprezentanți ai poporului. Cu alte cuvinte, *Tinerii Otomani* revendicau ca Imperiul otoman să devină o monarhie constituțională. Totuşi, date fiind tradițiile de guvernământ islamice, democrația otomană nu trebuia (şi nici nu ar fi putut) să fie o democrație participativă (ca în Apus), deoarece societatea otomană avea alte rădăcini decât cea occidentală. Forma otomană a monarhiei constituționale ar fi însemnat consultarea reală a sultanului cu elitele societății;

- A treia revendicare de bază a *Tinerilor Otomani* era promovarea ideii de „patrie comună otomană", în care toți cetățenii, indiferent de etnie sau religie, să se bucure de egalitate în fața legii.[1]

Constituția otomană din 1876

În timpul studiilor din Apus, mulți dintre membrii organizației *Tinerii Otomani* şi-au format convingerea că succesul economic al Europei apusene se datora nu atât dezvoltării tehnologice, ci organizării politice. De aceea, l-au determinat pe noul sultan Abdul Hamid II să proclame cea dintâi constituție otomană.[2] Principiile ei au fost următoarele:[3]

- Înființarea unui Parlament bicameral: membrii Camerei deputaților fiind aleşi, iar cei ai Senatului numiți de sultan;

- Puteri aproape absolute ale sultanului: acesta avea dreptul de a numi şi demite Guvernul, de a accepta sau a refuza promulgarea legilor; de a dizolva Parlamentul;

---

[1] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 82-83.

[2] N. Iorga, *Geschichte ...*, V, p. 566-568.

[3] Fragmente din această constituție au fost publicate de Andreas Meier, *Politische Strömungen im Modernen Islam. Quellen und Kommentare*, Wuppertal, 2002, p. 41-44. A se vedea şi M. A. Mehmed, *op.cit.*, p. 341-344.

• Garantarea egalității dintre musulmani și reprezentanții celorlalte comunități religioase.

Constituția a fost mai mult decât un document politic, a reprezentat proclamarea doctrinei otomaniste. Totuși, după două sesiuni parlamentare, sultanul a suspendat constituția (1878), reinstaurând domnia autoritară (care a durat trei decenii).

Criza economică a Imperiului Otoman

În acel an, Imperiul Otoman tocmai pierdea ultimul război „ruso-turc", trebuind să accepte independența a trei dintre provinciile sale autonome: România, Serbia și Muntenegru. Pierderile teritoriale reflectau însă și criza economică profundă pe care o traversa Imperiul.

Datorită reformelor administrative, cheltuielile statului au crescut într-o asemenea măsură, încât nu au mai putut fi acoperite de veniturile rămase constante. Din această cauză, conducerea otomană a apelat la împrumuturi externe. Cel dintâi împrumut, din 1854, a fost în valoare de 3,3 milioane de lire turcești. În următorii 20 de ani au mai fost obținute alte 20 de împrumuturi, totalizând peste 200 milioane de lire. Pentru rambursarea acestora, în 1874 s-au alocat din bugetul statului o sumă echivalând cu 60% din totalul cheltuielilor. În 1876, statul otoman a intrat în incapacitate de plată.

Desigur că puterile europene au făcut tot posibilul să apere interesele propriilor bancheri. În urma presiunilor externe, sultanul a emis *Decretul din luna Muharram* (1881), prin care a acceptat constituirea unui organism - „Administrația datoriilor publice otomane", alcătuit din membri ai țărilor creditoare. Acest organism a dobândit rolul de a verifica bugetele anuale ale statului otoman și de a asigura ca datoriile să poată fi plătite. Așadar, în 1881, Imperiul otoman a pierdut independența financiară. „Administrația datoriilor publice" și-a desfășurat activitatea până în 1954, an în care Turcia a reușit să-și onoreze toate datoriile.[1]

Provinciile arabe în secolul XIX

Reformele epocii *Tanzimat*-elor au constituit un atentat la aranjamentele politice și sociale care existaseră în regiune timp de trei secole. La acestea s-au adăugat pătrunderea capitalului occidental în Levant și cucerirea Siriei de către Ibrahim (fiul lui Muhammad Ali: 1831-1840).

---

[1] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 84; U. Heyd, *op.cit.*, p. 369.

Politica notabililor

Aceste investiţii occidentale au creat o anumită prosperitate în provinciile arabe în secolul al XIX-lea. Europenii au investit capital în infrastructură, au înfiinţat şcoli secundare şi universităţi. Populaţia a cunoscut un proces de sedentarizare.

În anul 1864, Poarta a emis o nouă lege a administraţiei provinciale, prin care Semiluna fertilă a fost legată mult mai strâns în sistemul imperial otoman. S-a obţinut prin aceasta un grad mai mare de centralizare, vechii potentaţi locali (care creaseră adevărate dinastii locale) pierzând mult din autoritate.[1] Aşa-numita Sirie Mare a fost împărţită în trei vilayete şi trei sangeacuri de sine stătătoare (subordonate direct Porţii). Cele trei vilayete au fost Alep (cu sangeacurile Alep, Mar'aş şi Urfa sau vechea Edessa), Beirut (cu sangeacurile Latakia, Tartus, Beirut, Akko şi Nablus), Siria propriu-zisă sau Sham (cu sangeacurile Hama, Damasc, Hauran şi Ma'an). Cele trei sangeacuri aflate sub dependenţa directă a Porţii au fost: El-Kuds sau Ierusalimul (sudul Palestinei), Libanul (un teritoriu între Tripoli şi Sidon, fără Beirut însă) şi Deir ez-Zor (un oraş pe malul Eufratului, de unde erau ţinuţi în şah nomazii din deşertul sirian şi irakian).[2] Aşadar, vilayetul Beirut cuprindea şi partea de nord a Palestinei tradiţionale, în timp ce vilayetul Siria cuprindea şi Transiordania.[3]

La est de Siria se aflau cele trei vilayete ale Mesopotamiei: Mosul, Bagdad şi Basra.

Autorităţile de la Istanbul nu au putut guverna întinsele regiuni arabe ale Orientului Apropiat fără ajutorul vechii pături de notabili. Relaţiile dintre centru şi provinciile arabe au semănat într-un fel celor dintr-un joc de şah. Notabilii arabi (în cea mai mare parte vechi familii de mari latifundiari şi de ulemale) au

---

[1] P. M. Holt, *op.cit.*, p. 388. N. Iorga, *Geschichte...* V, p. 533-534. *Vilayetele* (conduse de *wali*), au fost împărţite în sangeakuri sau liwas (conduse de *mutasherifi*), iar acestea în cercuri sau *casa* (conduse de *caimacami*), din care făceau parte apoi comunele (conduse de *muktar*-i confesionali, astfel ca fiecare confesiune dintr-o localitate avea propriul conducător). În comune şi cercuri au fost instituite consilii comunale sau cercuale, din care trebuiau să facă parte şi toţi conducătorii religioşi ai comunităţii.

[2] *Baedekers Palästina und Syrien*, Leipzig, 1904, p. LIII-LIV şi 368; *The Encyclopaedia Britannica*, ed. XI, vol. XXVI, Londra, 1911, p.307.

[3] *Ibidem*, vol. XX, p. 604-605

privit cu destul de mare ostilitate acțiunile centraliste ale Porții; pe de altă parte şi-au dat seama de importanța colaborării cu autoritățile centrale, căci doar astfel mai puteau salva ceva din vechea lor autoritate locală.[1]

Prin aceasta, s-a stabilit un sistem de interconexiuni politice. Guvernatorii numiți de sultan au fost conştienți de faptul că nu-şi puteau exercita funcția dacă nu erau sprijiniți de demnitarii locali, care aveau propria lor putere, bazată pe sistem clientelar. În schimb, elitele locale cereau sprijin din partea guvernatorilor, uneori chiar şi intervenția acestora la Istanbul, pentru ca cerințele clienților lor să fie îndeplinite. În această relație delicată, notabilii au deținut rolul unor intermediari între autoritatea otomană şi populația locală. Integrarea acestor elite în sistemul de guvernământ otoman s-a realizat şi prin accesul fiilor lor în şcolile din Istanbul (în special în Academia militară).[2]

Înființarea provinciei libaneze autonome

Poarta a încercat tot timpul să se elibereze de această „intermediere" realizată de vechile elite ale notabililor. Tocmai de aceea, unde condițiile erau prielnice, au sprijinit minoritățile religioase şi naționale.

Teritoriul cu cea mai mare diversitate etnică şi religioasă o constituia Libanul. Guvernarea lui Ibrahim a afectat relațiile interreligioase de aici. Mai întâi, a desființat impozitele speciale pe care trebuiau să le plătească nemusulmanii (evreii şi creştinii). Pe de altă parte, a dus o politică de centralizare a administrației, fapt care a provocat revolta druzilor. Pentru a-i neutraliza, Ibrahim a alcătuit trupe speciale din creştini (aceştia au fost atraşi de ideile egalitariste ale lui Ibrahim). Druzii au fost învinşi, iar creştinii maroniți au profitat de acest fapt pentru a-şi lărgi teritoriul.

În 1841, Siria a revenit la administrația dinainte de cucerirea egipteană. Însă situația religioasă se schimbase mult. Încurajați de decretele sultanilor, care le ofereau egalitate juridică, maroniții şi celelalte grupări creştine au început să pătrundă tot mai mult în comerț şi meşteşuguri, ridicându-se, din punct de vedere social, deasupra compatrioților musulmani. Drept urmare, a izbucnit un lung conflict între maroniți şi druzi (1841-42 şi 1845).[3] Otomanii au creat două provincii mici, una condusă de creştini

---

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 641-642.

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 88-89; Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 616-618.

[3] N. Iorga, *Geschichte...*, V, p. 398-399.

(în nord), cea de-a doua de druzi (în sud).[1] În 1859 a izbucnit un război civil sângeros. Timp de 10 zile, mai multe mii de druzi au pătruns pe teritoriul maronit şi au ars 560 de biserici, 43 de mănăstiri, 28 de şcoli şi alte nouă clădiri religioase. Au fost ucise între 8000-12.000 de persoane. Răspândindu-se vestea, musulmanii din Damasc au pornit un adevărat pogrom împotriva celor 25.000 de creştini din oraş. Mii de creştini au fost masacraţi, iar consulatele occidentale incendiate (consulii american şi olandez şi-au pierdut viaţa).[2]

Opinia publică din Europa a sărit în ajutorul coreligionarilor lor. A fost mobilizată o armată de 12.000 de soldaţi (jumătate francezi, restul prusaci, austrieci şi britanici) care a fost adusă la Beirut. Pe de altă parte, autorităţile otomane au luat imediat măsuri de pedepsire a vinovaţilor, încercând totodată să liniştească zelul armatelor europene, care au ocupat Libanul timp de un an. Puterile europene au convocat o conferinţă specială la Istanbul (1861), iar autorităţile otomane au fost nevoite să înfiinţeze o provincie autonomă libaneză-creştină (aşa-numitul *mutasariffiyyah*, sangeac sau district al Micului Liban).[3]

Acest district, înfiinţat în cele din urmă în 1864, a avut, la începutul secolului XX, o populaţie de 400.000 de locuitori. Trei cincimi din aceştia erau maroniţi romano-catolici, o optime arabi ortodocşi, o altă optime druzi. Alte minorităţi erau: melkiţii uniţi cu Biserica Romei (greco-catolici) - aprox. 1/12 din populaţie; şiiţii - aprox. 1/25 din populaţie, şi, în fine, sunniţii.

Sangeacul s-a aflat sub controlul direct al Porţii şi sub protecţia puterilor europene. El a fost condus de un guvernator (*mushir*) creştin (de obicei maronit), cu reşedinţa în vechea capitală a druzilor, Deir al-Kamar (oraşul Beirut nu a făcut parte din sangeacul Liban, fiind reşedinţa vilayetului cu acelaşi nume, care cuprindea teritorii în sudul şi estul Libanului actual, precum şi în nordul Palestinei). Guvernatorul era numit de sultan, cu aprobarea Marilor Puteri, la început pentru o perioadă de trei ani, apoi de zece, iar, din 1892, de cinci ani.

În subordinea guvernatorului se aflau şapte caimacami, şase creştini şi un druz (acesta din urmă cu reşedinţa în Shuf), apoi 47 de *mudir*-i.

---

[1] *The Encyclopaedia Britannica*, ed. XI, vol. VIII, Londra, 1910, p. 605 (articolul „Druses").

[2] P. M. Holt, *op.cit.*, p. 384; Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 638-640.

[3] P. Dumont, *op.cit.*, p. 426-427. N. Iorga, *Geschichte...*; V, p. 522-529.

Actul de constituire a sangeacului libanez mai prevedea şi înfiinţarea unei Adunări consultative (*mejliss*), alcătuită din 12 membri (patru maroniţi, trei druzi, un turc, doi greci ortodocşi, un grec unit şi un şiit). Aceşti membri sunt aleşi de cele şapte districte judecătoreşti (*caza*).[1]

Teritoriul acestui *mutasariffiyyah* a stat la baza dezvoltării ulterioare a statului libanez.

Reformele din Egipt şi pierderea independenţei financiare a acestei ţări

Pătrunderea capitalului străin

După moartea lui Muhammad Ali, politica egipteană a fost condusă, la fel ca la Istanbul, de reprezentanţi ai noii elite „cunoscătoare de franceză", care au încurajat dezvoltarea învăţământului şi a economiei. În 1852 s-a inaugurat prima cale ferată dintre Cairo şi Alexandria, iar în 1854 au fost concesionate lucrările construcţiei Canalului Suez. Condiţiile concesionării au fost atât de dezavantajoase pentru Egipt, încât au contribuit la viitorul faliment al ţării.

După înlăturarea monopolului otoman asupra comerţului exterior, Egiptul a cunoscut o infuzie de capital extern, dar şi de „specialişti în tehnologie" sosiţi din Apus (în 1872 numărul acestora era de 80.000). Rând pe rând, în fruntea ministerelor egiptene au fost numiţi cetăţeni străini, în pofida faptului că exista un număr destul de mare de egipteni specialişti, absolvenţi ai Universităţilor europene.[2]

Reformele lui Ismail Magnificul (1863-1879).
Falimentul economic al Egiptului

Măsurile reformatoare au atins punctul culminant în epoca guvernatorului Ismail Magnificul. Obiectivul lui Ismail a fost occidentalizarea totală a societăţii egiptene, conform principiului: „Egiptul nu mai este în Africa, de acum este în Europa".

Măsurile de modernizare s-au desfăşurat în mai multe domenii:

- Educaţional: a înzecit bugetul acordat învăţământului. A înfiinţat celebra facultate „Dar al-Ulum" pentru studii islamice şi de arabistică. Vechea „Şcoală de traducători" a fost transformată în facultate juridică. În 1871 a înfiinţat şi Biblioteca Naţională din Egipt;

---

[1] *The Encyclopaedia Britannica*, ed. XI, vol. XVI, Londra, 1911, p. 348-349.
[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 89-92.

- Justiție. A introdus mai întâi curți mixte de justiție (1876) pentru rezolvarea disputelor dintre egipteni și străini (până atunci, aceste dispute se aflau în competența consulilor europeni, care acordau întotdeauna dreptate străinilor). Ele au fost desființate abia în 1949. În 1884 a înființat Curți naționale de justiție, pentru cetățenii egipteni. Aceste curți foloseau Codul Civil adoptat după principiile Dreptului francez. Curțile religioase ale Șariei au fost menținute, dar competența lor a fost restrânsă la problemele legislației familiei;

- Dezvoltarea căilor de transport. A modernizat portul Alexandria. În 1869 a fost deschis Canalul Suez (în cinstea evenimentului i-a cerut lui Verdi să compună opera *Aida*. Premiera operei a avut loc abia în 1871, în Egipt);

- Occidentalizarea orașelor egiptene. Au fost construite bulevarde noi, clădiri somptuoase;

- Agricultura. În timpul războiul civil american, Egiptul a profitat de blocada economică asupra statelor sudice americane și, prin creșterea vânzărilor de bumbac, a cunoscut un boom economic;

- În privința relațiilor cu Poarta Otomană, Ismail a consolidat statutul de autonomie. Cu ocazia vizitei sultanului Abdul Aziz în Egipt, Ismail a primit titlul de *khedive* (un termen persan, echivalent cu *vice-rege*).

Întregul proces de modernizare a provocat însă o profundă criză financiară. Veniturile din vânzările de bumbac nu au acoperit cheltuielile necesare modernizării. Ismail a luat împrumuturi de la băncile europene, pe care nu a mai reușit să le achite. În 1874 a vândut 44% din acțiunile Companiei Canalul Suez britanicilor. În 1876, deci în același an cu Imperiul Otoman, Egiptul a intrat în incapacitate de plată, suspendând pentru trei luni rambursarea datoriilor externe.[1]

Puterile europene au intervenit imediat. A fost înființată o „Comisie a datoriilor publice", alcătuită din patru reprezentanți ai națiunilor europene creditoare. În Guvernul egiptean au fost incluși un francez și un englez, care au primit misiunea de a controla modul de cheltuire a banilor publici (și de a asigura plata datoriilor externe).[2]

---

[1] *Ibidem*, p. 92-93.

[2] P. M. Holt, *op.cit.*, p. 386-387.

Revolta „Urabi" (1879-1882)

Când Ismail a încercat să-i expulzeze pe aceşti consilieri străini, ambasadorii europeni de la Istanbul au cerut sultanului Abdul Hamid II să-l înlocuiască cu fiul acestuia, Tawfiq. Noul vice-rege a promulgat în 1880, la presiunea occidentală, *Legea Lichidităţilor*. A stabilit că anual, 60% din bugetul Egiptului trebuia să ia calea băncilor străine creditoare.

Pierderea independenţei financiare a Egiptului a provocat nemulţumire în rândul opiniei publice. În 1881, colonelul Ahmad Urabi a condus o mişcare de protest împotriva influenţei europene, iar în 1882 a fost numit ministru de război. În această calitate a iniţiat mai multe măsuri de limitare a controlului extern, precum şi de înfiinţare a unei armate egiptene puternice. A înaintat şi planul de constituire a unui Parlament egiptean, care să preia şi grija finanţelor ţării.

Autorităţile britanice au privit măsurile lui Urabi drept un pericol la adresa intereselor lor în zonă. Flota britanică a ocupat portul Alexandria, invadând Egiptul. În fiecare localitate au fost instalate garnizoane ale armatei britanice. Urabi a fost arestat şi exilat pe viaţă în insula Ceylon.[1]

[1] A. Miquel, *op.cit.*, II, p. 31-32; P. M. Holt, *op.cit.*, p. 387-388.

B. CONTROLUL EUROPEAN ÎN ORIENTUL APROPIAT ŞI MIJLOCIU

1. EGIPTUL SUB OCUPAŢIE BRITANICĂ

Deşi ocupat de armatele britanice, Egiptul nu a fost transformat în colonie, ci a continuat să fie o provincie a Imperiului otoman. Autorităţile de la Istanbul nu au deţinut însă nici o influenţă asupra provinciei. Dinastia lui Muhammad Ali a rămas în fruntea Egiptului (în calitate de *vice-rege*). Însă adevărata putere de decizie s-a aflat în mâinile unui administrator britanic, trimis la Cairo de către Guvernul de la Londra.

Administraţia lordului Cromer (1882-1907)

Trimis de britanici la Cairo, după mai mulţi ani de serviciu în India, atitudinea lui Cromer faţă de societăţile neeuropene era tipică pentru oficialii britanici de la sfârşitul secolului XIX. Convins de superioritatea civilizaţiei occidentale, considera că orientalii nu puteau progresa decât dacă se aflau sub tutela statelor avansate din Europa.

Prima grijă a lordului Cromer a vizat asanarea financiară a ţării. A înlăturat corupţia şi a efectuat serioase investiţii în agricultură (construcţia barajului de la Aswan, dezvoltarea canalelor de irigaţie, construcţia de căi ferate). Egiptul a devenit prin aceasta o sursă importantă de produse agricole. Prin aceasta, Cromer şi-a atras simpatia marilor latifundiari egipteni, care au acumulat un imens capital.

În acelaşi timp, Cromer a descurajat dezvoltarea industrială a ţării, precum şi cea educaţională. Numeroase şcoli secundare, înfiinţate de Ismail, au fost închise, iar în cele menţinute au fost introduse taxe de şcolarizare foarte mari. Cu alte cuvinte, politica promovată de Cromer a vizat colonializarea ţării. A încercat să înlăture posibilitatea ca Egiptul să obţină independenţa economică. În fiecare minister şi în fiecare instituţie politică de nivel mediu au fost aduşi „specialişti" britanici, plătiţi cu salarii de câteva ori mai mari decât colegii lor egipteni.[1]

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 619-620.

Trebuie remarcat faptul că, în pofida controlului britanic, a existat o uimitoare libertate de exprimare. Intelectuali arabi din toate provinciile Imperiului Otoman şi-au găsit un refugiu în Egiptul britanic. Presa de limbă arabă a cunoscut o adevărată înflorire. Tocmai în paginile acestor periodice egiptene a fost dezbătută cea mai importantă problemă care frământa lumea musulmană: reacţia societăţii arabe islamice faţă de avansul cultural şi tehnic al Occidentului. Şi tot prin intermediul presei s-au putut cristaliza primele mişcări de rezistenţă împotriva dominaţiei britanice.[1]

Apariţia organizaţiilor politice naţionaliste

Nemulţumirile naţionaliştilor egipteni au generat o revoltă generală, în anul 1906. Scânteia a fost aprinsă de un incident petrecut în timpul unei partide de vânătoare dintr-un sat din Delta Nilului, în care cinci ofiţeri vânători au împuşcat din greşeală soţia unui cleric musulman. Locuitorii au protestat, iar în altercaţiile care au urmat, unul din ofiţeri a fost rănit, iar altul ucis. Autorităţile britanice au organizat un tribunal special, în faţa căruia au fost aduşi 52 de locuitori din sat. Au fost condamnaţi, pe loc, 32 de săteni, iar patru dintre aceştia au fost spânzuraţi în public.

---

[1] O altă cauză a înveninării relaţiilor dintre naţionaliştii egipteni şi administratorii englezi a fost problema Sudanului. După cum am amintit mai sus, Muhammad Ali a început cucerirea Sudanului. Armata egipteană a rămas în Sudan până în 1885, când a fost retrasă datorită revoltei sudaneze, conduse de un lider religios (Mahdi) care a pornit jihadul împotriva ocupanţilor egipteni. Administratorii britanici nu s-au amestecat în problema sudaneză, nevrând să cheltuiască sume importante pentru menţinerea prezenţei egiptene în Sudan. După 1896 însă, în contextul rivalităţii colonialiste dintre francezi şi britanici, cei din urmă s-au decis să recucerească Sudanul. Luptele s-au desfăşurat între 1896-1898, fiind purtate de armatele egiptene şi cu finanţare de la Cairo. Britanicii au asigurat doar conducerea operaţiunii. Cu toate acestea, în 1898, britanicii au decis crearea unui condominium anglo-egiptean, în care puterea de decizie o deţinea Guvernul de la Londra. În pofida faptului că egiptenii au cerut înlăturarea britanicilor din afacerile sudaneze, totuşi britanicii şi-au menţinut prezenţa în Sudan, până la obţinerea independenţei acestei ţări, în 1955 (W. Cleveland, *op.cit.*, p. 100-102).

Opinia publică egipteană a fost şocată. Jurnalele au protestat, iar cei ucişi au fost declaraţi eroi. Datorită escaladării sentimentelor anti-britanice, lordul Cromer a fost demis din funcţie.

Următorii administratori au dus o politică mai moderată faţă de egipteni. În noua eră de liberalizare, naţionaliştii egipteni s-au putut organiza şi înfiinţa primele partide politice ale ţării. Acestea au fost:[1]

Partidul Constituţional Reformist, înfiinţat de şeicul Ali Yusuf (1863-1913). Acest partid a susţinut independenţa Egiptului în cadrele unui stat islamic. Simpatizanţi ai acestui partid au fost Muhammad Abduh şi Rashid Rida (la care mă voi referi într-un alt capitol);

Partidul Poporului, înfiinţat de Lutfi al-Sazzid (1872-1963). Acest partid a susţinut ideea constituirii unui stat egiptean independent pe baze seculare şi liberale;

Partidul Naţional, înfiinţat de Mustafa Kamil. Acesta revendica părăsirea imediată a Egiptului de către trupele britanice şi reluarea legăturilor cu Poarta Otomană (în cadrul unei alianţe între parteneri egali).

Cele trei partide politice nu şi-au putut impune programul. Egiptul a continuat să se afle sub ocupaţia trupelor britanice. Iar după începerea războiului mondial, englezii au introdus legea marţială şi au declarat Egiptul drept protectorat britanic. Prin această din urmă măsură, Egiptul a încetat să mai fie o provincie a Imperiului Otoman.[2]

2. AFGANISTANUL ŞI RIVALITATEA RUSO-BRITANICĂ ÎN ASIA CENTRALĂ

În prima jumătate a secolului al XVIII-lea, teritoriile actualului Iran, ale republicilor caucaziene, apoi sudul Turkmeniei, precum şi părţile apusene ale Afganistanului şi Pakistanului alcătuiau Imperiul persan, aflat sub conducerea ultimului mare despot cu adevărat oriental, Nadir Şah (vezi mai sus, p. 174). După asasinarea acestuia, în anul 1747, imperiul s-a dezintegrat. În partea apuseană au apărut numeroase hanate şi confederaţii de triburi, iar în răsărit primul mare imperiu afgan modern, condus de dinastia Durrani. În jurul anului 1800, dinastia qajară, de origine turcă, a reuşit, în urma mai multor campanii militare, să unifice

---

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 622-623.

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 104-105.

teritoriile apusene ale vechiului Imperiu persan, creând astfel Iranul modern. Tot atunci, Afganistanul traversa un proces de dezintegrare, transformându-se într-o simplă confederație a triburilor paştune.

Asemenea evoluții politice mai cunoscuse Orientul Mijlociu în lunga sa istorie. Şi totuşi, această regiune geografică se afla, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, înaintea unor transformări mai profunde, datorate conflictului de interese ale marilor puteri europene. Mersul firesc al istoriei Orientului Mijlociu, cu naşteri şi dezintegrări de imperii, a fost perturbat. Din nord au sosit ruşii. Avându-i pe gruzini ca aliați, au reuşit ca, în câteva decenii, să cucerească întreaga regiune caucaziană. Patruzeci de ani mai târziu, aceiaşi ruşi au pătruns în zona lacului Aral, cucerind şi ținutul răsăritean al Mării Caspice. În tot acest timp, în sud, gentlemeni englezi puneau bazele a ceea ce va deveni, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Imperiul britanic al Indiei. Este firesc că aceiaşi gentlemeni britanici căutau asiduu granițe naturale ale noului lor imperiu. Şi cum ruşii se apropiau dinspre nord, a început ceea ce englezii au numit, în mod sugestiv, „the Great Game", un mare joc. „Pentru mine, Afganistanul, Transcaspica şi Persia sunt numai piese pe tabla de şah, pe care se desfăşoară partida pentru dominația mondială", spunea cu emfază, la începutul secolului XX, lordul Curzon, viceregele Indiei.[1] Nu se poate scrie o istorie a Iranului şi Afganistanului în secolul al XIX-lea, fără să se ia în considerare acest „Great Game", în care, jucătorii au fixat, în cele din urmă, granițele actuale ale acestor două state. Trasând linii pe hartă, jucătorii nu au ținut cont nici de tradițiile istorice şi nici de realitățile etnice.

Cei care constituiau însă obiectul acestui joc au reuşit să-şi păstreze identitatea. După primul război mondial, datorită noii conjuncturi internaționale, marele joc a luat sfârşit. Iranul şi Afganistanul şi-au luat în sfârşit soarta în mâini. Iranul s-a putut însă baza pe o tradiție statală şi imperială veche de 24 de secole. Afganistanul, în schimb, nu. Iar datorită structurii sale etnice complexe, a început aici un alt joc, chiar dacă mai mic, dar cu sute de mii de morți şi cu milioane de refugiați.

---

[1] Amir Saikal, *Iranian Foreign Policy*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), Cambridge, 1991, p. 427. A se vedea şi Jan Myrdal, *La răspântia civilizațiilor. Afganistan*, traducere din limba suedeză de Constantin A. Gadei, Bucureşti, 1967, p. 49 şi 152.

Povestea Orientului Mijlociu în secolul al XIX-lea şi începutul secolului următor este o istorie complicată. Dar fără să se cunoască această istorie, greu pot fi înţelese realităţile politice actuale din acest spaţiu geografic. Tocmai de aceea este important să prezint, cât se poate de succint, povestea acestui „Great Game".

Marii jucători şi începuturile intereselor lor în Orientul Mijlociu

În 1799, emisari britanici traversau Persia, îndreptându-se spre Teheran, noua capitală a ţării. Doreau să fie primiţi în audienţă de şahul Fath Ali (1797-1834), pe care urmau să-l roage să pornească o campanie împotriva afganilor, al căror conducător, Zaman Şah, (1793-1800) tocmai invadase regatul Punjab, vecin cu teritoriile engleze din India de nord.[1] Şahul persan nu doar că a ascultat rugămintea emisarilor britanici, ci a sprijinit cu soldaţi şi bani o revoltă a tribului din Herat, ceea ce a dus, în cele din urmă, la detronarea lui Zaman. În acest fel, Punjabul a fost salvat de pericolul afgan, iar după o jumătate de veac a putut fi alipit domeniilor indiene ale *Companiei britanice a Indiilor Orientale.*

Aceasta a fost înfiinţată în anul 1600, pentru a favoriza relaţiile comerciale ale Angliei cu Orientul. După 1616 au apărut mai multe filiale comerciale în porturile de la Golful Persic, precum şi în zona caspică, iar mai apoi şi în India.[2] Aici, Compania a preluat, în 1757, controlul efectiv asupra regiunilor Bengal şi Bihar, de pe valea fluviului Gange. Expansiunea teritorială a continuat în anii următori. În anul 1803, când împăratul Moghul a acceptat protectoratul britanic, se aflau sub controlul Companiei atât întreaga vale a fluviului Gange, cât şi coasta răsăriteană şi sudică a subcontinentului indian. Prin aceasta, teritoriile britanice se învecinau în nord cu regatul sikh din Punjab (Pakistanul de azi), iar în sud cu regatul musulman de la Mysore (India de sud).[3]

---

[1] Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain and British India, 1798-1921,* în „The Cambridge History of Iran", VII, p. 376-377.

[2] Rose Greaves, *Iranian relations with the european trading companies, to 1798,* în „The Cambridge History of Iran", vol. VII, p. 350-359; Ann K. S. Lambton, *Persia: the breakdown of society,* în „The Cambridge History of Islam" (ed. P. M. Holt), vol. IA, Cambridge, 1970, p. 440.

[3] *The Times Atlas of World History,* ed. IV, 1992, Londra, p. 168-169 (articolul „The Mughal Empire and the growth of British power in India"); Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies,* Cambridge, 1988 (reprint 1995), p. 720-722).

În cursul evenimentelor politice din Europa (războaiele napoleoniene), emisari francezi au semnat tratate de alianță anti-britanice atât cu şahul Zaman al Afganistanului, cât şi cu sultanul de la Mysore. Desigur că Londra a căutat să neutralizeze tratatul dintre francezi şi afgani, iar cel mai bun mijloc l-a constituit mai sus amintita alianță cu Imperiul persan.

În acelaşi timp, şi iranienii erau interesați de o alianță cu britanicii, pentru a putea contracara expansionismul rusesc din Caucaz. Disputele ruso-iraniene au debutat la sfârşitul secolului XVIII.[1] Principalul aliat al ruşilor a fost Gruzia, al cărei rege a acceptat, în 1783, protectoratul rusesc.[2] Însă când întemeietorul dinastiei qajare şi unificatorul Iranului, Agha Muhammad Khan, a pornit lupta de reintegrare a Caucazului în Imperiul persan, ruşii nu au acordat gruzinilor sprijinul promis, astfel că, în 1795, oraşul Tbilisi a fost cucerit.[3] Următorul şah persan, Fath Ali, a continuat opera predecesorului său, de restaurare a Imperiului persan în vechile sale granițe, incluzând deci Caucazul şi Afganistanul.[4] Drept urmare, gruzinii au acceptat din nou protectoratul rusesc (1799). Regele gruzin a murit în 1800, oferind, pe patul de moarte, coroana sa țarului rus. În acest fel, Gruzia a fost transformată în provincie rusească. Doi ani mai târziu, ruşii au început o campanie de supunere a hanatelor musulmane din Caucaz, masacrând populația şiită. Astfel a debutat, în 1804, cel dintâi război ruso-iranian. În 1814, Persia a cedat Rusiei mai multe regiuni (toate azi provincii ale Republicii Azerbaidjan), renunțând, totodată, la Georgia, Abhazia şi Daghestan (anexate deja de Rusia).[5]

---

[1] De fapt, bazele politicii imperialiste ruseşti în Orientul Mijlociu fuseseră puse de Petru cel Mare. După înfrângerea suferită din partea armatelor otomane pe Prut (1711), el şi-a îndreptat atenția spre Caucaz. După răsturnarea dinastiei safavide, în 1722, ruşii au pornit într-adevăr campania de cucerire a regiunii caucaziene. Doi ani mai târziu, au fost nevoiți să se retragă din regiune (F. Kazemzadeh, *Iranian relations with Russia and the Soviet Union, to 1921*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII, p. 314-324).

[2] Ann K. S. Lambton, *Persia...*, p. 432.

[3] Gavin R. J. Hambly, *Agha Muhammad Khan and the establishment of the Qajar Dinasty*, în The Cambridge History of Iran", vol. VII, p.127-128 şi 134.

[4] Idem, *Iran during the reigns of Fath Ali Shah and Muhammad Shah*, în The Cambridge History of Iran", vol. VII, p. 162-163 (unde se prezintă şi o hartă a pierderilor teritoriale din Caucaz).

[5] F. Kazemzadeh, *op. cit.*, p. 332-334; Carl Brockelmann, *Geschichte der isla-*

Persecutarea musulmanilor din teritoriile cedate Rusiei i-au determinat pe clericii şiiţi să proclame războiul sfânt - *jihad* - împotriva Rusiei. Vrând-nevrând, şahul a fost obligat să pornească ostilităţile, în anul 1826. Doi ani mai târziu, Imperiul persan a fost nevoit să cedeze Rusiei alte două provincii, anume Erevanul şi Nakhchivan. Astfel, în anul 1828 a fost fixată graniţa actuală dintre Iran şi republicile caucaziene, actualele Armenia şi Azerbaidjan.[1]

Afganistanul - bastionul de apărare a Imperiului britanic al Indiei

După înfrângerea suferită din partea Rusiei, şahul Fath Ali a înţeles necesitatea de a ajunge la un compromis cu ruşii. Aceştia au încurajat încercările şahului de a-şi extinde stăpânirea asupra Afganistanului, ca o compensaţie pentru pierderile suferite în Caucaz, oferind chiar şi sprijin militar. În aceste condiţii, au avut loc, în anii 1831-1832, apoi în 1837, mai multe campanii de restabilire a autorităţii centrale în Herat (considerat al doilea oraş al Persiei, cu aproximativ 100.000 de locuitori[2]).

Noua ofensivă diplomatică a Rusiei în Teheran i-a speriat pe britanici. Aceştia au considerat că Iranul intrase în sfera de influenţă a Rusiei. Tocmai de aceea, menţinerea unui stat afgan independent (sau chiar a două state afgane, unul cu centrul la Herat, iar cel de-al doilea la Kabul sau Kandahar) a devenit obiectivul principal al politicii guvernului de la Londra. Afganistanul urma să constituie bariera sigură împotriva expansionismului rusesc.[3] La refuzul şahului de a renunţa la campania împotriva Heratului, mai multe nave de război britanice au ocupat, în iunie 1838, insula Kharg din Golful Persic, ameninţând cu invadarea teritoriului iranian. În cele din urmă, şahul a fost silit să ridice asediul Heratului, în septembrie 1838.[4]

Intervenţia britanicilor în Afganistan nu era lipsită de probleme. Între Dost Mohammad, emirul de la Kabul, şi Kamran

---

mischen Völker und Staaten, 1977, Hildesheim - New York, p. 378-379.

1 F. Kazemzadeh, *op. cit.*, p. 335-338; Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 573; H. Bräker, *op.cit.*, p. 52-56.

2 Gavin R. G. Hambly, *The traditional Iranian City in the Qajar Period*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII, p. 544.

3 Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain...*, p. 393-394.

4 Carl Brockelmann, *op. cit.*, p. 381.

Shah Durrani, stăpânitorul Heratului, exista o veche rivalitate.[1] Cu siguranță că sprijinul acordat de britanici lui Kamran nu l-a putut decât neliniști pe Dost Mohammad. Era necesară așadar trimiterea unei misiuni diplomatice engleze la Kabul. Rezultatul nu a fost însă în măsură să satisfacă toate cererile emirului. Drept urmare, Dost Mohammad a demarat discuții diplomatice și cu un agent rus sosit tocmai atunci în capitala afgană. Acest fapt l-a determinat pe guvernatorul general al Indiei, lordul Auckland, să invadeze Afganistanul, să-l înlăture pe Dost Mohammad și să-l întroneze pe Shah Shoja' Durrani (fost șah al Afganistanului între anii 1803-1809, aflat însă în exil în India britanică).

La o jumătate de an după retragerea iranienilor de lângă Herat, trupe britanice au invadat Afganistanul și l-au încoronat pe Shah Shoja'. Însă peste tot în Afganistan, britanicii au fost atacați de trupe de partizani, astfel că după doi ani ei au decis să se retragă din Kabul. În drumul spre Jalalabad au fost atacați de afgani într-o trecătoare, iar retragerea s-a sfârșit într-o baie de sânge. Din efectivul de 16.500 de soldați britanici, a rămas un singur supraviețuitor. Shah Shoja', aflat în Kabul, a fost ucis la scurt timp după aceea. În 1843, englezii i-au permis lui Dost Mohammad să-și reocupe tronul.[2]

Afganistanul și-a dobândit *de facto* independența. Britanicii au fost obligați să ajungă la înțelegere cu Dost Mohammad, mai cu seamă că teritoriile Companiei Indiilor Orientale se învecinau acum direct cu Afganistanul (în anul 1843 a fost anexată de britanici provincia Sind, capitala fiind la Karachi, iar în anul 1849 a fost cucerit și regatul din Punjab, capitala fiind la Lahore).[3]

În același timp, în Iran, după moartea șahului Muhammad Mirza, a urmat Nasir al-Din (1848-1896). Și acesta a nutrit speranța de a încorpora în imperiul său teritoriile afgane. În octombrie 1856, în pofida amenințărilor britanice, armata șahului persan a

---

[1] Cei doi făceau parte din triburi paștune rivale (Barakzay, respectiv Abdali). Dost Muhammad a ajuns emir la Kabul (în 1826) doar după ce îl alungase pe tatăl lui Kamran, Mahmud Shah Durrani, de pe tronul Afganistanului.

[2] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Last afghan empire. The rise of Barakzay".

[3] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolele „The Sikhs in the Punjab", „Sikhs War", „The extension of British Power, 1760-1856. The completion of dominion and expansion".

ocupat oraşul Herat. Drept urmare, britanicii au declarat război Iranului, ocupând mai multe regiuni de coastă la Golful Persic. Acest război nu s-a bucurat însă de întreaga susţinere a opiniei publice britanice.[1] Guvernul britanic a început rapid tratative de pace cu Iranul. În 1857, prin pacea de la Paris, şahul persan a recunoscut independenţa Afganistanului, retrăgându-şi armata din Herat.[2]

Britanicii au încurajat consolidarea stăpânirii lui Dost Mohammad asupra triburilor paştune. În 1855, emirul din Kabul a supus triburile din Kandahar, iar în 1859 hanatele uzbece şi turkmene din nord. Heratul a fost cucerit în anul 1863, în ultima lună de viaţă a lui Dost Mohammad. Urmaşul şi fiul său, Shir Ali (1863-1879), a moştenit un stat unificat, însă revoltele au început curând după urcarea sa pe tron.[3]

Ofensiva rusească în Asia centrală şi reconsiderarea politicii britanice faţă de Afganistan

După înfrângerea suferită în războiul Crimeii (1853-1856), expansiunea rusească în Europa răsăriteană a fost oprită. Autorităţile de la Petersburg s-au orientat atunci spre întinsele stepe ale Asiei centrale, din zona lacurilor Aral şi Balkaş. Aici se aflau mai multe hanate uzbece, cele mai importante fiind la Khiva (la vest de Amu Darya), Bukhara (între Amu Darya şi Syr Darya) şi Khokand (la răsărit de Syr Darya). La sud-vest de acestea trăiau mai multe triburi turkmene, temute pentru incursiunile lor în teritoriul iranian.[4] În anii 1859-1860, armatele ruseşti au pătruns în Khokand, iar în 1866 au cucerit oraşele Taşkent şi Khojand. Expansiunea a continuat spre hanatul Bukhara. Oraşul Samarkand a fost cucerit în 1868, iar hanul din Bukhara a fost obligat să plătească tribut. În aceeaşi situaţie s-a aflat, în 1873, şi hanul din Khiva. Hanatele Bukhara şi Khiva au fost menţinute, însă cu mari pierderi teritoriale, devenind practic enclave pe teritoriul

---

[1] Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain...*, p. 394-395.

[2] Carl Brockelmann, *op. cit.*, p. 385.

[3] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Last afghan empire. The rise of Barakzay".

[4] B. Spuler, *Central Asia from the 16th century to the Russian conquest*, în „The Cambridge History of Islam" , vol. IA, p. 490-494; H. Bräker, *op.cit.*, p. 56-59.

rusesc, fără dreptul de a promova o politică externă proprie (au fost desființate de sovietici, în 1920).[1]

În cursul campaniilor militare în stepele de la răsărit de Marea Caspică, soldații ruși au pătruns și în teritorii pe care șahul persan le considera ca aparținând Iranului. În august 1874, deci la un an după supunerea hanului din Khiva, șahul Nasir al-Din a cerut, printr-o scrisoare autograf, ajutor de la Londra, pentru a preveni cucerirea de către ruși a districtului Marv (azi Mary în Turkmenia).[2] În aceste condiții, relațiile dintre britanici și iranieni s-au îmbunătățit considerabil. Cu toate acestea, la presiunea Petersburgului, șahul a semnat, în 1881, un acord prin care fixa granița comună cu Imperiul rus (azi e granița dintre Iran și Turkmenia). Drept urmare, armata rusească a ocupat, până în 1884, întreaga zonă tribală din sudul Turkmeniei.[3]

După cum am arătat mai sus, în intenția șahilor din dinastia qajară a fost restaurarea Imperiului persan în granițele medievale. Încercarea de ocupare a Heratului a eșuat în două rânduri. Însă acțiunile armatei persane în sud-est (în provinciile Sistan și Balucistan) au avut mai mult succes. La zece ani după încheierea războiului anglo-persan, trupele iraniene înaintaseră în această zonă cinci grade longitudinale. Emirul afgan Shir Ali a protestat pe lângă autoritățile britanice împotriva acestei extinderi teritoriale. În anul 1870, atât afganii, cât și iranienii s-au arătat de acord să accepte arbitrajul britanic în această chestiune. Însă datorită expansiunii ruseşti în Asia centrală, a crescut și interesul britanicilor pentru provincia Sistan. Afganistanul nu li se mai părea o barieră destul de puternică pentru a opri armatele ruseşti. De aceea, decizia de arbitraj, din 1872, a fost cu totul defavorabilă afganilor. Cea mai mare parte a provinciei a fost acordată Iranului, iar afganii au primit doar o mică parte aridă.[4]

Arbitrajul britanic i-a nemulțumit profund pe afgani. De aceea au inițiat tratative cu rușii. La scurtă vreme, guvernatorul general al Indiei, lordul Lytton, i-a transmis lui Shir Ali că va trimite o misiune la Kabul. Emirul a refuzat să o primească, astfel că guvernatorul a declarat intrigat că Afganistanul nu era decât

---

[1] Akdes Nimet Kurat, *Tsarist Russia and the Muslims of Central Asia*, în „The Cambridge History of Islam" , vol. IA, p. 505-510; Reinhard Schulze, *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München, 1996, p. 106.

[2] Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain...*, p.401.

[3] Akdes Nimet Kurat, *Tsarist Russia...*, p. 505-510.

[4] Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain...*, p. 397 și 402.

„o olişoară de lut între două prese de metal". Iar în 1878, când o delegaţie diplomatică şi militară rusă a sosit la Kabul, în timp ce unei delegaţii britanice i-a fost interzisă traversarea graniţei afgane, armata britanică a invadat pentru a doua oară Afganistanul. Shir Ali a fugit din Kabul, unde a murit în anul următor.[1] Britanicii l-au instalat pe tronul afgan pe un fiu al lui Shir Ali, Ya'qub Khan. Acesta a recunoscut, în mai 1879, protectoratul britanic, trebuind să accepte la Kabul un diplomat englez care să conducă politica externă a statului afgan. Diplomatul a sosit în vara anului 1879, dar după două luni a fost linşat de populaţie pe străzile Kabulului. Trupele britanice au invadat din nou Afganistanul şi l-au înlăturat pe Ya'qub Khan. Tronul a rămas vacant până în iulie 1880, când un nepot al lui Shir Ali, 'Abdor Rahman Khan (1880-1901) a încercat cu ajutor rusesc să câştige tronul. Totuşi, în cele din urmă, a ajuns la pace cu englezii, obţinând concesia ca diplomatul britanic la Kabul să fie de religie musulmană. Prin aceasta, Afganistanul şi-a recâştigat o mare parte din independenţa pierdută.[2]

Britanicii au încercat însă, pe cât posibil, să împingă frontiera cât mai la nord, mai aproape de Hindukuş.[3] Graniţa dintre Imperiul britanic al Indiei şi teritoriile supuse emirului afgan de la Kabul nu era exact trasată.[4] Întreaga zonă de frontieră era po-

---

1 *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolele „Last afghan empire. The rise of Barakzay"; „Shir 'Ali Khan" şi „India. History: British imperial power, 1858-1947. The Second Afghan War".

2 Carl Brockelmann, *op. cit.*, p. 386.

3 Lordul Salisbury, guvernatorul general al Indiei, a început tratative secrete cu diplomaţi iranieni. Afganistanul urma să fie împărţit între Imperiul britanic al Indiei şi Imperiul persan. Heratul ar fi revenit Iranului, e drept, doar ca un principat vasal, la fel cum şi englezii acceptau autonomia internă a triburilor paştune din Kandahar, Ghazna şi Kabul, supuse însă Coroanei britanice. Această împărţire ar fi soluţionat definitiv problema afgană. Negocierile au avansat destul de mult, dar în 1880 au fost suspendate unilateral de către şah, englezii bănuind că la presiunile Rusiei (Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain...*, p. 403-404).

4 Prin tratatul semnat în 1879 cu Ya'qub, britanicii au primit două puncte strategice, care la uşura pătrunderea în Afganistan, anume pasul Bolan (aflat la sud de oraşul pakistanez de azi, Quetta) şi valea Kuram (Carl Brockelmann, *op. cit.*, p. 386). După începerea războiului, pentru a putea ajunge mai uşor la Kandahar, englezii au creat o nouă provincie, anume Baluchistan, situată în vestul Pakistanului de azi. Acest terito-

pulată de triburi paştune nomade care, în peregrinările lor, nu ţineau seama de nici o linie de demarcaţie, atacând, de câte ori aveau ocazia, trupele britanice. Din acest motiv, viceregele Indiei, lordul Lansdowne, l-a trimis la Kabul, în anul 1893, pe ministrul de externe al guvernului colonial britanic din India, Sir Mortimer Durand, pentru a negocia cu emirul Abdor Rahman pacificarea triburilor din zona de frontieră. A fost constituită o comisie de trasare a graniţei, care a lucrat pe teren timp de trei ani, până în anul 1896. Noua frontieră a fost numită „linia Durand", deoarece, în speranţa unei expansiuni viitoare, britanicii au evitat folosirea termenului de frontieră. Abdor Rahman urma, potrivit tratatului cu britanicii, să menţină ordinea la nord de respectiva linie, iar englezii la sud de linie. Însă această linie de demarcaţie trecea chiar prin mijlocul teritoriului etnic al paştunilor, astfel că multe triburi au ajuns în partea britanică. Înzestrate cu un puternic spirit de libertate, ele s-au opus ocupanţilor englezi. Campaniile militare punitive ale soldaţilor britanici nu au avut rezultatul scontat. În cele din urmă, englezii, recunoscând incapacitatea de a administra regiunea de graniţă, au creat, în 1901, o provincie distinctă, *North-West Frontier Province*, cu o suprafaţă de aproximativ 100.000 km^2, şi cu capitala la Peshawar. „Linia Durand" a rămas frontiera dintre Imperiul britanic al Indiei şi Afganistan până în 1947, an în care a devenit graniţa dintre Pakistan şi Afganistan.[1]

În acelaşi timp, graniţa de nord a Afganistanului era ameninţată de expediţiile armatelor ruse în teritoriile uzbece, turkmene şi tadjice. Când ruşii au anexat, în 1885, oaza Panjdeh, situată între oraşele Marv şi Herat, era cât pe aci să izbucnească un război între Rusia şi Anglia. Cea din urmă a cedat, dar au început tratative între cele două mari puteri, prin care s-a trasat

---

riu făcea parte din hanatul Kalat, apărut după moartea lui Nadir Shah, în 1747, şi recunoscut ca independent de britanici, în 1841. Însă, în 1879, după crearea provinciei britanice Baluchistan, teritoriile hanatului Kalat au fost mult restrânse (Brian Spooner, *Who are the Baluch?*, în „Qajar Iran. Political, Social and Cultural Changes. 1800-1925", 1992, p. 104-106).

[1] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolele „India. History: British imperial power, 1858-1947. The Second Afghan War" şi „Durand Line". De asemenea şi *The Encyclopaedia Britannica*, ed. XI, 1911, vol. 19, p. 794 (articolul „North-West Frontier Province").

granița dintre Rusia și Afganistan. Acest din urmă stat a devenit un adevărat *cordon sanitaire* între cele două mari puteri.[1]

3. IMPERIUL PERSAN: INDEPENDENȚĂ POLITICĂ ȘI CONTROL ECONOMIC RUSO-BRITANIC

„Marele joc" descris mai sus avea o miză uriașă. De fapt, obiect al „marelui joc" era uriașa piață a Asiei centrale și a Orientului mijlociu, cu resursele imense de materii prime.

Pentru a putea exploata însă această piață, era necesară scoaterea ei din izolarea în care zăcea din Evul mediu. Un prim pas în această direcție a fost făcut în 1863, când șahul Nasir al-Din (1848-1896) a acceptat construirea în Iran a unei rețele de linii de telegraf de către un concern britanic.[2]

În anul 1872, șahul a aprobat cea mai mare concesie făcută vreodată de un stat unei companii private, anume celei conduse de baronul Julius de Reuter, un evreu naturalizat în Imperiul britanic. Tratativele au fost purtate la Londra de către ambasadorul iranian (acesta a fost mituit de baronul Reuter). Concesia privea dreptul de construire a căilor ferate de la Caspică și până la Golful Persic, apoi a canalelor și instalațiilor de irigație, dar mai ales dreptul de exploatare în viitor a tuturor resurselor naturale ale Iranului. Practic, toate lucrările de modernizare a țării urmau să fie realizate de firmele baronului Reuter.

Cum era de așteptat, concesia a provocat furia autorităților ruseşti. Când șahul, în prima sa ieșire în afara țării, a vizitat Europa, a luat cunoștință, la Petersburg, de nemulțumirea și protestele ferme ale țarului. La întoarcerea sa în Iran, folosind pretextul că baronul Reuter nu începuse lucrările de construcție

---

[1] Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain...*, p. 405; *The Encyclopaedia Britannica*, ed. XI, 1911, vol. 1, p. 318 (articolul „Afghanistan"). A se vedea și harta din W. C. Brice (ed.), *An Historical Atlas of Islam*, Leiden, 1981, p. 27.

[2] Această rețea, construită de *Compania de telegraf indo-europeană*, cuprindea o linie care pornea din Teheran spre Golful Persic (prin Bushehr, Shiraz și Esfahan), unde făcea joncțiunea cu cablul submarin care făcea legătura între India și Europa prin Imperiul otoman (Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain...*, p. 400). O a doua linie a fost construită în anul 1870 de către firma Siemens. Aceasta pornea din Teheran spre Odessa, prin Tabriz și Tbilisi. Alte firme englezești au construit apoi legături între Teheran și provincii izolate ale Iranului (Carl Brockelmann, *op. cit.*, p. 386-387).

la termen, şahul a anulat concesiunea. Căutând să evite orice escaladare a conflictului cu Rusia, Foreign-Office-ul din Londra nu a protestat.[1]

Calea pătrunderii influenţei ruse era liberă. Când şahul s-a întors din cea de a doua vizită în Europa (în 1878), a adus cu sine şi experţi militari austrieci şi ruşi, cu scopul de a reorganiza armata persană. Austriecii au părăsit Iranul în 1881, ruşii însă au rămas, căci au creat două regimente de cavalerie, cunoscute sub numele de *brigăzile de cazaci*. Ambele erau conduse de ofiţeri ruşi, subordonaţi direct ministrului de război din Petersburg. Brigăzile de cazaci au devenit singura armată funcţională din Iran. Până în anii de după primul război mondial, brigăzile de cazaci au fost mijlocul prin care Rusia şi-a impus politica în Iran. Este de înţeles, aşadar, cum de a acceptat şahul un acord secret, în 1887, prin care se obliga să se consulte cu ambasadorul rus înainte de orice concesie făcută vreunei companii străine cu privire la construcţia de căi ferate sau canale.[2]

Britanicii nu puteau accepta postura de spectator. Lordul Salisbury, fost guvernator al Indiei, devenit, în 1886, ministru de externe în cabinetul de la Londra, considera că pentru consolidarea Imperiului britanic al Indiei, Iranul, şi nu Afganistanul, avea o importanţă mai mare. Tocmai de aceea, noua strategie britanică a preconizat menţinerea unei Persii puternice pe scena Asiei centrale. În 1888, a numit un diplomat celebru în funcţia de ambasador la Teheran. Influenţa acestuia pe lângă şah a fost considerabilă. La câteva săptămâni după sosirea în post, şahul a emis un decret, prin care garanta viaţa şi proprietatea fiecărui cetăţean englez.[3] În octombrie 1888, şahul a emis alte două decrete. Cel dintâi deschidea navigaţia fluvială pe râul Karun (care se varsă în Golful Persic) pentru toate vasele internaţionale. Cel de-al doilea concesiona lui George de Reuter, fiul baronului sus amintit, dreptul de a înfiinţa o bancă centrală în Iran, numită *Imperial Bank of Persia*. Ruşii au considerat aceste concesionări drept o încălcare a acordului secret ruso-iranian din 1887.[4] Au înfiinţat propria lor bancă, au obţinut dreptul de a construi drumuri. Dar cea mai importantă măsură a ruşilor fost silirea iranienilor să

---

[1] Nikki Keddie, Mehrdad Amanat, *Iran under the later Qajars*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII, p. 186-189.

[2] Ann K. S. Lambton, *Persia...*, p. 457-458.

[3] Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain...*, p. 406-408.

[4] Nikki Keddie, Mehrdad Amanat, *op.cit.*, p. 191.

semneze un nou acord (noiembrie 1890), prin care se obligau să nu mai construiască în viitor căi ferate în Iran şi nici să nu concesioneze alte ramuri economice unor companii străine.[1]

Britanicilor nu le-a mai rămas decât să-şi protejeze interesele pe care le aveau în sudul Iranului. Imperiul persan părea pierdut pentru britanici. Această convingere s-a accentuat în anii următori, după anularea măsurii de concesionare a tabacului unei firme britanice, încă din martie 1890. Respectiva firmă dobândise monopolul producerii şi vânzării tutunului pe piaţa iraniană. Opinia publică a reacţionat vehement. Mujtahizii şiiţi au emis chiar un decret religios, *fatwa*, prin care li se interzicea iranienilor să mai fumeze. Pierderile suferite de compania britanică au fost atât de mari, încât chiar ea însăşi a cerut şahului să anuleze contractul de concesiune.[2]

Timp de aproape o decadă, britanicii au pierdut aproape orice influenţă în Iran, care a intrat astfel în zona de interes a Rusiei. Şahul Muzaffar al-Din a încasat mai multe împrumuturi de la Banca imperială rusă, în schimbul acceptării unor condiţii politice şi economice dezavantajoase. Pe de o parte, iranienii se obligau să nu construiască linii feroviare, pe de altă parte se obligau să modernizeze, cu propriile cheltuieli, drumurile care legau Teheranul de graniţa rusă (mai ales de punctele terminale ale căilor ferate ruseşti). Au fost înfiinţate consulate generale ruseşti în mai multe oraşe din Iranul sudic şi cel central (Esfahan şi Bushehr). Influenţa rusească a atins punctul culminant în anul 1903, când a intrat în vigoare un nou tratat comercial ruso-iranian, prin care mărfurile ruseşti erau importate în Iran la taxe vamale de până la 2% (în schimb, cele din Anglia sau India erau vămuite cu un procent între 10-25%). Părea astfel că eşecul politicii externe ruseşti din bazinul Mării Nege era compensat în Iran.[3]

Singura reuşită a englezilor a fost concesionarea, pentru următorii 60 de ani, a exploatării petrolului (din toate provinciile iraniene, exceptând cele cinci din nord, aflate sub influenţa directă a Rusiei), acordată de şah la 28 mai 1901 antreprenorului britanic William Knox D'Arcy. Actul era lipsit de importanţă în acel moment, nefiind cunoscute încă marile zăcăminte de petrol ale Iranului (ţară în care Rusia exporta cantităţi mari de petrol).

---

[1] Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain...*, p. 409.

[2] Nikki Keddie, Mehrdad Amanat, *op.cit.*, p. 195-196.

[3] Rose Greaves, *Iranian relations with Great Britain...*, p.410-415.

D'Arcy însă, care devenise bogat de pe urma exploatării aurului australian, citise rapoarte ale arheologilor francezi care lucraseră la siturile din anticele oraşe elamite (provincia Khuzistan din Iranul de azi). Aceste rapoarte consemnau existenţa unor puţuri de petrol în zonă. Au fost efectuate mai multe forări, astfel că în anul 1909 a fost înfiinţată *Compania petrolieră Anglo-Persană*, care a construit la Abadan, o insulă pe fluviul Shatt al-Arab, prima rafinărie iraniană.[1]

În anul 1907 s-a pus în sfârşit capăt rivalităţii îndelungate dintre Imperiul rus şi cel britanic, ambele fiind obligate să ajungă la un compromis datorită dificultăţilor interne. Teritoriul Iranului a fost împărţit într-o sferă de influenţă rusească în nord şi una britanică în sud. În ambele, autoritatea decisivă în rezolvarea problemelor economice şi politice o deţineau „puterile protectoare". În centrul Iranului se afla o zonă neutră, aflată sub autoritatea nominală a guvernului de la Teheran.[2]

Aşadar, deşi a rămas *de jure* un stat independent, totuşi *de facto* Imperiul iranian se afla, la începutul secolului al XX-lea, sub controlul aproape total al Rusiei şi Angliei. Ambele puteri au fost interesate de exploatarea economică a Iranului, astfel că această ţară a rămas una dintre cele puţin dezvoltate ale regiunii. De exemplu, în 1913, comerţul exterior al Iranului era de doar 10 dolari pe cap de locuitori (în timp ce al Imperiului otoman era de 15, al Egiptului de 24, iar al Indiei de doar 4 dolari). Investiţiile capitalului străin însumau în Iran doar 150 milioane dolari, în timp ce în Egipt şi Turcia ele totalizau fiecare câte 1 miliard, iar în India 2 miliarde. Iranul nu avea nici o cale ferată, în timp ce

---

[1] Ronald Ferrier, *The Iranian Oil Industry*, în „The Cambridge History of Iran", VII, p. 639-640. În acel timp, dominaţia iraniană asupra provinciei Khuzistan era doar nominală. Provincia era locuită de arabi şiiţi (de aceea era cunoscută sub numele de Arabistan), iar autoritatea politică era exercitată de un emir cu sediul la Muhammara (azi Khurramshahr). Apariţia rafinăriei la Abadan a redeschis problema frontierei dintre Iran şi Imperiul otoman (în special pe porţiunea fluviului Shatt al-Arab). Frontiera fusese îndelung disputată, deşi avuseseră loc tratative pe această temă începând încă din 1843 (în care au fost implicaţi ruşii, britanicii, turcii şi iranienii). Abia în 1914 s-a semnat o linie de demarcaţie, recunoscută apoi şi pe plan internaţional. Ea a devenit mai apoi graniţa dintre Iran şi Irak, fiind însă contestată de autorităţile de la Bagdad.

[2] Amin Saikal, *op.cit.*, p. 427.

Imperiul otoman avea 3500 km., Egiptul 4300 km, iar India 56.000 km. Producția industrială a Iranului era ca și inexistentă.[1]

În aceste condiții, nici nu este de mirare că societatea iraniană a rămas una tradițională. Nu s-a putut forma o clasă mijlocie autohtonă modernă. Drept urmare, clerul musulman șiit a dobândit o putere politică deosebit de mare, devenind principala grupare de opoziție atât împotriva dominației autoritare a șahului, cât și împotriva exploatării economice externe. Baza pentru această adevărată forță politică a clericilor a constituit-o radicalizarea teologiei șiite. Însă asupra acesteia voi reveni într-un alt capitol.

4. REACȚIILE ELITELOR ISLAMICE FAȚĂ DE DOMINAȚIA EUROPEANĂ

Din cele prezentate până acum s-a putut constata că, după 1870, situația din Orientul Apropiat s-a modificat radical, în special datorită falimentului economic de la Istanbul și Cairo. Anul 1876 poate fi considerat decisiv pentru istoria politică a acestei regiuni, deoarece atunci a avut loc separarea definitivă dintre Orientul islamic și Occidentul european-creștin. Această separare a fost recunoscută atât de unii conducători musulmani (reamintesc celebra expresie a lui Khedive Ismail din Egipt: „Țara mea nu mai este în Africa, ci am devenit parte a Europei"), cât și de majoritatea politicienilor, economiștilor și jurnaliștilor europeni (la fel de celebră a rămas și expresia lui Henric V de Chambord, pretendent la tronul francez: „Toate aceste popoare orientale par numai a avea o civilizație; însă chiar din primul moment regăsim în ei pe barbari").

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, intelectualii arabi, turci și iranieni au considerat că participau, împreună cu europenii, la crearea societății moderne; ba chiar că exista în acest sens o concurență cu Occidentul, neacceptând însă ideea superiorității Europei. Situația s-a schimbat după 1876, când falimentul oriental și supremația politico-economică occidentală devenise o realitate de netăgăduit. Elitele din Orientul Apropiat au fost nevoite să realizeze faptul că „modernitatea" era considerată de către europeni drept apanajul lor, care trebuia exportat lumii islamice, „deținătoare a unei culturi inferioare, fără dezvoltare

[1] Charles Issawi, *European Economic Penetration, 1872-1921*, în „The Cambridge History of Iran", VII, p. 590.

tehnologică". Odată cu conştientizarea complexului de superioritate al europenilor, optimismul elitelor musulmane (care consideraseră că aduceau o contribuţie specifică, islamică la modernizarea şi îmbunătăţirea lumii) s-a transformat în pesimism şi frustrare, tinzând să devină pentru unii chiar complex de inferioritate. Sentimentele elitelor musulmane au fost sintetizate cât se poate de clar de istoricul marocan Ahmad b. Khalid an-Nasiri as-Salawi în anul 1895: „Se ştie că în momentul de faţă, creştinii au ajuns pe punctul culminant al puterii lor şi că, dimpotrivă, musulmanii - pe care să dea Dumnezeu să-i readucă împreună pe calea cea bună - sunt cât se poate de slabi şi de dezorganizaţi. Ei şi noi suntem ca două păsări, una înzestrată cu aripi, cu ajutorul cărora poate ajunge oriunde doreşte, iar cealaltă cu aripile tăiate care o aruncă la pământ, împiedicând-o să zboare".[1]

Care a fost însă reacţia lumii musulmane la această provocare occidentală? Mai întâi trebuie remarcat că reacţiile s-au înregistrat în mod diferit, în funcţie de grupările din societate:

- Ulemalele sunnite din Imperiul otoman au asistat mai degrabă pasiv la evenimentele aflate în desfăşurare, mărginindu-se să protesteze şi căutând să-şi menţină autoritatea în rândul credincioşilor. Ulemalele şiite din Iran s-au aşezat însă în fruntea mişcărilor de protest;
- Vechile elite agrare din Orientul Mijlociu (notabilii), care deţineau controlul asupra societăţii, au beneficiat din plin, la început, de pe urma investiţiilor europene care au dus, negreşit, la o modernizare a vieţii economice. Ei au început să se împotrivească noii ordini introduse de europeni abia după stoparea investiţiilor occidentale, care au provocat criza de după 1900;
- Noile elite intelectuale apărute în Orientul Mijlociu au fost primele care au dobândit un sentiment de frustrare faţă de complexul de superioritate occidental, întâlnit în timpul studiilor din Apus. Reacţiile lor au luat fie trăsături naţionaliste, fie islamiste (însă anticlericale, moderniste);
- În zonele tribale, de la frontiera „lumii civilizate", au apărut mişcări de purificare islamică, pe baza unor mai vechi tradiţii islamice, de reînnoire spirituală.[2]

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 31-34.

[2] Mai multe amănunte despre aceste diferite forme de rezistenţă islamică, însoţită de o analiză detaliată asupra modernităţii în Europa şi în Islam, la Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 554-570.

Frustrări şi apariţia curentului islamic *Salafiya*

Întrebarea pe care şi-au pus-o cei mai mulţi intelectuali musulmani privea cauzele pentru care Apusul „păgân" a reuşit să deţină supremaţia mondială, subjugând *umma* islamică şi ordinea divină, instituită de Allah prin profetul său Muhammad. Totodată, aceeaşi intelectuali şi-au pus întrebarea dacă modernizarea după model occidental putea fi compatibilă cu ordinea divină a societăţii islamice.

Majoritatea celor care s-au preocupat de aceste probleme urmaseră şcolile tradiţionale islamice din ţările de origine, după care şi-au continuat studiile la Universităţile din Europa. Aici s-au lovit de complexul de superioritate occidental. Întreaga opinie publică europeană nu părea să aibă decât păreri deosebit de negative faţă de societatea islamică, pe care, de altfel, nici măcar nu o cunoştea. Tinerii musulmani trimişi la studii în Apus au întâlnit numeroase idei preconcepute faţă de Orient, precum:[1]

- Societatea islamică este anchilozată şi incapabilă să se modernizeze;
- Religia islamică este iraţională, impunând adepţilor ei supunere necondiţionată, ceea ce împiedică procesul de gândire, raţiunea şi ştiinţa;
- Credinţa în atotputernicia lui Dumnezeu îi determină pe musulmani să considere toate evenimentele drept rezultatul destinului orb, pe care ei nu-l pot şi nu au voie să-l schimbe. De aceea, musulmanilor le lipseşte orice iniţiativă;
- Societatea islamică este putredă, este o societate a plăcerii oarbe, dovadă în acest sens fiind poligamia şi haremurile;
- Societatea islamică nu poate fi organizată decât într-un mod despotic. Nu poate exista democraţie în Islam, ci doar exploatarea majorităţii de către o mică pătură de bogaţi, care posedă avere şi putere.

Tinerii musulmani, puşi în faţa unor astfel de concepţii cu privire la Islam, şi-au pus întrebarea dacă acestea corespundeau într-adevăr realităţii. Prin urmare, şi-au îndreptat atenţia spre izvoarele religiei lor. Cei mai mulţi au ajuns la concluzia că Isla-

---

[1] Rudolph Peters, *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus*, în „Der Islam in der Gegenwart", p. 106-107.

mul adevărat, propovăduit de Profetul Muhammad, nu a fost un sistem religios inferior, deoarece a contribuit într-o mare măsură la dezvoltarea civilizației umane. Secole de-a rândul, medicii europeni din Evul Mediu şi-au tămăduit bolnavii după lucrări de specialitate redactate de învățați ai epocii islamice clasice. Tot prin intermediul Islamului au pătruns în Occidentul latin bogățiile filosofiei antice greceşti. Aşadar, Islamul nu putea fi o religie inferioară. Dacă într-adevăr, societatea islamică decăzuse, aceasta s-a datorat faptului că musulmanii nu au mai înțeles Islamul în adevărata lui valoare, pervertindu-l. Cu alte cuvinte, tinerii intelectuali musulmani au ajuns la concluzia că societățile Orientului Apropiat s-au îndepărtat de valorile islamice autentice.

Dar ce însemna Islam autentic? Şi cum putea fi el adaptat la nevoile societății moderne? Acestea au fost practic întrebările care au frământat noile elite din Orientul Apropiat.

Islamul autentic nu putea fi decât cel propovăduit de profetul Muhammad. Islamul a fost revelat de Dumnezeu, prin profet. Iar această revelație nu putea fi falsă. De aceea, conceptele islamice, ca atare, au rămas în afara oricărei discuții. Silogismul nu se oprea însă aici. Astfel, elitele musulmane nu au putut să nu recunoască faptul că umma înființată de Muhammad era „cea mai bună comunitate care s-a ivit pentru oameni" (Coran 3,110). Totodată, cunoaşterea oferită de islam, care îşi propune să ordoneze credința şi viața socială, nu poate fi decât singura cunoaştere adevărată, necesară şi importantă, care nu poate fi, în nici un caz, părăsită pentru alte idei. Prin urmare, cu cât ordinea revelată este implementată mai bine, cu atât este ea mai desăvârşită.

Tinerii intelectuali, confruntați cu complexul de superioritate al Occidentului, nu puteau decât să accepte ideile marelui filosof şi strateg politic al-Ghazali. Acesta a judecat realizările culturilor străine, aflate în afara lumii islamice, în funcție de compatibilitatea lor cu credința islamică. Pentru musulmani, considera al-Ghazali, cultura străină nu poate avea valoare în sine, deoarece porneşte de la premise greşite. Dacă totuşi ea a realizat ceva şi are o anumită importanță, atunci aceasta se datorează faptului că, în mod neintenționat, se suprapune într-o oarecare măsură cu cunoştința şi cultura adevărată, cea islamică.

Acceptând aceste idei, tinerii intelectuali musulmani au respins concepția occidentalilor despre existența unui proces de dezvoltare a diferitelor civilizații din istoria umanității, proces în care acestea sunt uneori donatoare, iar alte ori, primitoare de

cultură. Aşadar, civilizaţia europeană, care s-a remarcat începând cu secolul al XVIII-lea, impunându-se în faţa islamului, nu poate fi şi nici nu trebuie să fie considerată ca o apariţie de sine stătătoare. Superioritatea europeană în domenii precum ştiinţa, tehnica, economia şi administraţia statului se datorează faptului că, din anumite motive, europenii au dobândit un acces mai mare decât musulmanii la Comoara cunoaşterii depline şi imuabile (care nu poate fi, în sensul ei, decât islamică). Însă, în acest proces, musulmanii şi-au adus propria contribuţie, i-au ajutat pe occidentali, mijlocindu-le cultura antică. Astfel modernizarea lumii islamice nu ar trebui să însemne altceva decât aducerea răsadurilor de civilizaţie din Europa, în grădina mamă.[1]

Rămânea însă întrebarea următoare: din ce motiv au reuşit occidentalii să ajungă la un acces mult mai mare la Comoara cunoaşterii decât musulmanii, oferită tocmai lor de Dumnezeu, prin profetul Muhammad? Răspunsul e simplu: datorită faptului că musulmanii înşişi s-au îndepărtat de acea Comoară şi de valorile oferite de ea.

Revelaţia divină a fost dată într-un anumit context social, pentru oameni care au trăit în anumite vremuri şi epoci. Aceste epoci s-au schimbat între timp. Aşadar, cerinţele clerului musulman, de a respecta orbeşte obiceiurile vremurilor trecute, erau mai mult decât anacronice. În epoca modernă, revelaţia trebuia reinterpretată. Aşadar, cerinţa clericilor, ca toţi credincioşii musulmani să se supună necondiţionat obiceiurilor vechi (termenul teologic al acestei supuneri este taqlid), nu mai putea fi acceptată. Normele islamice trebuiau reinterpretate. Ajungând la această concluzie, tinerii intelectuali musulmani s-au lovit de rezistenţa clerului tradiţionalist, care considera că „porţile ijtihad-ului sunt închise", ceea ce însemna că învăţăturile şi normele de credinţă cuprinse în Coran şi în tradiţie (sunna) nu puteau fi dezvoltate mai departe, ci doar urmate orbeşte.

Problema *ijtihad*-ului s-a aflat, după cum am arătat mai sus şi în centrul preocupărilor teologilor şiiţi din Iran şi Irak. Spre deosebire de sunniţi, teologii şiiţi din Evul Mediu au acceptat necesitatea reinterpretării continue a învăţăturilor islamice, pentru a le aduce în conformitate cu cerinţele epocii. Şiiţii fuseseră consideraţi eretici de către sunniţi. Însă intrarea Orientului Apropiat sub controlul capitalului european i-a determinat şi pe

[1] T. Nagel, *op.cit.*, p. 244-246.

sunniți să reanalizeze problema ijtihad-ului. Iar rezultatul la care au ajuns cei mai mulți a fost acela că reinterpretarea rațională a prescripțiilor coranice (adică *ijtihad*-ul) trebuia să facă parte integrantă din reforma societății islamice și din rezistența acesteia în fața tăvălugului occidental.[1]

În urma dezbaterilor intelectuale din Orient a apărut un curent islamic nou, deosebit de cel propovăduit de clerici. Considerând învățătura ulemalelor drept o pervertire a valorilor islamice autentice, tinerii intelectuali musulmani s-au îndreptat spre sursele primare ale religiei lor, spre Coran și Sunna. Astfel au pus bazele a ceea ce au numit „modernismul islamic", care promova revenirea la valorile primordiale și autentice ale civilizației islamice.[2]

Acest recurs la Islamul „strămoșilor evlavioși" (as-salaf as-salih) este similar oarecum aceluia al clasicilor europeni. Iar noul curent cultural clasicist islamic a dobândit numele de Salafiya. „La fel ca și clasicismul european, salafiya a căutat idealul intelectual și estetic atemporal, derivat de la originile curățate de negura vremurilor (...). Învățații musulmani din diferitele regiuni ale comunității islamice au căutat să formuleze o nouă teologie a modernismului. Scopul lor principal a fost acela de a împăca teologia cu modernitatea, astfel ca să deschidă lumii islamice calea spre modernitate, prin intermediul culturii islamice".[3]

---

[1] Rudolph Peters, *Erneuerungsbewegungen...*, p. 107-108; John O. Voll, *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah*, în „Voices of resurgent Islam" (ed. J. L. Esposito), p. 35-41. A se vedea și Johannes Reisner, *Die militant-islamischen Gruppen*, în „Der Islam in der Gegenwart", p. 630-631.

[2] „Modernismul islamic a fost doctrina din secolul XIX, promovată de elitele politice și de „intelighența" musulmană; el trebuie deosebit de reformismul islamic, care a fost doctrina ulemalelor. Principiul esențial al *doctrinei modernismului* a constat în explicația că subjugarea musulmanilor de către puterile europene s-a datorat propriei lor vulnerabilități, astfel că restaurarea puterii politice trebuia să aibă drept cerință împrumutarea de la europeni a tehnicilor militare, a autorității statului centralizat, a economiei moderne și a sistemului educativ pentru promovarea elitelor. Aceasta însemna că formele medievale ale civilizației islamice trebuiau repudiate, iar nu Islamul ca atare. Islamul trebuia, mai degrabă, reconstruit pe bazele rațiunii, activismului etic și patriotismului, toate fiind principii moștenite ale acestei religii, dar neglijate între timp" (Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 560-561).

[3] R. Schulze, *op.cit.*, p. 32.

Reacția pan-islamistă a sultanului Abdul Hamid II (1876-1909)

Noul curent de reîntoarcere la valorile islamice autentice s-a făcut simțit mai ales în politica sultanului otoman Abdul Hamid II. Acesta a părăsit doctrina politică otomanistă, în favoarea celei pan-islamiste. Prin aceasta a dorit să atragă simpatia şi loialitatea supuşilor săi arabi, iar pe de altă parte să convingă puterile europene de faptul că era nu doar sultanul Imperiului Otoman, ci şi conducătorul spiritual al musulmanilor din întreaga lume (deci şi din colonii).[1] Concretizarea noii ideologii pan-islamiste s-a realizat prin construcția căii ferate Damasc-Mecca, finanțarea fiind asigurată din contribuții ale oamenilor de afaceri musulmani, din întreaga lume.

Pe de altă parte, sultanul Abdul Hamid II nu a renunțat la politica de reforme. A continuat să înființeze şcoli superioare, iar în anul 1900 şi-a deschis porțile Universitatea din Istanbul. S-a preocupat în special de dezvoltarea căilor de transport. În 1883 Istanbulul a fost legat prin calea ferată de Viena (s-a inaugurat şi celebrul tren Orient Expres, care realiza legătura directă dintre Paris şi Istanbul, via Viena-Bucureşti). A fost extinsă şi rețeaua telegrafică, care lega capitala de principalele oraşe şi provincii ale imperiului.

Întregul proces de reforme a fost desfăşurat cu ajutorul Germaniei. Noua şi puternica relație diplomatico-economică dintre Germania şi Imperiul otoman a fost îndreptată în special împotriva politicilor imperialiste ale Angliei, Rusiei şi Franței. În 1883 a sosit la Istanbul generalul german Colmar von der Goltz, care a reorganizat forțele armate otomane. În cei peste 30 de ani de domnie ai sultanului Abdul Hamid II, s-au înregistrat investiții germane în toate sectoarele economiei otomane. Unul dintre cele

---

[1] „Sultanul considera că, în calitate de calif, deținea puterea spirituală asupra tuturor musulmanilor, şi nu numai asupra celor din Imperiul otoman. Această concepție făcea din califat o instituție asemănătoare papalității - ceea ce nu era deloc conform cu tradiția (...) Era, într-un fel, un panislamism de uz intern" (F. Georgeon, *Ultima tresărire*, în „Istoria Imperiului otoman", p. 452). Oricum, acest panislamism, care se manifesta prin delegații ale sultanului trimise la musulmanii din întreaga lume (din Africa subsahariană până în Indonezia şi China) „a speriat mult cancelariile occidentale, convinse că la Istanbul se pregătea o revoltă a musulmanilor din lumea întreagă, care ar fi dus la o destabilizare a sistemului colonial" (*Ibidem*).

mai elocvente exemple a fost construcția căii ferate Istanbul-Bagdad (cu ajutorul capitalului german[1]), fapt care a provocat serioase convulsii diplomatice între puterile europene.

La prima vedere, domnia sultanului Abdul Hamid II a fost percepută ca o perioadă de dezvoltare economică. Totuşi, epoca lui Abdul Hamid II a avut şi partea sa întunecată. Domnia lui a fost autocrată, neconstituțională şi nedemocrată. În 1878 a dizolvat Parlamentul şi a guvernat doar prin decret. A instaurat cenzura şi a organizat o rețea de informatori, răspândiți în toate provinciile imperiului. Numeroşi intelectuali musulmani s-au refugiat în Egipt şi în țările occidentale. A suprimat orice mişcare cu program democratic şi național, atât în provinciile arabe, cât şi în cele balcanice. În 1897 a suprimat răscoala grecilor din insula Creta, fapt care a dus la izbucnirea unui război între Imperiul Otoman şi Grecia. I-a persecutat pe armenii din Anatolia. Tot în timpul domniei sultanului Abdul Hamid II au fost pierdute provinciile balcanice.[2]

Ideologi ai curentului islamic salafiya

În pofida orientării sale pan-islamiste, sultanul Abdul Hamid II nu a fost un adept al Islamului Salafiya. Bazele doctrinare ale acestei ideologii islamice clasiciste au fost puse în special de doi intelectuali de marcă, ale căror nume trebuie reținute, deoarece teoriile lor au influențat în secolul XX toate mişcările islamiste fundamentaliste.

Jamal al-Din al-Afghani (1839-1897) [3]

Originar din Iran, Jamal al-Afghani poate fi considerat întemeietorul mişcării pan-islamiste. S-a manifestat ca un activist islamic, antiimperialist itinerant. Pentru a putea găsi suporteri în întreaga lume musulmană, s-a dezis de originea sa iraniană, şiită, revendicându-şi o origine sunnită afgană. S-a stabilit de tânăr în

---

[1] La începutul secolului XX, din cei 1765 km de cale ferată existenți în Imperiul otoman, 1300 fuseseră construiți de întreprinzători germani (N. Iorga, *Geschichte...*, V, p. 620).

[2] Mai multe amănunte despre politica sultanului Abdul Hamid II la F. Georgeon, *op.cit.*, p. 443-459 şi 477-481; W. Cleveland, *op.cit.*, p. 113-116; M. A. Mehmed, *op.cit.*, p. 353-357.

[3] Rudolph Peters, *Erneuerungsbewegungen...*, p. 114-119; John L. Esposito, *Modern Islamic Sociopolitical Thought*, în „Prophetic Religions and Politics. Religion and the Political Order", New York, 1986, p. 155.

Egipt. Datorită militantismului său a fost arestat în 1879. Britanicii l-au exilat în India, dar în 1884 s-a mutat la Paris, unde a editat, împreună cu discipolul său Muhammad Abduh (de care va fi vorba mai jos) o publicație islamistă militantă. A fost chemat de șahul Nasir al-Din la Teheran, dar după câțiva ani a fost expulzat și din această țară, datorită propagandei sale antiimperialiste și antiguvernamentale (membri ai partidului său, rămași în Iran, l-au și asasinat pe șah, în 1896). După un scurt sejur în Europa, a fost chemat la Istanbul de sultanul Abdul Hamid II. Ideologia pan-islamistă a lui al-Afghani corespundea intențiilor politice ale sultanului. Acesta însă nu i-a permis să-și exprime în mod liber opiniile, ci l-a supus unui arest la domiciliu.

Al-Afghani nu a emis o doctrină politică structurată. Și-a schimbat ideile în funcție de epocă și de locul în care se afla. Totuși, principalele idei pe care le-a susținut sunt următoarele:

- Dominația creștinismului occidental nu se datorează inferiorității lumii islamice, ci faptului că musulmanii s-au îndepărtat de credința adevărată, decăzând într-o stare de apatie;
- Religia islamică este conformă cu spiritul științific și este un adevărat îndemn pentru ca omul să-și folosească rațiunea. Musulmanii însă au ajuns ignoranți, căzând în superstiții și practici păgâne. În epoca modernă, musulmanii trebuie să redeschidă porțile *ijtihad*-ului și să reinterpreteze sursele islamice, pentru a le adapta la cerințele vremii. Totodată, ei trebuie să folosească din plin tehnica modernă, occidentală, care le aparține de fapt lor, deoarece occidentalii nu ar fi ajuns la dezvoltarea tehnică, economică și culturală din epoca modernă, dacă nu ar fi preluat de la musulmani elementele de civilizație primară;
- Islamul propovăduiește unitatea credincioșilor, a ummei. Datorită acelei unități Islamul și-a adus o contribuție atât de mare în istoria umanității. Deci acea unitate trebuie redobândită, așa că mișcarea de unire islamică - panislamismul - este o necesitate pentru vremurile moderne. Doar în unitate, musulmanii pot lupta împotriva exploatării europene, coloniale;
- Islamul propovăduit de profet este un Islam activ. Profetul i-a îndemnat pe credincioși la o viață ce implică efort. Ei nu au voie să aștepte ca problemele să fie rezolvate de Dumnezeu. Musulmanii trebuie să lupte ei înșiși pentru eliberarea de exploatarea occidentală. Iar toți conducătorii musulmani care acceptă să fie simple unelte ale capitalismului occidental săvârșesc un mare păcat.

Muhammad Abduh (1849-1905) [1]

Discipol al lui al-Afghani, Abduh a creat un adevărat sistem politic. S-a născut într-un sat din Egipt şi a studiat la Universitatea din Cairo, unde l-a şi întâlnit pe magistrul său. A luat parte la revolta lui Urabi, fapt pentru care a fost expulzat din Egipt. S-a mutat la Beirut, apoi la Paris. Mai târziu i s-a permis să se reîntoarcă în Cairo, obţinând chiar funcţii importante: a ajuns judecător, iar mai târziu muftiu. În această din urmă dregătorie, a iniţiat reformarea programului de învăţământ de la Facultăţile de Teologie islamică, precum şi a Codurilor judecătoreşti (încercând o sinteză între Şaria şi dreptul occidental).

În calitatea de conducător al clerului musulman din Egipt, a emis mai multe decrete religioase, care constituiau răspunsuri la provocările aduse de influenţa occidentală. Iată şi cele mai importante din ideile susţinute de el:

- Procesul de modernizare pe care l-a cunoscut lumea islamică odată cu Muhammad Ali a fost deosebit de superficial, fără nici o legătură organică cu tradiţia, civilizaţia şi cultura islamică. Din această cauză, politica de modernizare a eşuat, a dus Orientul la ruină. De câştigat au avut doar aşa-numiţii „experţi" occidentali care au profitat de pe urma slăbiciunii lumii arabe[2];
- Totuşi, Islamul este compatibil cu modernitatea. Astfel, musulmanul nu trebuie să creadă că este pus să aleagă între a deveni modern sau a rămâne musulman. Însă procesul de modernizare trebuie să ţină seama de tradiţiile islamice, care trebuie reevaluate şi cunoscute mai bine;

---

[1] Rudolph Peters, *Erneuerungsbewegungen...*, p. 119-124; J. L. Esposito, *Modern Islamic Sociopolitical...*, p. 156; Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 567-568. A se vedea şi A. Miquel, *op.cit.*, p. 53-55; W. Cleveland, *op.cit.*, p. 118-121; T. Nagel, *op.cit.*, p. 239-241 şi 253-259.

[2] Intenţia adevărată a lui Muhammad Ali ar fi fost de a deveni „un stăpânitor independent de sultan. Pentru a reuşi în planul său, a căutat ajutor la europeni! S-a comportat foarte bine cu aceştia, le-a acordat privilegii, ca şi când acestea ar fi rezultatul unei înţelegeri directe cu Poarta. Şi aşa fiecare derbedeu european, care înainte nici nu avea habar cum să se hrănească de pe o zi pe alta, a devenit rege în ţara noastră, care putea face ce voia, fără să fie tras la răspundere. Mulţumită puterii stăpânitorului, băştinaşii au fost nevoiţi să se umilească în faţa străinilor, deoarece aceştia au dobândit drepturi care fuseseră furate autohtonilor. Şi astfel, egipteanul a devenit un străin sărman în propria sa ţară" (T. Nagel, *op.cit.*, p. 240).

• Adevărata problemă a lumii islamice este că superstițiile și unele practici religioase populare i-au îndepărtat pe musulmani de adevăratul Islam, au înrobit *umma*, îndepărtând-o de dinamismul social;

• Islamul este o religie eternă, propovăduită de profet. Musulmanii sunt datori să studieze Coranul și să interpreteze preceptele islamice în spiritul, nu în litera lor. Cu alte cuvinte, să redeschidă poarta *ijtihad*-ului și să le readapteze la cerințele epocii;

• Reinterpretarea aceasta trebuie realizată doar prin intermediul rațiunii. Spre deosebire de creștinism, care a pus religia înaintea rațiunii (după sintagma *crede și nu cerceta)*, islamul adevărat așează pe locul întâi rațiunea. Astfel, orice tradiție trebuie filtrată de gândirea umană. Dacă ea contrazice rațiunea, poate fi totuși adevărată, dar trebuie dată la o parte, lăsată „pe seama Domnului" Care le știe pe toate. Iar în cazul în care acea tradiție nu contrazice rațiunea, atunci desigur că trebuie acceptată.

Așadar, poate fără să-și fi dat seama, Abduh a transformat teologia islamică în ideologie. A considerat întoarcerea la islam drept singura cale posibilă de a înlătura neajunsurile din această lume. Acest islam, care păstrează comoara cunoașterii depline, poate duce nu doar la dezvoltarea tehnicii și le fericirea materială a societății, ci și la o formă desăvârșită de organizare a ei. Dar prin aceasta, islamul rivalizează cu toate celelalte ideologii politice, capitalism, socialism, deoarece poate realiza țelurile pe care acestea le promovează.[1]

Mișcările de purificare islamică în regiunile tribale (Arabia Saudită și Libia)

Curentul islamic *Salafiya* a luat naștere din întâlnirea intelectualității Orientului Apropiat cu noile valori ale modernității europene. Ideologii acestui curent au preluat însă multe elemente ale mișcărilor de purificare islamică, apărute aproape ciclic și în mod organic în sânul lumii musulmane (chiar și în Evul Mediu, când influența străină era ca și inexistentă).[2] Aceste mișcări de reînnoire și reformare a Islamului se numesc *tajdid* (= reînnoire) sau *islah* (= reformă) și au avut la bază un hadith, potrivit căruia Muhammad ar fi spus că „Dumnezeu va trimite *ummei* în fiecare secol unele căpetenii care vor reînnoi credința". Și,

[1] T. Nagel, *op.cit.*, p. 258-259.
[2] *Ibidem*, p. p. 245.

într-adevăr, de-a lungul istoriei islamice au apărut în mod repetat reformatori, numiți mujaddid, a căror propovăduire cuprindea următoarele trei teme: 1) necesitatea reîntoarcerii la Coran și Sunna; 2) necesitatea redeschiderii porților *ijtihad*-ului și a înlăturării practicii oarbe a taqlid-ului; 3) reafirmarea caracterului autentic și unic al experienței coranice, în contrast cu viața islamică obișnuită, decadentă și pervertită, trăită de musulmani zi de zi.[1]

De-a lungul istoriei islamice au existat numeroși astfel de mujjadizi. De cele mai multe ori au fost priviți cu ostilitate de autoritățile politice și de instituția ulemalelor. Însă în preajma invaziei europene în Orientul Apropiat (secolele XVIII-XIX), doi astfel de reformatori au reușit să-și impună ideile, dându-le și o valoare politică. Au reușit să realizeze aceasta datorită faptului că au activat în regiuni izolate, tribale, de la frontierele Imperiului otoman.[2]

Mișcarea wahhabită din Peninsula Arabiei

Aceasta este cea mai importantă mișcare de purificare islamică, stând la baza multor grupări islamiste militante din ziua de azi. Teologul fondator al acestei mișcări a fost Abd al-Wahhab (1703-1792). A urmat studiile la școlile teologice de la Mecca și Medina, iar în 1739 s-a așezat în regiunea centrală a Arabiei (Najd). Doctrina sa a fost curând respinsă de către ulemalele tradiționale, tocmai datorită caracterului său reformist. Totuși, a reușit să-l atragă de partea sa pe emirul local din familia Sa'ud, care i-a devenit ginere.

„Înnoitorul wahhabit reia toate tezele învățătorului său, Ibn Taymiyyah. Ca și acesta, pentru a readuce islamul la Vârsta de

---

[1] John O. Voll, *Renewal and Reform in Islamic History*, p. 33 și 35.

[2] Ei n-au fost însă singulari. Ira M. Lapidus enumără peste 30 de mișcări de purificare islamică din zonele de frontieră tribală (din Arabia, Caucaz, Asia Centrală rusească și chinezească, provincia Yunan din China, apoi din India, Asia de sud-est, Africa de nord și centrală). Numeroase asemenea mișcări au dus și la apariția unor „formațiuni politice islamiste", precum Califatul Sokoto (1809-1903) din Nigeria și Ciad, Confederația lui al-Hajj Umar (1852-93) din Nigeria-Senegal, statul mahdist din Sudan (1881-1898), confederația Samory din Nigeria centrală (1860-1898), apoi statul islamic din provincia Acheh (Indonezia de azi, între 1873-1910). În India, Indonezia și China, multe mișcări de rezistență au fost conduse, în secolele XIX-XX, de conducători ai unor astfel de mișcări de purificare islamică (Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 564-567).

Aur din vremea Profetului şi «Prietenilor» lui, el predică întoarcerea la «singurele» izvoare ale revelaţiei: Coranul şi Sunna primară, dar aplicând interpretările specifice wahhabismului (...) Condamnă toate inovaţiile prin care islamul a încercat să se adapteze la situaţiile schimbătoare, toleranţa introdusă în spiritul progresului, ca efect al condiţiilor lumeşti sau prin uitarea vechii austerităţi".[1] Tocmai de aceea, Wahhab a respins formele de pietate populară, în special cultul sfinţilor musulmani şi vizitarea mormintelor strămoşilor.[2] Aceste manifestări ale evlaviei populare au fost considerate drept pervertiri ale doctrinei islamice clasice. Pe de altă parte, Wahhab a înfierat cu multă fervoare alte practici, obişnuite în acea vreme, considerându-le încălcări flagrante ale legii islamice: fumatul, acceptarea băuturilor alcoolice, tăierea bărbii, lipsa de la slujbele de vineri din moschei, refuzul de a plăti dania rituală în favoarea celor săraci.

Având sprijinul emirului Sa'ud, iar apoi al fiului acestuia, Abd el-Aziz, şi a nepotului, Sa'ud II, wahhabiţii au purces la o purificare morală a societăţii arabe din centrul Peninsulei. Emirul s-a folosit de fervoarea religioasă a reformatorului, pentru a-şi extinde statul, organizat ca o confederaţie teocratic-patriarhală a şapte emirate.[3] În 1803, wahhabiţii au cucerit oraşele Mecca şi Medina (care făceau parte din Imperiul otoman). „Acolo au silit dascălii religioşi şi populaţia să semneze o declaraţie cu privire la propriul *takfir*, adică să recunoască oficial că, până la acea dată, atât ei, cât şi celelalte ţări musulmane trăiseră în «necredinţă». Nefiind mulţumiţi doar cu dărâmarea mausoleelor şi a cupolelor ridicate pe morminte, ei au înlocuit cu stofe obişnuite vălurile de mătase care acopereau Ka'ba. La Medina au luat în posesie bogă-

---

[1] H. Lammens, *op.cit.*, p. 191.

[2] Din acest motiv se explică marea incursiune din 1802 de la Kerbala, unde au distrus marea moschee şiită, împreună cu mormântul imamului Husayn (P. M. Holt, *op.cit.*, p. 380).

[3] Probabil nebănuind amploarea şi importanţa pe care o va avea wahhabismul în islamul de la sfârşitul secolului XX, marele istoric N. Iorga descria astfel, în 1913, activitatea lui Wahhab: „Cu un curaj tot mai mare a fost predicată această credinţă nouă (a unui Coran simplu, fără moschei şi fără palate, ba chiar şi fără rugăciuni adresate profetului) împotriva susţinătorilor depravaţi şi eretici ai sunnei închipuite. Darieh, capitala wahhabiţilor, era un sat nenorocit din deşert, dar de aici au fost răspândite ani de-a rândul mesaje despre victoria islamului pur" (N. Iorga, *Geschichte...*, V, p. 136).

țiile adunate la mormântul lui Muhammad. Iar învățații locali au trebuit să le remită fatwa pentru a justifica acest fapt îndrăzneț și să aprobe folosirea bogățiilor în interesul populației medineze. Timp de mai mulți ani au perceput taxe pelerinilor la Mecca, iar în final au suspendat pelerinajul (...). Așadar, wahhabiții sunt „«ultra», «integriștii» din islamul ortodox. Discipoli ai lui Ibn Taymiyyah, ei formează aripa de extremă dreapta a școlii hanbalite".[1]

Wahhabiții nu s-au mărginit la ocuparea orașelor sfinte islamice. În anii următori au continuat campaniile în diferitele vilayete arabe ale Imperiului otoman. În 1808 au ajuns până la Damasc, cerând populației să-i părăsească pe reprezentanții „depravării, corupției și nedreptății lumești". Iar în 1810 au provocat mișcări de stradă chiar la Istanbul.[2]

Acțiunea wahhabiților a scandalizat lumea musulmană, astfel că sultanul Selim III i-a cerut lui Muhammad Ali să-l alunge pe Sa'ud din orașele sfinte. Armata egipteană a avut nevoie de doi ani întregi pentru a recuceri orașele sfinte. Capitala sa'udiților și wahhabiților a fost cucerită abia în 1818. În acest fel, s-a pus capăt primei faze a statului saudit.[3]

Dinastia și-a menținut însă puterea în centrul Arabiei, conducând o confederație de triburi de beduini arabi. În 1848 a reușit să organizeze cel de-al doilea „stat" wahhabit saudit. Dar în 1886, capitala Riyad a fost cucerită de emirul Al Rașid (din Arabia de nord), vasal al sultanului otoman. Britanicii, care tocmai atunci își consolidau stăpânirea pe malurile occidentale ale Golfului Persic, au acordat sprijin militar familiei saudite, astfel că aceasta a reușit, în 1902, să redobândească independența față de otomani, înființând cel de-al treilea stat saudit (sub conducerea regelui Ibn Sa'ud III, care a domnit până în 1953).[4]

Noul stat saudit, care cuprindea centrul Peninsulei (regiunea Najd), a avut la bază ideologia wahhabită. Ibd Sa'ud a înființat în 1912/13 mișcarea *Ikhwan* (= „Frații"), cu ajutorul căreia a putut să sedentarizeze mai multe triburi de beduini, pe care i-a așezat în comunități numite *hijar* (forma de plural a substantivului *hijra*). În acestea, triburile urmau să întoarcă spatele vechiului

---

[1] H. Lammens, *op.cit.*, p. 192 și 194.

[2] N. Iorga, *Geschichte...*, V, p. 230.

[3] *Ibidem*, p. 231; R. Peters, *Erneuerungsbewegungen...*, p. 95-97; Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 564.

[4] R. Schulze, *op.cit.*, p. 41-42.

mod de viață nomad și să adopte preceptele Islamului purificat (în conformitate cu cele propovăduite de Wahhab).[1]

Mișcarea Sanusiya

Întemeietorul ei a fost algerianul Muhammad ibn Ali al-Sanusi (1787-1859), absolventul mai multor școli islamice din Fes (Maroc) și Mecca. El a urmărit restabilirea comunității islamice primare. Prin urmare a respins forma politică a islamului promovat de cercurile conducătoare din Istanbul și Egipt. La fel ca și alți reformatori islamici, a considerat că porțile *ijtihad*-ului trebuiau cu orice preț deschise. Însă Sanusi a adoptat o poziție mai radicală, încercând să depășească sectarismul școlilor juridice: a susținut necesitatea realizării unei sinteze a acestora, prin intermediul *ijtihad*-ului. Datorită acestor concepții, a fost alungat din Mecca (ulemalele de aici l-au condamnat ca eretic, acuzându-l de halucinații și de influență satanică). Sanusi a fost nevoit să părăsească Arabia, stabilindu-se în Libia, unde a organizat o rețea de mai multe frății (*zawiya*) răspândite printre triburile de nomazi.

După moartea lui Sanusi, rețeaua de frății a fost condusă de fiul său, Muhammad al-Mahdi al-Sanusi (1844-1902), care a reușit, având și aprobarea sultanului de la Istanbul, să creeze un adevărat stat autonom teocratic. Acesta nu a putut rezista expansionismului cultural italian (Libia a devenit colonie italiană în anul 1911). Dar după încheierea celui de-al doilea război mondial, Muhammad Idris (urmașul lui Sanusi) a reușit să obțină sprijinul britanicilor pentru crearea Regatului Libia (1951), administrat pe baza principiilor mișcării *sanusiya*. A fost răsturnat de la putere de revoluția lui Qadaffi aproape două decenii mai târziu.[2]

5. CRIZA COLONIALĂ ȘI REACȚIILE ELITELOR NAȚIONALISTE AUTOHTONE. MIȘCĂRILE CONSTITUȚIONALE DIN IMPERIILE OTOMAN ȘI IRANIAN

Cristalizarea facțiunilor politice în Orientul islamic

Ultimul pătrar al secolului al XIX-lea a reprezentat epoca maximei expansiuni coloniale a Europei. Pe globul pământesc nu

---

[1] Johannes Reissner, *Saudi-Arabien und die kleineren Golfstaaten*, în „Der Islam in der Gegenwart", p. 533.

[2] R. Peters, *Erneuerungsbewegungen...*,p. 101-103; Hanspeter Mattes, *Libyen*, în „Der Islam in der Gegenwart", p. 467-469; T. Nagel, *op.cit.*, p. 247-249.

au mai rămas multe pete albe. Aproape întreaga suprafață a planetei a intrat în sfera de influență a Occidentului. Chiar și acele state care își menținuseră independența politică intraseră sub controlul economiei apusene. Pentru mulți negustori din Europa, piața coloniilor devenise un câmp atractiv pentru speculații financiare. Motto-ul timpului devenise obținerea de profituri maxime în cel mai scurt timp posibil și fără cheltuieli prea mari. Urmarea a constat în diminuarea considerabilă a investițiilor europene și repatrierea masivă a capitalului din colonii. Această adevărată „stopare a expansiunii coloniale" a provocat, după 1900, crize economice serioase în Orientul Apropiat și Mijlociu. Iar rezultatul a dus la apariția în rândul elitelor autohtone a unui naționalism puternic anticolonial. Aceste elite, datorită relațiilor economice cu negustorii europeni, beneficiaseră înainte din plin de pe urma expansiunii coloniale. Însă după 1900 au fost nevoite să recunoască tristul adevăr că dezvoltarea „țărilor lor" depindea întru totul de interesele puterilor europene. Odată cu diminuarea capitalului occidental și cu apariția crizei economice, elitele autohtone, care până la 1900 colaboraseră cu autoritățile coloniale, au început să se simtă furate de roadele muncii lor. Și, drept răspuns, s-au organizat în partide naționaliste, urmărind independența economică și politică față de Occident, perpetuând însă structurile coloniale, care le asiguraseră bunăstarea.[1]

Primul deceniu al secolului XX este cunoscut în Orientul islamic drept epoca mișcărilor constituționale. Acestea au fost de fapt mișcări politice cu menirea de a salva statul și societatea după încheierea boom-ului dezvoltării coloniale.

Apariția mișcărilor constituționale a dezvăluit existența mai multor orientări politice în cadrul societății Orientului Apropiat și Mijlociu:[2]

- „Național-liberalii". Din această grupare făceau parte marii latifundiari autohtoni (vechile elite, adică „notabilii"), care împărțeau cu autoritățile coloniale puterea economică. Doreau obținerea independenței statelor lor, menținând însă legături cu cercurile economice din Europa;
- „Naționaliștii urbani". Aceștia erau de fapt tineri intelectuali/militari, cu studii în Occident, și care, după întoarcerea lor în Orient, au intrat în rândul birocraților din centrele urbane sau ale

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 46-48.
[2] *Ibidem*, p. 64-68.

armatei. Au adoptat în mare măsură civilizația europeană: utilizau un „discurs european", frecventau cafenelele, se îmbrăcau după moda europeană şi se organizau în structuri similare celor ale intelectualilor europeni. Aceşti naționaliști erau interesați de preluarea puterii politice şi economice în „țările lor", ceea ce însemna independență politică față de puterile europene şi independență economică față de elitele agrare autohtone. Cu alte cuvinte, doreau construirea unor state centralizate, conduse de elitele urbane, eventual după model republican;

▪ „Islamiştii". Pentru a înțelege această grupare, trebuie făcută neapărat deosebirea dintre lumea sunnită (a Imperiului otoman) şi cea şiită (din Iran). Islamiştii sunniți constituiau adevărate rețele (mai bine zis „cercuri intelectuale", adepte ale curentului *salafiya*), slab organizate din punct de vedere politic. Îi unea însă utilizarea unui discurs islamic. Neavând o susținere prea largă în societate, islamiştii sunniți din Imperiul otoman au fost nevoiți să adere la una din cele două grupări mai sus menționate. A apărut astfel un „liberalism islamic", respectiv „republicanism islamic". La acesta din urmă au aderat şi cei mai mulți adepți ai curentului *salafiya*, în special principalul ucenic al lui Abduh şi cel mai important ideolog islamist din primele trei decenii ale secolului XX, Muhammad Rashid Rida (1865-1935). Acesta a considerat că istoria islamică timpurie constituia un model pentru realizarea unui stat național, modern şi urban, organizat pe baza principiilor „democrației islamice". Intenția lui Rashid Rida nu a fost însă crearea unei „republici islamice", concept apărut doar în a doua jumătate a secolului XX. El considera că ordinea islamică autentică era similară organizației statale europene numită „republică". În ceea ce priveşte Iranul şiit, datorită acceptării oficiale a *ijtihad*-ului, nu au existat mişcări ne- şi anticlericale de reformare islamică. Clericii iranieni şiiți (*mujtahizii*) s-au putut constitui într-o forță politică deosebit de închegată, avangardă a mişcării constituționale.

Revolta Junilor Turci

În condițiile regimului dictatorial a sultanului Abdul Hamid II, singurele mişcări de opoziție se puteau cristaliza doar în mediile militare. În 1889, studenții de la Academia militară au înființat o celulă de opoziție - Comitetul de Uniune şi Progres (CUP). Membrii acestuia au luat legătura cu intelectualii otomani din

exil. Organizația a fost descoperită de serviciile de securitate, iar membrii ei au fost expulzați din Imperiu, în anii 1895-1896.[1]

În pofida acestui prim eşec, opoziția din rândul armatei nu a slăbit. În vara anului 1908, militarii din Tesalonic au organizat o revoltă, cerând sultanului să reintroducă regimul constituțional. Sultanul a cedat, iar constituția a fost din nou adoptată (la 24 iulie 1908). În lunile următoare au fost organizate alegeri pentru Parlament, această instituție devenind un for reprezentativ pentru toate provinciile Imperiului.

Regimul constituțional a fost considerat de către cercurile tradiționaliste drept contrar şariei. Studenții teologi şi clericii au început propria lor (contra)revoluție, în 1909. A avut loc celebrul „incident din 31 martie" (stil vechi; deci 12 aprilie stil nou), când in centrul Istanbulului s-au adunat oameni de rând, studenți teologi, cu toții protestând împotriva democratizării şi cerând respectarea strictă a legii religioase. Sultanul a sprijinit inițial această „contrarevoluție". Dar armata a intervenit în forță, apărând regimul constituțional. Sultanul a fost detronat. Conducătorul religios musulman - *Shaykh al-Islam* - a fost schimbat; noul numit s-a supus armatei, emițând un decret religios, prin care declara că sultanul acționase împotriva şariei, astfel că a putut fi înlocuit pe tron cu Mehmet V (1909-1918).[2]

Regimul *Junilor Turci* a cunoscut două etape diferite. Cea dintâi (1909-1913) a fost caracterizată de conflicte interne pentru putere, în cadrul organizației guvernamentale *Comitetului pentru Uniune şi Progres (CUP)*. În cele din urmă, s-a ajuns la constituirea unui triumvirat al generalilor Enver, Talat şi Jamal. Talat a devenit în 1917 mare vizir (adică prim ministru).[3]

Deşi guvernarea CUP nu poate fi considerată democratică, totuşi ea a avut un rol important pentru modernizarea statului, în special în ceea ce priveşte secularizarea sa. După începerea primului război mondial, Junii turci au unit cele două sisteme

---

[1] U. Heyd, *op.cit.*, p. 371.

[2] Mai pe larg, F. Georgeon, *op.cit.*, p. 482-487; Paul Dumont şi F. Georgeon, *Moartea unui imperiu*, în „Istoria Imperiului otoman", p. 488-493. În urma revoluției Junilor Turci, a fost votat un Parlament, alcătuit din 107 turci, 45 arabi, 27 greci, 22 albanezi, 10 armeni, 5 bulgari, 4 sârbi, 3 evrei, 2 kurzi şi câte un român, druz şi maronit (N. Iorga, *Geschichte...*, V, p. 622).

[3] Mustafa Ali Mehmed, *op.cit.*, p. 357-360; Paul Dumont şi F. Georgeon, *op.cit.*, p. 494-522.

paralele (religioasă şi laică) în organizarea judecătorească şi educaţională, supunându-le controlului guvernamental. Prin aceasta, conducătorul ulemalelor *shaykh al-Islam* a pierdut mare parte din prerogativele sale. Iar în anul 1917, prin noua Lege a Familiei, situaţia socială a femeii s-a îmbunătăţit considerabil.[1]

Problema identităţii Imperiului.
Naţionalism turc şi organizaţii politice arabe

Junii Turci au fost adepţi ai reformării societăţii prin revoluţie. Chestiunea principală pe care trebuiau să o rezolve, pentru revigorarea Imperiului, era cea a identităţii statului. Imperiul urma să fie un stat otoman, turc sau islamic?

Junii turci nu au reuşit să găsească o soluţie la această dilemă. La început au susţinut ideea otomană. De aceea au desfiinţat cu totul regimul milleturilor, declarând egalitatea deplină înaintea legii a tuturor cetăţenilor otomani. Totuşi, n-au putut păstra unitatea imperiului. În urma războaielor balcanice, Imperiul a mai păstrat în Europa doar 28.293 km^2, faţă de cei 169.910 km^2 existenţi în 1911. A rămas un stat majoritar musulman, locuit de arabi şi turci. Guvernul a accentuat în aceste condiţii importanţa elementului islamic, acordând o mare importanţă funcţiei de calif pe care o deţinea sultanul.[2]

În acelaşi timp însă, Anatolia devenind centrul Imperiului, au apărut mişcări politice naţional-turce, susţinătoare a unei ideologii pan-turcice. În 1912 a fost înfiinţat *Clubul turc* la Istanbul, care, prin tipărirea de articole, a relansat istoria preislamică a turcilor (s-a considerat că sufletul naţiunii turce a fost pervertit de popoarele balcanice), apoi amănunte despre popoarele turcice din Asia Centrală, cerând totodată purificarea limbii turce (de elemente persane şi arabe).[3]

Locuitorii arabi din Imperiu nu puteau asista pasiv la această identificare a statului otoman cu naţiunea turcă. Materializând această concepţie, membrii noului guvern de la Istanbul, fără să sesizeze importanţa vechiului mod de guvernare a provinciilor arabe cu ajutorul notabililor locali, i-au înlăturat pe aceştia de la conducerea provinciilor, înlocuindu-i cu funcţionari turci. Drept reacţie, elitele din provinciile arabe au înfiinţat organizaţii naţionale arabe, cerând introducerea arabei ca limbă oficială în toate

---

[1] U. Heyd, *op.cit.*, p. 373.
[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 129-130.
[3] Paul Dumont şi F. Georgeon, *op.cit.*, p. 499-500 şi 509-510.

provinciile din afara Anatoliei. Este important de menționat faptul că în acel moment elitele arabe nu au cerut desprinderea de Imperiul otoman, ci doar un grad mărit de descentralizare. Principalul partid politic naționalist arab s-a și numit Partidul Descentralizării Administrative Otomane (înființat în 1912 la Cairo). Președintele noii organizații a fost unul dintre principalii reprezentanți ai elitei notabililor din Damasc - Rafiq al-Azm.

În 1913 a fost organizat la Paris *Congresul arab*, care a cerut ca arabii să dobândească drepturi politice și naționale în provinciile neturcice ale Imperiul otoman.

Așadar, înainte de începerea războiului mondial, locuitorii arabi ai Orientului Apropiat considerau că patria lor nu putea fi alta decât Imperiul otoman, singurul stat care putea menține unitatea ummei.[1]

Prin urmare, mișcarea pan-arabă nu-și are rădăcinile în perioada în care Orientul Apropiat a fost parte componentă a Imperiului otoman, ci doar din epoca interbelică, în care puterile europene și-au împărțit între ele Semiluna fertilă, trasând granițe artificiale în această zonă care reprezenta o unitate geografică și economică.

Revoluția constituțională din Iran. Opoziția clericilor șiiți împotriva absolutismului și a controlului capitalului european

Și Iranul, deși și-a menținut independența politică, a ajuns în dependență economică față de Imperiul britanic și Rusia. Această situație nu putea fi tolerată de clericii musulmani șiiți.

Evoluția teologiei șiite. Creșterea autorității mujtahizilor

În cursul secolelor XVIII-XIX, mulahii șiiți au dezvoltat și mai mult teoria *ijtihad*-ului,[2] fapt care a scutit islamul șiit de dilemele

---

[1] „Înainte și în timpul primului război mondial, arabismul a devenit ideologia notabililor din Damasc, a ofițerilor militari, a avocaților și a acelor ulemale care pierduseră favoarea guvernului. Arabismul de dinainte de 1918 a însemnat totuși modificarea sistemului otoman și nu independența politică. Liderii arabi favorizau în general continuitatea Imperiului otoman și un condominium arabo-turcesc, după modelul Imperiului austro-ungar" (Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 642). A se vedea și H. Bräker, *op.cit.*, p. 81-86.

[2] A existat chiar o serioasă dispută teologică pe această temă. Comunitatea clericală șiită a fost divizată, în a doua jumătate a secolului al

provocate de modernism. Datorită flexibilității teologiei șiite, în secolul XIX au apărut unele aspecte noi:

- Creșterea simțitoare a numărului mujtahizilor. În prima jumătate a secolului XIX exista deja o duzină; la sfârșitul secolului erau 175;
- Apariția unei ierarhizări în cadrul tagmei mujtahizilor. A apărut o clasă superioară de mujtahizi, cu autoritate mai mare - *marja' at-taqlid*. Expresia este greu de tradus în limbile europene, datorită specificului teologic musulman șiit, diferit de cel creștin. S-au încercat următoarele variante: „instanțe în fața cărora trebuie să te supui" sau „punct de referință pentru imitație". Acești *marja' at-taqlid* au primit titlul onorific de *Ayatollah*, ceea ce înseamnă „semnul lui Dumnezeu". Printre cei mai importanți ayatollahi au fost Mortaza Ansari (d. 1864) și Mirza Muhammad Hasan Shirazi (d. 1895).[1]
- Apariția convingerii că atâta timp cât cel de-al 12-lea Imam rămâne ascuns, funcțiile sale de conducere (sau cel puțin o parte din ele) sunt delegate mujtahizilor. Astfel, mujtahizii și-au revendicat patru drepturi care până atunci erau considerate ca aparținând doar Imamului: 1) dreptul de a încasa și de a administra impozitul religios - *khums*, în valoare de 20%. În dreptul sunnit, acest impozit este aplicat doar prăzilor de război. În dreptul șiit, impozitul *khums* a devenit un impozit luat pe orice profit. Mujtahizii au dobândit astfel o importantă sursă de venit; 2)

XVIII-lea, în două partide: *Usuli* și *Akhbari*. În timp ce ultimii începuseră să considere practicarea *ijtihad*-ului drept ilegitimă în timpul ocultației celui de-al 12-lea Imam, primii afirmau că *ijtihad*-ul nu era numai legitim, ci chiar obligatoriu. Cei din tabăra *Akhbari* puneau accent mai mult pe tradiție (*naql*), în timp ce *Usulii* pe rațiune (*'aql*). Așadar, *Akhbarii* au fost fundamentaliști (adoptând o poziție similară clerului tradiționalist sunnit), în timp ce *Usulii* au fost reformatori și moderniști (H. Halm, *Die Schia*, p. 129-132; Hamid Algar, *Religious forces in 18. and 19. century Iran*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII, Cambridge, 1991, p. 711-714; D. M. Maceoin, *Changes in charismatic authority in Qajar Shi' ism*, în „Qajar Iran", p. 158-161).

[1] După moartea acestuia nu au mai existat o vreme astfel de mujtahizi supremi (în perioada interbelică au atins acest nivel de autoritate publică trei mujtahizi; în 1962 erau opt (trei în Najaf, unul în Teheran, altul în Mashhad și trei în Qom). Khomeini a deținut autoritatea unui *marja' at-taqlid*. Nu a fost singurul, însă el a condus revoluția iraniană. Orientarea sa revoluționară nu a fost recunoscută însă de toți ceilalți *marja' at-taqlid*.

organizarea rugăciunilor şi predicilor din ziua de vineri; 3) executarea pedepselor corporale (condamnări la moarte, tăieri de mâini pentru furt, biciuiri etc.); 4) declararea războiului sfânt - *jihad* - împotriva necredincioşilor (declaraţia de război a Iranului contra Rusiei, din 1826, s-a datorat tocmai convocării de către mujtahizi a războiului sfânt);

• Autoproclamarea dreptului de a excomunica pe eretici („de a declara pe cineva drept necredincios" - *taqfir*). Acest drept nu a existat până atunci în dreptul şiit şi nu există nici azi în dreptul sunnit. Rând pe rând, oponenţii clasei mujtazilor au fost declaraţi drept necredincioşi şi condamnaţi la moarte. În acest fel, clerul şiit şi-a putut impune propria versiune despre Islam - *Ortodoxia şiită.*[1]

„Concordatul nescris"
dintre clerul şiit şi dinastia qajară din Iran

Încă din Evul Mediu, mujtahizii au devenit adevăraţi rivali ai şahilor safavizi, în pofida faptului că tocmai acestora le-a revenit contribuţia decisivă pentru şiitizarea Iranului, revendicându-şi chiar şi o descendenţă de la imamul Ali. Dinastia qajară, care a condus Iranul între 1797-1925, nu a revendicat nici o legitimitate religioasă specială. A respectat deciziile mujtahizilor. Astfel, între aceştia din urmă şi şahi s-a dezvoltat o relaţie de tolerare reciprocă, un fel de „concordat nescris". Ideologul acestei relaţii a fost Sayyed Jafar Kashfi (d. 1850), care a emis „teoria celor două puteri". Conform acestei doctrine, singur Imamul ascuns posedă deplinătatea puterilor politice şi religioase în stat. Însă în timpul ocultaţiei sale, puterile sunt împărţite între doi locţiitori (*na'ib*): şahul are dreptul şi îndatorirea de a veghea pentru menţinerea ordinii în lume şi a face astfel posibilă implementarea Şariei; mujtahizii deţin puterea spirituală şi formulează modul de aplicare a Şariei.[2]

Începutul opoziţiei mujtahizilor faţă de şah

Relaţia cordială între şah şi mujtahizi a putut dăinui doar atâta timp cât şahii se considerau credincioşi şiiţi evlavioşi. În momentul în care au început să accepte intrarea capitalului străin

---

[1] H. Halm, *Die Schia*, p. 135-139.

[2] Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Politifal Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, 1984, p. 225-235.

şi au încercat să reformeze statul iranian după model occidental, mujtahizii au reacţionat prompt.

În cursul încercărilor de modernizare, autoritatea mujtahizilor a fost lezată în mai multe rânduri:

- Înfiinţarea, la cererea Rusiei, a unor curţi mixte de judecată, pentru procesele în care erau implicaţi europeni şi iranieni;
- Înfiinţarea de către şah a unor curţi imperiale de justiţie (*'urfi*);
- Desfiinţarea dreptului la azil (*bast*), deţinut de moschei şi de locuinţele marilor mujtahizi (interesul şahului a fost evitarea refugierii în aceste „azile" a oponenţilor politici);
- Impunerea controlului statului asupra averilor clerului şiit (în 1850 s-a înfiinţat primul guvern iranian modern, cu ministere pentru Justiţie şi Fundaţiile religioase);
- Înfiinţarea unei şcoli superioare guvernamentale („Casa Ştiinţelor"), la Esfahan, în 1850;
- Numeroasele concesionări către firmele europene, prin care influenţa mujtahizilor în viaţa economică a Iranului a fost restrânsă.[1]

Opoziţia clerului şiit a atins amploarea maximă în anul 1890, când a fost concesionat firmei britanice, General Talbot, monopolul în cultivarea, prelucrarea şi comercializarea tutunului. Această concesionare a lovit din plin interesele comercianţilor din bazarurile iraniene. Mujtahizii au reacţionat în forţă. La începutul lunii decembrie 1891, la Teheran s-a răspândit textul unei telegrame, emisă de ayatollahul Shirazi din Irak, prin care fumatul era declarat interzis. Decretul religios a fost respectat chiar şi în Palatul imperial (de familia şahului). Firma britanică a fost pusă în imposibilitatea de a mai vinde tutun şi de a profita de pe urma concesiunii. A cerut aşadar şahului să retragă concesiunea, fapt petrecut la 28 decembrie 1891. La doar o săptămână, la 6 ianuarie 1892, a sosit din Irakul otoman o nouă telegramă a ayatollahului, prin care fumatul era acceptat din nou. Întreaga afacere a tutunului a demonstrat forţa politică şi economică de care dispuneau mujtahizii şiiţi (fie că erau în Iran, fie în Irak).[2]

Mujtahizii în fruntea revoluţiei constituţionale din Iran

Afacerea tutunului a fost proba generală pentru revoluţia care a avut loc în Iran în anii 1905-1906. Începutul noii mişcări de opoziţie s-a petrecut la aflarea ştirii despre intenţia ruşilor de a

---

[1] H. Halm, *Die Schia*, p. 143-145.

[2] *Ibidem*, p. 146; Roy Mottahedeh, *op. cit.*, p. 190-193.

construi o şosea care lega graniţa rusă de oraşul Tabriz. Clădirea băncii ruseşti din Teheran a fost atacată de demonstranţi iranieni (noiembrie 1905). Revoluţia propriu-zisă a început la 12 noiembrie, când comercianţi protestatari din bazare au fost loviţi cu bastoane de către poliţie.

În acel moment, clericii şiiţi au îndemnat la revoltă deschisă. Au părăsit capitala, considerată reşedinţă a şahului necredincios, şi s-au stabilit într-o mănăstire şiită de la sud de Teheran. Şahul a cerut clericilor să se întoarcă, dar aceştia au pus următoarele condiţii: înlăturarea premierului, a guvernatorului din Teheran, respectarea Şariei şi înfiinţarea unui „institut al dreptăţii" care să controleze guvernul dacă acţiona în conformitate cu Şaria.

Şahul a fost de acord cu propunerile şi i-a invitat pe clerici la dialog. După moartea ayatollahului Shirazi din Irak (în 1895), nu mai exista în lumea şiită nici un *marja' at-taqlid*. Clerul era condus de doi mujtahizi din Teheran. Aceştia au intrat în dialog cu şahul (ianuarie 1906). Însă înăbuşirea sângeroasă a unor demonstraţii de către armată a pus capăt dialogului. Au părăsit Teheranul 2000 de clerici, cerând de această dată adoptarea unei constituţii! În acelaşi timp, alţi 14.000 de demonstranţi iranieni au cerut azil în interiorul Ambasadei Marii Britanii (iulie 1906). Starea încordată a durat o lună. În decembrie 1906, şahul a aprobat cea dintâi constituţie iraniană (*qanun-e asasi*). Aceasta a fost apoi întregită de un *Act suplimentar*, aprobat în octombrie 1907.

Constituţia avea la bază precepte liberale, copiate după constituţia belgiană din 1831. Totuşi, au fost incluse şi unele prevederi care au întărit considerabil autoritatea clerului şiit.

Şiismul duodeciman a fost declarat religie oficială a Imperiului persan. S-a considerat că suveranitatea a fost acordată de naţiune şahului, însă ca un „cadou de la Dumnezeu". A fost instituit un parlament (*majles-e shura-ye melli*) unicameral, alcătuit din 156 de deputaţi (în urma alegerii, clericii au obţinut 20% din totalul mandatelor). Toate legile, votate de parlament, trebuiau însă supuse unui organism alcătuit din cinci mujtahizi, numiţi de Parlament (aleşi dintr-un număr de 20 de candidaţi propuşi de clericii mai importanţi ai ţării).

Aşadar, constituţia încerca realizarea unui compromis între pretenţiile liberalilor şi cele ale mujtahizilor. Acest compromis se vădeşte şi mai clar în articolele 8, 18 şi 21 ale *Actului suplimentar*. Cel dintâi a decretat egalitatea înaintea legii a tuturor cetăţenilor iranieni, indiferent de religie (încălcându-se astfel legea islami-

că). În ultimele două articole, libertatea de exprimare şi asociere a fost condiţionată de respectarea şariei.

Între cercurile liberale şi mujtahizi au izbucnit curând disensiuni, fapt pe care şahul Muhammad Ali l-a folosit pentru a dizolva parlamentul (în urma unei lovituri de stat, din 1908). Revoltele populare l-au silit însă să abdice în 1909. Urmaşul său a permis organizarea unor alegeri pentru al doilea parlament. Acest parlament, în încercarea de a pune capăt dependenţei economice a ţării (la 31 august 1907, Rusia şi Imperiul britanic au împărţit Iranul în două zone de influenţă), a angajat un specialist american, pe expertul Shuster, pentru asanarea finanţelor iraniene. Dar la presiunea celor două mari puteri, Shuster a fost nevoit să părăsească Iranul, iar cel de-al doilea parlament a fost dizolvat în 1911.

În acest fel s-a încheiat scurtul experiment constituţional din Iranul antebelic. Constituţia a rămas însă în vigoare (chiar şi după primul război mondial), dar nu a fost respectată. Iar consiliul celor cinci mujtahizi a rămas, pentru clericii şiiţi iranieni, o doleanţă nerealizată.[1]

În 1979, clerul şiit a pornit revolta decisivă împotriva monarhiei seculare, instaurând Republica Islamică. Vechea constituţie din 1906 a fost modificată. A fost însă reînnoit organismul de control, numit acum „Corpul Gardienilor" şi alcătuit din 12 judecători (şase clerici şi şase laici). Aşadar, revoluţia islamică şiită din 1979 îşi are originea în mişcarea constituţională iraniană de la începutul secolului şi este urmarea firească a evoluţiei teologiei şiite în ultimele secole.

6. ORIENTUL APROPIAT ÎN TIMPUL PRIMULUI RĂZBOI MONDIAL

În vara anului 1914, guvernul otoman şi cel german au încheiat o alianţă îndreptată împotriva Rusiei. Drept răspuns, britanicii au impus legea marţială în Egipt, scoţând această ţară de sub suzeranitatea otomană (statutul internaţional al Văii Nilului a devenit astfel şi mai incert). În octombrie 1914, flota otomană a

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 577-579; Roy Mottahedeh, *op. cit.*, p. 194-198. Mai pe larg, Said Amir Arjomand, *Religion and Constitutionalism in Western History and in Modern Iran and Pakistan*, în „The political dimensions of Religion" (ed. S. A. Arjomand), New York, 1993, p. 77-81; F. R. C. Bagley, *New light on the Iranian constitutional movement*, în „Qajar Iran", p. 48-64.

bombardat porturi ruseşti de la Marea Neagră, intrând astfel în război direct cu Antanta. Iar la 23 noiembrie, sultanul calif Mehmed V a decretat *jihad* sau războiul sfânt împotriva „grupării opresoare care poartă numele de Tripla Alianţă (...), al cărei orgoliu are drept supremă plăcere subjugarea a mii de musulmani". Această chemare nu era adresată doar supuşilor otomani, ci tuturor musulmanilor, din întreaga lume, care trebuiau să „considere participarea personală şi cu bunuri la *jihad* drept cea mai imperioasă datorie religioasă".[1]

Imperiul otoman a luptat practic pe mai multe fronturi:[2]

- Anatolia. Armata otomană a fost nevoită să se retragă, linia frontului oprindu-se în Anatolia răsăriteană. Salvarea pentru otomani a venit doar după izbucnirea revoluţiei bolşevice şi dezertarea în masă a soldaţilor ruşi. În timpul acestei campanii, loialitatea armenilor pentru cauza otomană a fost pusă la îndoială. În 1915 a avut loc masacrarea a peste un milion de armeni de către trupele otomane (genocidul armean nu a fost recunoscut nici până azi de către autorităţile turce);
- Irak. Încă în 1912, flota britanică a renunţat la folosirea cărbunelui drept combustibil, trecând pe petrol. Pentru a apăra câmpurile petrolifere din Iranul de sud-vest, britanicii au ocupat în 1914 oraşul Basra şi au pornit o campanie de cucerire a Irakului. Otomanii au reuşit să încercuiască trupele britanice (1916). În anul următor însă, britanicii au ocupat oraşul Bagdad şi aproape întreaga jumătate sudică a Irakului de azi;
- „campania de la Gallipoli", din Balcani. Aceasta a început în februarie 1915. Trupele otomane au ieşit victorioase;
- campania din Siria. În ianuarie 1915, otomanii au traversat Peninsula Sinai, încercând recucerirea Egiptului. Britanicii au fost luaţi prin surprindere. Însă, datorită coordonării proaste, otomanii nu şi-au atins ţelul. Contraofensiva britanică a început în 1917. Ierusalimul a fost capturat în decembrie 1918.
- În paralel, britanicii l-au încurajat pe şeicul din Mecca, Husayn (din familia haşemită),[3] să pornească o revoltă arabă împotriva otomanilor, promiţându-i că vor recunoaşte, după

---

[1] Paul Dumont şi F. Georgeon, *op.cit.*, p. 524.

[2] Prezentarea schematică la W. Cleveland, *op.cit.*, p. 140-158; P. M. Holt, *op.cit.*, p. 393. Mai pe larg la Paul Dumont şi F. Georgeon, *op.cit.*, p. 522-534.

[3] Husayn a fost numit emir al Meccăi chiar de către autorităţile otomane, în anul 1908 (P. M. Holt, *op.cit.*, p. 388-389).

război, un regat arab, care să cuprindă teritoriile din interior ale Siriei, Iordaniei şi Irakului (teritoriile de coastă ale Siriei, inclusiv Libanul, erau revendicate de francezi). Palestina nu era menționată în document, dar emirul Husayn considera acea provincie drept parte a viitorului său regat. Arabii au cucerit Siria, iar la Damasc s-a constituit, în 1918, un regat arab, condus de fiul lui Husayn, Faysal.

Otomanii au capitulat necondiționat la 31 octombrie 1918. Însă în timpul războiului, britanicii şi francezii semnaseră un pact secret, prin care îşi împărțeau Orientul Apropiat arab (în acest fel, britanicii au dovedit că nu au luat în serios promisiunile făcute şeicului Husayn). Documentul poartă titlul *Înțelegerea Sykes-Picot* (după numele miniştrilor de externe ai celor două țări). Palestina, Iordania şi Irakul urmau să fie ocupate de britanici, iar Libanul şi Siria de către francezi. Drept urmare, armatele franceze au cucerit pur şi simplu Damascul (1920), alungându-l pe Faysal şi desființând Regatul arab proclamat în 1918 de acesta. Faysal s-a refugiat la Mecca. Fratele său, Abdallah, a fugit la Amman, în Iordania, proclamând acolo un nou emirat arab, din care se va dezvolta Iordania. Faysal a fost încoronat, mai târziu, rege al Irakului.[1]

Totodată, britanicii au emis celebra *Declarație Balfour*, prin care recunoşteau dreptul evreilor de a-şi alcătui un cămin național în Palestina. Prin aceasta, puterile occidentale au realizat, ceea ce istoricul german Bräker numea „dubla înşelătorie politică la adresa arabilor şi evreilor", care s-a dovedit mai apoi a fi punctul de plecare al nesfârşitului război dintre cele două popoare.[2]

În ceea ce priveşte Imperiul iranian, acesta a fost ocupat de către britanici (interesați să apere exploatările petroliere din Iranul de sud-vest şi pe acelea din Irak) şi de către ruşi. Aceştia din urmă au părăsit țara după izbucnirea revoluției bolşevice. La Teheran a continuat să rezideze şahinşahul şi guvernul țării, care controla doar regiunile din jurul capitalei.

Germanii au încercat să intre în alianță nu doar cu iranienii, ci şi cu emirul Habiballah din Kabul. De aceea au trimis mai multe delegații în Afganistan (care au traversat cu multe peripeții Iranul ocupat de inamici). Emirul afgan a acceptat în principiu propunerea de alianță a kaiserului de la Berlin, dar a pus condiții

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 77-82; Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 642-643.

[2] H. Bräker, *op.cit.*, p. 86-91.

imposibil de îndeplinit, anume provocarea de către germani a unei răscoale anti-britanice în India, precum şi trimiterea la Kabul a unui corp turco-german de armată.[1] Abia după primul război mondial, urmaşul lui Habibullah, Amanollah Khan, a declarat război britanicilor (cel de-al treilea război anglo-afgan), iar după trei luni de ostilităţi, în august 1919, afganii au dobândit recunoaşterea de către britanici a independenţei depline. Apoi, drept garanţie pentru siguranţa statului, Afganistanul a iniţiat relaţii diplomatice cu guvernul bolşevic de la Moscova, fiind cel dintâi stat care a recunoscut statul sovietic (în 1921).[2]

[1] George Lenczowski, *Foreign powers' intervention in Iran during World War I*, în „Qajar Iran...", p. 81.

[2] Reinhard Schulze, *op.cit.*, p. 108-109 şi p. 365, nota 49.

C. DE LA STATUTUL DE MANDAT LA INDEPENDENȚĂ

La încheierea primului război mondial, Orientul Apropiat a devenit o regiune mult mai complexă decât fusese la începutul secolului, când întregul teritoriu fusese controlat de trei centre de autoritate: Istanbulul otoman, Egiptul şi Iranul. După 1918, pe teritoriul vechiului Imperiu Otoman au apărut şase state noi, Turcia modernă şi cinci ţări arabe: Siria, Liban, Palestina, Irak şi Transiordania. Totodată, au apărut ca entităţi politice distincte Arabia Sa'udită şi Yemenul.

Din acest conglomerat de zece state existente în Orientul Apropiat şi Mijlociu, doar Turcia, Iranul, Arabia Sa'udită şi Yemenul s-au bucurat de independenţă politică deplină (nu însă şi de cea economică). Celelalte au suportat un regim de ocupaţie militară şi politică franceză (Siria, Liban) şi britanică (Egipt, Irak, Transiordania şi Palestina). După cum se va vedea în continuare, politica celor două puteri europene a fost diferită în zonă.

Aşadar, la sfârşitul războiului mondial, provinciile arabe ale Imperiului Otoman (adică practic întreaga regiune arabă din Orientul Apropiat) au fost despărţite. Liga Naţiunilor (predecesoarea viitoarei ONU) a sancţionat divizarea, acordând totodată Franţei şi Marii Britanii dreptul de a administra acele teritorii. În limbajul diplomatic, acest drept a fost numit „mandat", ţările mandatate fiind socotite ca locuite de populaţii „care nu ajunseseră încă la stadiul de a se putea guverna singure în condiţiile lumii moderne". Tocmai de aceea, aceste populaţii au fost puse sub tutela unor „naţiuni avansate" care au primit misiunea de a le pregăti, politic şi instituţional, în vederea obţinerii independenţei depline. În pofida faptului că ideea „mandatului" părea cât se poate de generoasă, ea a avut însă menirea de a ascunde interesele imperialiste ale Franţei şi Imperiului britanic.

Păturile conducătoare arabe din Orientul Apropiat, care ajunseseră deja să dezvolte ideea unui naţionalism arab şi care priveau întreaga regiune drept un tot unitar şi organic, au fost puse în faţa faptului împlinit.[1] Graniţele trasate de europeni între

[1] „Mişcarea naţională arabă a fost prea slabă şi divizată, pentru a face

cele cinci noi entități statale arabe nu au ținut cont de realitățile locale și de diversele grupuri religioase care populau anumite regiuni. Această trasare arbitrară a unor frontiere și încercarea europenilor de a crea noi identități naționale, inexistente până atunci (de pildă în Irak, Palestina, Liban) au avut urmări neprevăzute asupra evoluției regiunii în deceniile de după cel de-al doilea război mondial.[1]

Totodată, sub influența europeană, au fost introduse diferite reforme laicizate. Doar Arabia Sa'udită și Yemenul s-au dezvoltat sub forma unor state teocratice islamice. Viața politică din întregul Orient Apropiat a fost astfel direct influențată și condiționată de măsurile modernizatoare, efectuate atât de către conducătorii autoritari din Turcia, Iran (de orientare seculară), Arabia Sa'udită și Yemen (de orientare fundamentalist-islamică), precum și de europeni în noile state mandatate.

1. REGIMUL LAIC AL LUI KEMAL ATATÜRK ÎN TURCIA REPUBLICANĂ

Războiul de Independență și constituirea Turciei moderne

La sfârșitul războiului, Istanbulul era controlat de puterile Antantei. Tratatul de pace de la Sevres, semnat la 10 august 1920, a prevăzut condiții umilitoare pentru Imperiul Otoman: 1) cedări teritoriale: pierderea provinciilor arabe; împărțirea Anatoliei de sud-vest între Franța și Italia; anexarea de către Grecia a orașului Izmir și a Traciei; apariția unui stat armean în Anatolia orientală;

---

față noului destin al regiunii (...).Elitele din Damasc erau împărțite în mai multe facțiuni, fiecare luptând pentru putere. În acel timp erau exprimate sentimente ale mândriei și conștiinței de sine arabe; erau ridicate pretenții pentru autonomie și obținerea unui statut egal în cadrul Imperiului otoman. Cu toate acestea, nici un lider arab nu avea o imagine clară asupra viitorului (...) Într-o societate care nu avea o istorie a statelor independente și nici o istorie a unor reforme instituționale și economice realizate din interior, o mișcare politică națională nu putea apărea decât imatură. În aceste condiții, britanicii și francezii au creat ei înșiși state arabe, le-au trasat frontiere teritoriale, au impus regimuri centrale și au amânat pentru generațiile viitoare rezolvarea dilemei reieșite din existența unei singure regiuni culturale împărțite în numeroase state mici" (Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 643).

[1] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 161-163.

2) Strâmtorile au fost puse sub administrația unei comisii internaționale de control.[1]

În atare situație, foști ofițeri otomani au organizat în Anatolia centrală grupe armate de rezistență, conduse de Mustafa Kemal (născut în 1881 la Tesalonic). Eficiența acestor grupări a fost demonstrată în luptele purtate cu invadatorii greci, care au ocupat, între 1919-1921, întreaga Anatolie de vest, ajungând la o depărtare de câțiva zeci de km de Istanbul. Guvernul sultanului nu a fost în măsură să organizeze apărarea țării.

În aprilie 1920, Mustafa Kemal a convocat o Mare Adunare Națională la Ankara (cu 400 de deputați; 60% dintre aceştia au fost reprezentanți ai „intelighenției" naționaliste urbane, 17% islamişti şi ulemale care aderaseră la doctrina naționalistă, restul au fost militari), care a ales un Guvern paralel cu cel oficial.[2] În ianuarie 1921, Marea Adunare Națională a promulgat o nouă constituție (*Pactul Național*), în care se proclama suveranitatea turcească asupra întregii Anatolii, şi recunoştea separarea provinciilor arabe (nu însă şi a celor kurde şi armene din Anatolia; acestea din urmă au fost cucerite, în urma unui tratat semnat cu Rusia Sovietică). Au urmat lupte ale kemaliştilor cu armatele grecești. Datorită medierii britanice, la 11 octombrie 1922 a fost semnat un tratat de pace între Grecia şi Turcia. În urma acestuia, 1,3 milioane greci au părăsit Turcia, stabilindu-se în Grecia, precum şi 400.000 de turci au trecut din Grecia în Turcia.[3]

La 24 iulie 1923, la Lausanne, a fost revizuit tratatul de pace de la Sevres. Statele europene au recunoscut suveranitatea turcească asupra întregii Anatolii. Strâmtorile au rămas sub control internațional până în 1936.[4]

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 69-71. „Lăsată fără Kurdistan, fără provinciile cu populație armeană, fără Tracia, regiunea Smirnei, Siria, Arabia şi Mesopotamia, Turcia se vede redusă la un mic stat anatolian, vârât între două țări cu granițe nesigure, Armenia şi Grecia" (P. Dumont, F. Georgeon, *op.cit.*, p. 544).

[2] R. Schulze, *op.cit.*, p. 72. Deputații l-au considerat pe sultanul aflat la Istanbul ca prizonier al forțelor militare de ocupație, militând pentru eliberarea sa.

[3] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 167.

[4] M. A. Mehmed, *op.cit.*, p. 366-369. Totuşi, turcii au fost nevoiți să facă unele concesii. Provincia kurdă Mosul a fost ocupată în mod provizoriu de britanici (care o vor îngloba apoi în regatul irakian), iar francezii şi-au menținut ocupația asupra Alexandrettei (realipită la Turcia în 1939).

Reformele lui Mustafa Kemal Atatürk

Proclamarea republicii şi ruperea de trecutul otoman.

Aceasta s-a făcut în mai multe etape:

- Separarea califatului de sultanat. Sultanul Mehmet VI a fost înlăturat de pe tron, iar sultanatul desfiinţat (1 noiembrie 1922). Fiul său, Abdul Mejid, a fost proclamat de Parlament drept calif (deci conducător religios);
- Mutarea capitalei la Ankara, în centrul Anatoliei;
- Promulgarea unei constituţii republicane a Turciei.

Occidentalizarea statului şi a societăţii turceşti, pe baza a şase principii („şase săgeţi cu indicaţii" [1]*):*

- Reformism;
- Republicanism, adică înlăturarea tuturor elementelor imperiale, otomane. Kemal a înfiinţat Partidul Republican al Poporului, singurul existent timp de câteva decenii;
- Laicism. La 3 martie 1924, califatul a fost desfiinţat (toţi membrii familiei otomane au fost expulzaţi din Turcia); funcţia de *shaykh al-Islam* a fost desfiinţată (înfiinţându-se un „Preşedinte al problemelor religioase" - *Diyanet Işleri Başkanlığı - DIB*, funcţie existentă şi azi), la fel şi Ministerul Fundaţiilor religioase. Şcolile religioase au fost închise, iar cele 479 de medrese au fost subordonate Ministerului Educaţiei (3 martie 1924). Limbile arabă şi persană au fost înlocuite, în planurile de învăţământ, cu limbile europene. Treptat, s-a scos şi predarea religiei (în licee în 1924, în gimnazii în 1927, în şcolile primare orăşeneşti şi săteşti în 1930, respectiv 1938). Judecătoriile religioase au fost supuse Ministerului Justiţiei (8 aprilie 1924). Majoritatea clericilor au fost pensionaţi în 1924. Instrucţia noilor clerici a fost preluată de stat, care a înfiinţat în 1924 o singură Facultate de Teologie pentru întreaga Turcie (la Istanbul, cu 284 de studenţi; în 1933 mai avea doar 20 studenţi, astfel că a fost transformată în Institut de Orientalistică, afiliat Facultăţii de Filosofie; ulterior au fost înfiinţate şcoli clericale de nivel mediu). Ordinele călugăreşti (sufi) au fost interzise, în urma unei legi din 30 noiembrie 1925. S-a introdus purtarea obligatorie a vestimentaţiei europene, atât la bărbaţi, cât şi la femei. În 1934 s-a interzis clericilor (tuturor religiilor, inclusiv creştinilor) purtarea în public a veşmintelor specifice. În 1926, legea şariei a fost înlocuită prin coduri juridice de inspiraţie

[1] M. A. Mehmed, *op.cit.*, p. 370-372.

elveţiană, germană şi italiană. S-a interzis poligamia. Tot în 1926 calendarul musulman a fost înlocuit cu cel european, iar duminica a devenit zi nelucrătoare, în locul zilei de vineri. Procesul de laicizare se poate urmări şi din prevederile constituţionale: articolul II din Constituţia din 1924 cuprindea menţiunea că Islamul era religie de stat; Constituţia din 1928 a abrogat acest articol, iar constituţia din 1937 a cuprins prevederi despre caracterul laic al statului turc;[1]

• Turcizare. Kemal a încercat să creeze o nouă identitate turcă. A înfiinţat Societatea Istorică Turcă. Secolele otomane au fost considerate ca fiind o epocă de decădere şi de pervertire a spiritului turc autentic. De aceea, Kemal a început o reformă lingvistică profundă, eliberând vocabularul de elemente neturceşti. În 1928 a introdus alfabetul latin în locul celui arab. Începând din 1932 nu s-a mai permis recitarea Coranului decât în limba turcă (fapt interzis până atunci de clerul musulman). Au urmat, un an mai târziu, chemările la rugăciune, rostite de muezzini de pe minarete. Totodată, s-a adoptat o politică de turcizare a minorităţilor etnice, provocând astfel revolta kurzilor[2], care a durat timp de mai multe luni din anul 1925.

• Populism: dezvoltare a reţelei şcolare (numărul studenţilor a crescut cu 300%); îmbunătăţirea condiţiei femeii (acordarea dreptului de vot, în 1934, Turcia fiind printre primele ţări din lume care a întreprins acest pas);

• Etatism: dezvoltarea etatistă a industriei, prin planuri cincinale. Totuşi, agricultura a fost neglijată.

---

[1] Ursula Spuler-Stegemann, *op.cit.*, p. 235-236. Pentru majoritatea intelectualilor arabi, decizia lui Atatürk de separare a sultanatului de califat a fost foarte bine primită (deoarece otomanii şi turcii încetaseră să mai fie consideraţi drept conducătorii legitimi ai *ummei* islamice). Principalii ideologi arabi ai curentului islamist *salafiya* au cerut alegerea unui nou calif - un învăţat care să întruchipeze „idealul învăţăturii clasice musulmane". Dar această cerere a islamiştilor l-a contrariat pe Atatürk, care s-a decis să facă primul pas, desfiinţând pur şi simplu funcţia de calif. (R. Schulze, *op.cit.*, p. 88-92).

[2] Kurzii fac parte din marea familie a popoarelor iraniene, limba kurdă fiind una dintre cele şase limbi iraniene de pe glob, alături de farsi (persana), osetină, baluciană, paştună (afgană) şi tadjică (Lucia Wald, Elena Slave, *Ce limbi se vorbesc pe glob*, Bucureşti, 1968, p. 118-123; Marius Sala, Ioan Vintilă-Rădulescu, *Limbile lumii. Mică enciclopedie*, Bucureşti, 1981, p. 141).

Integrarea discursului islamist Salafiya din Turcia în discursul național și european

După cum se poate constata, reforma kemalistă a avut într-adevăr un caracter revoluționar. Întreg statul turc a fost așezat pe baze noi. Ruptura cu trecutul a fost covârșitoare. Turcia a fost prima țară musulmană în care partida naționaliștilor urbani a învins *ancien régime*. Idealurile acestei partide - suveranitatea națională și împărțirea puterilor în stat - au fost puse în practică, fiind așezate la temelia constituțională a noii republici.

Dar care au fost reacțiile ulemalelor și ale cercurilor islamiste (mai ales a adepților curentului clasicist *salafiya*)? Ulemalele au fost marginalizate, pierzând mare parte din autoritatea deținută în trecut. Acest fapt nu putea decât să-i mulțumească pe islamiști, deoarece, precum am arătat într-un capitol precedent, una din principalele revendicări ale acestora a fost reformarea islamului, reîntoarcerea la valorile autentice trăite de „strămoșii evlavioși" și părăsirea formei osificate a islamului, practicat și propovăduit de ulemale. În aceste condiții, preocuparea centrală a noilor elite naționaliste urbane din Turcia kemalistă a fost integrarea „discursului islamist" în „discursul european, modern", construirea unei punți către mult visata împăcare dintre modernitate și islam. Tocmai de aceea, legea care separa sultanatul de califat cuprindea și mențiunea că noul calif urma să fie subordonat „guvernului popular", rolul său fiind acela de „sprijin al statului".[1]

Prin separarea puterii politice de cea spirituală, problema reformării islamului a dobândit noi baze de discuție. Conștientizând reacțiile arabilor islamiști, Kemal Atatürk s-a decis să desființeze pur și simplu funcția de calif. În ziua de 3 martie 1924, Parlamentul turc a votat următoarea lege: „Califul este depus. Funcția de calif este desființată, deoarece califatul este cuprins ființial în sensul și în termenii guvernării și ai republicii". După cum observă R. Schulze, nu a fost desființat califatul ca atare, ci instituția sau funcția independentă a califului. Califatul a fost integrat în ordinea republicană și în noua cultură etatistă turcă. „Suveranitatea pe care o deținuse califul, în calitate de căpetenie culturală a comunității islamice, a trecut pe seama republicii. Republica turcă și-a însușit și toate drepturile suverane care, potrivit concepției salafitice, aparțineau califului: domeniile dreptului

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 74-75 și p. 363, nota 16.

civil şi al educaţiei". Toate actele legislative care au înlăturat prerogativele ulemalelor în domeniul juridic şi al educaţiei au fost, potrivit noii concepţii, în totală conformitate cu ideea dreptului islamic.[1]

Privite din această perspectivă, măsurile promovate de Kemal Atatürk nu au vizat secularizarea statului (cum afirmă W. Cleveland), ci laicizarea lui. De fapt, au fost reunificate domenii, drepturi şi funcţii care în epoca otomană se aflaseră despărţite din punct de vedere instituţional (în pofida faptului că se supuneau controlului unic al Palatului imperial). În Turcia republicană, statul şi religia, separate încă din epoca abbasidă, au fost reunificate, căci discursul islamic a fost înlăturat, fiind integrat în noua identitate naţională turcească. Intelectualii epocii afirmau că „turcii nu au părăsit nicidecum islamul; aceasta este o idee arabă. Însă arabii înşişi nu ştiu ce este islamul". Prin urmare, promotorii laicismului turcesc au dorit să scoată la iveală „Islamul Coranului", eliberându-l de credinţele populare superstiţioase şi de islamul legalist al ulemalelor. Aşadar, nu doar că nu s-a promovat în Turcia kemalistă secularizarea, ci, din contră, statul s-a erijat într-un garant al „islamului curat şi spiritual". Nu este de mirare că modelul turcesc a fost admirat de mulţi adepţi ai curentului islamist *salafiya* din lumea arabă. Cultura etatistă din Turcia lui Kemal Atatürk părea să fi realizat puntea dintre idealurile clasiciste ale islamiştilor şi cele ale naţionaliştilor urbani, fiind construite în sfârşit modernitatea islamică.[2]

După cum se va vedea în capitolele următoare, modelul turcesc nu a putut fi implementat în celelalte state ale Orientului Apropiat. Acolo, forţele naţionaliste urbane nu au reuşit să preia puterea; suveranitatea naţională nu a putut fi câştigată decât mult mai târziu, în alte condiţii, ceea ce a avut ca urmare apariţia unui nou discurs islamist, diferit de cel clasicist, *salafiya*.

Politică externă neagresivă. Turcia a renunţat, în anul 1939, la toate provinciile arabe (cu excepţia peninsulei Alexandretta, cedată de Franţa (din teritoriul sirian), a devenit membră al Ligii Naţiunilor (în 1932), ca şi al Pactului Balcanic (în 1934).

Mustafa Kemal a condus în mod autoritar Turcia. A introdus, cu succes, măsurile de modernizare a societăţii şi a ţării. Tocmai de aceea, a primit şi supranumele de *Atatürk*, adică Tată

---

[1] *Ibidem*, p. 91.

[2] *Ibidem*, p. 91-92.

al turcilor. Cele şase principii au rămas la baza organizării statului până în epoca de azi, ele fiind apărate în special de armată.

Rezistând presiunilor externe, preşedintele Inönü a menţinut o neutralitate binevoitoare atât faţă de Germania, cât şi faţă de SUA şi URSS. Abia la 23 februarie 1945, Turcia a declarat război Germaniei, putând fi acceptată astfel ca partener egal în cadrul ONU.[1]

2. DICTATURĂ MILITARĂ ÎN IMPERIUL IRANIAN

Instaurarea dinastiei Pahlavi

În timpul primului război mondial, Iranul, deşi îşi proclamase independenţa, a fost ocupat de armatele ruse şi britanice, Guvernul central de la Teheran deţinând doar o stăpânire nominală. Drept urmare, naţionalişti iranieni (printre care se numărau şi numeroşi clerici şiiţi de frunte) au format un „guvern fantomă" la Qom, refugiat apoi la Kermanshah şi Istanbul.[2]

În 1918, ca urmare a Revoluţiei bolşevice, formaţiuni naţionaliste şi comuniste iraniene au înfiinţat, cu sprijin militar rusesc, Republica Sovietică Gilan (pe ţărmul sudic al Mării Caspice; cu capitala la Rasht). Ea a fost însă desfiinţată (în noiembrie 1921) de colonelul unei brigăzi de cazaci, Reza Khan, care, în ianuarie-februarie 1921 cucerise Teheranul, instaurând o dictatură militară. A arestat numeroşi politicieni de frunte, pe care i-a acuzat de semnarea, în 1919, a unui tratat cu Anglia, cu totul defavorabil Iranului.[3] Şahul Ahmad a fost nevoit să numească un guvern de reformatori, în care Reza Khan a deţinut portofoliul de Război. Noul guvern a restabilit legăturile diplomatice cu sovieticii, semnând cu aceştia un tratat de asistenţă militară în cazul invadării Iranului de către o putere străină. În aceste condiţii, tratatul umilitor cu britanicii din 1919 a fost denunţat unilateral.[4]

---

[1] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 172.

[2] Hamid Algar, *Religious forces in twentieth-century Iran*, în „The Cambridge History of Iran", VII, p. 736.

[3] Dacă tratatul ar fi fost ratificat de Parlamentul iranian, atunci britanicii ar fi controlat afacerile externe, apărarea şi întreaga economie a Iranului, ceea ce ar fi dus la transformarea ţării într-un protectorat britanic (Amin Saikal, *Iranian Foreign Policy*, în „The Cambridge History of Iran", VII, p. 428.

[4] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 580.

Reza Khan a fost un republican convins. Campaniile sale de reunificare a țării s-au asemănat mult cu cele ale lui Mustafa Kemal, fiind considerate mișcări de „eliberare națională". Când Reza a fost numit prim ministru, în anul 1925, existau mari șanse să fie proclamată republica. Dar, spre deosebire de Turcia, armata iraniană a fost lipsită de un braț civil, datorită inexistenței aproape totale a societății civile. Prin urmare, proclamarea unei republici era imposibilă, fapt de care erau conștiente și forțele de opoziție, în special clericii șiiți. Aceștia din urmă au fost cei mai interesați de menținerea regimului monarhic, fiind cu totul ostili experimentului turcesc. De aceea, nu s-au opus înlăturării dinastiei qajarilor de către Reza Khan, și proclamării premierului ca șahinșah al Persiei, în 1925, sub numele de *Pahlavi*. Acest act a fost legiferat și de Parlamentul de la Teheran cu doar trei voturi contra.[1] Clericii șiiți i-au fost favorabili lui Reza, mai ales că acesta a oferit ospitalitate ayatollahilor din Irak expulzați de britanici. Atunci, mai mulți ayatollahi au emis chiar o *fatwa*, prin care cereau credincioșilor loialitate față de Reza.[2]

Politica reformator-dictatorială a șahului Reza Pahlavi

Noul șah s-a inspirat mult din reformele lui Mustafa Kemal din Turcia. Măsurile sale au fost însă selective, neavând scopul de a înlătura cu totul ordinea existentă. Principalele caracteristici ale programului reformator al șahului Reza Pahlavi au fost:

• Dezvoltarea unei armate iraniene puternice. În anul 1926 a declarat serviciul militar obligatoriu (au fost scutiți doar teologii care obținuseră diploma de *mujtahid*). Și-a atras sprijinul corpului ofițeresc prin acordarea de salarii mari și a posibilității de cumpărare de pământ, la preț derizoriu;

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 112-113. Limba persană, de origine indo-europeană, a cunoscut în dezvoltarea sa trei etape: faza veche (din epoca ahemenidă și parta, deci până în secolul III d.Hr), faza medie (secolele III-VII) și faza nouă (sec. VIII-XXI). Persana medie este cunoscută în limbajul de specialitate sub numele de „limba pahlavi".

[2] Celebra *fatwa* a fost emisă în 1924 de ayatollahii Isfahani și Na'ini. Ambii au rezidat în Kerbala (Irak), unde au murit în 1946, respectiv 1936. Isfahani a fost printre puținii mari *marja at-taqlid* din istoria șiismului care în ultimii ani ai vieții nu s-a mai implicat defel în viața politică (Hamid Algar, *Religious forces in twentieth-century Iran*, p. 740).

• Înlăturarea independenței triburilor (aproximativ 30% din întreaga populație) prin stabilirea de garnizoane în zonele tribale și prin sedentarizarea forțată a acestora. Reza Pahlavi a reușit pentru prima dată impunerea controlului central asupra tuturor provinciilor iraniene;

• Stabilirea unei dictaturi imperiale. Deși aveau loc alegeri regulate pentru Parlament, totuși autoritatea acestuia era limitată. Șahul a controlat întregul sistem politic, manipulând alegerile parlamentare. Nu a revizuit constituția, ci pur și simplu a eludat-o. Totodată, a creat un corp de birocrați care, datorită privilegiilor de care se bucurau, erau cointeresați de menținerea sistemului politic dictatorial;

• Introducerea unor reforme de secularizare a societății (dar nu în aceeași măsură ca în Turcia). Măsurile au vizat mai multe direcții: a) justiția. În 1928 a fost adoptat un nou Cod civil (după model francez), fără să abroge șaria (totuși, multe din prevederile acesteia au fost restrânse în 1931). A introdus matricole civile (astfel, clericii au pierdut funcția de notari publici), precum și judecătorii civile (cu judecători laici, absolvenți, după 1936, ai Facultății de Drept din Teheran sau ai unei Universități străine); b) educația religioasă: în 1928 a prevăzut obligativitatea tuturor clericilor și a învățătorilor religioși să participe la un examen de calificare, organizat de Ministerul Educației. În 1931 a fost emisă o lege cu privire la programa de învățământ în școlile superioare religioase - medresele. În 1939, șahul a scos fundațiile religioase de sub jurisdicția clerului;

• Introducerea unor măsuri de occidentalizare a societății iraniene. Prin lege a decretat obligativitatea purtării de către bărbați a vestimentației europene (1929), iar femeilor le-a interzis purtarea vălului (1936). A interzis segregaționismul sexual în locurile publice, în cinematografe și cafenele. Nu a îmbunătățit însă condiția femeilor în viața privată;

• Dezvoltarea sistemului educațional. În 1935 a înființat prima universitate a țării (la Teheran). În fiecare an a acordat 100 de burse pentru studii la universitățile europene. În schimb, nu a desființat școlile primare și mediile religioase, care au putut astfel cunoaște o dezvoltare serioasă (menținând prin aceasta influența clerului în cadrul societății, mai ales rurale);

• Promovarea unui naționalism iranian. A promovat simbolurile iraniene antice (preislamice). În acest sens, a modificat

numele țării din Imperiul Persan în Imperiul Iranian (pentru a accentua originea ariană, indo-europeană, a iranienilor). Multe cuvinte arabe şi turceşti au fost înlăturate din limba persană. În presă şi la posturile de radio au fost inoculate sentimente patriotice iraniene, precum şi conştiința identității islamice nearabe;

- Dezvoltarea economică, în special a industriei. A fost inaugurată calea ferată transiraniană (de la Marea Caspică la Golful Persic). Totuşi, în viața rurală nu a adus modificări esențiale. Reza Pahlavi nu a încurajat deloc o politică populară. La sfârşitul anilor 1930, 98% dintre țărani nu aveau deloc pământ în proprietate, suferind o cruntă exploatare din partea latifundiarilor;
- Încercarea de limitare a capitalului străin. Cu toate acestea, capitalul Companiei Anglo-Iraniene de Petrol a rămas majoritar britanic (capitalul iranian constituia 20%), iar concesiunea a fost extinsă până în 1993! În compensație, Reza Pahlavi a consolidat legăturile economice cu Germania nazistă (care a devenit principalul partener comercial extern al Iranului).

Din cele prezentate, se poate constata o asemănare, dar şi o deosebire fundamentală între Mustafa Kemal şi Reza Pahlavi. Ambii au fost reformatori, dar scopul acestor reforme a fost diferit. Kemal a intenționat revigorarea națiunii turce, guvernând cu ajutorul unui sistem democratic popular (făcând posibilă dezvoltarea democrației multi-partinice de după cel de-al doilea război mondial). Reza Pahlavi a rămas un dictator care a guvernat cu ajutorul unei clici militare, exploatându-şi propriul popor. În momentul în care a abdicat, contul său din băncile străine era de peste 3 milioane de lire sterline, iar în interiorul Iranului avea în proprietate de 1,2 milioane ha de pământ. Aceste reforme occidental-dictatoriale ale şahului au dus, în cele din urmă, la înstrăinarea lui şi a dinastiei sale de popor. Iar prin faptul că nu a înlăturat cu totul influența clerului din societate, a făcut posibilă apariția unei serioase forțe de opoziție, susținătoare a unei ideologii islamice.[1]

Într-adevăr, singurii care au avut autoritatea de a se opune măsurilor şahului au fost clericii şiiți. Şi totuşi, poziția acestora a fost mai degrabă quietistă. Când Reza s-a proclamat monarh, în 1925, doar ayatollahul Hasan Modarres, membru al Parlamentului, a protestat (împreună cu un viitor mare om politic al țării, Muhammad Mussadeq, prim ministru între 1951-1954). Din acest

[1] W Cleveland, *op.cit.*, p. 174-178.

motiv, ultimii ani ai vieții Modarres i-a petrecut în arest (a decedat în 1938). După inițierea măsurilor occidentalizatoare, au protestat doar câțiva clerici. Un ayatollah din Mashhad a cerut în acest scop o audiență la șah. A fost arestat, fapt care a pricinuit o revoltă spontană a credincioșilor din Mashhad. Timp de două zile, armata a pătruns în marea moschee din Mashhad, împușcând sute de manifestanți (12-13 iulie 1935).[1]

Mai trebuie consemnată reacția ayatollahului Bafqi din 1932. Acesta a apostrofat „damele de Curte" care intraseră fără văl în marea moschee din Qom. Un general de armată a înconjurat lăcașul sfânt șiit, l-a arestat pe ayatollah și l-a scos afară din moschee, târându-l de barbă.[2]

Suprema autoritate șiită din Iranul interbelic, Marja' at-taqlid Abdolkarim Yazdi Ha'eri, a evitat să se implice în problemele politice (a protestat doar împotriva legii vestimentației, din 1928) și s-a stabilit în „orașul sfânt" Qom, unde a înființat cea mai importantă Facultate de Teologie șiită din Iran - *hauze-ye 'elmieh*.[3]

Datorită relațiilor privilegiate ale Iranului cu Germania nazistă, britanicii și sovieticii au ocupat țara (august 1941), ceea ce a afectat serios mândria națională a iranienilor. Linia ferată transiraniană a fost folosită pentru ajutorarea Armatei Roșii de către statele occidentale. Reza Pahlavi a abdicat de la tron în favoarea fiului său, Muhammad Reza Pahlavi.[4]

3. REGIM ISLAMIC WAHHABIT: REGATUL ARABIEI SAUDITE

Până în 1918 doar anumite teritorii din Peninsula arabică s-au aflat în componența Imperiului otoman, anume părțile de vest (regiunea Hijaz, în care se aflau orașele Mecca și Medina, și Yemenul de nord), precum și anumite teritorii de pe malul occidental al Golfului Persic. În interiorul deșertic al Peninsulei se afla în plină expansiune „cel de-al treilea stat sa'udit" (vezi p. 182), organizat pe baza frățiilor wahhabite *ikhwan*, unite într-o adevărată confederație religioasă fundamentalistă.

---

[1] Hamid Algar, *Religious forces in twentieth-century Iran*, p. 742-743.

[2] Un eveniment asemănător s-a petrecut și în 1928, când apostrofată a fost chiar mama șahului (Roy Mottahedeh, *op. cit.*, p. 200).

[3] H. Halm, *Die Schia*, p. 150-152.

[4] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 583-584.

Cucerirea oraşelor sfinte şi constituirea Regatului Arabiei Saudite

În anul 1915, britanicii, interesaţi de încurajarea oricăror acţiuni de opoziţie îndreptate împotriva Imperiului otoman, au intrat încă o dată în legătură cu Ibd Sa'ud (de fapt Abd al-Aziz Al Sa'ud), plătindu-l să întreprindă incursiuni împotriva emirilor arabi din peninsulă, aliaţi ai sultanului de la Istanbul. Drept urmare, cu ajutorul trupelor *ikhwan*, emirul din Najd a cucerit rând pe rând emiratele vecine, acţiune continuată şi după încheierea primului război mondial. De aceea, Ibn Sa'ud s-a autoproclamat, în 1921, „Sultan al Najdului şi al teritoriilor aparţinătoare".[1]

La baza statului sa'udit din Najd a continuat să se afle doctrina islamistă wahhabită. Tocmai din această cauză, scopul principal al sultanului Ibn Sa'ud şi al conducătorilor trupelor *ikhwan* a fost cucerirea oraşelor sfinte Mecca şi Medina, aflate însă în regatul lui Husayn din Hijaz, un alt aliat vechi al britanicilor. Aceştia, dintr-un sentiment de culpă pentru faptul că l-au trădat pe Husayn (permiţându-le francezilor să-şi instaureze mandatul în Siria), nu doar că i-au numit pe fiii acestuia, Faysal şi Abdullah, regi ai Irakului şi Iordaniei, ci au continuat chiar să-i plătească importante subsidii.

Astfel, prin finanţare britanică, întreaga zonă de nord a peninsulei se afla în stare de război (trupele sa'udite desfăşurând incursiuni atât împotriva lui Husayn, cât şi a fiilor acestuia din Iordania şi Irak). În cele din urmă, britanicii au convocat toate părţile beligerante la o conferinţă în Kuwait, la care nu s-a ajuns însă la nici un rezultat. Ba mai mult, Ibn Sa'ud s-a arătat indignat pentru faptul că regele Husayn s-a autoproclamat calif (după desfiinţarea acestei funcţii de către guvernul turc), acuzându-l de erezie. Hijazul a fost invadat de trupele *ikhwan* (1 septembrie 1924). Mecca a fost cucerită în octombrie. Husayn abdicase încă înainte, în favoarea unui alt fiu al său, Ali. Acesta, pentru a se menţine pe tron, a căutat sprijin extern, fiind dispus să renunţe la titlul de calif, şi oferindu-l regelui egiptean Fu'ad I, care însă l-a refuzat (cu strângere de inimă). În cele din urmă, dinastia haşemită a fost înlăturată de pe tronul Hijazului, Ibn Sa'ud ajungând la o înţelegere cu notabilii meccani şi medinezi, care l-au proclamat, la 8 ianuarie 1926, „rege al Hijazului". Prin aceasta a fost

---

[1] J. Reissner, *Saudi-Arabien*, în „Politisches Lexikon...", p. 226-227.

realizată o uniune personală între Hijaz şi Najd, Ibn Sa'ud menţinând independenţa ambelor state. Abia în 1932 a fost realizată unificarea deplină între ele, constituindu-se Regatul Arabiei Sa'udite.[1]

Compromisul dintre Ibn Sa'ud şi reprezentanţi ai curentului *Salafiya*. Constituţia din Hijaz şi aplicarea „ordinii politice a şariei"

Cucerirea Hijazului nu mai constituia o afacere peninsulară arabă internă (precum cucerirea tuturor celorlalte emirate), datorită rolului deosebit de important deţinut de oraşele sfinte Mecca şi Medina. În 1924, când a ordonat invazia în Hijaz, Ibn Sa'ud l-a acuzat pe Husayn şi pentru faptul că obstrucţiona desfăşurarea în bună ordine a pelerinajului la locurile sfinte islamice. Dar când trupele *ikhwan* au pătruns în Mecca, au devastat oraşul, îndepărtând ceea ce considerau ele a fi „simbolurile cultelor păgâne" ale meccanilor (au profanat chiar şi mormintele profetului şi ale primilor trei califi). Acţiunea a provocat indignare în întreaga lume musulmană.

Drept urmare, Ibn Sa'ud a fost nevoit să liniştească opinia publică islamică. A intrat în legătură cu reprezentanţi de frunte ai curentului *salafiya* şi a convocat un congres islamic mondial la Mecca (7 iunie-5 iulie 1926). Conform planurilor iniţiale, acesta urma să decidă soarta viitoare a Hijazului. Dar, în urmă compromisului realizat cu unii dintre fruntaşii islamişti din Egipt (inclusiv Rashid Reza), Ibn Sa'ud şi-a menţinut dominaţia asupra oraşelor sfinte, congresul dezbătând doar probleme de ordin medical, cultural şi social, legate de pelerinajele anuale.[2]

Tot în urma compromisului amintit (la care voi reveni mai pe larg într-un alt capitol), Ibn Sa'ud a încercat să diminueze influenţa politică a organizaţiilor radicale ale *ikhwan*-ilor. Aceştia l-au acuzat pe rege de trădarea idealurilor wahhabite, de introducerea unor practici de guvernare precum şi tehnologii neislamice (telegraful a fost considerat drept vrăjitorie), cerând chiar cucerirea Irakului. Ibn Sa'ud şi-a asigurat sprijinul ideologic al învăţaţilor wahhabiţi, astfel că a putut porni un conflict deschis cu trupele *ikhwan*-ilor, pe care le-a învins doar datorită sprijinului

---

[1] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Arabia. History. Ibn Sa'ud and the third sa'udi state".

[2] H. Lammens, *op.cit.*, p. 209.

militar britanic. Ultimele căpetenii *ikhwan*-e au fost capturate în ianuarie 1930, deci după mai bine de trei ani de război civil.[1]

În acest conflict, Ibn Sa'ud s-a erijat în apărătorul Hijazului de elementele extremiste. Încă la 28 august 1926, el a emis *Instrucțiunile pentru Regatul Hijaz.* Acesta a fost proclamat drept regat arab, independent, consultativ şi islamic, în administrarea lui Ibn Sa'ud, care însă se obliga să respecte şaria, astfel că toate decretele sale să fie în concordanță cu Coranul şi sunna profetului, şi după modelul „strămoşilor evlavioşi". La Mecca a fost instituit un consiliu consultativ, alcătuit din ulemale, notabili şi negustori din Hijaz (acest organism şi-a pierdut aproape orice funcționalitate după crearea, în 1931, a *Consiliului Locțiitorului regal*). La Mecca, Medina şi Jidda au fost create judecătorii supreme ale şariei. Totodată, a fost instaurat un tribunal economic şi negustoresc, pentru care s-au formulat primele acte de drept civil, comercial şi administrativ.[2]

Constituția Hijazului a rămas în vigoare până la constituirea Regatului Arabiei Sa'udite, în 1932. Ibn Sa'ud s-a dovedit a fi unul dintre cei mai capabili întemeietori de state din epoca modernă. Dar acest regat nu putea fi decât cu greu numit „stat". Era mai degrabă o confederație de triburi. Chiar şi Ibn Sa'ud a fost mai întâi de toate un şef tribal, ai cărui 42 de fii au intrat în relații matrimoniale cu şefii celorlalte triburi din peninsulă. În acest fel, Arabia Saudită s-a constituit ca o monarhie absolută, toate deciziile fiind luate de regele însuşi şi aplicate în provincii de către fiii sau oamenii săi de încredere.

În acelaşi timp, Ibn Sa'ud a fost şi conducătorul religios al regatului, având sprijinul total al ulemalelor. Majoritatea clericilor, descendenți ai reformatorului Abd al-Wahhab, intraseră deja în relații matrimoniale cu familia regală, fiind sprijiniți financiar de către Curte şi deținând o influență considerabilă în administrația regatului.[3]

Arabia Saudită a fost printre puținele state ale lumii fără o constituție, căci în locul acesteia se afla Coranul. Abia înainte de moartea sa, Ibn Sa'ud a emis un act cu caracter constituțional, *Ordonanța ministerială*, care proclama Arabia Saudită drept monarhie arabă, independentă, islamică şi consultativă şi stabilea

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 95-98.

[2] J. Reissner, *Saudi-Arabien*, în „Politisches Lexikon...", p. 227.

[3] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 674.

puterea legislativă, executivă şi administrativă. „Această legare sau condiţionare a exercitării drepturilor suverane de şaria face din Arabia Saudită un stat islamic per definitionem".[1] Aşadar, nu doar că principiile mişcării puritane au fost aşezate la baza administraţiei din Arabia Saudită, ci au fost readuse în actualitate şi aplicate principiile emise în secolul al XIV-lea de Ibn Taymiyyah despre „ordinea politică a şariei". Prin aceasta, statul sa'udit a devenit un model politic pentru o importantă grupare a islamiştilor salafitici.

La începutul istoriei sale, Arabia Saudită a fost un stat deosebit de sărac. Singurele venituri proveneau din impozitele percepute pelerinilor musulmani veniţi la Mecca şi Medina. În 1933, Ibn Sa'ud a concesionat firmei californiene Standard Oil exploatarea petrolului. A fost printre cele mai profitabile investiţii ale acestei firme, realizată într-un moment în care nici nu se descoperise petrol în Arabia Sa'udită. Cea dintâi forare cu succes s-a făcut în 1938, iar exploatarea petrolului a început abia după încheierea celui de-al doilea război mondial.

În timpul războiului, Arabia Sa'udită şi-a menţinut neutralitatea. În martie 1945 a declarat război Germaniei, fapt care a facilitat intrarea regatului în ONU.

În pofida importanţei politice reduse a statului său, regele Ibn Sa'ud a fost printre cele mai respectate personalităţi din lumea musulmană, singurul şef de stat care a reuşit să păstreze independenţa ţării sale şi să creeze un stat islamic nesecularizat, pe bazele Şariei.[2]

4. STATELE SUB MANDAT BRITANIC: EGIPT, IRAK, IORDANIA

Regatul Egipt (1922-1952)

Partidul Wafd şi obţinerea independenţei

Egiptul a plătit un tribut greu pentru victoria Antantei. În 1914, Imperiul britanic a instaurat protectoratul asupra ţării, încheind astfel cele patru secole de suzeranitate otomană. Totodată, britanicii au decretat legea marţială şi au folosit Egiptul ca bază în campaniile de cucerire a Siriei.

---

[1] J. Reissner, *Saudi-Arabien*, în „Islam in der Gegenwart", p. 534.
[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 217-218.

Încurajați de declarațiile președintelui american Woodrow Wilson, elita politică egipteană a sperat că țara va putea dobândi independența. În noiembrie 1918, o delegație formată din șase politicieni egipteni de frunte (*wafd*), sub conducerea lui Sa'd Zaghlul, a cerut britanicilor să accepte participarea Egiptului la tratativele de pace de la Paris. Britanicii au refuzat și i-au arestat pe semnatari, exilându-i în insula Malta (8 martie 1919).[1]

Această măsură de forță a constituit scânteia izbucnirii unei revolte ample a poporului egiptean. La mișcările de protest au participat nu doar reprezentanții naționaliștilor urbani, ci și sectoare tradiționale, aflate până atunci la marginea societății moderne coloniale: țărani, muncitori și membri ai triburilor nomade. Revoltele s-au desfășurat în întreaga țară, având caracter de eliberare națională, dar și socială: numeroase localități mici s-au eliberat de autoritatea colonială și a oficialităților birocratice urbane; conace ale latifundiarilor au fost arse, linii ferate și poduri distruse. Armata britanică și grupările naționaliste au reușit să restabilească ordinea abia la începutul lunii aprilie 1919; peste 3000 de egipteni și-au pierdut însă viața.

În urma restabilirii ordinii, a fost realizată o înțelegere tacită între armata britanică și liderii grupării naționaliste.[2] În final, englezii au trebuit să accepte participarea Egiptului la tratativele de pace. În anii următori au avut loc mai multe negocieri între naționaliști, grupați în jurul Partidului Wafd (*Al Wafd Al-Misri* - „Delegația Egiptului"), și autoritățile britanice, cu privire la statutul viitor al Egiptului. În cele din urmă, Guvernul imperial britanic a emis unilateral o declarație de independență a Egiptului (1922), cu asigurarea însă a prezenței și a controlului militar britanic. Așadar, în realitate, nu se poate vorbi decât de o independență limitată a Egiptului. Supremația britanică a fost eliminată abia în anul 1936, când Egiptul a dobândit independența totală (controlul britanic limitându-se la Canalul Suez). Un an mai târziu, Egiptul a devenit membru al Ligii Națiunilor.[3]

Experimentul liberal (1923-1936)

În Egipt a fost emisă o constituție (în 1923), care consfințea statutul de monarhie parlamentară, sub conducerea regelui Fuad (1917-1936). În 1924 au avut loc primele alegeri, partidul Wafd

---

[1] *Ibidem*, p. 181-182.
[2] R. Schulze, *op.cit.*, p. 75-76.
[3] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 623.

obținând 90% din sufragii. Sa'd Zaghlul a devenit cel dintâi premier al țării.

Totuși, democrația egipteană a fost mai mult declarativă. Pe de o parte, constituția a acordat drepturi excesive regelui (de numire și demitere a guvernului, de dizolvare a Parlamentului). Pe de altă parte, conducerea partidului Wafd nu a acceptat cu ușurință formarea unei opoziții. În al treilea rând, britanicii, care și-au menținut prezența militară și economică, s-au amestecat cât au putut în viața politică a țării.[1]

Așadar, la fel ca Turcia, și Egiptul a ieșit din primul război mondial cu un regim naționalist secular. Totuși, diferențele dintre cele două țări au fost destul de mari. Elitele naționaliste turcești (compuse în preponderență din reprezentanți ai intelectualității urbane) au reușit să mobilizeze potențialul politic și militar al poporului turc, obținând suveranitatea națională deplină, prin adoptarea unei ideologii etatiste și naționaliste turcești. Elitele egiptene, în schimb, alcătuite în special din mari latifundiari și câțiva jurnaliști, cu toate că au reușit să mobilizeze din punct de vedere politic populația, totuși au eșuat în rezolvarea a trei probleme esențiale: obținerea independenței reale a țării (în lipsa unei armate naționale), dezvoltarea economică și îmbunătățirea nivelului de trai al populației, precum și crearea unei identități culturale și ideologice moderne a statului egiptean.

Suveranitatea națională stabilă nu a putut fi obținută datorită împărțirii puterii, între rege, partidul Wafd și britanici. Aceștia din urmă controlau armata și foloseau puterea acesteia pentru alimentarea rivalității dintre rege și partide. În același timp, regele și conducătorii partidelor nu au încercat să se unească împotriva britanicilor, fiind deseori fericiți să folosească sprijinul britanic în subminarea rivalilor. Viața politică din Egiptul interbelic s-a derulat conform următorului cerc vicios: Partidul Wafd câștiga alegerile. Britanicii și regele conspirau împotriva noului guvern format, obligându-l în cele din urmă să demisioneze. Dacă era necesar, regele dizolva el însuși parlamentul și demitea guvernul, numind un Cabinet regal care organiza noi alegeri, în care ieșea iar învingător Partidul Wafd. Până în 1942, regele și britanicii au fost aliați pentru împiedicarea unei vieți politice normale și eficiente în Egipt.

---

[1] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 184.

În asemenea condiții de instabilitate politică, involuția economică a urmat de la sine. În toată perioada interbelică, venitul pe cap de locuitor a fost inferior celui din 1886. Trebuie remarcat însă faptul că în societățile egiptene procentul capitalului autohton a crescut, astfel că egiptenii au reușit în mare măsură să dețină controlul economiei naționale. Totuși, de această bogăție materială a beneficiat doar o mică parte din populație: oameni de afaceri, tehnicieni, „birocrați cu gulerele albe", în timp ce marea masă a poporului a sărăcit continuu, permițându-și într-o tot mai mică măsură cumpărarea produselor caracteristice economiei de tip urban, european.

Acest fapt a avut urmări considerabile asupra evoluției vieții culturale a Egiptului interbelic. Odată cu creșterea polarizării sociale, au apărut două discursuri culturale, cu totul opuse: pe de o parte un naționalism egiptean, pe de altă parte un nou tip de islamism.

Cel dintâi discurs a fost propriu clasei politice aflată la putere, susținătoare a valorilor occidentale, liberale, moderne. De aceea, politicienii de frunte ai țării au fost tentați să reinterpreteze chiar și istoria națională, dar nu în termeni islamici, ci preislamici, cultivând o nouă doctrină culturală - *faraonismul*, care accentua moștenirea antică, Egiptul fiind considerat izvorul civilizației europene, alături de Grecia și Roma antică. Apoi, și mișcarea feministă a cunoscut o mare amploare, fiind organizată, ca asociație, în 1923. Guvernul a îndeplinit unele din cererile acestei mișcări, prin acordarea permisiunii de înlăturare (benevolă) a vălului, precum și obligativitatea frecventării școlii de către fete.[1]

Prin toate aceste măsuri, clasa politică de la conducerea Egiptului, în special membrii Partidului Wafd, s-a izolat tot mai mult de populație. Sistemul parlamentar-democratic, precum și celelalte instituții adoptate după model european, au început să fie considerate de popor drept cauză a nivelului scăzut de trai. Criza economică din anii 1928-1933 a adâncit și mai mult divizarea socială, împingându-i în sărăcie și pe numeroși funcționari și intelectuali ai clasei de mijloc. Nemaiavând posibilitatea materială de a cumpăra produsele economiei moderne, de tip european, lipsiți și de asistența socială guvernamentală, loviți de criza economică, numeroși intelectuali și mici funcționari au creat organizații autonome, preluând îndatoririle sociale ale guvernului.

---

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 623-625.

Astfel de asociații și organizații au apărut în număr deosebit de mare în toate provinciile egiptene, începând cu anul 1927. Din coordonarea lor a luat naștere *Comunitatea Fraților Musulmani.* Ideologia acestora era însă diferită de cea promovată de autorități, căci avea la bază egalitarismul propovăduit de religia islamică. Așadar, discursul acestor organizații a fost islamismul, dar unul de tip nou, mai puțin cultural decât cel clasicist, dar mai practic, ba chiar fundamentalist.[1] Importanța lui pentru istoria ulterioară a lumii arabe va fi deosebit de mare, fapt pentru care îl voi analiza într-un capitol special.

Egiptul în timpul celui de-al doilea război mondial

În urma tratatelor cu britanicii, guvernul Egiptului a decretat, în 1939, legea marțială, a rupt relațiile diplomatice cu Germania, dar nu a intrat direct în război. Datorită sentimentelor anti-britanice, numeroși egipteni priveau cu simpatie spre Germania, sperând într-o reușită a ofensivei generalului Erwin Rommel.

La 4 februarie 1942, regele Faruq al Egiptului a numit în funcția de premier pe un simpatizant al Germaniei, Ali Mahir (care nu era membru al Partidului Wafd). Din acest motiv, ambasadorul britanic a cerut o audiență la rege, în timp ce tancurile britanice înconjurau palatul regal. Ambasadorul i-a cerut regelui fie să-l schimbe pe premier, fie să abdice. Dominația britanică a fost asigurată în continuare, fapt care a discreditat total Partidul Wafd, în pofida faptului că acesta a înființat, în 1946, una din principalele organizații mondiale - *Liga arabă.* Nemulțumirea populară era însă prea mare.[2] În 1952 au izbucnit revolte ale maselor, conduse atât de opoziția islamistă, cât și de cea a naționaliștilor urbani și a militarilor. Rezultatul a fost nu doar înlăturarea de la putere a Partidului Wafd, ci și proclamarea republicii. În locul liberalismului agrar al vechiului regim s-a instaurat socialismul urban al colonelului Nasser.

Constituirea națiunii irakiene

De la mandat la independență (1920-1932)

În 1918, armatele britanice au ocupat cele trei provincii răsăritene din Imperiul otoman: Basra, Bagdad și Mosul. Prin unificarea lor, a luat naștere statul irakian, care a avut de la bun înce-

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 126.

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 188-191.

put un caracter artificial, fiindcă cele trei provincii nu constituiau o unitate politică.[1] Ele erau caracterizate de o diversitate etnică şi religioasă. Regiunile de la sud de Bagdad şi răsărit de fluviul Eufrat erau locuite în marea majoritate de populaţie şiită[2]; sud-vestul noului Irak, precum şi regiunea din jurul Bagdadului avea o populaţie amestecată, şiită-sunnită. Centrul ţării (de la Bagdad la Mosul) era locuit doar de populaţie sunnită,[3] în timp ce nordul şi estul provinciei Mosul (în special zona oraşelor Arbil, Kirkuk şi Sulaymaniyyah) avea o majoritate kurdă şi o minoritate creştină (urmaşii semiţilor aramei din Antichitate, neislamizaţi şi nearabizaţi).[4]

---

[1] *Ibidem*, p. 191-193.

[2] Populaţia şiită din Irak datează încă de la începutul islamului. Precum am amintit la începutul lucrării, proto-şiiţii au găsit aderenţi în special în oraşul Kufa. După martiriul imamului Husayn, din 680, Kerbala a devenit cel mai mare oraş sfânt al lumii şiite. Mai la sud, oraşul Najaf a devenit principalul centru intelectual al teologilor şiiţi.

Deşi la început numai o minoritate, totuşi şiismul a devenit în epoca otomană religia dominantă în Irakul de sud. Trebuie reamintit faptul că regiunea Basra a făcut multă vreme parte din Imperiul safavid persan, fiind cucerit de otomani abia în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Şiismul a fost astfel şi o formă de protest la adresa autorităţilor, fie ele cele provinciale-otomane, fie tribale (au existat chiar triburi în care membrii erau şiiţi, în timp ce conducătorii erau sunniţi). Aşadar, religia distinctă le-a permis şiiţilor din Irak să se izoleze de comunitatea politică dominantă. Această atitudine a fost accentuată şi mai mult de lipsa liderilor clericali din societatea beduinilor, fapt care a dus la apariţia unei nepăsări faţă de practicarea rugăciunii şi a postului (Yann Richard, *Shi'ite Islam. Polity, Ideology and Creed*, Oxford, 1995, p. 111-112).

[3] Privind cu atenţie harta, se poate observa că regiunea arabă sunnită din Irak a făcut parte la începutul epocii islamului din provincia Jazira (adică Insula dintre cele două fluvii; Irakul desemna doar sudul statului irakian de azi). Ori, după primul război mondial, vechea Jaziră a fost împărţită între Siria şi statul irakian. Aşadar, sunniţii irakieni sunt mai degrabă apropiaţi de sunniţii sirieni decât de şiiţii din sudul Irakului sau de kurzii din nord-est.

[4] Din cei 40.000 de locuitori ai Mosulului, 1/6 erau creştini, majoritatea caldeeni. Oraşul Kirkuk avea, între cei 15.000 locuitori, o treime creştini. În Bagdad creştinii erau foarte puţini (6.000 din 200.000; în schimb, evreii erau în număr de 40.000). (*Baedekers Palästina und Syrien*, p. 361-364).

Precum am arătat într-un alt capitol al lucrării, Biserica nestoriană a fost aproape distrusă în urma persecuţiilor lui Tamerlan. Totuşi, în regiu-

Din totalul populației Irakului, arabii constituie 70-75%, restul fiind kurzi (18-20%), turcmeni (2-3%) și creștini (aproximativ 3,5%). În timp ce kurzii sunt sunniți și turcii șiiți, arabii sunt împărțiți într-o majoritate șiită (50-55% din populația țării; după alte surse aproape 60%) și o minoritate sunnită (aproximativ 25% din irakieni).[1]

Irakul a fost deosebit de important pentru britanici, datorită petrolului din regiunile de sud (în zona kurdă din nord, petrolul a fost descoperit abia în 1927). În 1917 britanicii au ocupat cea mai mare parte a țării, pe care au guvernat-o ca pe o colonie, provocând revolta atât a sunniților, cât și a șiiților din sud.[2] Rezistența acestora din urmă a fost deosebit de puternică, astfel că britanicii au expulzat o serie de ayatollahi în Iran.[3] În urma confruntărilor armate, au pierit 10.000 de irakieni și 450 de soldați britanici. Costurile campaniei au fost deosebit de mari. Acest fapt a determinat Guvernul de la Londra să accepte existența unui stat irakian cvasi-independent și să așeze responsabilitatea administrării țării în mâinile unui guvern irakian, condus de notabili sunniți. Totodată, la 23 august 1921, l-au înscăunat pe Faysal, alungat din Damasc de francezi cu doar un an în urmă, rege al

---

nile kurde din Irak, Iran și Turcia s-a menținut o importantă enclavă nestoriană. În 1551, numeroși nestorieni au acceptat primatul papal, unindu-se cu Biserica Catolică (au fost numiți apoi *caldeeni*, în timp ce nestorienii neuniți au dobândit numele de *asirieni*). Biserica caldeeană a avut un patriarh la Mosul (mutat apoi la Bagdad) și patru arhiepiscopii (dintre care trei în Irak, la Basra, Kirkuk și Sehna, și una în Iran). Asirienii au avut o soartă mai grea decât cea a caldeenilor uniți cu Roma. În timpul primului război mondial au avut de suportat atacurile armatelor turcești și ale triburilor kurde (au fost uciși zeci de mii de creștini asirieni). Majoritatea asirienilor din Turcia au fost nevoiți să-și părăsească ținuturile natale, refugiindu-se în nordul Irakului. Acolo au fost înarmați de britanici, care i-au folosit în reprimarea numeroaselor răscoale kurde și șiite. După obținerea independenței, regele irakian l-a expulzat pe patriarhul asirian, care s-a stabilit în Chicago. A putut vizita din nou Irakul abia în 1970, când a obținut aprobarea autorităților ba'thiste să înființeze patru episcopii (Arbil, Kirkuk, Basra și Bagdad). În urma pogromurilor suferite de creștinii irakieni în cursul secolului XX, majoritatea au emigrat peste Ocean sau în Siria și Liban (W. Baum și D. Winkler, *op.cit.*, p. 104-111și 119-127).

[1] Thomas Koszinowski, *Irak*, în „Politisches Lexikon...", p. 79-80.

[2] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 648.

[3] Yann Richard, *Shi'ite Islam*, p. 112.

Irakului (la festivitate a fost intonat imnul imperial britanic, în lipsa unui imn irakian).

Britanicii au emis pentru Irak şi prima constituţie, în 1925. Ţara a devenit o monarhie constituţională ereditară (Parlamentul urma să fie bicameral, membrii Camerei Superioare fiind numiţi de rege[1]); Islamul a fost recunoscut drept religie oficială; au fost menţinute curţile de justiţie ale şariatului (atât cele sunnite, cât şi cele şiite).

Regele Faysal s-a străduit să pară un adevărat conducător arab şi nu o unealtă a britanicilor. A creat o armată irakiană, ca prim simbol al noului stat (după obţinerea independenţei totale). Totodată, s-a preocupat de dezvoltarea sistemului de învăţământ (în 1920 existau în întregul Irak doar 200 de elevi de gimnaziu; în următorii zece ani, numărul s-a înzecit).[2]

Faysal s-a folosit în conducerea noului său regat atât de oameni de încredere aduşi din Hijaz, cât şi de vechea pătură de notabili, existenţi încă din epoca otomană. Astfel, elita conducătoare de la Bagdad a fost o coaliţie alcătuită din latifundiari, conducători tribali, ulemale, conducători religioşi şiiţi şi ofiţeri de armată, formaţi la Academiile militare otomane din Istanbul şi Bagdad. După cum se poate constata, structura acestor noi elite ale tânărului stat irakian erau eterogene, fapt care va avea urmări considerabile după acordarea de către britanici a independenţei totale.[3]

Britanicii, în pofida faptului că au acordat un grad însemnat de autonomie Irakului mandatat, totuşi şi-au păstrat un rol considerabil în conducerea noului stat. Pentru aceasta, au semnat o serie de tratate bilaterale anglo-irakiene. Tratatul din 1930 a prevăzut obţinerea independenţei totale a Irakului în decurs de doi ani, britanicii păstrând însă dreptul de a menţine baze militare. Totodată, irakienii au acceptat să concesioneze britanicilor exploatarea petrolului până în anul 2000. În acest fel a fost înfiinţată *Iraq Petroleum Company*.[4]

Viaţa politică în Irakul independent

După cucerirea independenţei, Faysal şi elitele conducătoare au pornit persecuţii împotriva „duşmanilor interni", a kurzilor,

---

[1] Ph. Rondot, *op.cit.*, p. 43.
[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 193.
[3] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 648.
[4] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 194.

asirienilor şi şiiţilor. Kurzii s-au revoltat de patru ori între 1931-1936. Nestorienii au suferit nenumărate pogromuri, numeroase sate fiind arse. Patriarhul a fost ţinut sub arest la domiciliu în Bagdad, în cele din urmă fiind expulzat. În vara anului 1933, o grupare numeroasă de asirieni a încercat să se refugieze în Siria. Francezii i-au împiedicat la început, astfel că trupele irakiene i-au măcelărit pur şi simplu pe asirienii aflaţi între graniţe (au murit cu acest prilej aproximativ 3000 de creştini).

În septembrie 1933 regele Faysal a murit în urma unui atac de cord („zice-se afectat din cauza crizei asiriene"). A fost urmat de fiul său Ghazi, în vârstă de 21 de ani şi fără experienţă în administrarea statului, dar preocupat de automobile de curse, din pricina cărora a şi murit în 1939. A fost urmat de minorul Faysal II, aflat sub tutela unchiului său, regele iordanian Abdullah I (1939-1953).[1]

În condiţiile absenţei unei conduceri regale eficiente, guvernele irakiene au fost dominate de ofiţeri de armată, membri ai comunităţii sunnite. Aceştia s-au integrat perfect în societatea irakiană, intrând în alianţe cu pătura de notabili. Au acumulat latifundii uriaşe şi au devenit mari întreprinzători. În loc să reformeze societatea irakiană şi să pregătească noi instituţii democratice (după modelul turcesc), înalţii ofiţeri ai armatei irakiene au acceptat şi au asigurat menţinerea ordinii existente. Mai mult, între diverşi ofiţeri şi notabili s-au creat alianţe, bazate pe interese. Au apărut partide rivale, dar fără vreo bază ideologică, ci doar ca alianţe dintre potentaţi locali şi ofiţeri rivali. Astfel, viaţa politică din primul deceniu de existenţă a Irakului independent a fost caracterizată de numeroase lovituri de stat, conduse de diverşi ofiţeri şi care au adus la putere mereu alte grupări rivale de notabili.[2] Instabilitatea politică s-a menţinut până în 1958, când,

---

[1] Ph. Rondot, *op.cit.*, p. 44.

[2] La 1 aprilie 1941, patru colonei au înfăptuit o lovitură de stat, numindu-l prim ministru pe Rashid Ali al-Gaylani, simpatizant al Germaniei naziste. În ziua de 2 mai, trupele irakiene au înconjurat baza militară britanică din Basra. Britanicii au adus trupe din Iordania (traversând deşertul), iar la sfârşitul lunii mai, al-Gaylani a fost înlăturat de la putere. În locul său a fost instalat Nuri al-Sa'id, de mai multe ori premier în anii precedenţi şi care va domina scena politică irakiană până în 1958 (W. Cleveland, *op.cit.*, p. 197-199).

în urma unei alte lovituri de stat armate, Irakul a fost proclamat republică.[1]

Important este faptul că, încă din primele decenii ale existenței statului irakian, populația șiită a fost subreprezentată. Deși au existat oameni politici șiiți (între 1947-1958 au existat cinci premieri șiiți),[2] totuși conducerea țării s-a aflat în cea mai mare parte sub controlul sunniților. Astfel, majoritatea populației țării (75%) a fost condusă de reprezentanții unei minorități religioase, a celei sunnite.[3]

Crearea statului iordanian

Iordania poate fi considerat un stat artificial, înființat de puterile europene în Orientul Apropiat. Teritoriul acestuia făcuse parte din vilayetul otoman al Damascului, apoi, după 1918 din teritoriul Palestinei (administrat de britanici).[4] Fiind locuit de triburi de beduini, otomanii nu se preocupaseră prea mult să controleze acest teritoriu. Britanicii, pentru a satisface doleanțele arabilor în condițiile instituirii unui cămin național evreiesc în Palestina, au desprins, în 1922, Transiordania din teritoriul Palestinei,[5] numindu-l pe Abdallah, fiul lui Husayn din Hijaz și fratele lui Faysal din Irak, emir al noului stat Transiordania, cu capitala la Amman, pe atunci un sătuc cu o populație nomadă.[6]

Statutul internațional al Transiordaniei a fost neclar. Abia în 1928 a fost organizat ca un protectorat britanic. Tot în 1928 a fost emisă o constituție, dar care n-a fost prea mult respectată. Emirul Abdallah, a guvernat mai mult ca un monarh absolutist.

Majoritatea populației noului stat era alcătuită din beduini, fapt care a făcut dificilă organizarea unui corp funcționăresc. Din acest motiv au fost aduși notabili din Palestina, ba chiar și din Siria, aflată sub mandat francez. Aceștia funcționari nu aveau nici un interes să intre în opoziție cu emirul Abdallah. Pe de altă parte, regele a căutat, prin subsidii, să-și atragă simpatia căpeteniilor triburilor de beduini.

---

[1] Între anii 1921-1958 s-au succedat 58 de guverne: 24 în timpul domniei lui Faysal I și Ghazi, 24 sub regența lui Abdullah și 10 în ultimii cinci ani ai regelui hașemit Faysal II (Ph. Rondot, *op.cit.*, p. 48, nota 36).

[2] Y. Richard, *op.cit.*, p. 112.

[3] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 196.

[4] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 649.

[5] Josy Eisenberg, *O istorie a evreilor*, București, 1993, p. 322.

[6] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 199.

Armata a jucat un rol important în primele decenii de existență a statului iordanian, ea fiind organizată și condusă de către britanici. Abdallah a fost conștient de necesitatea menținerii bunelor legături cu englezii, care practic au creat noul stat pentru el. Din acest motiv, a fost privit cu destulă adversitate de arabii naționaliști.

În 1946, britanicii au acceptat să acorde independența totală Iordaniei. Emirul Abdallah a fost ridicat la rang de rege. Datorită colaborării strânse dintre el și administrația britanică, Iordania a putut deveni, în perioada postbelică, o adevărată putere militară și diplomatică în regiune.[1]

5. MANDATUL FRANCEZ ÎN ORIENTUL APROPIAT: SIRIA ȘI LIBANUL

Precum am amintit mai sus, la sfârșitului primului război mondial, trupele britanice și cele ale regelui din Hijaz (conduse de Faysal, viitorul rege al Irakului) au cucerit Damascul. Naționaliști arabi au convocat un Congres Național Arab, care și-a desfășurat lucrările la Damasc, sub conducerea lui Faysal, între 3 iunie 1919-19 iulie 1920. Participarea lui Faysal la tratativele de pace de la Paris (7 martie 1920) i-a determinat pe deputați să declare: „Am proclamat încheierea regimurilor de ocupație militară din cele trei regiuni (Liban, Alep și Damasc), în locul cărora se stabilește o guvernare monarhică și constituțională". Faysal a fost numit de Congres „rege al Arabiei", tatăl său Husayn rămânând rege în Hijaz. Se poate constata că noul Regat al Arabiei cuprindea doar Siria, Libanul și Palestina, nu însă și Irakul, care, deși se afla sub ocupație britanică, a fost recunoscut totuși ca independent, dar în uniune economică cu Siria.

Deputații Congresului Național Arab de la Damasc au fost divizați în două facțiuni, în funcție de orientările politice, existente în întreaga lume arabă. Pe de o parte erau naționaliștii urbani, care au fondat Partidul Progresist; iar pe de altă parte liberalii (latifundiarii agrari), grupați în Partidul Independenței. Nici unul din ele nu a reușit să obțină vreo întâietate, datorită invaziei trupelor franceze care au năruit visul de independență al arabilor. Trupele franceze au supus Damascul unui intens bom-

[1] *Ibidem*, p. 200-201; Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 649.

bardament, Faysal fiind nevoit să părăsească Siria, pentru a se stabili, un an mai târziu, la Bagdad.[1]

Politica franceză în regiune: *Divide et impera*. Cazul Siriei

Francezii au primit la Liga Națiunilor mandatul asupra Siriei și Libanului. Ar fi trebuit să administreze aceste țări asemenea britanicilor în Irak și Iordania, adică să pregătească elitele locale pentru obținerea independenței. Dar politica franceză în Orientul Apropiat a fost cu totul diferită de cea a britanicilor. În intenția francezilor a stat consolidarea stăpânirii coloniale din Magreb, apărarea investițiilor economice din zonă (care datau încă din epoca otomană) și protejarea comunităților creștine, în special ale celor din Liban.

Divizarea Siriei Mari

Ținând cont de prioritățile amintite, autoritățile franceze au căutat să împiedice formarea unor instituții care să pregătească independența acestor teritorii. În acest sens au și fragmentat regiunea în mai multe state (1920), folosindu-se de divizarea etnică și religioasă a regiunii.

- În primul rând, au menținut vechiul sangeac libanez creștin (*Mutasarrifiyyah*), adăugându-i însă un sâmbure de discordie, adică teritorii majoritar musulmane: Sidon, Beirut, Tripoli,[2] Tir și valea Biqa (din estul Libanului de azi, dintre munții Liban și

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 80-81.

[2] Totuși, orașul Beirut a avut o populație majoritar creștină (din cei 120.000 de locuitori, în 1904, doar 36.000 erau musulmani; aceștia aveau 23 de moschei, 23 școli de băieți și 4 școli de fete). Creștinii aveau în total 38 de biserici, 42 școli de băieți și 25 școli de fete. Cei mai mulți creștini erau ortodocși (35.000), apoi maroniți (28.000), melkiți uniți (9.000), protestanți (2100), romano-catolici (1800), catolici sirieni (500), armeni catolici (200), europeni (4300). În Beirut mai locuiau și 2500 evrei și 400 druzi. În oraș era reședința patriarhului melkit unit, apoi a unui arhiepiscop romano-catolic (și a unui delegat papal pentru Siria Mare), a unui episcop ortodox și a unui arhiepiscop maronit (*Baedekers Palästina und Syrien*, p. 244). Orașul Tripoli avea, tot în 1904, 30.000 de locuitori, dintre care 24.000 musulmani, 4500 ortodocși și 1500 maroniți). Orașul Sidon avea 11.500 locuitori, dintre care 8000 musulmani, restul creștini catolici (*Ibidem*, p. 293 și 238).

Antiliban). Astfel a fost creat *Marele Liban*, care a fost menținut în aceleași granițe până azi;

• În al doilea rând, au constituit două state șiite: unul pentru alawiții de pe coasta mediteraneană a Siriei, iar cel de-al doilea pentru druzii care populau regiunea de la sud-est de Damasc. Aceste două state au fost menținute până în 1942, când au fost reunificate cu Siria (totuși, o reunificare provizorie avusese loc și între 1936-1939);[1]

• În al treilea rând, francezii au împărțit Siria propriu-zisă (sunnită) în alte două state: Damasc[2] și Alep.[3] Acestea au fost reunificate însă în 1924.

Scopul acestor trasări de granițe a fost marginalizarea, ba chiar eliminarea notabililor sunniți de pe scena politică a Siriei.[4]

Administrația franceză din Siria și Marea Revoltă din 1925-1927

Încă de la început, francezii i-au înlăturat pe notabili din administrația Siriei, înlocuindu-i, masiv, cu funcționari francezi. În schimb, au încurajat formarea unei armate autohtone, care să completeze însemnatul detașament de 15.000 de soldați francezi. După cum era de așteptat, notabilii sirieni au fost reticenți în a-și trimite fiii în noile școli militare, astfel că acestea și-au recrutat candidații dintre grupurile religioase minoritare (nesunnite). După obținerea independenței Siriei, în 1946, ofițerii nesunniți minoritari, pregătiți în școlile militare franceze, au obținut un rol covârșitor în viața politică a statului, ceea ce va avea o importanță deosebită pentru evoluția relațiilor interarabe.

Așadar, francezii au instaurat un adevărat regim de ocupație în Siria. Drept urmare, în iulie 1925 a izbucnit o revoltă generală în toate statele siriene, cu excepția Libanului. În toamna acelui an, orașele mari s-au aflat în stăpânirea insurgenților. Armata

---

[1] Atât alawiții, cât și druzii sunt secte șiite ismailite, mult diferite de șiiții duodecimani din Iran, Irakul de sud și Libanul de sud.

[2] Orașul Damasc avea în 1904 aproximativ 201.000 locuitori, dintre care 144.000 musulmani, 16.500 ortodocși (melkiți), 15.000 melkiți uniți, 1210 armeni gregorieni, 380 armeni uniți, 1420 creștini sirieni (iacobiți), 800 iacobiți uniți, 700 romano-catolici, 730 protestanți, 450 maroniți, 320 caldeeni (nestorieni uniți cu Biserica Romei). Mai locuiau în Damasc 8000 de evrei (*Baedekers Palästina und Syrien*, p. 264).

[3] Orașul Alep avea în 1904 180.000 de locuitori, dintre care două treimi musulmani, restul creștini (majoritatea ortodocși) și 9000 evrei (*Baedekers Palästina und Syrien*, p. 332).

[4] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 647.

franceză a intervenit în forță. În seara zilei de 18 octombrie 1925 au asediat Damascul și l-au supus unui bombardament continuu, timp de 48 de ore, soldat cu 1400 de morți în rândul civililor. Orașul a putut fi recucerit, însă revolta a durat până în 1927. Aproximativ 6000 de sirieni și-au pierdut viața, alte mii de persoane rămânând fără locuințe.

Organizarea politică a populației siriene.
Blocul Național și Partidul Social Naționalist

În timpul revoltei a fost organizat și primul partid politic sirian, *Blocul Național*. Membrii fondatori făceau partea din vechile familii care deținuseră rolul conducător în administrația locală în epoca otomană: mari latifundiari și notabili. Conducerea partidului a continuat vechea practică din epoca otomană de - „cooperare onorabilă" cu autoritățile, acum franceze. Acestea au fost nevoite să accepte conlucrarea cu *Blocul Național*. [1]

Noua organizație politică a avut o orientare naționalistă (militând în favoarea independenței Siriei Mari) și conservatoare (vizând menținerea vechii ordini sociale, clientelare), contrară reformelor sociale, economice și politice. Din acest motiv, s-a răspândit și în Siria *Partidul Social Naționalist Sirian*, numit și Partidul Popular Sirian, întemeiat la Beirut, în 1932, de către creștinul libanez Antun Sa'adah (1904-1949). Acest partid, aflat în ilegalitate, revendica unitatea Siriei Mari. Doctrina sa a fost numită *fenicianism*, fiind similară doctrinei *faraonice* din Egipt. Datorită faptului că Partidul Social Naționalist Sirian promova independența Siriei și susținea necesitatea implementării unor reforme economice și sociale, Antun Sa'adah a fost arestat și expulzat de francezi, în 1938.[2]

Instituții de guvernământ. Statutul internațional al Siriei

Conducătorii *Blocului Național* nu au reușit să câștige experiență politică, fiind împiedicați de către francezi, care, spre deose-

---

[1] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 207-209.

[2] Anii războiului i-a petrecut în America latină. În 1947 s-a întors în Orientul Apropiat, însă la Beirut, militând pentru unificarea Libanului cu Siria. În 1949 au izbucnit conflicte de stradă între aderenții săi și trupe paramilitare ale facțiunilor libaneze locale. A fost expulzat în Siria, de unde a fost returnat în Liban. Aici a fost din nou arestat și executat pentru înaltă trădare, procesul durând mai puțin de 24 de ore (*Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul Sa'adah Antun").

bire de britanici, au evitat cât au putut semnarea unor tratate bilaterale cu Siria, menite să asigure acestui stat un anumit grad de independență.

Tocmai de aceea, membrii *Blocului Național*, din proprie inițiativă, au convocat alegeri pentru o *Adunare legislativă* care să emită o constituție (1929). Autoritățile franceze au dizolvat acest Parlament ales și au respins și proiectul de constituție. În 1930, Guvernul de la Paris a promulgat propria constituție pentru Siria. A fost prevăzută o președinție siriacă și un Parlament, întrunit în sesiuni anuale. Francezii și-au menținut dreptul de veto.

Abia după victoria în alegerile franceze a *Frontului Popular*, condus de Léon Blum (1936), a putut fi negociat un tratat bilateral franco-sirian (similar celui anglo-irakian, din 1930). Siria a dobândit un anumit grad de independență (suficient pentru a fi admis în Liga Națiunilor). Franța și-a menținut dreptul de a apăra suveranitatea Siriei și de a-și păstra bazele militare pe teritoriul acestui stat. Dar după căderea *Frontului Popular* de la putere, a dispărut și disponibilitatea francezilor de a recunoaște o Sirie independentă. Parlamentul francez a refuzat să ratifice tratatul, în anul 1939. Tot atunci, neținând cont de opinia publică siriană, Franța a cedat Turciei regiunea Alexandretta (adică Antiohia, de pe țărmul estic al Mediteranei).

Astfel, „după aproape 20 de ani de mandat, Siria a rămas fără independență, fără instituții de autoguvernare și fără unitate teritorială. Mai mult de atât, liderii principalei organizații politice, Blocul Național, erau discreditați din cauza eșecului lor de a obține un câștig oricât de mic. Moștenirea franceză a fost în cea mai mare parte o garanție pentru instabilitatea politică" din perioada postbelică.[1]

Libanul și stabilirea unei politici de colaborare religioasă între creștini și musulmani

Structura religioasă a Marelui Liban

Când francezii au creat *Marele Liban* în anul 1920, au avut în vedere apărarea intereselor creștinilor. Totuși, prin alipirea orașelor Tir, Sidon, Beirut, Tripoli și a văii Biqa, a crescut numărul sunniților, șiiților și al druzilor.

Creștinii și musulmanii au avut viziuni total diferite cu privire la organizarea statului libanez. Maroniții considerau Libanul

[1] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 209.

drept o patrie creştină, o enclavă în cadrul lumii musulmane, cu orientare clar europeană (în special franceză), în timp ce musulmanii se considerau parte a lumii arabe, a *ummei* islamice. Aceste divergenţe au fost accentuate datorită faptului că Libanul constituia un adevărat mozaic de populaţii. Existau doar câteva regiuni în care o singură comunitate religioasă deţinea majoritatea absolută; în cea mai mare parte a ţării, comunităţile religioase conviețuiau împreună. Această diversitate religioasă se regăsea şi în pătura de notabili, care se aflase în fruntea administraţiei locale în perioada otomană. În Siria, notabilii erau cu toţii de confesiune musulmană sunnită. În schimb, în Liban, pătura de notabili era împărţită între şeici druzi, comercianţi şi întreprinzători maroniţi şi latifundiari sunniţi. Doar şiiţii nu aveau reprezentanţi în vechea clasă politică libaneză (fiind în majoritate ţărani). Acest fapt va avea urmări considerabile pentru viaţa politică a ţării până în zilele noastre.[1]

Iată acum şi structura etnică a Marelui Liban, în anul 1932. Creştinii alcătuiau 52% din populaţia ţării fiind împărţiţi în diverse Biserici: maroniţi (30%), ortodocşi (10%), greco-catolici (6%), armeni (4%), alţii (2%). Musulmanii erau minoritari, doar 45,5% din populaţie, împărţiţi în sunniţi (21%) şi şiiţi (18%). Druzii alcătuiau 6,5% (la acea vreme ei nu erau consideraţi musulmani; abia în 1973 au obţinut acest statut). Evreii constituiau 1% din populaţia Libanului.[2]

Dintre toate aceste comunităţi, creştinii au fost cel mai bine organizaţi, deoarece aveau Bisericile lor (desigur, cea maronită era cea mai importantă). La fel druzii, datorită faptului că jucaseră un rol important în istoria Libanului (fiind, alături de maroniţi, principalii actori ai scenei politice libaneze) aveau o organizare religioasă şi politică bine structurată. Fără organe reprezentative erau musulmanii, care nici nu avuseseră în trecut nevoie de aşa ceva, căci doară făcuseră parte din *umma* Siriei Mari. În 1926 a fost recunoscut statutul juridic al tuturor confesiunilor (astfel, pentru prima oară, şiiţii au fost recunoscuţi ca o comunitate de sine stătătoare), iar în 1932 au fost înfiinţate, prin lege, funcţia de

---

[1] Sunniţii erau majoritari în oraşele de coastă (cu excepţia Beirutului majoritar creştin); şiiţii locuiau în special teritorii din sudul şi estul ţării (Jabal Amil, respectiv Valea Biqa), în timp ce druzii în partea sudică a Libanului central.

[2] Andreas Rieck, *Libanon*, în „Politisches Lexikon...", p. 171.

muftiu al republicii, adică de conducător religios al musulmanilor, precum şi un *Consiliu judecătoresc suprem islamic*. Funcţia de muftiu era mai mult onorifică (competenţele sale au fost stabilite printr-o altă lege, abia în 1955). Trebuie semnalat însă faptul că acest muftiu era responsabil atât pentru sunniţi, cât şi pentru şiiţi; abia în 1967 au fost admise prin lege instanţe proprii de conducere ale confesiunii şiite.[1]

Caracteristică pentru societatea libaneză pluriconfesională şi multietnică a fost existenţa unor relaţii clientelare între diversele grupări etnico-religioase şi conducătorii lor tradiţionali (aşa-numiţii *za'im*, pl. *zu'ama'*). Aceste relaţii au fost menţinute şi în epoca modernă, diferitele partide politice fiind înfiinţate de aceşti *zu'ama'*, pe baze etnico-religioase şi mai puţin ideologice.[2]

Instituţii de guvernare libaneze în anii mandatului

Spre deosebire de Siria, Libanul a dobândit de timpuriu propriile instituţii de guvernământ. În 1926 a fost emisă o constituţie republicană. Preşedintele urma să fie ales de Parlamentul unicameral, deţinând o autoritate destul de mare, inclusiv dreptul de a numi şi destitui guvernul. Politica externă şi economică urma să fie decisă de Franţa. Guvernatorul general francez avea dreptul de a dizolva Parlamentul şi de a suspenda constituţia (ceea ce s-a şi întâmplat în 1932, 1934 şi 1939).

În centrul vieţii politice a Libanului s-a aflat disputa cu privire la gradul de participare a diferitelor comunităţi religioase la noile instituţii de guvernământ. Preşedinţia a fost preluată, cu sprijin francez, de către maroniţi. Aceştia au avut atitudini diferite faţă de musulmani. De exemplu, Emile Eddé (preşedinte între anii 1936-1941) considera că Libanul trebuie să menţină relaţii speciale cu Europa, întorcând spatele lumii arabe. Rivalul său politic, Bishara al-Khuri,[3] a fost conştient de faptul că, odată mandatul francez încheiat, Libanul va reveni în sânul lumii arabe. De aceea, a militat pentru colaborarea dintre creştini şi musulmani şi pentru obţinerea independenţei depline a Libanului.

---

[1] Axel Havemann, *Libanon*, în „Islam in der Gegenwart...", p. 523-526.

[2] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 650.

[3] Bishara al-Khuri (1890-1964) a fost fiul unui important funcţionar creştin libanez. A studiat dreptul la Paris, iar după primul război mondial a îndeplinit mai multe funcţii politice (fiind în mai multe rânduri premier). Între 1943-1952 a fost preşedinte al ţării (*Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Khuri, Bischara al").

În acest scop a înființat un partid politic - *Blocul constituțional*, în care a atras politicieni creştini şi musulmani, încercând astfel să diminueze caracterul etnic-clientelar al sistemului politic libanez.

Tratatul franco-libanez din 1936
şi împărțirea puterii între creştini şi musulmani

Independența Libanului a fost garantată printr-un tratat special, încheiat cu puterea mandatoare, în 1936 (tratat similar celui franco-sirian). Însă acest tratat nu a fost ratificat de Parlamentul francez, nici în anul 1939.

Totuşi, pe baza acestui tratat, Parlamentul libanez l-a reales pe Edde în funcția de preşedinte al statului. Acesta a numit ca premier pe un musulman, Khayr al-Din al-Ahdab. Începând din acel an s-a impus, ca o lege nescrisă, regula că preşedintele Libanului trebuia să fie creştin maronit, iar primul ministrul musulman sunnit. Mai târziu s-a decis ca preşedintele Parlamentului să fie şiit.

În acest fel, musulmanii au acceptat existența statului libanez, separat de Siria. Totuşi, Libanul a continuat să fie guvernat pe baza compromisului dintre liderii grupărilor religioase, astfel că loialitatea populară a fost canalizată înspre liderii grupărilor clientelare şi mai puțin înspre statul libanez ca atare.[1]

Siria şi Libanul în timpul războiului mondial. Obținerea independenței depline

După capitularea armatelor franceze, puterea mandatoare în Siria şi Liban a devenit Guvernul francez de la Vichy. Din acest motiv, britanicii şi armatele Franței libere (conduse de generalul de Gaulle) au invadat cele două state, căzând de acord să le recunoască imediat independența totală. Dar curând, de Gaulle s-a răzgândit, reinstaurând o administrație franceză. A intrat astfel în conflict cu britanicii. În cele din urmă, de Gaulle a fost nevoit să accepte organizarea unor alegeri libere, în ambele țări. Forțele naționaliste au obținut victorii categorice.

În Siria, conducerea statului a fost preluată de *Blocul Național*. Francezii au refuzat însă să accepte transferul de putere. Damascul a fost supus a doua oară unui bombardament intens (şi-au pierdut viața 400 de civili). În cele din urmă, la presiunile britanicilor şi prin mijlocirea ONU, Siria a obținut independența

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 650.

deplină în 1946.[1] Viața politică a fost caracterizată însă de o mare instabilitate, până în 1958 având loc mai multe lovituri de stat. Această instabilitate s-a datorat mutațiilor petrecute în societatea siriană în anii mandatului francez. Încă din anii războiului a apărut un conflict serios între vechea generație a notabililor pe de o parte, și noua elită, pe de altă parte, alcătuită din ofițeri de armată (după cum am amintit deja, în cea mai mare parte de origine modestă alavită sau druză) și tineri intelectuali.[2] Tânăra generație a încercat consecvent să înlăture dominația bătrânilor politicieni, reușind să obțină puterea abia în 1963, prin intermediul Partidului Ba'th.

În ceea ce privește Libanul, aici a fost ales președinte, în anul 1943, Bishara al-Khuri. Acesta l-a numit ca premier pe sunnitul Riyadh al-Sulh. Cei doi au pus bazele sistemului politic de guvernare a Libanului în următoarele decenii, până la războiul civil din anul 1975 - așa-numitul *Pact Național* (*al-mithaq al-watani*). Prin acest act a fost recunoscută de către toate comunitățile religioase existența de sine stătătoare a Libanului, ca patrie comună a creștinilor și musulmanilor, dar ca parte a lumii arabe. Astfel, creștinii au acceptat caracterul arab al Libanului, iar musulmanii identitatea distinctă, creștină, a țării. Armata franceză a părăsit Libanul în decembrie 1946, după evacuarea Siriei.[3]

6. ÎN CĂUTAREA STATULUI ISLAMIC: CURENTUL ISLAMIST *NEO-SALAFIYA*

Desființarea funcției de calif de către autoritățile republicane turcești a pus intelectualitatea islamică în fața unei situații politice noi. O veche instituție religioasă a lumii islamice nu mai exista; la fel nici Imperiul otoman, acea organizație statală în care *umma* musulmană își vedea reprezentate interesele și pe care toți arabii din Orientul Apropiat o considerau patria lor legitimă. Unitatea spațiului arab a fost bulversată, iar singura instituție care simboliza unitatea *ummei* a devenit istorie.

Acest fapt a constituit o provocare serioasă pentru intelectualii islamici, adepți ai curentului clasicist *Salafiya*. Până atunci, preocupările lor vizaseră reformarea islamului, realizarea compromisului dintre această religie și noua societate modernă, de

[1] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 212-214.
[2] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 648.
[3] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 214-215.

factură europeană. Apelul la valorile autentice ale islamului „strămoşilor evlavioşi" era firesc. Desfiinţarea funcţiei de calif a adus însă în centrul preocupărilor intelectualilor un aspect neabordat până atunci - factorul politic. În centrul atenţiei lor nu mai putea sta doar reformarea vieţii religioase a musulmanilor şi integrarea acestora în societatea modernă, ci şi stabilirea tiparelor şi structurilor politice în care trebuia să viețuiască *umma* în condiţiile trasării noilor frontiere.[1]

Dilema organizării politice a societăţii islamice

Unul din clişeele cele mai des întâlnite în lumea occidentală, referitor la Orientul Apropiat, este acela că, spre deosebire de societatea creştină, în cea islamică există o unitate între religie şi politică. Aserţiunea corespunde doar parţial adevărului, clişeul datorându-se faptului că occidentalii sunt prea puţin informaţi cu privire la istoria şi realităţile actuale din lumea islamică.[2]

Desigur, dreptul islamic - şaria - cuprinde norme privitoare la relaţiile musulmanului cu Dumnezeu şi cu semenii. Din acest punct de vedere, şaria constituie, în viziunea islamică, norma juridică ideală, conform căreia ar trebui să fie organizată societatea. Totuşi, normele şariei reglementează doar sfera religioasă (adică ceea ce numesc arabii *din*), relaţiile interumane fiind parte integrantă din aceasta (având deci caracter sacru). În schimb, şaria nu reglementează sfera politicului (adică ceea ce numesc arabii *siyasa*) şi nici modul „guvernării" (*daula*) sau al „exercitării puterii" (*sultaniya*). Cu alte cuvinte, şaria dispune *cum* ar trebui să fie organizată societatea, nu însă şi *de către cine*, sau, cel puţin, cine ar fi dator să implementeze normele religioase şi sociale în cadrul instituţiei statale, care există în realitate, dar nu este menţionată în nici un chip de normele dreptului islamic. Această lacună importantă a şariei a creat numeroase dileme, dispute şi neînţelegeri de-a lungul întregii istorii a lumii musulmane. Dacă în timpul lui Muhammad, autoritatea politică şi cea religioasă s-au putut suprapune, sub forma regimului teocratic de la Medina, ulterior, după înfiinţarea califatului arab umayyad, apoi a celui abbasid, complexitatea vieţii sociale şi politice a făcut

---

[1] Rudolph Peters, *Erneuerungsbewegungen...*, p. 124.

[2] Andreas Meier, *Politische Strömungen im modernen Islam*, Wuppertal, 2002, p. 15 şi 12.

imposibilă menținerea sistemului medinez. După cum am prezentat în partea I a lucrării, statul și religia s-au separat din ce în ce mai mult în epoca abbasidă. Șaria a devenit obiectul competenței învățaților religioși, a ulemalelor sau clericilor musulmani, care au devenit tot mai autonomi față de autoritatea politică a califilor, apoi a sultanilor, indiferent de dinastia din care făceau parte aceștia. În secolele XI-XII, juriștii și teologii au încercat să dea o rezolvare dilemei pricinuite de coexistența a două sfere de autoritate, dintre care una nici măcar nu era menționată de șaria. Soluția găsită de ei[1] a căzut în desuetudine după desființarea califatului de către mongolii păgâni. Atunci, Ibn Taymiyyah a propus o nouă rezolvare, susținând responsabilitatea colectivă a autorităților politice (emirii sau sultanii) și religioase (ulemalele) pentru a veghea ca ordinea politică a șariei să fie menținută integră în societatea islamică. Datorită poziției sale intransigente, Ibn Taymiyyah a avut de suferit destul de multe opresiuni din partea autorităților politice ale vremii. Totuși, doctrina sa evidențiа un fenomen important, anume creșterea conștiinței de sine a ulemalelor care, de fiecare dată când aflau o conjunctură favorabilă (adică o slăbire a autorității politice) încercau să-și impună punctul de vedere în societate. Și, mai mult decât atât, doctrina lui Ibn Taymiyyah i-a influențat, în mod considerabil, și pe alți reformatori islamici din secolele următoare (în special pe Abd al-Wahhab), dar mai ales pe ideologii islamismului politic din epoca modernă.

Dilema privind organizarea politică a societății islamice a fost readusă în actualitate după desființarea surogatului constituit de „califatul otoman". După cum am arătat la începutul părții a doua a acestei lucrări, sultanii au revigorat instituția califatului pentru a răspunde pretențiilor imperialiste (de natură politică, dar fundamentate religios) ale țarilor ruși, care se erijau în protectori ai populației ortodoxe din Balcani. Ulterior, în noua ordine mondială, dominată de puterile coloniale, instituția califatului a avut într-adevăr menirea de a menține trează conștiința unității

[1] În epoca Buyizilor, învățatul din Bagdad al-Mawardi (decedat în anul 1058) afirma: „califul este apărătorul religiei și administratorul lucrurilor lumești" - *hirasat ad-din wa siyasat ad-dunya* (*Ibidem*, p. 26-27). În epoca selgiukizilor, al-Ghazali (decedat în anul 1111) încerca să realizeze compromisul amintit deja mai sus, stabilind o relație de interdependență între deținătorul puterii spirituale (califul) și noul apărător al religiei și administrator al lucrurilor lumești - sultanul.

comunității musulmane sunnite. Intelectualii islamiști din Orientul Mijlociu au acceptat ca atare legitimitatea califatului otoman.

Situația s-a schimbat la începutul primului război mondial, când sultanul a folosit instituția califatului ca instrument politic pentru a atrage lumea islamică în conflictul armat european. Șeicul din Mecca, Husayn, nu doar că a ignorat convocarea la *jihad*, ci s-a aliat cu dușmanii califului otoman. O instituție religioasă a fost manipulată și folosită în scop politic, neislamic.

Tocmai de aceea, măsura republicanilor turci, de a separa instituția califatului de cea a sultanatului, a fost acceptată cu bucurie. Islamiștii din toată lumea nu mai puteau accepta legitimitatea califatului otoman. Cu toții doreau instituirea unui calif care să simbolizeze cu adevărat unitatea lumii musulmane.

Islamiștii curentului clasicist, în special Rashid Reza, susțineau că funcția de calif trebuia să aibă un caracter întru totul spiritual; noul calif trebuia să fie un învățat religios, dar să nu provină din rândurile ulemalelor care promovau islamismul lor osificat, rupt de realitate. Rashid Reza a propus chiar înființarea unei instituții de învățământ care să formeze ulemale în spiritul tradiției islamice autentice. Din absolvenții acestei instituții urmau să fie aleși și viitorii califi, în competența cărora trebuia să intre doar coordonarea justiției, culturii și educației islamice. În acest fel, Rashid Reza a încercat să realizeze un compromis între noua realitate politică divizată a Orientului Mijlociu și autoritatea islamică supremă supranațională.

Noua conducere republicană a Turciei nu era dispusă să permită islamiștilor arabi amestecarea în domenii care trebuiau să aparțină statului național. Din acest motiv, Parlamentul turc a și desființat, la 3 martie 1924, funcția de calif, competențele acestuia trecând în sarcina guvernului republican, după cum am amintit în altă parte a lucrării.[1]

Islamiștii au fost puși în fața faptului împlinit. Cei de naționalitate turcă au fost integrați în doctrina laicistă și etatistă a noului regim de la Ankara, care a reușit astfel să rezolve, în Turcia, pentru mai multe generații, problema dificilă a relațiilor dintre religie și stat.[2] Islamiștii arabi în schimb, au fost nevoiți să caute soluții proprii. În cursul acestui proces de analiză politică,

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 89-90.

[2] A se vedea mai sus, capitolul privitor la reformele laiciste și etatiste din Turcia lui Kemal Atatürk.

mişcarea islamistă s-a divizat în mai multe facţiuni, după modelele folosite, cât şi după poziţiile adoptate faţă de autorităţile politice. Principala divizare a fost cea dintre integrişti („secularişti"- *ilmaniyun*) şi izolaţionişti (adevăraţii islamişti - *islamiyun*), adică dintre cei care acceptau ordinea politică existentă şi cei care, dimpotrivă, nu doar că nu o acceptau, ci se izolau de ea, militând pentru înlăturarea ei şi stabilirea unei noi ordini. Peste această divizare, datorată opţiunilor proprii intelectualilor islamici, s-a suprapus influenţa ideologiilor occidentale, rezultatul fiind apariţia unui naţionalism islamic, respectiv a unui socialism islamic.

În analiza acestor din urmă două curente politice este dificil de stabilit dacă nu cumva naţionaliştii şi socialiştii s-au folosit de islam, pentru a-şi justifica dominaţia politică, sau, din contră, islamiştii au importat din Occident respectivele doctrine politice, pentru a fi acceptaţi pe plan mondial. După cum arată şi Andreas Meier, este greu de găsit un răspuns la această întrebare, tocmai datorită lipsei de identitate dintre politică şi religie în islam, precum şi a divergenţelor existente pe această temă în însăşi lumea islamică.[1] Însă tot Meier (şi, alături de el, toţi cercetătorii istoriei statelor musulmane din secolul XX) constată că ideologiile naţionalismului şi socialismului islamic nu au reuşit să rezolve problemele sociale ale statelor musulmane, astfel că, începând din deceniul opt al secolului XX, numeroase grupări de opoziţie din Orientul Mijlociu au adoptat doctrina izolaţionistă, refugiindu-se în „subteran", de unde reveneau la suprafaţă ameninţând ordinea politică existentă.[2] Islamismul lor izolaţionist a devenit unul de protest, fundamentat pe aceeaşi necesitate de redeşteptare sau reînnoire islamică, susţinută şi în trecut de reformatorii religioşi, asemeni lui Ibn Taymiyyah. Însă, cu puţine excepţii (îndeosebi pakistanezul Mawdudi), ideologii noului islamism izolaţionist din epoca modernă s-au mărginit în a întreprinde acţiuni de protest (de cele mai multe ori având caracter violent, terorist), neoferind soluţii concrete pentru rezolvarea problemei dificile a implementării şariei în ordinea politică a statelor musulmane.

---

[1] A. Meier, *op.cit.*, p. 16-22.

[2] A se vedea capitolul „Alternativa dintre *Frăţia Musulmană* din Parlament şi *Islamismul anarhic* din subteran", în Khalid Duran, *Islam und politischer Extremismus. Einführung und Dokumentation*, Hamburg, 1985, p. 75-88.

Aşadar, procesul căutării statului islamic ideal a fost şi este unul de durată.

Încercări de reînviere a califatului

După desfiinţarea de către Kemal Atatürk a funcţiei de calif, s-au înregistrat mai multe reacţii în lumea islamică sunnită arabă şi indiană.

După numai două zile, regele Husayn din Mecca s-a autoproclamat calif, încercând să reînvie instituţia. Însă islamiştii clasicişti-salafiţi au privit cu reticenţă acest act, fiind nemulţumiţi de unificarea din nou a funcţiei de calif cu cea de monarh. Doar o mică parte din învăţaţii religioşi din Palestina, Transiordania şi Irak l-au acceptat pe Husayn drept calif.[1] Ultima încercare a lui Husayn de a obţine sprijinul intelectualităţii islamice, prin convocarea, în vara anului 1924, la Mecca, a unei „conferinţe cu privire la pelerinaj" (*mu'tamar al-hajj*) s-a soldat cu un eşec, căci doar câteva luni mai târziu trupele *ikhwan* ale sultanului din Najd, Ibn Sa'ud, au cucerit Mecca, profanând mormintele primilor trei califi.[2]

Intelectualii islamici au convocat un nou congres care să dezbată problema califatului, la Cairo, în luna mai 1926. Au participat doar puţine personalităţi. Intenţia iniţială a fost aceea de a acorda titlul de calif regelui egiptean Fu'ad (potrivit ofertei regelui Husayn). Discuţiile au luat însă o altă turnură, participanţii văzându-se nevoiţi să dezbată chestiunea statutului juridic internaţional al funcţiei de calif, mai ales că existau şi voci (în special a lui Abd al-Raziq) care negau caracterul islamic şi necesita-

---

[1] Deci tocmai ulemalele din teritoriile mandatului britanic. Interesantă a fost reacţia cercurilor islamiste din India. Acestea folosiseră încă din anii antebelici instituţia califatului pentru a-şi manifesta opoziţia faţă de dominaţia colonială britanică. În 1913 au înfiinţat asociaţia *Slujitorii Ka'bei – Huddam-i ka'ba*, iar în 1919 organizaţia *All India Central Khalifat Committee*, la care a aderat chiar şi hindusul Mahatma Gandhi. Desfiinţarea funcţiei de calif, de către autorităţile republicane turceşti, a fost privită deosebit de negativ de islamiştii indieni, care nu au acceptat nici autoproclamarea regelui Husayn din Mecca în funcţia de calif. Mai mult, în acel moment ei au cerut meccanilor să se constituie într-o republică, independentă în plan intern, dar cu o politică externă proprie intereselor musulmanilor de pe întregul glob (R. Schulze, *op.cit.*, p. 92-94).

[2] J. Reissner, *Internationale islamische Organisationen*, în „Islam in der Gegenwart", p. 696-697.

tea instituției califatului.[1] Neajungându-se la nici un rezultat, participanții au fost nevoiți să amâne pentru o altă conferință alegerea unui nou calif.[2]

În lunile iunie-iulie 1926 a avut loc la Mecca deja pomenitul Congres Mondial Islamic (*Mu'tamar al-'alam al-islami*), convocat de Ibn Sa'ud.[3]

Cea dintâi divizare a intelectualității islamice: islamiști și secularișți

După cum am amintit într-un alt capitol, conducătorul saudit a reușit să realizeze un compromis cu anumite cercuri islamiste din Cairo. În felul acesta a obținut acceptarea de către lumea musulmană a integrării locurilor sfinte islamice în confederația saudită. Dar, pe de altă parte, s-a ajuns la o polarizare a curentului islamist, existentă și astăzi.

După congresul din mai 1926, de la Cairo, problema califatului a ieșit din actualitate. O mare parte din elitele Orientului Mij-

---

[1] Ali Abd ar-Raziq (1888-1966) a publicat, în 1925, o lucrare cu titlul „Islamul și principiile puterii de stat", în care încerca să demonstreze că nici Coranul și nici *hadith*-ul nu se pronunță asupra necesității instituției califatului, deoarece misiunea lui Muhammad pe pământ ar fi fost una strict spirituală, implicațiile politice de mai târziu fiind înnoiri datorate conjuncturii. Această lucrare a provocat numeroase proteste ale învățaților musulmani. Corpul profesoral al celei mai importante universități islamice din Egipt, *Azhar*, i-a interzis să mai exercite vreo funcție publică. După acest episod a trăit retras până la moarte (R. Peters, *op.cit.*, p. 124-125; H. Lammens, *op.cit.*, p. 123 și 213).

[2] „Participanții la congres au deliberat, cu ușile închise, asupra naturii califatului și calităților cerute pentru deținătorul funcției de calif. În final, au constatat dispariția noțiunii de *umma*, vechiul internaționalism religios din interiorul islamului, și instalarea naționalismului, prin crearea unor state musulmane, diferite unul de altul ca instituții și tendințe politice, dar toate preocupate să-și afirme independența. Această constatare i-a determinat pe participanți să declare că orice soluție practică în ce privește califatul li se pare prematură. Ei au recomandat ca, între timp, să fie creată o organizație interislamică. Aceasta urma să aibă o comisie centrală la Cairo, care să reprezinte toate țările, precum și comisii naționale, care să funcționeze ca niște comitete executive. Aceste comitete regionale erau însărcinate să rezolve și dificultățile din domeniul religiei, până la reunirea unui nou congres intermusulman la Cairo" (H. Lammens, *op.cit.*, p. 210).

[3] J. Reissner, *Internationale islamische Organisationen* ,p. 697.

lociu nu erau dispuse să cedeze o parte din prerogativele statului național suveran în favoarea unui conducător spiritual musulman, ale cărui competențe nu puteau fi conturate cu exactitate. Scopul principal al politicienilor de frunte din Orientul Mijlociu devenise obținerea deplinei suveranități naționale (*al-hakimiya al-milliya*), adică independența totală față de puterile coloniale. Acest scop îl urmăreau atât politicienii „de tip european" (care adoptaseră discursul ideologiilor „moderne" europene și seculare), cât și cei din curentul islamist. Între cele două partide au apărut însă disensiuni. Cei dintâi considerau că un „secularism islamic" putea fi mai eficient în realizarea interesului național. Drept urmare, ei au militat cu consecvență pentru marginalizarea „discursului islamic", pentru restrângerea valorilor religioase-islamice în sfera privată a familiei. Această strategie a avut succes în Turcia, Iran și Afganistan. Am amintit deja mai sus de procesul de turcizare și laicizare a discursului salafitic din noua republică a lui Kemal Atatürk, proces aprobat de numeroși islamiști arabi, care au încercat, prin urmare, să se integreze în elita politică a noilor state naționale.

Pe de altă parte, partida contrară a fost și ea destul de puternică. Mulți au considerat că laicizarea și naționalizarea discursului islamic, prin adoptarea modelelor occidentale, aducea după sine secularizarea și pierderea propriei identități. Din acest motiv și-au radicalizat discursul public, lepădând în mod ostentativ chiar și vestimentația europeană. Unul din principalii reprezentanți ai acestui curent a fost și Rashid Reza, care și-a promovat ideile în revista sa din Cairo, *al-Manar* („Farul").[1]

În centrul preocupărilor lui Rashid Reza se afla mai nou tocmai problema relației dintre politică și religie în islam (fiind provocat de lucrarea lui ar-Raziq). Împotriva acestuia din urmă, Rashid considera că societatea musulmană avea nevoie de un calif, în datoria căruia trebuia să se afle apărarea comunității musulmane și acțiunea de emitere a normelor legislative, în conformitate cu cerințele epocii, prin practicarea *ijtihad*-ului. Sarcina legislativă ar fi trebuit să o împartă cu un consiliu de învățați musulmani formați în școli teologice noi (ulemalele tradiționale nefiind capabile să exercite o îndatorire atât de importantă).[2]

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 98-100. Totuși, în această revistă au fost publicate și numeroase articole favorabile politicii laiciste din Turcia (*Ibidem*, p. 364, nota 20).

[2] R. Peters, *op.cit.*, p. 125-126.

Fiind adeptul unor astfel de idei, Rashid Reza a fost mai apropiat în concepții de doctrina de guvernare saudită decât de cea laicistă-turcească. Acest fapt a facilitat compromisul realizat cu guvernarea saudită la Congresul de la Mecca din iunie-iulie 1926. În revista *al-Manar* au început să fie publicate lucrări ale învățaților wahhabiți, dar și restituite intelectualității islamice lucrările lui Ibn Taymiyyah. În timpul congresului meccan din 1926 a avut loc sciziunea definitivă dintre cele două grupări islamiste: cea pro-saudită și cea pro-republicană, laicistă. Majoritară a fost cea din urmă, astfel că Rashid Reza a fost acuzat de trădare și învinuit de a fi fost cumpărat de Ibn Sa'ud.[1]

Criza economică mondială din 1928-1932 și radicalizarea discursului islamic

Marea criză economică de la sfârșitul deceniului al treilea al secolului XX a survenit pe neașteptate. Lumea arabă, a cărei economie tocmai se stabilizase după război, nu a putut lua nici o măsură preventivă. Prețurile materiilor prime au scăzut în mod drastic, iar urmările asupra bursei au fost devastatoare. Exportul de grâu al Tunisiei s-a redus între 1932-33 la jumătate (totuși exportul de vinuri a crescut cu 33%). Veniturile exporturilor totale ale Algeriei s-au redus la jumătate între anii 1929-1935; veniturile încasate de statul irakian din tranzitul produselor economice s-au diminuat de la 7 milioane dinari (1924) la 1,6 milioane. Decăderea economică poate fi observată și din tabelul alăturat, în care este prezentată evoluția exporturilor în principalele țări ale lumii islamice.[2]

În aceste condiții a scăzut și consumul (de exemplu, în Turcia, deși prețurile au scăzut în medie cu 17%, consumul s-a diminuat cu peste 30%). Afectată a fost în special clasa mijlocie, care începuse să se integreze destul de bine în societatea colonială, de tip occidental. Criza economică i-a împins însă pe mulți funcționari și angajați în sectorul serviciilor spre marginea societății. Cele dintâi cartiere mărginașe - *bidonvilles* - au apărut în Orientul Mijlociu tocmai la începutul anilor 1930, ca urmare a crizei economice. Locuitorii acestora trăiau însă drama profundă

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 97. Schulze atrage atenția asupra faptului că doctrina lui Ibn Taymiyyah fost redescoperită în aceeași perioadă și de orientaliștii europeni, în special de Henri Laoust (*Ibidem*, p. 364, nota 31).

[2] *Ibidem*, p. 122.

a dezrădăcinării. Părăsiseră societatea tradiţională, rurală (fiind încurajaţi la aceasta şi de intelectualii din curentul *salafiya*, care

Ţara/ valuta	Produsul de export	1928	1930	1932	1935
Egipt/ 1000Lire	Bumbac	45.138	23.788	17.866	26.413
Turcia/ 1000Lire	Tabac	54.196	43.160	27.140	18.950
Indonezia/ mil.florini	Zahăr		254		51(1937)
Algeria/ 1000Lire	Cereale	18.756			8.285
Iran/ 1000Lire	Petrol	800	1000	1300	1500
Palestina/ Lire	Grâu	949.907		359.087	

considerau tradiţia drept cauza principală a eşecului modernizării lumii islamice), dar se vedeau privaţi de foloasele aduse de societatea urbană, modernă). Nefiind dispuşi să considere acest fenomen drept un eşec personal, profesional, au fost tentaţi să considere ordinea colonială-europeană la fel de „falsă, neislamică", ca şi „ordinea tradiţională". Fiind „cu un picior ancoraţi încă în tradiţie, iar cu cel de-al doilea picior în societatea urbană, modernă", dezrădăcinaţii mahalalelor orăşeneşti erau în căutarea unui nou cod social şi a unor forme noi de organizare, care să le confere siguranţă.[1] „Năzuiau după o societate alcătuită din comunităţi mici, în care fiecare să-şi aibă locul său bine stabilit, în care oamenii să se preocupe şi intereseze unii de ceilalţi şi în care să poată găsi protecţie. Şi, deoarece Occidentul şi elitele occidentalizate erau considerate (nu fără motiv) responsabile pentru evoluţia negativă, căutarea unui program pentru înlăturarea acestei situaţii s-a orientat spre rădăcini, adică spre islam. Prin urmare, este de la sine înţeles faptul că statul islamic şi societatea islamică adevărată a devenit exact idealul spre care năzuiau oamenii".[2]

[1] *Ibidem*, p. 122-123.
[2] R. Peters, *op.cit.*, p. 127.

Hasan al-Banna şi „Frăţia Musulmană"

Şi într-adevăr, în Egipt, în aceste mahalale au apărut, începând din 1928, mici asociaţii care aveau la bază doctrina egalitaristă propovăduită de islam. În cadrul acestor organizaţii sociale a fost promovat un nou discurs islamic, mai puţin teoretic şi mult mai mult ancorat în viaţa concretă, trăită de cei care sufereau de sindromul dezrădăcinării. Întemeietorii acestor organizaţii nu erau intelectualii islamişti adepţi ai curentului *salafiya* (deoarece aceştia se integraseră bine în societatea modernă, ale cărei valori le susţineau sau combăteau, în funcţie de opinia lor politică). Din contră, erau intelectuali tineri care trăiau eşecul neintegrării. Un exemplu elocvent în acest sens l-a constituit Hasan al-Banna (1906-1949), care a reuşit să unească numeroasele organizaţii islamice izolate, înfiinţând „Comunitatea Fraţilor musulmani" - *Jam'íyat al-ikhwan al-muslimin* (numită şi „Frăţia musulmană"). Aceasta este una dintre cele mai importante organizaţii islamiste militante, existentă şi astăzi. Fără îndoială, Hasan al-Banna este unul dintre cei mai importanţi teoreticieni ai mişcării islamiste. Şi totuşi... O altă mare personalitate islamistă a fost Sayyid Qutb (1906-1966). Acesta din urmă, deşi din aceeaşi generaţie cu Hasan al-Banna, şi-a propovăduit doctrina abia după cel de-al doilea război mondial, fiind un „convertit la doctrina islamistă".

Compararea biografiilor celor două personalităţi poate facilita mult înţelegerea originilor şi cauzelor mişcării islamiste militante. Hasan al Banna s-a născut în sătucul Damanhur din Egiptul de sud, într-o familie mic-burgheză (tatăl său a fost ceasornicar). A participat la mişcările naţionaliste din anul 1919. A studiat la vestita facultate umanistă *Dar al-'ulum* a Universităţii din Cairo, după absolvirea căreia a sperat să obţină un post de profesor în capitală. Nu a reuşit. S-a angajat astfel la şcoala dintr-un oraş de provincie, la Isma'iliya pe malul Canalului Suez. „Nereuşindu-i integrarea, a rămas ancorat în discursul islamic şi şi-a politizat situaţia mizerabilă, devenind membru fondator al organizaţiei *Frăţia musulmană*, înfiinţată în martie 1928 la Isma'iliya".[1]

În ceea ce-l priveşte pe Sayyid Qutb, acesta s-a născut într-un sat din Egiptul de nord (în apropierea oraşului Asyut. A studiat tot la Cairo, ca şi Hasan al-Banna. Spre deosebire de acesta, a reuşit să se integreze în societatea modernă, devenind membru al

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 124-125. Înscrierea organizaţiei la tribunal a survenit abia un an mai târziu, la 11 aprilie 1929.

unor importante cercuri literare din capitala Egiptului. După terminarea studiilor a obținut un post de funcționar, apoi de inspector, în Ministerul Culturii din Cairo. Desigur că în tot acest timp a fost un admirator al Occidentului, simțind un dispreț adânc față de „cultura înapoiată" de la țară, față de superstițiile și autoritatea patronală a latifundiarului din satul natal. Interesat de literatura engleză, a plecat după cel de-al doilea război mondial în SUA, de unde s-a reîntors profund schimbat, reconvertit la valorile islamice.[1]

Așadar, deși colegi de generație, Hasan al-Banna și Sayyid Qutb sunt reprezentanții a două faze diferite în evoluția mișcărilor islamiste. Aceeași deosebire se poate stabili și între al-Banna și Rashid Reza. În timpul studiilor celui dintâi la Cairo, cel de-al doilea era, fără îndoială, cel mai mare reprezentant al curentului islamist din epoca sa. În revista „Al-Manar" erau prezentate cititorilor lucrări clasice ale *mujaddizilor* (reformatorilor musulmani religioși) din Evul Mediu. Cu toate acestea, în autobiografia redactată în 1946, al-Banna nu a făcut nici măcar o singură referire la Rashid Reza, accentuând faptul că în anii studenției sale nu a găsit nici o instituție islamică la Cairo.

Într-adevăr, discursul de tipul *salafiya* nu mai atingea sufletul și mintea tinerilor dezrădăcinați din anii crizei economice. Integrarea în modernitate, pe baza valorilor islamice, promovată cu atâta consecvență de ideologii curentului *salafiya*, constituia pentru al-Banna doar o iluzie. Tocmai de aceea, întemeietorii frățiilor musulmane din anii 1928-1930 militau pentru retragerea din lumea modernă, pentru respingerea valorilor acesteia, ca fiind neislamice, și pentru reîntoarcerea la valorile islamice autentice. Acest nou discurs islamic a fost numit de istorici fie prin termenul *Neo-salafiya*,[2] fie prin acela de *Neo-fundamentalism islamic*.[3] Tinerii intelectuali se împotriveau atât eșecului generației anterioare, susținătoare a curentului *salafiya*, cât și împotriva instituțiilor islamice tradiționale (susținute de ulemale - o mare parte dintre întemeietorii unor astfel de grupări fie au părăsit de

---

[1] Yvonne Y. Haddad, *Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival*, în „Voices of Resurgent Islam", p. 68-69.

[2] R. Schulze, *op.cit.*, p. 126.

[3] R. Peters, *op.cit.*, p. 126. A. Meier folosește termenul *Islamism* (A. Meier, *op.cit.*, p. 73-76). Pentru a accentua, pe de o parte, fazele diferite din evoluția mișcărilor islamiste militante (al-Banna și Sayyid Qutb), voi folosi în prezenta lucrare terminologia propusă de R. Schulze.

bună voie instituțiile de învățământ religios, fie au fost exmatriculați din acestea).

Între 1927-1935 au apărut astfel de frății musulmane în aproape toate orașele Orientului Apropiat și ale Africii de Nord. Ele au avut doar caracter cultural, fiind evitată politizarea (organizarea partinică) și sindicalizarea. Scopul lor era apropierea celor dezrădăcinați, prin organizarea unor întâlniri în moschei, cluburi, asociații sportive, și stațiuni de asistență socială. Prin urmare, se dorea integrarea celor neintegrați în societatea modernă, considerată neislamică, într-o adevărată rețea, care a cuprins, rând pe rând, micile frății din toate localitățile egiptene, iar după 1932, și din afara Egiptului.[1]

La jumătatea anilor '30, *neo-salafiya* a reușit să se constituie într-o adevărată opoziție îndreptată împotriva clasei politice naționaliste și liberale. La fel ca și grupările extremiste din Europa, și conducătorii Frăției Musulmane militau pentru crearea unui stat puternic și autocrat. Dar, spre deosebire de europeni, programul islamiștilor egipteni cuprindea și următoarele puncte:[2]

- Regenerarea socială și politică a Egiptului, printr-o restaurare a ordinii islamice (*nizam al-islam*), ceea ce însemna reimplementarea legii șariei;
- Dreptul islamic al șariei nu trebuia adoptat în litera, ci în spiritul său, astfel ca musulmanii să poată beneficia de avantajele avansului tehnologic al secolului XX, fără a avea sentimentul săvârșirii unui compromis față de valorile islamice;
- Susținerea necesității de reforme sociale și economice, în conformitate cu valorile islamice: reformă agrară, înlăturarea capitalului străin, proiecte sociale pentru ajutorarea celor săraci. Într-adevăr, numeroase asociații islamice, devenite filiale ale organizației, au început să pună în practică unele din aceste măsuri: au înființat școli pentru săraci (în care erau predate atât elemente islamice, cât și discipline reale), ateliere meșteșugărești, firme de construcții (pentru crearea de locuri de muncă).

Sare în evidență în primul rând susținerea implementării unei ordini islamice. Prin aceasta, programul Frăției Musulmane înceta să mai fie strict cultural, căci se viza și sfera politicului. Un prim pas spre politizarea mișcării a fost făcut în 1936, când Frăția a publicat celebrul *Program în 50 de puncte*, în care milita pentru

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 126-128.

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 187.

înlăturarea democrației pluripartite, pentru reformarea dreptului pe baza principiilor șariei, pentru întărirea armatei, organizarea de asociații de tineret, pentru segregarea sexuală etc.[1]

Tot în 1936, Hasan al-Banna a trimis regelui egiptean un proiect de reformare a statului, în care propunea, printre altele: înlăturarea partidelor și orientarea forțelor politice ale națiunii în direcția unui front unic; întărirea armatei și ridicarea numărului asociațiilor de tineri; regenerarea morală a tineretului pe baza jihadului; întărirea legăturii între diferitele regiuni islamice, în special între regiunile arabe, pentru a se realiza un prim pas în rezolvarea problemei califatului; accentuarea spiritului islamic în funcțiile publice; controlul comportamentului personal al funcționarilor și înlăturarea distincției dintre sfera privată și cea publică.[2]

În anii următori, Hasan al-Banna a reușit să intre în legătură cu cercurile culturale ale țării (inclusiv cu ulemalele de la Universitatea Azhar), urmarea fiind transformarea Frăției musulmane în partid politic (mai 1938). „Conducătorul general" Hasan al-Banna a definit islamul drept „cult și conducere politică, rugăciune și luptă, supunere și stăpânire, Carte (Coranul) și sabie; nici un element din cele două nu poate fi despărțit de celălalt". Au fost organizate formațiuni armate paramilitare, care au preluat sarcina de a supraveghea aplicarea codului social islamic în cartierele orașelor. La 3 februarie 1939 a fost înființată o „comisie constituțională" cu menirea de a controla măsura în care constituția egipteană respecta principiile de bază ale ordinii islamice. O altă comisie urma să stabilească legile care nu erau în concordanță cu șaria.[3] Tot atunci, s-a decretat că:[4]

- Islamul este un sistem unitar și integral, bazat pe sine însuși;
- Islamul are ca fundamente Coranul și *sunna*;
- Islamul și ordinea islamică pot fi aplicate în orice loc, în orice epocă.

Al-Banna a intenționat redactarea unei broșuri care să expună, în cuvinte simple, doctrina Frăției musulmane. Acest fapt era însă imposibil, deoarece mișcarea nu avea o doctrină politică și

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 134.
[2] A. Meier, *op.cit.*, p. 79-83.
[3] R. Schulze, *op.cit.*, p. 135-136.
[4] J. Reissner, *Die militant-islamischen Gruppen*, p. 632.

socială unitară, ci principii generale care i-au putut mobiliza pe cei dezrădăcinați din centrele urbane. Într-o lume, aflată în permanentă schimbare (și supusă dominației străine), *Frăția musulmană* întruchipa, pentru membrii ei, stabilitatea valorilor islamice, oferind totodată speranță pentru epoca viitoare, dar plină de incertitudini. Succesul mișcării s-a datorat faptului că promova justiția socială nu doar ca pe o chestiune de legislație, ci ca parte a unui etos social care putea fi realizat doar prin întoarcerea la valorile islamice.[1]

Destul de timpuriu au apărut și în rândurile membrilor Frăției disensiuni, anume între integraționiști și izolaționiști. Diferența de viziune asupra diferitelor aspecte ale vieții politice, economice și sociale este prezentată de Schulze în modul următor:

	Integraționiștii	Izolaționiștii
Stat	Islamizarea instituțiilor existente; Recunoașterea statului național	Noi instituții, pe baza istoriei islamice; Statul ca jama'a („comunitate")
Finanțe	Bănci și asigurări islamice	Lipsa totală a băncilor și asigurărilor
Propr. privată	Acceptată, motivată islamic	Restrânsă sau neacceptată defel
Partide	Partide și constituție islamică; Naționalism islamic	Lipsa oricăror partide, Desființarea democrației participative
Cultură	Acceptarea culturii ulemalelor	Refuzul de a accepta cultura ulemalelor
Șaria	Menținerea distincției dintre drept și politică, șaria fiind instanță de control.	Înlăturarea distincției dintre dreptul islamic și politică; reînființarea statului pe baza sunnei.

Facțiunea integraționistă a fost cea mai numeroasă, al-Banna participând la disputele politice din Egipt. La începutul celui de-al doilea război mondial existau doar în Egipt peste 500 de filiale, cu aproximativ o jumătate de milion de membri. Organizația s-a extins și în afara Egiptului. În Maghreb a jucat un rol

[1] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 187-188.

important în lupta pentru emancipare. În Orientul Apropiat au fost înființate următoarele filiale ale Frăției:

- Siria - „Frăția musulmană siriană", întemeiată în 1945, sub conducerea lui Mustafa as-Siba'i (1915-1964);
- Palestina - 5 mai 1946, deci în timpul războiului civil dintre evrei și arabi (a se vedea mai jos). *Frăția musulmană* din Palestina a preluat numeroase funcții de conducere în teritoriile arabe palestiniene, necucerite încă de evrei, fapt care a dus la o înrăutățire a relațiilor bilaterale dintre Iordania și Egipt (iordanienii au considerat *Frăția* drept unealtă a guvernului de la Cairo);
- Iordania - noiembrie 1946. Datorită conflictului palestinian, regele Iordaniei a interzis activitatea organizației;
- Irak - 1947 - sub numele „Societatea Frăției islamice";
- În Arabia Sa'udită, al-Banna nu a primit aprobarea să înființeze o filială a organizației, deoarece contravenea legislației sa'udite (care interzicea dreptul la asociere).

După încheierea celui de-al doilea război mondial, *Frăția musulmană* a susținut cu mai mare tărie introducerea ordinii islamice în noile state naționale independente. După înființarea Ligii Arabe, al-Banna a cerut ca aceasta să constituie *blocul islamic*. Cererea sa nu a fost acceptată. Revendicările religioase ale conducătorilor organizației i-au deranjat pe politicienii arabi ai vremii. Organizația a fost interzisă în Egipt în 1948, iar al-Banna a fost asasinat de un comando al armatei egiptene în 1949.

Membrii Frăției au participat, alături de tinerele elite naționaliste-urbane din Orientul Mijlociu, la luptele pentru înlăturarea vechii ordini sociale și politice. Nu au reușit însă să implementeze „ordinea islamică", deoarece conducerea statelor arabe a fost preluată de naționaliștii urbani care, în lupta anti-imperialistă din primii ani ai războiului rece, au adoptat în mare măsură discursul naționalist și socialist, dar cu nuanță islamică. În primele două decenii după cel de-al doilea război mondial, islamul a constituit mijloc de legitimare al altor ideologii.

Membrii Frăției fie s-au integrat în noile structuri de putere, fie au aderat la poziția izolaționistă, fiind însă pentru aceasta aspru persecutați (zăcând ani îndelungați în închisori). Printre cei mai importanți reprezentanți ai acestor islamiști izolaționiști este și deja amintitul Sayyid Qutb. Lucrările redactate de el în temniță au dat o nouă vigoare mișcării islamiste militante, care s-a eliberat de tutela naționalismului și socialismului arab la începutul anilor 1970.

7. Palestina de la mandatul britanic la crearea statului Israel. Începutul conflictului dintre evrei şi palestinieni

Una din problemele cele mai delicate din Orientul Apropiat este cea a conflictului dintre evrei şi palestinieni. Se poate afirma chiar că rezolvarea acestui conflict constituie cheia pacificării întregii regiuni. Tocmai din acest motiv, voi prezenta această chestiune mai amănunţit decât celelalte capitole ale lucrării.

Palestina deţine, prin oraşul Ierusalim, o importanţă deosebită în islam. După cum am arătat la începutul acestei lucrări, musulmanii şi-au îndreptat iniţial rugăciunea spre Ierusalim. Doar după *hejira* s-au orientat spre Mecca. Apoi, într-o celebră călătorie nocturnă, profetul islamic Muhammad a zburat de la Mecca la Ierusalim pe spinarea calului său al-Buraq, de unde şi-a luat zborul spre cer (anume chiar de pe locul în care se află acum moscheea numită Cupola Stâncii de pe Esplanada fostului Templu iudaic). Această moschee, împreună cu moscheea al-Aqsa, alcătuiesc *al-Haram ash-sharif*, cel de-al treilea loc sfânt al islamului, după oraşele Mecca şi Medina. Chiar şi Zidul de Vest al Esplanadei, numit de către evrei Zidul Plângerii, are o semnificaţie islamică. De acest zid, profetul islamic şi-a legat calul al-Buraq, astfel că acest zid se numeşte în limba arabă „Zidul al-Buraq".[1]

Palestina de-a lungul istoriei

Arabii şi evreii sunt naţiuni înrudite, ambele făcând parte din familia popoarelor semitice: arabii din grupul sud-vestic (alături de etiopieni), iar evreii din grupul nord-vestic (foarte numeros în antichitate, dar din care au supravieţuit până în ziua de azi doar evreii şi „asirienii" creştini, aceştia din urmă aşezaţi în munţii Kurdistanului, mai precis în zona Mosul/Irak şi Orumieh/Iran, şi care vorbesc varianta modernă a limbii aramaice).[2]

---

[1] Thomas Philipp, *Israel und die Besetzten Gebiete*, în „Islam in der Gegenwart", p. 496.

[2] Marius Sala, Ioana Vintilă-Rădulescu, *Limbile lumii. Mică enciclopedie*, Bucureşti, 1981, p. 23-26, 75, 81, 220 şi 231. Grupul oriental, din care făcea parte limba akkadiană, a dispărut azi.

Popoarele semitice s-au extins în întregul Orient Apropiat şi Mijlociu în cinci mari valuri, pornind din Peninsula Arabiei. Cea dintâi migraţie s-a petrecut în jurul anului 3000 î.Hr., când triburi de akkadieni s-au aşezat în nordul Mesopotamiei (sudul provinciei rămânând sumerian).

Începuturile Israelului

Este cunoscută relatarea biblică despre „ieşirea evreilor din Egipt" şi lungul lor drum spre Canaan sau Ţara Sfântă. Biblia afirmă că acest eveniment ar fi avut loc cu 480 de ani înainte de construirea Templului de către regele Solomon, adică în 1440 î.Hr. (III Regi, 6,1). Cert este însă faptul că cea dintâi menţiune a evreilor sau israeliţilor pe teritoriul Palestinei apare pe o stelă sau monument egiptean din timpul fiului celebrului faraon Ramses II (1301-1235 î.Hr.), anume Merneptah (1234-1224 î.Hr.), din dinastia a XIX-a.[1] Istoricii acceptă aproape în unanimitate

---

Peste câteva secole au sosit noi triburi semitice (preamoriţi), iar urmarea a fost decăderea vechiului Sumer şi constituirea, în jurul anului 2371 î.Hr, a Imperiului Akkadian. Dar din jurul anului 2060, locuitorii sedentari din Mesopotamia au fost nevoiţi să facă faţă celui de-al treilea val semitic (care a durat aproape trei secole). Năvălitorii au fost numiţi amoriţi (adică *popoarele apusene* sau *popoarele Amurru*) fiindcă veneau dinspre Apus. O parte dintre ei (*amoriţii răsăriteni*) s-au infiltrat în Mesopotamia, s-au deznaţionalizat curând (adoptând limba akkadiană), dar au creat totuşi mai multe state, cel mai important fiind Asiria (cu centrul în regiunea Mosul de azi). Amoriţii vestici au fost cunoscuţi mai târziu sub numele de canaaniţi (cei mai importanţi fiind evreii şi fenicienii). Aceştia au putut evita deznaţionalizarea timpurie, păstrându-şi limba şi obiceiurile până în antichitatea târzie. Totuşi şi aceste limbi au dispărut, în urma invaziei, la sfârşitul mileniului al II-lea î.Hr., celui de-al patrulea val migrator semitic, anume al *arameilor*, care au invadat întreaga Semilună Fertilă. La începutul primului mileniu precreştin, arameii au pus bazele unor regate precum Aram (cu capitala la Damasc), Ammon (cu capitala Rabbat-Ammon, azi Aman, Iordania) ş.a. Teritoriile tuturor acestor regate (la fel ca şi nordul Israelului de azi) au fost cucerite în secolele IX-VIII î.Hr. de asirieni. Aceeaşi soartă au avut-o şi evreii din nord. Politica asirienilor a urmărit deportarea populaţiilor cucerite în regiuni mai mărginaşe ale imperiului, ceea ce a favorizat crearea în Orientul Apropiat a unei populaţii cosmopolite care, pentru a se înţelege, a adoptat limba aramaică (numită şi babiloniană). Samaritenii menţionaţi în Noul Testament sunt rezultatul unui asemenea schimb de populaţie. Aramaica a devenit, încă din secolul la IX-lea î.Hr., *lingua franca* în toată Semiluna Fertilă, păstrându-şi acest statut până la sosirea celui de-al cincilea mare val migrator semit, anume cel al arabilor de religie musulmană (Wolfram von Soden, *Sumer, Babylon und Hetliter*, în „Propyläen Weltgeschichte", vol. I, 1961, p. 537-538, 548, 568 şi 615; Horia C. Matei, *O istorie a lumii antice*, Bucureşti, 1984, p. 42; *Herders Grosser Bibel-Atlas*, coord. Othmar Keel şi Max Büchler, ed. III; Freiburg i. Br., 1989, p. 70-71 şi 104-108.).

[1] Horia C. Matei, *op.cit.*, p. 73. Această stelă consemna victoriile faraonu-

faptul că în timpul acestei dinastii, „în condițiile luptei pentru hegemonie dintre Egipt şi Regatul Hitit, apoi ale slăbirii celor două puteri, are loc pătrunderea în Palestina şi Transiordania, dinspre regiunile siriano-arabe, a unor noi valuri semitice (moabiți, amoniți, edomiți şi israeliți). Luarea în stăpânire a unor zone de deal şi munte din interiorul Canaanului de către israeliții migrați dinspre sud şi est nu este urmarea unei acțiuni militare unice şi unitare, cum apare în tradiție, ci constituie un proces de durată, adesea o infiltrare lentă de triburi izolate; ținuturile fertile ale litoralului, ca şi regiunile din jurul unor importante orașe-state canaaneene, rămân încă mult timp neatinse de noii veniți".[1]

Deşi erau unite prin credința lor monoteistă, cele 12 triburi evreieşti „au trăit autonom şi au sfârşit prin a cădea sub lovitura populațiilor canaaneene pe care nu le înfrânseră", dar şi a năvălitorilor filisteni, de la care provine şi denumirea de Palestina.[2] În aceste condiții, cele 12 triburi au găsit forme noi de conducere: mai întâi s-au supus unor lideri harismatici - „judecători", iar mai apoi au adoptat forma monarhică. Cei mai importanți regi au fost David (1004-965 - acesta a repurtat victorii atât asupra filistenilor, asupra canaaniților băştinaşi, de la care a cucerit Ierusalimul, ba chiar şi asupra arameilor din Transiordania, teritoriu pe care l-a anexat regatului evreu) şi Solomon (965-928; în timpul domniei sale, Israelul a devenit cel mai important stat

---

lui împotriva dușmanilor Egiptului: „Principii se aruncă la pământ şi strigă: Milă! Nimeni nu mai ridică al său cap (...) Deznădejde domneşte în Libia; Hatti a fost pacificat; Canaanul a fost jefuit, împreună cu tot răul; Aşkelon a fost deportat; Geser a fost cucerit; Ienoam a devenit ca cei care nu există; Israelul este pustiit, sămânța sa nu mai există; Hurru a devenit ca o văduvă pentru Egipt; toate țările au fost împăciuite unele cu altele; toți cei care fuseseră neliniştiți au fost legați de către regele din Egiptul de Sus şi Egiptul de Jos" (*Herders großer Bibel-Atlas*, Freiburg i.Breisgau, ^{3}1994, p. 50).

[1] Horia C. Matei, *op.cit.*, p. 73.

[2] Josy Eisenberg, *O istorie a evreilor*, trad. din franceză de Jean Roşu, Bucureşti, 1993, p. 26. Invazia filistenilor în Palestina a făcut parte din marea migrație a „popoarelor mării" care, în jurul anului 1200 î.Hr., au distrus Regatul Hetit din Asia Mică şi au pustiit Fenicia şi Palestina, amenințând direct Egiptul (salvat însă de către faraonul Ramses III în anul 1190). O parte dintre aceste „popoare ale mării", anume filistenii, de origine etnică discutabilă, s-au aşezat în Palestina, organizându-se într-o ligă a cinci orașe de pe malul Mediteranei: Gaza, Gath, Askalon, Ajdod şi Ekron (H.C. Matei, *op.cit.*, p. 74).

dintre Egipt şi Mesopotamia, cuprinzând o mare parte din Iordania şi Siria de azi). Însă după moartea sa, regatul evreilor s-a scindat în „Regatul de nord" (Israel, cuprinzând Galileea şi Samaria de mai târziu) şi cel de sud (Iudeea). Primul a fost cucerit în 721 de către asirieni. O parte din populaţie a fost deportată în Mesopotamia, iar o altă parte s-a contopit cu noii colonişti aduşi de autorităţi. Regatul din Sud - Iudeea - şi-a menţinut independenţa, până a fost, în cele din urmă, cucerit de regele babilonian Nabucodonosor II (597). Iudeii au fost deportaţi în Mesopotamia („captivitatea babilonică"), de unde au reuşit să se reîntoarcă abia în 539, după cucerirea întregului Orient Apropiat de către Cirus, Marele Rege al Persiei antice.

Începuturile iudaismului

Acesta le-a acordat evreilor permisiunea de a reconstrui templul din Ierusalim („al doilea templu") şi de a se organiza sub forma unei teocraţii. Ierusalimul şi mica provincie din jur alcătuia o „comunitate cultică", aflată sub conducerea templului, aşa cum existau şi numeroase alte provincii teocratice autonome din Imperiul persan. Însă faptul că această „comunitate cultică" era, din punct de vedere administrativ, parte a provinciei Samaria, le-au creat iudeilor probleme destul de mari, în special datorită duşmăniei celorlalte populaţii semitice din Palestina.[1]

Situaţia s-a îmbunătăţit în timpul domniei împăratului persan Artaxerxe I (464-424). De la Curte au fost trimişi în Iudeea Ezdra şi Neemia, cu o misiune religioasă, respectiv politică.

Potrivit politicii oficiale a Curţii ahemenide, de toleranţă religioasă, Ezdra urma să revigoreze viaţa religioasă a poporului iudeu, aflat la graniţa cu Egiptul (care se răsculase în mai multe rânduri).[2] Programul restabilirii purităţii morale a poporului iudeu, se baza pe patru principii: „puritatea etnică, conformarea faţă de cult, respectarea legilor cu caracter social şi a cultului, în primul rând a Sabatului".[3] „Ezdra a fost cel dintâi care a convo-

---

[1] Hans Joachim Kraus, *Israel*, în „Propyläen Weltgeschichte", vol. II, p. 320; Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Philadelphia, 1973, p. 229.

[2] *Jerusalemer Bibel-Lexikon*, p. 64 şi 226; Josy Eisenberg, *op. cit.*, p. 49. *Herder Bibel-Atlas*, (ed. James B. Pritchard), ed. III, Freiburg i. Breisgau, 1989, p. 146-137; A. Lemaire, *Istoria poporului evreu*, Timişoara, 1994, p. 105; Hans Joachim Kraus, *op. cit.*, p. 324-327.

[3] J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 51. „Ezdra a rămas celebru pentru atitudinea sa

cat *Marele Conciliu* al bătrânilor, din care se va dezvolta ulterior *Sanhedrin*-ul (Sinedriul); Ezdra a proclamat Tora[1] drept legea lui Israel. Această lege religioasă, care acoperea toate aspectele vieții de zi cu zi, a devenit obligatorie pentru întregul popor. Aceia care se supuneau Legii lui Dumnezeu mărturiseau că aparțin de *Eretz Israel* și apartenența la congregația Templului din Ierusalim - indiferent dacă se reîntorseseră în patrie sau rămăseseră în Diaspora. Țara Făgăduinței și Ierusalimul au devenit centrul religios pentru toți iudeii. Obligativitatea Legii, guvernarea preoților, scribilor și învățătorilor Torei, precum și credința monoteistă de nezdruncinat au format caracterul iudaismului. Se poate spune că istoria iudaismului a început cu Ezdra".[2]

Misiunea lui Neemia a fost de natură politică, probabil tot legată de situația de la granița Egiptului. Pe de o parte, Neemia a rezolvat probleme sociale profunde (inegalitatea dintre bogați și săraci - a emis în acest scop o scutire fiscală). Pe de altă parte, a întărit granița cu Egiptul, prin ridicarea zidurilor Ierusalimului. În acest scop, provincia Iudeea a fost desprinsă de regiunea Samaria. Desigur, vecinii semiți din Palestina și Transiordania s-au opus acestor măsuri, astfel că „cei ce lucrau la zid și cei ce cărau, cu o mână lucrau, iar cu cealaltă țineau lancea. Fiecare din cei ce zideau erau încinși peste coapsele lor cu sabia și așa lucrau" (Neemia, 5,17). Printre cei care au încercat să-i împiedice pe iudei în construcția zidurilor Ierusalimului au fost și arabi (Neemia 2,19), care începuseră să se infiltreze pe teritoriul Palestinei în timpul robiei evreilor din Mesopotamia.[3]

Palestina a fost cucerită de Alexandru cel Mare aproape fără luptă. După moartea acestuia, micul principat teocratic al Ierusalimului a făcut parte, alături de întreaga Palestină, din Egiptul

---

extrem de energică față de problema căsătoriilor mixte care se înmulțiseră la Ierusalim. El a formulat o pretenție nemaiauzită: ruperea căsătoriilor, alungarea femeilor străine și a copiilor acestora" (*Ibidem*, p. 50-51).

[1] Tora „înseamnă etimologic învățătură. Este învățătura pe care Dumnezeu o dă oamenilor. Cu timpul, a primit diverse înțelesuri. În sens restrâns, ea indică primele cinci cărți ale Bibliei, *Pentateuhul*. În sens larg, prin Tora se înțelege ansamblul Legii și comentariile sale. Studierea *Talmudului* înseamnă studierea Torei" (J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 123, n.56).

[2] Werner Keller, *Diaspora. The Post-Biblical History of the Jews*, New York, 1969, p. 8-9.

[3] J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 51; *Herder Bibel-Atlas*, p. 64.

ptolemeic. Autonomia cultică a continuat să fie respectată, Ierusalimul fiind condus de un Mare Arhiereu. Totodată, o parte însemnată dintre iudei s-au stabilit în Alexandria, unde a fost tradus, în jurul anului 200, Vechiul Testament („Septuaginta") în limba greacă.

Macabeii şi ultimul regat iudeu

Însă tot în jurul anului 200, Palestina a fost cucerită de regii seleucizi (din Siria şi Mesopotamia). În 167, regele Antioh IV Epifanes a încercat să pună capăt regimului iudaic, autonom şi teocratic din Ierusalim. Oraşul a fost incendiat. În incinta templului a fost ridicat un altar şi o statuie a lui Zeus Olimpianul, iar în vecinătatea lui a fost construită o fortăreaţă pentru armata de ocupaţie siriană. Prescripţiile religiei iudaice (arderile de tot, circumciziunea, sabatul) au fost interzise sub pedeapsa capitală (II Mac., 6).

Dar reacţia poporului de rând nu a întârziat să apară. Sub conducerea preotului Matatia Haşmoneul, apoi a fiului acestuia, Iuda Macabeul (*makkab* = ciocan), a început o adevărată luptă de gherilă împotriva armatei lui Antioh IV. După decesul acestuia, Seleucizii au fost nevoiţi să recunoască din nou autonomia comunităţii cultice iudaice, sub conducerea Marelui Arhiereu şi a Sinedriului. Însă în acel moment, ţelul răsculaţilor iudei era chiar restaurarea statului evreu independent. Şi într-adevăr, după mai multe războaie, Ionatan, fratele lui Iuda (ucis în luptă în anul 160 î.Hr.) a fost recunoscut, în anul 152, drept Mare Arhiereu şi prinţ al iudeilor. Regatul evreiesc a fost astfel reînfiinţat sub conducerea dinastiei Haşmoneilor. Numai că statul cuprindea doar Iudeea (adică regiunea din jurul Ierusalimului), iar populaţia era formată doar într-o mică proporţie din evrei (ceilalţi locuitori fiind greci, sirieni şi arabi). Însă în următoarele decenii, regii Haşmonei au reuşit, prin diplomaţie şi războaie (implicându-se în luptele dinastice din Siria Seleucidă), să mărească teritoriul statului lor. Au cucerit Samaria şi Galileea, apoi părţi din sudul Libanului şi Siriei de azi, precum şi întregul ţărm iordanian al Mării Moarte. Iar printr-o politică de convertiri forţate, au iudaizat cea mai mare parte a populaţiei, astfel că, în preajma naşterii lui Iisus Hristos, minorităţile neiudaice din Palestina (samaritenii şi nabateenii arabi) reprezentau doar aproximativ 20% din întreaga populaţie (totuşi, atunci doar un sfert din evrei locuiau în Palestina, ceilalţi formând diaspora din regiunile romane ale

Mediteranei şi din Imperiul parţilor). Aşadar, deşi a fost unul dintre numeroasele popoare canaanite aramaizate, evreii şi-au menţinut totuşi naţionalitatea, aceasta datorită religiei lor mozaice. În cazul evreilor, religia s-a contopit practic cu naţionalitatea, astfel că adoptarea credinţei mozaice de către populaţiile semitice din Palestina antică (dar şi din celelalte regiuni ale Orientului, unde existau comunităţi ale diasporei iudaice) a însemnat totodată iudaizarea lor. [1]

Regatul Haşmonean a dăinuit până în anul 63 î.Hr., când Pompei a cucerit Ierusalimul. Palestina a devenit *de facto* o provincie romană. Între anii 63-40 î.Hr., a fost guvernată de proconsulul Siriei (deşi la Ierusalim Haşmoneii au continuat să-şi exercite funcţia de mari arhierei, comunitatea iudaică păstrându-şi autonomia cultică). În anul 40 î.Hr., parţii iranieni au cucerit Palestina. Susţinându-i pe invadatori, Haşmoneii au reuşit din nou să conducă Palestina în calitate de regi şi mari arhierei. Contraofensiva romană, condusă de Irod, i-a scos pe Haşmonei de pe scena istoriei. Irod, un idumeu (popor semitic din sudul Palestinei, înrudit cu iudeii) a fost recunoscut de Senatul roman drept rege al Iudeii (37-4 î.Hr.). Împăratul August i-a retrocedat teritoriile din sudul Siriei şi Libanului, precum şi din Transiordania, teritorii scoase de sub jurisdicţia conducătorilor templului de către Pompei.

Palestina în epoca romană

După moartea lui Irod, Palestina a fost împărţită între cei trei fii ai săi: Arhelau, Irod Antipa şi Filip. Arhelau a primit Iudeea, Samaria şi Idumeea (deci Palestina centrală şi de sud), Irod Antipa a dobândit Galileea (nordul Palestinei) şi Pereea (în Transiordania), iar Filip teritorii din Siria de sud. Arhelau a fost înlăturat, la cererea supuşilor, după 10 ani de domnie. Atunci a fost înfiinţată provincia romană Iudeea, condusă de prefecţi (ultimul a fost Pilat din Pont, înlăturat din funcţie, în anul 36, datorită masacrării samaritenilor). Irod Antipa a fost expulzat de Caligula în anul 39. Filip a guvernat în linişte teritoriile până la moartea sa, survenită în anul 36. I-a urmat pe tron Irod Agrippa I, care a reuşit să reunifice pentru scurt timp (până în anul 44), cu sprijin roman, întreaga Palestină. În anul 44 a fost restaurată provincia romană Iudeea, condusă de procuratori. Dar în anul 66 a

[1] *Ibidem*, p. 55-68.

început primul mare război iudaic, încheiat cu victoria romanilor şi distrugerea templului din Ierusalim (anul 70) şi cu distrugerea ultimei redute a rezistenţei iudaice, la Massada (anul 73).

Rangul provinciei romane Iudeea a crescut (ea fiind condusă de acum înainte de un *legatus Augusti*). În Ierusalim a fost instalată o garnizoană romană. Capitala provinciei Iudeea a continuat să fie Cezareea Palestinei, ridicată acum la autoritatea de colonie romană. În Samaria a fost construit un nou centru urban - Neapolis (azi Nablus). După distrugerea templului, centrul spiritual al iudeilor s-a mutat la Iabne (la 24 km. sud de Tel-Aviv şi 6 km de ţărmul Mediteranei), unde fariseul Johannan ben Zakkai a înfiinţat academia rabinică.[1] Preoţimea iudaică a dispărut. Scriptura a ajuns centrul vieţii religioase iudaice. Şi, prin urmare, autoritatea în popor a trecut de la sacerdoţi la învăţătorii legii, adică la rabini (desăvârşindu-se un proces început încă din epoca elenistică).[2] Aceştia erau cercetători, păstrători şi învăţători ai legii şi deci conducători spirituali ai comunităţii.[3] „Fariseii au pus la

---

[1] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolele „Palestine. From Alexander the Great to AD 70. The Herodian House and the Roman Procurators" şi „Roman Palestine".

[2] Încă din epoca Haşmoneilor, preoţimii iudaice din Ierusalim (saducheii) i s-au opus aşa-numiţii *soferim* sau scribi (din clasa de mijloc). Aceştia interpretau Tora pe baza tradiţiilor orale. Din această clasă de scribi s-a format ulterior partida fariseilor (*Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Judaism. The Greek Period. Social, political and religious divisions"). Fariseii reinterpretau scripturile în conformitate cu necesităţile vieţii zilnice. Ei erau împărţiţi în mai multe şcoli, cele mai importante fiind înfiinţate de Hillel şi Shammai. Hillel, originar din Palestina, a dat, în sec. I î.Hr., un nou impuls interpretării liberale a legilor. Şcoala lui Shemmai a susţinut un punct de vedere mult mai intransigent, cerând „urmarea strictă a legii mozaice în cele mai mici amănunte de viaţă. Clerul saducheilor critica aceste excese, conducându-se după legea scrisă, mult mai simplă", respingând tradiţia orală (J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 61-62, n. 23-24). Deşi rolul deţinut de saduchei în Sinedriul (tribunalul) templului a fost iniţial mult mai mare, totuşi fariseii au reuşit să-şi menţină o popularitate mai mare în rândul poporului. Cu zece ani înainte de distrugerea templului, fariseii i-au înlăturat cu totul pe saduchei din viaţa publică. În timpul războiului antiroman şi-au păstrat neutralitatea, fapt pentru care romanii le-au permis să înfiinţeze academia rabinică din Iabne (*Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Judaism. The Greek Period. Social, political and religious divisions").

[3] W. Keller, *op.cit.*, p. 61.

punct o adevărată infrastructură religioasă şi intelectuală. Ei întreprind o acţiune însemnată de păstrare a tradiţiilor şi de învăţământ. Se reunesc sinoduri, care elaborează o legislaţie bogată. Apare un conducător de tip nou: preşedintele Sanhedrinului (Sinedriului), numit *Nassi* (principe). În secolul al II-lea, romanii îi vor recunoaşte autoritatea. Îl vor numi Patriarhul; el e conducătorul evreilor".[1]

În anul 132, împăratul Hadrian a decis să ridice o colonie romană pe vechiul loc al Ierusalimului, Aelia Capitolina. Totodată, din „considerente umanitare" a interzis circumciziile. Iudeii s-au revoltat din nou, sub conducerea lui Bar Kohba. Potrivit istoricilor romani, în Palestina s-a instaurat pacea cu mare dificultate. A fost necesară distrugerea a 1000 localităţi evreieşti şi masacrarea a peste o jumătate de milion de iudei. Populaţia evreiască a dispărut aproape cu totul din Iudeea. Romanii au schimbat numele provinciei, oficializând denumirea Palestina (*Syria Palaestina*). Evreilor li s-a interzis să mai intre în vechiul Ierusalim.[2] Măsura a fost parţial abrogată două secole mai târziu, când s-a acceptat ca într-o singură zi din an (9 Av) evreii să poată efectua pelerinajul la Zidul Plângerii din Ierusalim (zidul de vest şi unica rămăşiţă a vechiului templu reconstruit de Irod în anul 20 î.Hr.).[3]

Din punct de vedere etnic, Palestina se asemăna cu un mozaic, format din evrei, păgâni şi creştini (evreii reprezentând aproximativ jumătate din populaţie).[4] Centrul vieţii evreieşti s-a mutat în Galileea, unde tradiţia cărturărească iudaică a continuat să se dezvolte. A rezultat codul numit *Mişna* (adică „Repetarea" sau „Instrucţia"), redactat la începutul secolului al III-lea. Mişna codifică obiceiul de drept şi toate tradiţiile orale[5], „ordonează, unifică şi fixează legislaţia religioasă (...). Datorită acestei opere, adevărată sumă a mai multor secole de reflecţii, discuţii şi co-

---

[1] J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 79. Drept prim patriarh a fost recunoscut Gamaliel II, un stră-stră-nepot al lui Hillel (W. Keller, *op.cit.*, p. 62).

[2] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Roman Palestine".

[3] Maurice Konopnicki, Eliezer ben Rafael, *Ierusalimul*, Bucureşti, 2002, p. 15. Ziua de 9 Av a devenit zi de doliu pentru evrei, ei comemorând distrugerea primului templu, de către Nabucodonosor, şi celui de-al doilea, de către Titus.

[4] J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 83.

[5] W. Keller, *op.cit.*, p. 72-73.

mentarii, principiile fundamentale ale iudaismului în materie de religie şi morală sunt clar şi temeinic definite.[1] S-a trasat o direcţie care va duce la *Talmud*", cunoscut în două versiuni: Talmudul palestinian (datând aprox. din anii 350 şi 400, opera academiilor rabinice din Cezareea Palestinei şi Tiberias din Galileea) şi Talmudul babilonian (mult mai extins decât cel palestinian, redactat de academiile rabinice din Mesopotamia, aproximativ un secol şi jumătate mai târziu).[2]

Mesopotamia devenise, din secolul al III-lea, al doilea mare centru cărturăresc iudaic. Mesopotamia se afla între graniţele Imperiului parţilor şi apoi al sasanizilor. În regiunea fluviilor Tigru şi Eufrat au apărut mai multe oraşe locuite preponderent

---

[1] Mişna cuprinde şase mari capitole, privitoare la agricultură, sărbători, viaţa de familie, codul civil, legile dietei şi legile curăţiei. Ele conţin principalele definiţii şi scopuri ale fariseilor şi rabinilor privitoare la viaţa religioasă (*Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Judaism. The age of the tannaim. The making of Mishna").

[2] J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 84. „Între secolele II-V, Mişna a servit ca text de bază unei intense activităţi intelectuale în Palestina şi Babilonia. S-au dezvoltat mari şcoli, în care fiecare articol din Mişna era obiect de interpretare şi discuţie: raţionamentul, plecând de la Mişna şi de la Biblie, putea într-adevăr să ajungă la concluzii diferite, după modul de folosire a principiilor sau alegerea priorităţilor. Aceste discuţii erau cu atât mai dense, cu cât, din probitate intelectuală, patriarhul Iuda care fusese ultima mână la redactarea Mişnei, menţionase în ea opiniile adesea divergente ale primilor învăţători, *tanaim*. Argumentarea acestor diverse opinii, fie punându-le de acord, fie hotărând între ele, a fost opera comentatorilor Mişnei, *amoraim*-ii.

În şcolile în care au predat, nu făceau decât să interpreteze legile: explicau Biblia, răspunzând la problemele metafizice şi morale pe care ea le punea. (...) Pe lângă interpretarea legilor - *Halakha* –, Tradiţia cuprindea deci şi o enormă culegere de comentarii, de parabole, de omilii: *Aggada*. Mişna adunase *Halakha*. Comentatorii - *amoraim* - o predau împreună cu *Aggada*.

Procesele verbale ale lecţiilor predate în Palestina au fost puse în ordine şi redactate în secolul IV, pentru şcolile palestiniene, şi, în secolul V, pentru cele din Babilonia. Ele constituiau o operă imensă, *Ghemara*, învăţătura. Ansamblul format din Mişna (Legile) şi *Ghemara* (comentariul legilor şi *Aggada*) i s-a dat numele de Talmud".

Acesta „a păstrat structurile Mişnei. El se prezintă efectiv sub forma unui lung comentariu care însoţeşte fiecare articol din Mişna. Nu sunt rare cazurile în care cinci rânduri ale Mişnei sunt prevăzute cu zece pagini de explicaţii" (J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 126-127).

de evrei. Autoritățile iraniene le-au recunoscut un grad mare de autonomie cultică și culturală. Evreii răsăriteni erau subordonați unor autorități proprii, în fruntea cărora se afla „exilarhul", instanța supremă de judecată în probleme civile și penale. Exilarhul era totodată și conducătorul administrației fiscale a evreilor. În aceste condiții, academiile rabinice din Mesopotamia au luat avânt, concurându-le serios pe cele din Galileea. Cu timpul, curtea exilarhului din Răsărit a întrecut-o în fast și bogăție pe cea a patriarhului din Galileea. În cele din urmă, în 425, bizantinii au desființat funcția de „patriarh al evreilor".

Legislația antiiudaică inițiată de împărații romani și bizantini creștini

Desființarea funcției de patriarh al evreilor a fost doar una din măsurile legislative antiiudaice, inițiate de împărații romani și apoi bizantini creștini. Cel dintâi decret antiiudaic a fost emis la doar doi ani după edictul de la Mediolan (care a declarat creștinismul ca o religie licită). În 315 li s-a interzis evreilor să desfășoare acțiuni prozelite împotriva creștinilor sau să molesteze evrei care se convertiseră la creștinism. Două decenii mai târziu s-a interzis evreilor să-i supună circumciziei pe sclavii lor creștini sau păgâni, ori să-i forțeze să treacă la iudaism. În anul 339, căsătoriile dintre evrei și creștine au fost scoase în afara legii (sub pedeapsa capitală). S-a interzis, de asemenea, ca evreii să dețină sclavi creștini sau păgâni.

Iulian Apostatul (361-363) a abrogat toate aceste măsuri legislative, acordând iudeilor dreptul deplin de cetățenie. Ba, mai mult, a dat ordin să fie reconstruit templul evreiesc în Ierusalim. Dar după încheierea scurtei sale domnii, măsurile antiiudaice au intrat din nou în vigoare, cu mult mai multă intransigență. În timpul lui Teodosie cel Mare (379-395), creștinismul a devenit religie de stat în Imperiul roman. Împăratul a încercat însă să-i apere pe evrei de persecuțiile creștinilor, atenționând că nici o lege nu interzicea religia iudaică („Judaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat").

Situația s-a modificat însă începând cu domnia lui Teodosie II, împăratul roman din Răsărit. Au fost emise decrete (în anii 423 și 439) care interziceau construcția de noi sinagogi, permițându-se doar repararea lor. S-a interzis evreilor să dețină sclavi creștini (417 și 423). În 418, evreii au fost excluși din armată, fără să li se acorde nici o compensație pentru serviciul militar pe care

îl depuseseră deja. În 425 au fost opriți de la practicarea avocaturii, iar în 439 au fost eliberați din funcțiile publice. S-a interzis evreilor să-i dezmoştenească pe copiii care aderaseră la creştinism. Totodată, evreii au avut de înfruntat diferite pogromuri, unele inițiate chiar de clerici creştini.[1]

După cum am amintit deja, tot în 425, la moartea patriarhului evreu Gamaliel VI, s-a interzis alegerea unui succesor. „De atunci, evreii nu mai au organizare centrală. În 429, redevența pe care toate comunitățile din diaspora o trimiteau patriarhatului e transferată statului."[2]

Legislația antiiudaică a fost cuprinsă şi în codurile juridice ale lui Teodosie II şi Justinian. Acesta din urmă a inițiat măsuri restrictive şi în ceea ce priveşte practicarea cultului iudaic. Le-a interzis evreilor să celebreze Pessahul dacă sărbătoarea lor cădea înaintea Paştilor creştine. De asemenea, s-a interzis evreilor să citească, în timpul slujbelor lor din sinagogi, fragmente din Talmud, precum şi să rostească anumite rugăciuni, uzitate şi în cultul creştin (au fost numiți chiar şi inspectori imperiali care să participe la cultul iudaic din sinagogi şi să vegheze pentru respectarea acestor interdicții). De asemenea, s-a dispus ca, în tribunal, mărturia unui evreu împotriva unui creştin să fie lipsită de orice valoare juridică.[3]

Răspândirea creştinismului în Palestina

Datorită împăraților romani şi bizantini creştini, Palestina a devenit, în secolele IV-VII, o provincie locuită preponderent de creştini. Deşi religia creştină a apărut tocmai în Palestina, totuşi ea s-a răspândit aici abia în secolul IV. Astfel, marele istoric al misiunilor creştine, Adolf von Harnack, enumera Palestina în grupa regiunilor slab creştinate la începutul domniei lui Constantin cel Mare.[4]

---

[1] W. Keller, *op.cit.*, p. 92-106.

[2] J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 119.

[3] W. Keller, *op.cit.*, p. 117-120.

[4] Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, ^{3}1924, vol. II, p. 951. Harnack a stabilit în acest sens patru categorii de regiuni: a) Regiunile în care creştinii reprezentau, la începutul secolului IV, aproximativ jumătate din populație: Asia Mică, exceptând provinciile slab populate din centru şi sud, Tracia (Turcia europeană de azi), Armenia, Cipru şi Edessa (zona de frontieră dintre Turcia şi Siria); b) regiuni cu o populație creştină sem-

Puținii creștini iudei, din epoca apostolică, s-au refugiat, la începutul primului război iudaic, în Transiordania, unde au constituit o comunitate aparte până la sfârșitul antichității (disprețuiți atât de creștinii grecizați, cât și de evrei).[1] La sfârșitul secolului I, creștinismul era răspândit doar în câteva orașe grecești din Palestina, și nu printre autohtoni, ci în rândurile coloniștilor sosiți după înfrângerea iudeilor, în anul 70. Cea mai numeroasă comunitate creștină se afla în capitala provinciei, Cezareea Palestinei (episcopul din localitate a devenit, în jurul anului 200, mitropolit al Palestinei). În Ierusalim[2], numărul creștinilor era mult mai mic, deși orașul devenise din secolul III un important loc de pelerinaj. Cel mai venerat loc creștin din oraș era desigur Mormântul Domnului, aflat însă la subsolul unui templu păgân, al al zeiței Venus.[3] Alte locuri sfinte în Ierusalim erau Muntele Măslinilor și Grădina Ghetsimani.

Pe toate aceste locuri, împăratul Constantin cel Mare și mama sa Elena au ridicat bazilici somptuoase.[4] Totuși, „încercarea lui Constantin și a urmașilor săi de a împământeni cu adevărat creștinismul în Palestina nu a dat roade. Deși numeroase biserici și capele împodobeau locurile sfinte (...), deși cete de călugări se stabileau în Palestina și pelerinii soseau cu miile; nu s-a ajuns la o încreștinare adevărată (...) Regiunile rurale înconjurătoare erau evreiești", iar majoritatea populației din centrele urbane rămăse-

---

nificativă, deținătoare a unui rol important în viața politică a orașelor: Antiohia și Siria de nord, Egiptul, Italia centrală și porțiuni din Italia de sud, Africa Proconsularis (Tunisia și Algeria de est), coastele Greciei și ale Galiei de sud; c) regiuni slab încreștinate: Palestina, Fenicia (Libanul), Mesopotamia, Grecia centrală, provinciile sud-dunărene, Italia de nord-est, regiunile străbătute de marile drumuri comerciale din Gallia, Germania și Raetia, Mauritania (Maroc și Algeria de vest), Spania; d) regiuni deloc încreștinate: vechile orașe filistene (fâșia Gaza din Palestina), Italia de nord-vest, Galia centrală și de nord, Belgica, Germania, Raetia.

[1] *Ibidem*, p. 636-637.

[2] Orașul a fost numit chiar și de către creștini Aelia, numele de Ierusalim ieșind cu totul din uz; a fost reintrodus doar în secolul IV (*Ibidem*, p. 638).

[3] *Ibidem*, p. 640; Karl Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlicher Großkirche*, în „Handbuch der Kirchengeschichte"(coord. Hubert Jedin), XXX, vol. I, p. 415-416.

[4] Karl Baus, Eugen Ewig, *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", vol. II, p. 10-11.

se păgână.[1] Creştinismul s-a impus în Palestina abia la sfârşitul secolului al IV-lea şi începutul celui următor, după stabilirea aici a numeroşi călugări.[2]

Într-adevăr călugării au avut un rol deosebit de important în convertirea atât a populaţiei sedentare, cât şi a triburilor de nomazi arabi care începuseră să se infiltreze tot mai mult în Palestina de sud. Astfel, în jurul anului 425, călugărul Eutimie a reuşit să convertească un trib întreg de arabi nomazi. Şi, mai mult decât atât, l-a convins pe episcopul Juvenalie al Ierusalimului să-l hirotonească pe conducătorul acelui trib întru episcop pentru arabii nomazi, cu reşedinţa în *Parembolai* (adică în „lagărul de beduini"). În secolul V au fost înfiinţate alte episcopii de acest fel pentru beduinii arabi, astfel că la sinodul IV ecumenic de la Calcedon, din 451, au participat 20 de episcopi arabi (desigur, nu toţi din Palestina, ci şi din Transiordania şi din teritoriile de la sud de Marea Moartă).[3]

Într-adevăr, Biserica a fost nevoită să ţină seama de schimbările demografice şi sociale care aveau loc în teritoriul Orientului Apropiat. Triburile de beduini arabi continuau să se infiltreze în Siria şi Palestina. În acelaşi timp, procesul de ruralizare era tot mai accentuat, datorată unor mari epidemii (în 541 a pierit aproape o treime din populaţia urbană a provinciilor bizantine orientale) sau cutremure (în urma acestora, oraşe înfloritoare de pe coasta Mediteranei au suferit distrugeri de pe urma cărora nu au mai reuşit să-şi revină). Spre sfârşitul secolului VI, Orientul Apropiat bizantin (deci şi Palestina) îşi pierduse aspectul clasic din antichitate, experimentând unele schimbări profunde în

---

[1] Adolf von Harnack, *op.cit.*, p. 643-645.

[2] Karl Baus, Eugen Ewig, *Die Kirche...*, p. 193-194. Primele mari mănăstiri sau „lavre" din Palestina datează din secolul IV, anume de la Faran (nord-est de Ierusalim), Duha (lângă Ierihon) şi Suka, la sud de Betleem. Noi mănăstiri au fost înfiinţate în secolul V, cea mai vestită fiind a călugărilor Eutimie (+ 473) şi Teoctist, de la Wadi Mukellik, la vest de Qumran (*Ibidem*, p. 370-373). Dar cele mai mari mănăstiri au fost înfiinţate în secolul VI de către Teodosie (+ 529), la est de Betleem, şi Sf. Sava (+ 532), pe malul vestic al Mării Moarte (Hans-Georg Beck, *Die frühbyzantinische Kirche*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", vol. II,2, p. 63-65).

[3] Karl Baus, Eugen Ewig, *Die Kirche...*, p. 193-194; Hans-Georg Beck, *op.cit.*, p. 83.

domeniul economic şi social.[1] Cu alte cuvinte, societatea se orientaliza tot mai mult, atât în ceea ce priveşte structura demografică, cât şi modul de viaţă.[2] În aceste condiţii, călugării au început opera de traducere a cărţilor de învăţătură creştină în dialectul palestinian al limbii aramaice.[3]

Tot marilor lavre sau mănăstiri din Palestina s-a datorat şi menţinerea credinţei oficiale ortodoxe şi respingerea monofizitismului. Această din urmă credinţă[4] a fost adoptată de majoritatea populaţiei creştine din Siria şi Egipt, în semn de protest împotriva politicii bisericeşti oficiale a împăraţilor de la Constantinopol.[5] Locuitorii din Palestina au rămas singurii susţinători ai cauzei ortodoxe în Orientul Apropiat.[6]

O mare preocupare a episcopilor de la Ierusalim a fost eliberarea lor de sub jurisdicţia mitropoliţilor din Cezareea Palestinei. În cele din urmă, episcopul Juvenalie a reuşit ca, în 451, să dobândească nu doar titlul de mitropolit, ci pe acela de patriarh al Palestinei.[7] De acum înainte, conducătorii bisericeşti de la Ierusalim au deţinut locul al cincilea pe scara ierarhică a Bisericii creştine (după patriarhii din Roma, Constantinopol, Alexandria şi Antiohia).

---

[1] Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of Caliphates. The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century*, p. 2-3.

[2] Şi arhitectura din centrele urbane a cunoscut o orientalizare tot mai pronunţată. Pe străzile cu colonade ale oraşelor elenistico-romane s-a început amenajarea de prăvălii. „Transformarea de la bulevardul antic la suq-ul oriental era deja începută când au sosit cuceritorii arabi" (Lorenz Kern, *Auf dem Wege Gottes. Die Ausbreitung des Islam*, pe site-ul http://www.uni-tuebingen.de/orientsem/damkorn1.htm.

[3] Adolf von Harnack, *op.cit.*, p. 654.

[4] Monofizitismul afirma că în persoana lui Hristos a existat doar o singură fire, cea dumnezeiască, în timp ce ortodocşii afirmă că Iisus Hristos a avut două firi, dumnezeiască şi omenească, cele două fiind neamestecate şi neschimbate, neîmpărţite şi nedespărţite. Nestorienii (care s-au răspândit în special pe teritoriul Imperiului persan) afirmau că Iisus a avut doar o singură fire, cea umană. Dezbinarea dintre ortodocşi şi nestorieni a avut loc la sinodul III ecumenic de la Efes, din anul 431, iar dintre ortodocşi şi monofiziţi, la sinodul IV ecumenic de la Calcedon, din anul 451.

[5] Creştinii monofiziţi i-au primit pe cuceritorii arabi drept eliberatori.

[6] Hans-Georg Beck, *op.cit.*, p. 65.

[7] Eugen Ewig, *Der organisatorische Aufbau der Reichskirche*, în „Handbuch...", II,1, p. 247.

Palestina după cucerirea islamică

Rolul important pe care îl deţineau patriarhii ierusalimiteni în societatea din Palestina reiese şi din faptul că Ierusalimul a putut fi ocupat de arabii musulmani doar după ce acest oraş a fost predat de patriarhul Sofronie, în anul 638.

Invazia arabă a început în Palestina şi Siria de sud, având drept scop, după cum am amintit la începutul acestei lucrări, unificarea tuturor arabilor şi integrarea lor în *umma* islamică. În iulie 634 a avut loc o primă mare victorie arabă în Palestina de sud, iar apoi, în august 636 victoria decisivă de pe valea Yarmuk (un afluent estic al Iordanului). Întreaga Palestină a fost ocupată de arabi, exceptând oraşele Ierusalim şi Cezareea. Modificarea structurii populaţiei, care începuse încă din epoca bizantină, a continuat. S-au aşezat în Palestina, la fel ca şi în toată Siria, membrii a celor două grupe de triburi arabe (de sud, numite *Yaman* şi de nord, numite *Qais*). Disputele militare dintre aceste două grupări arabe erau încă destul de sângeroase la mijlocul secolului XIX. Populaţia aramaică din Palestina s-a arabizat destul de repede, ceea ce nu a însemnat islamizarea totală.[1]

Provincia a fost împărţită în două districte (*jund*): Iordan (al-Urdunn), care cuprindea Galileea şi Transiordania, şi Palestina (Filistin), care cuprindea Palestina centrală şi de sud (cu capitala la Lydda, apoi la Ram Allah, nou centru construit de arabi).[2]

Oraşele Ierusalim şi Cezareea au rezistat asediului arabilor până în 638, respectiv 640. Ierusalimul a fost predat de însuşi patriarhul Sofronie, care a condiţionat predarea de o întâlnire personală cu califul Umar (a fost singura călătorie a acestuia în afara Arabiei). Întâlnirea dintre cei doi a fost descrisă de un episcop creştin. Potrivit acestuia, califul i-ar fi cerut patriarhului sfatul în privinţa locului construirii unei moschei pentru garnizoana arabă. Patriarhul i-a indicat Muntele Templului, loc pe care se aflau ruinele templului lui Jupiter (creştinii refuzaseră să construiască o biserică pe locul în care se aflaseră înainte cele două temple iudaice; în schimb au amenajat acolo rampa de gunoi a oraşului). Omar însuşi ar fi început să înlăture gunoiul, cu mâna sa, fiind urmat apoi de ceilalţi soldaţi arabi.[3]

---

1 *The Encyclopaedia Britannica*, ed. XI, vol. XX, Londra, 1911, p.604.

2 *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Palestine. History. From the Arab Conquest to AD 1900". Celelalte provincii din Siria au fost:

3 W. Keller, *op.cit.*, p. 139-140.

Într-adevăr, pe partea sudică a Esplanadei Templului (pe locul în care se află azi moscheea Al-Aqsa) a fost construită cea dintâi moschee din Ierusalim (*Moscheea lui Omar* - a nu se confunda cu Cupola Stâncii, trecută în mod greşit, chiar şi în multe ghiduri turistice, drept „moscheea lui Omar"). Era din lemn şi avea capacitatea de 3000 de persoane.[1]

În urma cuceririi arabe, măsurile legislative antiiudaice au fost abrogate. În pofida protestului patriarhului Sofronie (care condiţionase predarea Ierusalimului de menţinerea interdicţiei evreilor de a intra în Ierusalim), iudeii au putut pătrunde în oraş, având dreptul de a construi chiar şi sinagogi. Aşadar, şi pentru evrei, cucerirea arabă a fost o adevărată eliberare. În multe locuri au pactizat cu arabii, de exemplu în Cezareea, unde un evreu i-a condus pe cuceritorii arabi printr-un tunel subteran în centrul oraşului.[2]

Umayyazii au acordat o atenţie deosebită Palestinei. Islamizarea Abd al-Malik, centralizatorul califatului arab, a conţinut amenajarea a ceea ce se numeşte astăzi Esplanada Templului. Aceasta are o formă trapezoidală, cu următoarele dimensiuni: 486 m (latura de vest), 447 m (latura de est), 317 m (latura de nord) şi 286 m (latura de sud). Ea ocupă a şasea parte din oraşul vechi Ierusalim. Esplanada este mărginită înspre nord de valea Bezetha, la răsărit de valea Cedronului, iar la vest de valea Tyropoeon.

În această din urmă vale se află şi celebrul zid care susţine esplanada în partea de vest - *Zidul Plângerii* (numele oficial de azi este *Western Wall*). Are 18 m înălţime şi este unica rămăşiţă de la Templul reconstruit de Irod. Cuprinde mai multe rânduri de pietre. Primele cinci rânduri conţin pietre foarte mari (de aproximativ 1,5 m), care datează din epoca regelui Irod. Urmează apoi patru rânduri din epoca romană; rândurile superioare datează din epoca islamică. La acest zid soseau evreii pentru a-şi plânge soarta şi pentru a înălţa rugăciuni înaintea lui Dumnezeu.

Dacă Zidul Plângerii este cel mai sacru loc iudaic, Esplanada constituie cel de-al treilea loc sfânt al Islamului - *Haram esh-Sharif*. Aici se află două moschei mari - *Cupola Stâncii* şi *Al-Aqsa*, precum şi alte şase moschei de dimensiuni mai mici.[3]

---

[1] *Baedekers Allianz Taschenbücher. Jerusalem*, ²1985, p. 89-90.

[2] W. Keller, *op.cit.*, p. 140.

[3] Fiind un loc sacru islamic, Esplanada Templului a fost multă vreme închisă accesului evreilor şi creştinilor. Abia în 1858 s-a permis creşti-

Cupola Stâncii a fost construită de Abd al-Malik, între anii 685-691. Este o clădire octogonală, de o simetrie perfectă. Fiecare latură are dimensiunea de 19,2 m., iar diagonala octogonului 54,8 m. Cele patru porți de intrare sunt orientate după punctele cardinale. Înălțimea cupolei este de 33 m, iar diametrul ei de 23,7 m. În exterior, moscheea este împodobită cu marmoră (până la înălțimea de 5,5 m), apoi cu 45.000 de plăci de faianță colorată. Cupola este acoperită de plăci de aluminiu aurit.

În interiorul moscheii se află celebra stâncă de culoare gălbuie. Aceasta are o înălțime de aproape doi metri, lungimea de 17 m, iar lățimea de 13 m. Ea este înconjurată de un grilaj de lemn sculptat. Potrivit tradiției, pe această stâncă ar fi trebuit Avraam să-l sacrifice pe fiul său Isaac (a se vedea *Facere*, cap. 22). Tot aici s-a aflat şi Sfânta Sfintelor (încăperea cea mai sacră) din cele două temple iudaice. Şi tot de aici ar fi pornit Muhammad călătoria spre cer. Potrivit tradiției islamice, când Muhammad s-a ridicat spre cer, stânca a vrut să-l urmeze, astfel că arhanghelul Gavriil a ținut-o în loc. Prin urmare, şi astăzi musulmanii venerează ceea ce consideră a fi urmele lăsate pe stâncă de degetele arhanghelului şi de copita calului profetului, pe spatele căruia s-a înălțat la cer.

Fiul lui Abd al-Malik, Walid I (705-715), a construit cea de-a doua mare moschee de pe Esplanada Templului, anume *Al-Aqsa*. Numele ei înseamnă „cea îndepărtată", tradiția islamică menționând faptul că pe acest loc a fost adus Muhammad în zbor de către calul său Burak, înainte de călătoria sa la cer. Clădirea este în formă de dreptunghi, cu laturile de 80x55 m. Ea a fost distrusă ulterior de mai multe cutremure, fiind refăcută de califii abbasizi şi apoi de cei fatimizi. Forma actuală a moscheii datează din anul 1033, din timpul fatimidului az-Zahir.[1]

Schimbările demografice începute încă din epoca bizantină au continuat în Palestina şi Siria de-a lungul întregii perioade umayyade. Tot mai mulți arabi s-au infiltrat în Palestina, iar populația semitică existentă s-a arabizat şi islamizat destul de rapid. Astfel, Palestina a devenit o provincie arabă şi musulmană,

---

nilor vizitarea acestui loc sfânt, dar numai în compania a unor ofițeri de poliție otomani ("The Encyclopaedia Britannica", ed. XI, vol. XX, Londra, 1911, p.624).

[1] *Baedekers Allianz Taschenbücher. Jerusalem*, ²1985, p. 76-92 şi 109-112.

creştinii continuând însă să constituie o minoritate importantă[1] (astăzi, 10-15% dintre arabii palestinieni sunt creştini[2]).

În anul 969, *fatimizii* şiiţi au preluat stăpânirea nu doar în Egipt, ci şi în Palestina şi Siria de sud. În anul 1009, califul al-Hakim a ordonat distrugerea tuturor bisericilor creştine din Ierusalim, chiar şi a celei aflate deasupra Sf. Mormânt. Următorul calif însă, az-Zahir, a semnat un tratat cu împăratul bizantin Constantin VIII, prin care a permis reconstrucţia bisericilor (în schimbul amenajării unei moschei în Constantinopol).[3]

Ierusalimul a fost cucerit, în anul 1071, de către turcii selgiukizi. În 1098 fatimizii au reuşit să recucerească oraşul sfânt, dar au fost nevoiţi să-l predea, un an mai târziu, cruciaţilor latini. Aceştia au înfiinţat, în ziua de Crăciun a anului 1100, *Regatul latin de Ierusalim*. Toate moscheile au fost transformate în biserici. Saladin a recucerit cea mai mare parte din Palestina, împreună cu Ierusalimul, în anul 1187. Regii latini „de Ierusalim" şi-au stabilit capitala la Acre (azi Akko, la sud de Haifa). În 1229, în urma unui tratat încheiat între împăratul romano-german Frederic II şi sultanul ayyubid Malik al-Kamil, Ierusalimul a intrat din nou sub stăpânire creştină, fiind însă definitiv cucerit de musulmani în anul 1244.

În anul 1250, Egiptul, Palestina şi Siria de sud au intrat sub stăpânirea sultanilor mameluci, iar în 1517 sub cea a turcilor otomani. Aceştia au integrat Palestina în marele vilayet Damasc. În 1660 au înfiinţat un nou vilayet, la Sidon, care cuprindea pe lângă teritoriile libaneze de coastă şi o mare parte din Palestina.

În secolul al XVIII-lea, doi potentaţi locali palestinieni au reuşit să dobândească un statut de autonomie faţă de Poarta Otomană. Dahir al-Umar, originar din Galileea, a dominat provincia aproape o jumătate de secol, fiind numit, în 1746, arendaş al vămii din Akko (în această funcţie era subordonat guvernatorului din Sidon, dar de fapt el a acumulat o putere economică atât de mare, încât a putut să devină stăpânul aproape absolut al Palestinei). Deşi Poarta a încercat să-l elimine de pe scena politică, totuşi, în cele din urmă, a fost nevoită, în 1774, să-l numească

---

[1] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Palestine. History. From the Arab Conquest to AD 1900".

[2] Andreas Rieck, *Palästinenser und PLO*, în „Politisches Lexikon Nahost/ Nordafrika", p. 335.

[3] S. H. Moffett, *op.cit.*, p. 379-384.

guvernator al vilayetului Sidonului şi arendaş al sangeacurilor Nablus, Gaza, Ram Allah, Jaffa şi Ajlun. În anul următor însă, după încheierea războiului ruso-austro-turc, otomanii au reuşit să recucerească Palestina şi să o împartă din nou între vilayetele Sidon şi Damasc.

Dar dominaţia otomană directă a fost de scurtă durată. În 1775 Poarta l-a numit în funcţia de guvernator de Sidon pe un mameluc de origine bosniacă, Djazzar Paşa („Măcelarul"). Acesta şi-a stabilit reşedinţa la Akko şi a rămas în funcţie până în 1804. În 1785 a devenit guvernator şi al Damascului, controlând astfel întreaga Sirie Mare. Poarta l-a acceptat o vreme atât de îndelungată, datorită capacităţii sale de a organiza o administraţie eficientă, frânând astfel declinul provinciei.[1]

După 1808, Poarta otomană a reuşit în sfârşit să-şi restabilească autoritatea asupra Siriei şi Palestinei de azi. De-a lungul secolului XIX, au avut loc mai multe împărţiri administrativ-teritoriale, Palestina fiind integrată în vilayetele Sidon, Akko şi Damasc (între 1831-1840 s-a aflat însă sub ocupaţie egipteană, împreună cu toată Siria şi Libanul).[2] În 1887, provincia a fost împărţită în trei sangeacuri. Două din ele (Nablus şi Akko) au fost incluse în vilayetul Beirut, iar sangeacul Ierusalim a fost supus direct autorităţilor centrale de la Istanbul. Acestea au fost preocupate de sedentarizarea triburilor de nomazi, de dezvoltarea agriculturii şi de stabilizarea economică a provinciei.[3]

Pentru evrei, care erau răspândiţi în număr mare atât în lumea islamică (Mesopotamia, Siria, Africa de Nord), cât şi în Europa, Palestina a continuat să rămână Ţara Sfântă, iar Ierusalimul oraşul sfânt prin excelenţă. De aceea, spre Ierusalim se îndreptau în pelerinaj atât musulmani, cât şi creştini şi evreii. Tocmai datorită importanţei pe care o deţinea oraşul pentru cele trei religii, otomanii au acceptat, la cererea occidentalilor, să acordare sangeacului Ierusalim statutul special amintit mai sus. Occidentalii

---

[1] A. Raymond, *Provinciile arabe (secolele XVI-XVIII)*, în „Istoria Imperiului Otoman" (coord. R. Mantran), p. 322-326.

[2] Ibrahim le-a permis creştinilor să intre în Ierusalim fără să fie nevoiţi să-şi răscumpere acest drept prin plata unei taxe speciale (Nicolae Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches. Nach Quellen dargestellt*, vol. V, Gotha, 1913, p. 168-170).

[3] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Palestine. History. From the Arab Conquest to AD 1900".

au înființat în oraș consulate (britanicii în 1838, francezii și prusacii în 1842, iar în anii următori și celelalte state europene).

Au existat însă și încercări ale evreilor de a se stabili definitiv în Ierusalim. În 1700 a sosit aici un grup de 1500 de evrei originari din Polonia. În 1777 a sosit un al doilea grup de 300 de evrei, din Polonia, Ucraina și Lituania. Otomanii nu a acceptat prezența acestora în orașul sfânt, astfel că s-au stabilit în Hebron, Safed și Tiberiada. În 1855, un bancher britanic de origine evreiască, Sir Moses Montefiore, a primit de la sultan dreptul de a cumpăra un teren în afara Ierusalimului, unde a construit, în 1860, cel dintâi cartier evreiesc din afara cetății. Prin urmare, numărul iudeilor din Ierusalim s-a mărit foarte mult, ei reprezentând, în 1865, mai mult de jumătate din populația orașului. În 1914, din cei 80.000 de locuitori ai Ierusalimului, 50.000 erau evrei.[1] Dar situația din Ierusalim era singulară, celelalte localități ale Palestinei fiind majoritar arabe. În 1914, din cei 690.000 de locuitori ai Palestinei, 535.000 erau musulmani, 70.000 erau creștini (în majoritate arabi) și 85.000 erau evrei.[2] Nimeni nu și-ar fi putut închipui atunci (desigur, în afara câtorva evrei visători), că situația s-ar putea schimba drastic în decursul a doar două generații.

Organizația Mondială Sionistă (1897) și intenția înființării unui stat evreiesc în Palestina

Datorită persecuțiilor suferite în statele europene (mai ales în Rusia, unde au fost organizate la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX mai multe pogromuri[3]), numeroși evrei au emigrat în SUA. Pe de altă parte, în anul 1882, intelectualul evreu Leo Pinsker a publicat cartea *Autoemanciparea*, în care considera că antisemitismul era atât de răspândit în Europa, încât niciodată evreii nu vor putea fi considerați cetățeni egali pe acest continent. Tocmai de aceea a promovat ideea constituirii unui stat evreu, în care acest popor să-și poată duce existența în pace.

Deși la început nu se susținea că acest stat trebuie să fie situat în vechea Țară Sfântă, totuși, treptat ideea a prins contur, iar în

---

[1] Maurice Konopnicki, Eliezer Ben Rafael, *Ierusalimul*, trad. Gh. Țițeica, București, 2002, p. 23.

[2] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Palestine. History. From 1900 to 1848".

[3] Pentru amănunte Werner Keller, *op.cit.*, p. 428-432.

1884 au apărut mai multe asociații numite *Iubitorii Sionului* (adică ai Palestinei). Aceste asociații au început să organizeze emigrări ale evreilor din Europa răsăriteană în Palestina, fără ca autoritățile otomane să împiedice noile așezări.[1]

Mișcarea sionistă a dobândit caracter politic datorită activității evreului budapestan Theodor Herzl (1860-1904). În 1896 a publicat lucrarea *Statul evreiesc*, în care fixa bazele ideologice ale sionismului politic. Herzl a considerat că evreii constituie o națiune distinctă, dar fără o patrie care să le ofere mediul de dezvoltare a unei culturi autentice. Tocmai de aceea, a considerat necesară înființarea unui stat propriu evreiesc (nedefinind nici un spațiu geografic).

Ideea Sionului era vie în mintea evreilor, astfel că, în urma apariției lucrării lui Herzl a fost organizat un așa-zis *Congres sionist* la Basel (Elveția), în 1897. Cei 200 de delegați au considerat că Palestina constituia patria națiunii evreiești. Drept urmare, a fost înființată *Organizația Mondială Sionistă*. După 1897, conducătorii acesteia s-au întrunit în *Congresele sioniste* anuale, revendicând înființarea unui stat israelian în Palestina.[2]

Marile Puteri au privit cu reticență ideea, respinsă categoric și de sultanul Abdul Hamid II (în timp ce papa Pius X a declarat că nu se opune mișcării sioniste, dar nici nu o sprijină, mai mulți politicieni de frunte europeni au încercat să-i determine pe evrei să-și înființeze statul în Uganda, nu în Palestina). Organizația a putut trimite însă două transporturi de evrei în Palestina, în urma

---

[1] Prima „colonie" nouă a fost înființată în anul 1878, de evrei ierusalimiteni. Următoarele au fost în 1882, constituite din mici grupuri de evrei emigranți din Rusia, România și Yemen. „Înainte ca sionismul să fi fost organizat, Palestina număra 50.000 de evrei, 19 colonii agricole (unde lucrau 10% evrei) exploatând 18.000 de ha de terenuri achiziționate din inițiativă particulară" (Josy Eisenberg, *op.cit.*, p. 305). A se vedea și Werner Keller, *op.cit.*, p. 423-428.

[2] „Inspirat de idealul revitalizării culturii naționale iudaice și de o politică democratică într-o societate egalitaristă și socialistă, sionismul reprezenta transformarea unei comunități religioase într-o națiune închegată pe baza unei istorii și culturi comune și a revendicării unui cămin teritorial. Dezvoltarea naționalismului iudaic s-a desfășurat astfel în paralel cu apariția mișcărilor naționaliste din Balcani și din Orientul Mijlociu, la sfârșitul secolului al XIX-lea. Totuși, cazul iudaic a fost mai complicat, deoarece evreii au dorit să-și stabilească un cămin național pe un teritoriu în care constituiau o mică minoritate în mijlocul populației arabo-palestiniene" (Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 659).

cărora numărul evreilor a crescut la 85.000, constituind 12% din populația Palestinei).[1]

Sprijinul acordat de britanici sioniștilor
Declarația ministrului de externe Arthur Balfour

Organizația sionistă a dobândit o importanță mai mare abia în timpul primului război mondial. Înainte de intrarea Statelor Unite în conflagrație (aprilie 1917), Guvernul britanic s-a temut că Germania s-ar fi putut decide să sprijine oficial pretențiile sioniste, pentru a atrage simpatia evreilor din SUA și Rusia. De aceea, Marea Britanie s-a decis să devanseze Germania, luând legătura cu Chaim Weizmann. Acesta, originar din Rusia și absolvent al Universităților din Berlin și Fribourg (Elveția), era în acea perioadă conducător al Organizației Sioniste din Londra. Weizmann a știut să atragă simpatiile Guvernului englez, accentuând faptul că prezența evreilor în Palestina ar putea reprezenta în viitor un beneficiu pentru menținerea influenței britanice în zona Canalului Suez.[2]

Într-adevăr, ținând cont de aceste sugestii, armatele britanice au ocupat Palestina încă în 1917, iar ministrul britanic de externe, Arthur Balfour, a emis, la 2 noiembrie 1917, următoarea declarație: „Dragă Lord Rothschild, am marea plăcere de a vă adresa, din partea guvernului Majestății Sale, următoarea declarație, în semn de simpatie cu aspirațiile evreiești sioniste; această declarație a fost supusă cabinetului și aprobată de acesta. Guvernul Majestății Sale privește favorabil stabilirea în Palestina a unui Cămin Național pentru poporul evreu și va depune toate eforturile pentru a ușura realizarea acestui obiectiv, înțelegând foarte clar să nu facă nimic care să aducă atingere drepturilor civile și religioase ale comunităților neevreiești din Palestina, ca și drepturilor și statutului politic de care evreii se bucură în alte țări".[3]

---

[1] Josy Eisenberg, *op.cit.*, p. 306-309. Transporturile purtau numele de *Aliya*. Prima Aliya, care a durat între 1881-1904, a adus pe teritoriul Palestinei 25.000 de evrei de orientare liberală din Europa de Est. Cea de-a doua Aliya a adus, între 1904-1914, 35.000 de evrei, de orientare stângistă și centristă, în special din Rusia și Polonia (Douglas Bokovoy/Michael Wolffsohn, *Israel. Staat Israel*, în „Politisches Lexikon Nahost/Nordafrika", p. 101).

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 226.

[3] Josy Eisenberg, *op.cit.*, p. 321-322. Eisenberg comentează astfel declarația: „Așa cum se observă, e vorba de apărarea drepturilor arabilor, sta-

Acest document, intrat în istorie drept *Declarația lui Balfour*, a stat la baza viitorului conflict dintre evrei și palestinieni, datorită caracterului său ambiguu și contradictoriu.[1]

Organizațiile politice ale arabilor și evreilor din timpul Administrației britanice

Încercările de organizare unitară a statului palestinian

La începutul anului 1919, Feysal, la acea dată încă rege la Damasc, s-a întâlnit la Paris cu Weizmann, pentru a stabili proiectul unei relații de bună vecinătate între „regatul arab din Orientul Mijlociu" și „Palestina". S-au delimitat frontierele, s-au stabilit etapele imigrării evreilor și s-au asigurat drepturi pentru țăranii arabi din Palestina. Acordul urma să intre în vigoare doar cu condiția respectării promisiunilor făcute arabilor de către brita-

---

tutul Locurilor Sfinte și dorința evreilor din Europa de a nu se pune în discuție cetățenia lor" (*Ibidem*, p. 322, nota 52).

[1] H. Bräker, *op.cit.*, p. 86/91. Elocventă este și afirmația lui Josy Eisenberg: „Diplomația britanică se afla astfel în fața a trei parteneri de tratative: Franța, care dorea foarte mult să-și asigure controlul asupra Locurilor Sfinte; naționalismul arab, născut în secolul al XIX-lea, dar pe care Anglia se străduia să-l încurajeze cu scopul de a grăbi destrămarea Imperiului otoman; în sfârșit, sioniștii, ai căror conducători, Weizmann și Solokov, stabiliseră solide legături cu cercurile politice engleze și pe care Marea Britanie căuta de asemenea să-i împace. Ea spera într-adevăr să obțină concursul iudaismului american pentru antrenarea Statelor Unite în primul război mondial. În urma unei diplomații secrete și subtile, englezii au fost puși în situația să ia față de cei trei parteneri de tratative angajamente care se băteau cap în cap. Șerifului de la Mecca, personaj care nu reprezenta o adevărată forță politică, «ci o autoritate morală și un element de dezbinare», i-au promis constituirea unui vast imperiu arab, în care interesele britanice în Mesopotamia erau rezervate, iar soarta Siriei era menționată în termeni sibilinici, lăsând loc, pentru Siria, și mai ales, Palestina, care nu era numită, la diverse interpretări. Cu Franța, a încheiat în 1916 acordurile Sykes-Picot, care prevedeau protectorate engleze și franceze, zone de influență pentru cele două țări și internaționalizarea Palestinei, în afară de orașul Haifa și orașul Akko. Aceste acorduri nu au fost niciodată respectate, dar au avut ca rezultat mandatul francez asupra Siriei și britanic asupra Palestinei. Ele n-au dat nici două parale pe promisiunile făcute arabilor. În sfârșit, evreilor Marea Britanie le-a acordat o declarație de intenții, adresată Lordului Rothschild, Declarația Balfour" (J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 321).

nici (adică tocmai constituirea mult visatului regat arab independent din Orient). După cum se ştie, britanicii nu şi-au respectat promisiunile, permiţând francezilor să invadeze Siria şi să-l alunge pe Feisal (iulie 1920).[1]

Palestina a continuat să fie administrată de trupele britanice. Abia după ce Conferinţa de la San Remo (aprilie 1920) a acordat britanicilor dreptul de mandat asupra Palestinei, a fost instaurată o administraţie civilă. În 1922, Liga Naţiunilor a reconfirmat mandatul, aprobând atât declaraţia Balfour, cât şi introducerea limbii ebraice (*ivrit*) ca limbă oficială (alături de arabă) în Palestina.

În fruntea administraţiei civile din Palestina, britanicii au numit un evreu, Sir Herbert Samuel.[2] Acesta a considerat de datoria sa să sprijine imigraţia evreiască, interpretând termenul de *Cămin naţional* drept *stat evreiesc*.[3] Arabii au protestat însă violent, în special datorită faptului că, în 1919, a debutat a treia Aliya. În aprilie 1920 au izbucnit revolte arabe în Ierusalim, în urma cărora şi-au pierdut viaţa 5 evrei şi 4 arabi, iar 200 de evrei şi 21 arabi au fost răniţi. În mai 1921 revoltele arabe s-au extins şi în alte oraşe palestiniene. La Jaffa au murit 47 de evrei şi 48 de arabi şi au fost răniţi 140 de evrei şi 73 de arabi. În toamna anului 1921, o delegaţie de notabili palestinieni au vizitat Londra, cerând repudierea Declaraţiei Balfour.[4]

Speriaţi de protestele arabe, britanicii au emis aşa-numita *Hârtie albă*, din 1922. Documentul stipula că evreii nu-şi puteau impune naţionalitatea lor asupra întregii regiuni. Totuşi, se recunoştea dreptul evreilor de a considera Palestina drept patrie a lor.

---

[1] Josy Eisenberg, *op.cit.*, p. 322.

[2] Sir Herbert Samuel (1870-1963) a fost primul evreu membru al Guvernului britanic (1909-1910). A fost ales în Camera Comunelor în 1902 (ca deputat liberal al unui district din estul Londrei). Timp de cinci ani a fost guvernator al Palestinei. După întoarcerea sa în Anglia (1925), a condus Comisia regală a industriei cărbunelui. În 1929 a fost ales din nou în Camera Comunelor, iar între 1931-1932 a făcut din nou parte din Guvernul britanic. Între 1931-1935 a condus Partidul Liberal, pe care l-a reprezentat mai târziu, după înnobilarea sa, în Camera Lorzilor (1944-1955). Între 1931-1959 a condus Institutul Regal de Filosofie (*Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Samuel of Mount Carmel and of Toxteth, Herbert Louis Samuel, 1st Viscount").

[3] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 227.

[4] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Palestine. History. From 1900 to 1948. World War I and after".

Totodată. Transiordania urma însă să rămână teritoriu exclusiv arab, fapt care i-a nemulțumit pe evrei.[1]

Reacția palestinienilor s-a văzut curând. Au refuzat să participe, alături de evrei, la instituțiile administrative, înființate de britanici. Întrucât constituția emisă de aceştia în anul 1922 prevedea înființarea unui corp legislativ al Palestinei, alcătuit din arabi (musulmani şi creştini) şi evrei, arabii au condiționat participarea lor de denunțarea declarației Balfour.

Eşuând planul constituțional, Sir Samuel a numit, din proprie inițiativă, un consiliu provizoriu de guvernare, alcătuit din 10 arabi şi doi evrei. Însă cei 10 arabi numiți au refuzat să-şi preia funcțiile.

În aceste condiții, Palestina a fost guvernată doar de administratorul şef şi de un mic corp funcționăresc britanic. În loc să fie alcătuit un stat unitar, Palestina a fost divizată. Comunitățile arabe şi evreieşti au conviețuit paralel, fără să aibă legături unele cu altele.

Organizațiile politice ale națiunii arabe din Palestina

În alte regiuni din Orient Apropiat, populația din Palestina era alcătuită din țărani. Clasa de mijloc, formată din medici, avocați, jurnalişti, meşteşugari şi funcționari guvernamentali, era slab reprezentată. Conducerea o dețineau aşa-numiții notabili, al căror prestigiu se baza pe latifundii, precum şi pe funcțiile religioase şi politice deținute pe plan comunal. Aceşti notabili au dus o politică de opoziție moderată față de britanici, acceptând totuşi să colaboreze cu aceştia. Asigurau deci o funcție de intermediere între populația palestiniană arabă şi noile autorități.

Puşi în fața pericolului sionist, arabii s-au organizat mai întâi în asociații musulmano-creştine. Acestea au apărut în mai multe oraşe palestiniene în anii 1918-1919. La sfârşitul anului 1919, ele au organizat *Congresul arab palestinian*, care s-a întrunit apoi în fiecare an. La început, membrii acestui Congres au fost adepți ai unei federalizări a Siriei Mari. De aceea au şi trimis reprezentanți la Congresul Arab de la Damasc, din martie 1920, care l-au ales pe Faysal rege al Arabiei. Dar în a doua jumătate a anului 1920, când era evidentă deja divizarea Orientului Apropiat între britanici şi francezi, palestinienii s-au disociat de mişcarea siriană, astfel că la cel de-al treilea Congres Arab Palestinian, din decem-

[1] J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 322-323.

brie 1920, a fost înființat *Organul executiv arab*, care s-a erijat ca un guvern al națiunii arabe din Palestina. Președinte al acestui organism a fost ales Musa Kazim al-Husayni, fost primar al Ierusalimului.[1]

Însă autoritățile britanice au refuzat să recunoască legalitatea acestui organism (care a fost dizolvat în 1934, după moartea lui Musa Kazim al-Husayni). Nemulțumit de colaborarea strânsă dintre arabii musulmani și creștini (în lupta lor împotriva sionismului și a imigrărilor evreiești), Sir Herbert Samuel a încercat și reușit să profite de disensiunile din sânul societății palestiniene. Astfel, pe de o parte, i-a numit pe reprezentanții a două clanuri rivale importante în principalele posturi din administrația ierusalimitană: încă din 1920, Raghib Nashashibi a fost numit primar al Ierusalimului, iar în anul următor, principalul rival al acestuia, Hajj Amin al-Husayni a fost instalat în funcția de muftiu al Ierusalimului și a întregii Palestine.

Pe de altă parte, Sir Herbert Samuel a avut grijă ca instituțiile arabe palestiniene să aibă caracter strict islamic, cu excluderea creștinilor. De aceea a înființat un *Consiliu suprem musulman*, în fruntea căruia a fost ales *mufti*-ul al-Husayni. Acest *Consiliu suprem* a devenit practic autoritatea executivă centrală a arabilor palestinieni; el supraveghea curțile de justiție ale șariei, apoi sistemul de învățământ și fundațiile religioase (*waqf*) islamice. Cu sprijin britanic, al-Husayni a reușit să transforme autoritatea sa religioasă în cea mai importantă organizație politică arabă din Palestina.[2] Totodată, al-Husayni a fost preocupat și de recunoașterea sa de către ceilalți conducători arabi. A participat la Con-

---

[1] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 659-660.

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 231-232. Al-Husayni (1895-1974) a fost originar din Ierusalim. A studiat la Universitatea al-Azhar din Cairo și la Academia Militară din Istanbul. În timpul primului război mondial a devenit ofițer în armata otomană, luptând pe frontul din Anatolia. Imediat după război a pornit o campanie împotriva mișcării sioniste. Totuși a fost apreciat de autoritățile britanice datorită faptului că a evitat extremismele. Totuși, această atitudine a dus la o înstrăinare a sa de mișcările militante palestiniene. În cele din urmă și-a pierdut influența asupra palestinienilor și, prin urmare, a devenit inutil pentru britanici. În timpul celui de-al doilea război mondial a locuit în Germania, iar după 1945 s-a refugiat în Egipt, unde a rămas până la moarte (*Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul Al-Husayni, Amin").

gresul de la Mecca, din vara anului 1926, ca „reprezentant oficial al Palestinei".[1]

Astfel, creştinii arabi au pierdut treptat orice influenţă în cadrul mişcării de rezistenţă antisionistă. Prin urmare, nu au participat la revoltele din anul 1929 de la Zidul Plângerii (a se vedea mai jos). Cu toate acestea, creştinii arabi ortodocşi, aflaţi sub oblăduirea patriarhului greco-ortodox din Ierusalim, s-au considerat în continuare parte a poporului palestinian, contribuind chiar la crearea unei identităţi palestiniene.[2]

Organizaţiile politice ale comunităţilor evreieşti

Spre deosebire de arabi, evreii au fost mult mai bine organizaţi, şi aceasta încă de la început. *Organizaţia Mondială Sionistă* a înfiinţat, în 1921, un *Consiliu executiv sionist al Palestinei*, devenit în 1929 *Agenţia evreiască*, un adevărat guvern pentru toate comunităţile evreieşti, care reprezenta interesele evreilor nu doar în faţa autorităţilor britanice şi a celor arabe palestiniene, ci şi la Liga Naţiunilor. Preşedintele Organizaţiei Mondiale Sioniste şi a Agenţiei evreieşti, Chaim Weizmann, a rămas la Londra, în timp ce conducătorul filialei palestiniene a devenit David Ben Gurion.[3]

Totodată, în 1920 a fost înfiinţată o *Adunare naţională* evreiască (alcătuită din 300 de deputaţi) şi un *Consiliu naţional - Va'ad Leumi*, alcătuit din 6-14 membri. Alegerile au fost directe, egale (cu dreptul de vot asigurat şi femeilor), generale şi secrete, iar deputaţii aleşi au acoperit întregul spectru politic: 35,4% orientare socialistă; 19,9% orientare civică; 19,7% orientare religioasă-tradiţională, iar 25% grupări etnice (evrei din diferite ţări arabe). Ur-

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 130.

[2] Ira M. Lapidus, *op.cit.*, p. 660-661.

[3] David Ben Gurion (de fapt David Gruen) s-a născut în 1886 în Plonsk, în Polonia rusească. În 1906 a sosit în Palestina, devenind fermier într-un sat din Galileea. Acolo a adoptat numele evreiesc antic de Ben Gurion. În 1907 a creat Partidul Sionist Socialist (de fapt „Lucrătorii Sionului"-*Poale Zion*). La începutul primului război mondial, autorităţile otomane l-au expulzat din Palestina. Ben Gurion s-a refugiat la New York, unde s-a căsătorit cu o evreică de origine rusească. După emiterea declaraţiei Balfour, s-a înrolat în Legiunea evreiască a Armatei britanice şi a luptat pentru ocuparea Palestinei. În perioada interbelică a fost unul dintre liderii evreilor din Palestina. După crearea statului Israel a fost în două rânduri premier şi ministru de Război (*Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Ben Gurion, David").

mătoarele alegeri pentru *Adunarea evreiască* au avut loc în 1925, 1931 şi 1944.[1]

Din punct de vedere social, comunitatea evreiască din Palestina cuprindea populaţie urbană (întreprinzători, meşteşugari) şi rurală. Cea din urmă s-a organizat în aşa-numite kibbuţuri, localităţi-ferme, în care proprietatea era deţinută în comun. Populaţia urbană s-a organizat, din punct de vedere politic, în grupări civice (din care se va dezvolta ulterior Blocul *Likud*, de dreapta) şi în *Federaţia evreiască a Muncii - Histadrut*. După cum se poate constata, pentru o mai bună coordonare pe teritoriu străin, evreii palestinieni au adoptat orientarea politică socialistă (în kibbuţuri ea fiind cvasi-comunistă). Au alcătuit chiar un fel de stat socialist, *Federaţia muncii* reprezentând atât o uniune sindicală, cât şi cel mai mare angajator din comunitatea evreiască. În acelaşi timp, această organizaţie şi-a înfiinţat şi propria forţă paramilitară (*Haganah* - „Apărare"), însărcinată să apere comunităţile evreieşti de vecinii arabi (armele au fost luate de la bazele britanice, practic cu aprobarea tacită a acestora, în pofida faptului că încă de la început, această organizaţie a fost scoasă în afara legii de autorităţile britanice).[2]

În 1930, *Federaţia Muncii* a rămas o instituţie pur economică, deoarece a fost înfiinţat *Partidul Mapai* (viitor al Muncii; la alegerile din 1931 a dobândit 53,1% din voturi, în timp ce grupările civice doar 30,2%). Figura centrală din conducerea acestuia a fost Davin Ben-Gurion.[3]

Conducerea politică şi economică a comunităţilor evreieşti din Palestina a colaborat cu autorităţile britanice, acceptând să trăiască alături de arabi. Împotriva acestei politici colaboraţioniste, s-a format, în 1933, o grupare de dizidenţă, a sioniştilor extremişti, conduşi de evreul rus Vladimir Jabotinsky (1880-1940). Revendicarea principală a acestora a vizat înfiinţarea unui stat evreiesc care să cuprindă nu doar Palestina, ci şi Transiordania. Gruparea şi-a organizat propria forţă paramilitară (*Irgun*), care a acţionat în mod independent de armata *Haganah*. Din rândurile acestei grupări dizidente s-au recrutat, după 1948, doi premieri israelieni - Menachem Begin şi Yitzhak Shamir.[4]

---

[1] Douglas Bokovoy/Michael Wolffsohn, *op.cit.*, p. 102.
[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 233-234.
[3] Douglas Bokovoy/Michael Wolffsohn, *op.cit.*, p. 102.
[4] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 235.

Imigrările evreieşti şi problema terenului arabil

În centrul vieţii politice şi sociale din Palestina epocii interbelice s-a aflat imigrarea evreiască şi dobândirea de către noile comunităţi a unei suprafeţe de pământ arabil din ce în ce mai mare. În timp ce organizaţiile politice evreieşti purtau tratative cu autorităţile britanice, cerând simplificarea procedurilor de imigrare şi dreptul de a cumpăra tot mai mult teren, notabilii arabi cereau oprirea imigrărilor şi interzicerea vânzărilor de pământ.

Până la înfiinţarea statului Israel, au avut loc cinci valuri de emigrări: două înainte de primul război mondial (1881-1904, respectiv 1914-1914; atunci au emigrat aproximativ 60.000 de evrei din Rusia şi Polonia), celelalte în perioada interbelică: 1919-1923 (35.000 de persoane, din Rusia şi Polonia, de orientare stângistă); 1924-1931 (80.000 de evrei polonezi, de orientare liberală şi social-democrată) şi 1933-1939 (225.000; până în 1937 sosiseră 170.000 de persoane, în special din Germania nazistă). Printre aceşti din urmă imigranţi au fost mulţi bancheri şi intelectuali.[1]

Astfel, între 1919-1936, numărul evreilor din Palestina a crescut de la 93.000 la 382.000. Creşterea populaţiei arabe a fost mai mică: de la 700.000 la 983.000. În orice caz, populaţia Palestinei a crescut cu aproape o jumătate de milion de oameni, ceea ce a cauzat dificultăţi economice însemnate pentru o ţară cu puţin pământ arabil. Iată un tabel cu situaţia demografică din Palestina:

	Arabi	Evrei
1931	82%	16%
1936	71%	28%
1941	68%	30%
1946	67%	31%

Organizaţia evreiască responsabilă de obţinerea pământului arabil a fost *Fondul Naţional Evreiesc*. Acesta cumpăra pământ, pentru a-l împărţi apoi imigranţilor. În 1939, evreii aveau în proprietatea lor numai 5% din suprafaţa Palestinei (dar 10% din pământul arabil al ţării).[2]

---

[1] Douglas Bokovoy/Michael Wolffsohn, *op.cit.*, p. 102.

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 236-237.

Conflictele armate dintre evrei şi palestinieni şi reacţia autorităţilor britanice

Imigrările evreieşti masive au dus la apariţia unor acte de violenţă în 1929 şi apoi la marea răscoală arabă din 1936-1939.

Ciocnirile din 1929 de la Zidul Plângerii

Dificultăţile provocate de imigrările evreieşti s-au vădit şi mai mult în timpul crizei economice din anii 1927-1931. Preţurile produselor agricole au scăzut până la 50%: preţul tonei de grâu a scăzut de la 10,81 lire sterline (în 1929) la 6.97 lire sterline (1931), tona de ovăz s-a ieftinit de la 7,66 lire la 3,03 lire sterline. Producţia de grâu s-a redus cu o treime. Iar o secetă cumplită din 1932 a redus producţia de măsline cu 80% şi cea de porumb cu 60%. În aceste condiţii, tot mai mulţi ţărani, arabi şi evrei, s-au mutat în oraş. Aşa a început „lupta pentru oraş" sau, mai bine zis, pentru controlul centrelor urbane. Primele ciocniri au avut loc la Ierusalim, având drept motiv controlul Zidului Plângerii.[1]

După cum am menţionat mai sus, Zidul de Vest este un loc sfânt atât pentru musulmani, cât, mai ales, pentru evrei. Aceştia din urmă aveau asigurat, încă din epoca islamică, accesul liber la zid, însă nu aveau dreptul de a instala altare sau paravane care să le despartă pe femei de bărbaţi.

Britanicii au acceptat şi au menţinut în continuare situaţia religioasă existentă. Prin urmare, nu au permis nici ei instalarea unor paravane, deşi evreii cereau cu insistenţă acest lucru. În cele din urmă, în 1928, evreii ortodocşi au instalat totuşi un paravan. Deşi autorităţile britanice l-au înlăturat imediat, totuşi *mufti*-ul Ierusalimului şi Consiliul Suprem Musulman au organizat proteste de stradă de lungă durată împotriva pericolului sionist.[2] În august 1929, grupuri de arabi au pătruns în cartierele evreieşti din Ierusalim, ucigând mai mulţi evrei (au avut loc incidente asemănătoare şi în Hebron şi Safad). Au murit în cursul ciocnirilor 133 de evrei şi 116 arabi. Alţi 232 evrei şi 323 arabi au fost răniţi.[3]

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 128-129.

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 238.

[3] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Palestine. History. From 1900 to 1948. The British mandate"; M. Konopnicki, Eliezer Ben Rafael, *op.cit.*, p. 25-26.

În septembrie 1929, Guvernul de la Londra a trimis în Palestina o comisie de anchetă (condusă de Sir Walter Shaw). Aceasta a socotit că la originea ciocnirilor religioase se afla situația economică precară, apariția unei clase tot mai numeroase de arabi fără pământ, şi a cerut, prin urmare, stoparea imigrărilor. Britanicii au trimis o a doua comisie de anchetă (Comisia Hope-Simpson). Documentul emis de aceasta, *Hârtia albă Passfield*, din 20 octombrie 1930, a atras atenția că Palestina avea o capacitate redusă de absorbție de imigranți, fapt pentru care a cerut reducerea drastică a imigrației. Documentul a obținut aprobarea Guvernului britanic. Dar, la protestele insistente ale organizațiilor sioniste din Anglia, a fost repudiat, într-o scrisoare trimisă lui Chaim Weizmann de către premierul britanic Ramsay MacDonald în februarie 1931 (documentul de repudiere a fost considerat de arabi drept *Scrisoarea neagră*).[1]

Islamizarea şi radicalizarea mişcării antisioniste palestiniene

Scrisoarea Neagră a adus o revigorare a vechii politici britanice, inaugurată prin *Hârtia Albă* din 1922. Acest fapt nu putea decât să ducă la o radicalizare a discursului palestinian. În încercarea de a atrage atenția întregii lumi islamice asupra pericolului sionist, muftiul a convocat, pentru zilele de 7-17 decembrie 1931, un Congres Islamic General la Ierusalim. Au participat reprezentanți de frunte ai curentului islamist Neo-Salafiya din Egipt (a sosit însuşi rectorul universității az-Azhar din Cairo), India, Indonezia, Magreb, Arabia Saudită, Nigeria, Turkestanul chinezesc, ba chiar şi din Iugoslavia.[2] Rezoluția votată de congres a avut ca temă principală Palestina: au fost condamnate sionismul şi vânzarea de pământ evreilor, s-a decretat un boicot al produselor evreieşti, s-a cerut înființarea unei universități islamice (care să funcționeze în paralel cu Universitatea Ebraică, inaugurată în 1925 pe Muntele Scopus din Ierusalim).[3]

---

1 W. Cleveland, *op.cit.*, p. 238-239.

2 R. Schulze, *op.cit.*, p. 131.

3 Thomas Philipp, *Israel und die Besetzten Gebiete*, în „Islam in der Gegenwart", p. 498. Datorită crizei economice, nu puțini erau arabii doritori să vândă pământ tuturor celor care ofereau un preț bun (şi în special Agenției Evreieşti). Printre cei care vindeau pământ erau atât țărani, cât şi latifundiari bogați care treceau prin crize de lichidități (R. Schulze, *op.cit.*, p. 132).

Islamizarea discursului palestinian nu i-a mulţumit însă pe toţi intelectualii arabi. Aceştia nu erau de acord cu moderaţia *mufti*-ului al-Husayni şi de colaborarea acestuia cu autorităţile britanice. Din această cauză, un grup de tineri intelectuali naţionalişti a înfiinţat, în 1932, un nou partid, *Istiqlal* („Partidul Independenţei"), de orientare pan-arabă, dar, mai ales, pro-siriană.[1] În acelaşi timp, rivalitatea dintre principalele două clanuri de notabili palestinieni a dus la apariţia, în 1934, a altor două partide arabe: „Partidul Arab Palestinian", condus de familia al-Husayni, şi „Partidul Apărării Naţionale" a familiei Nashashibi.

Imigraţia evreiască a luat însă după 1933 amploare. De frica naziştilor, 33.000 de evrei au sosit în Palestina doar în 1933, în anul următor numărul acestora era de 42.000, el crescând în 1935 la 61.000. Evreii ajunseseră să reprezinte 30% din populaţia Palestinei, ceea ce a creat panică în rândurile arabilor. În noiembrie 1935, toate partidele arabe au cerut insistent oprirea imigraţiei evreieşti, precum şi stabilirea unor organisme de conducere democratice ale Palestinei. Drept răspuns, britanicii au propus, în decembrie 1935, instituirea unui Consiliu legislativ, alcătuit din 28 de membri, în care arabii urmau să deţină majoritatea. De această dată, cei care s-au opus planului constituţional au fost evreii, care se temeau de o supremaţie arabă în instituţiile guvernamentale ale Palestinei. La presiunea sioniştilor, britanicii au renunţat la ideea creării unor instituţii guvernamentale unitare pentru întreaga Palestină.[2]

Greva generală arabă şi înfiinţarea Comitetului arab suprem

În aceste condiţii, arabii au pornit revolta deschisă. La baza mişcărilor de protest s-au aflat grupările islamiste ale curentului Neo-Salafiya şi elitele arabe urbane. Încă din 1935, apăruseră celule islamiste în mai multe oraşe palestiniene. Ele erau conduse de şeicul 'Izz ad-Din al-Qassam, care a decretat războiul sfânt împotriva sionismului. Înainte de a începe însă ostilităţile, serviciile secrete britanice au reuşit lichidarea lui şi a principalilor săi adepţi, la 20 noiembrie 1935.[3]

Cât priveşte elitele arabe urbane, acestea au intenţionat copierea modelului sirian al grevei generale (în urma unei greve

---

[1] *Ibidem*, p. 239.

[2] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Palestine. History. From 1900 to 1948. The British mandate".

[3] Thomas Philipp, *op.cit.*, p. 499.

generale care a avut loc în februarie-martie 1936, naţionaliştii sirieni au reuşit să impună autorităţilor franceze multe din doleanţele lor).[1]

Evenimentele au fost precipitate de un atac terorist înfăptuit de un arab înarmat. În ziua de 15 aprilie 1936, acesta a urcat într-un autobuz evreiesc, i-a lut pe pasageri ostatici şi a ucis o persoană. Drept răzbunare, armata evreiască *Haganah* a ucis doi ţărani arabi. Odată conflictul început, arabii au declarat, la 19 aprilie, grevă generală pe termen nelimitat, revendicarea principală fiind stoparea emigrărilor şi a vânzărilor de pământ.

Mişcările spontane i-au determinat pe conducătorii arabi să acţioneze în comun. La 25 aprilie a fost înfiinţat *Comitetul Superior Arab*, care a inclus toate partidele şi facţiunile arabe (musulmane şi creştine) şi care a fost condus de *mufti*-ul al-Husayni. Greva generală s-a transformat într-o rebeliune deschisă, îndreptată împotriva comunităţilor evreieşti şi a infrastructurii britanice. Armata a reacţionat în forţă. Au fost ucişi 1000 de arabi şi 80 de evrei. La cererea conducătorilor din Arabia Saudită, Irak şi Transiordania, *Comitetul Superior Arab* a pus capăt ostilităţilor, decretând sistarea grevei generale (octombrie 1936).[2]

Comisia lordului Peel şi Marea Revoltă arabă din 1937-1939

În vara anului 1937, Guvernul de la Londra a trimis o nouă comisie de anchetă în Palestina, condusă de lordul Peel. Aceasta şi-a dat seama de imposibilitatea administrării de către britanici a Palestinei, cerând înfiinţarea a două state în Palestina, despărţite de un coridor britanic (de la Ierusalim la ţărmul mării). Era pentru prima oară când britanicii acceptau crearea unui stat evreiesc în Palestina. Acesta urma să deţină un teritoriu mult mai mare decât ar fi fost suficient pentru evreii care locuiau deja în Palestina. Totodată, lordul Peel a propus şi transferuri de populaţie, cele două stat urmând să devină „pure din punct de vedere etnic".[3] Comitetul Superior Arab a respins ideea împărţirii Palestinei, în timp ce conducătorii evreilor (inclusiv Congresul Mondial Sionist, din 1937) au considerat că teritoriul lor era prea mic.[4]

---

[1] R. Schulze, *op.cit.*, p. 132.

[2] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 240.

[3] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Palestine. History. From 1900 to 1948. The Arab Revolt".

[4] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 241.

În orice caz, rezultatul comisiei Peel i-a determinat pe arabi să pornească revolta organizată. Administratorul britanic din Galileea a fost asasinat. Britanicii au instaurat legea marțială și au dizolvat Comitetul Superior Arab. Conducerea politică arabă a fost arestată, ori s-a refugiat în Siria (Amin al-Husayni s-a refugiat la Beirut). Acțiunile trupelor paramilitare arabe (care însumau aproximativ 5000 de luptători) au continuat, până când britanicii au adus în Palestina 20.000 de soldați, care, alături de armatele evreiești *Haganah* și *Irgun*, au luptat împotriva răsculaților arabi. Ordinea a putut fi restabilită abia în martie 1939. Victime ale revoltei au fost 3000 de arabi, 2000 de evrei și 600 de britanici.

Economia Palestinei era devastată. Populația arabă nu mai avea conducere politică. De aceea, englezii au convocat la Londra, în februarie 1939, o conferință anglo-arabo-evreiască. În urma dezbaterilor, Guvernul de la Londra a emis, la 17 mai 1939, așa-numita *Hârtie albă*: „Guvernul Majestății Sale declară fără echivoc că nu face parte din politica sa transformarea Palestinei într-un stat evreu". S-a permis ca în următorii cinci ani să poată imigra în Palestina doar 75.000 de evrei. Palestina urma să-și dobândească independența în următorii zece ani.

Arabii au primit cu neîncredere documentul, în timp ce mișcarea sionistă mondială l-a condamnat ferm, mai ales pe fondul discriminării evreilor în Germania nazistă. Totuși, după începutul războiului, sioniștii i-au sprijinit pe britanici, în conformitate cu declarația lui Ben-Gurion: „Vom lupta în acest război alături de Marea Britanie ca și când nu ar exista *Hârtia albă*, și vom lupta cu *Hârtia albă*, ca și când nu ar fi război".[1]

Războiul mondial și înființarea statului Israel

Palestina în timpul celui de-al doilea război mondial

Holocaustul din anii războiului a dus la o creștere a simpatiei opiniei publice americane față de mișcarea sionistă. În 1942, organizațiile evreiești din SUA (care în perioada interbelică au fost mai puțin receptive la ideile sioniste) au adoptat o rezoluție prin care proclamau înființarea unui stat evreu în Palestina. Datorită influenței deținute de evrei în viața economică din SUA, administrația americană a devenit deosebit de receptivă la cerin-

[1] J. Eisenberg, *op.cit.*, p. 323, nota 55.

țele sioniste, astfel că în anii următori a susținut cu fervoare înființarea statului Israel.

Pe de altă parte, în Palestina evreii s-au aliat în mod provizoriu cu britanicii. S-au pregătit împreună cu aceştia împotriva unei eventuale ofensive a generalului Rommel. Totodată, 27.000 de voluntari evrei palestinieni s-au înrolat în *Brigada evreiască*, participând la campania din Italia. Astfel, la sfârşitul războiului, comunitatea evreiască din Palestina număra mulți veterani, instruiți în tehnicile de luptă moderne, dotați cu arme şi cunoscători ai infrastructurii militare britanice din Palestina. Totodată, 23.000 de arabi palestinieni s-au înrolat în *Legiunea arabă* a armatei britanice.

În acelaşi timp, organizațiile sioniste au luptat şi împotriva *Hârtiei Albe*. Au fost organizate transporturi ilegale de evrei din Europa de Est spre Palestina. Însă două din vapoarele cu transporturi ilegale de evrei au fost scufundate (vasul *Patria* în noiembrie 1940 şi vasul *Struma* în februarie 1942). Britanicii, ori de câte ori le descopereau, îi internau pe cei transportați ilegal în lagăre organizate în Cipru.

În tot acest timp, populația arabă din Palestina a rămas fără reprezentare politică, deoarece conducătorii *Comitatului Superior Arab* se aflau în exil la Damasc (întoarcerea lor fiind împiedicată de administrația britanică). Al-Husayni a trecut prin Siria, Irak, Iran, Berlin, militând tot timpul împotriva creării unui stat evreu în Palestina. Acest fapt va avea destul de serioase repercusiuni asupra sorții viitoare a populației palestiniene arabe.[1]

Războiul civil palestinian din anii 1945-1948

Datorită acțiunilor britanicilor de împiedicare a imigrărilor evreieşti în Palestina, au apărut şi organizații extremiste, de apărare a drepturilor evreieşti. Pe lângă armata *Irgun* (condusă de Menachem Begin, viitor premier israelian, din Blocul Likud) a apărut o nouă forță paramilitară - *Lehi*. Ambele au desfăşurat atentate teroriste îndreptate împotriva trupelor britanice şi a populației arabe, ducând practic o politică de purificare etnică (pentru a pregăti viitorul stat israelian). Punctul culminant al acestor acțiuni teroriste l-a reprezentat asasinarea ministrului de Stat britanic pentru Orientul Mijlociu, lordul Moyne (1944).

---

[1] *Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition*, articolul „Palestine. History. From 1900 to 1948. World War II".

Conducerea politică a comunității evreiești din Palestina s-a alăturat acestor campanii de luptă doar după încheierea războiului. Dorind evacuarea trupelor britanice, *Agenția ebraică* a desfășurat, prin intermediul armatei *Haganah*, mai multe acțiuni de sabotaj (în coordonare cu acțiunile teroriste ale armatelor *Irgun* și *Lehi*). Faza culminantă al acestor acțiuni teroriste a fost explozia de la hotelul King David din Ierusalim, în care se afla sediul guvernanților și al armatei britanice. 91 de britanici au decedat.[1]

Autoritățile britanice s-au văzut în imposibilitatea administrării Palestinei. În februarie 1947, ministrul de Externe britanic, Ernst Bevin, a recunoscut, în fața ONU, această realitate și a depus mandatul asupra Palestinei pe seama ONU.

Adunarea Generală a organizației a creat *Comitetul Special al Națiunilor Unite pentru Palestina* (UNSCOP), alcătuit din reprezentați a 11 națiuni. Acest comitet și-a început activitatea în Palestina, în vara anului 1947. Opt membri ai comisiei au propus, în septembrie 1947, înființarea a două state distincte pe teritoriul Palestinei, în timp ce ceilalți trei membri au promovat crearea unei federații arabo-israeliene. La 29 noiembrie 1947, Adunarea generală ONU a aprobat prima propunere (cu 33 voturi pentru, inclusiv SUA și URSS, 13 contra și 10 abțineri). Teritoriul mandatului britanic al Palestinei a fost divizat între două state. Statul evreu (cu 600.000 de locuitori) a primit un teritoriu de 15.100 km^2, iar statul arab (cu 1.350.000 locuitori) doar 11.600 km^2. Orașul Ierusalim a dobândit un statut special, internațional.

În toate aceste discuții, arabii palestinieni nu au fost reprezentați în nici un fel (fiind practic lipsiți de conducere și de posibilitatea de organizare). Celelalte state arabe, în special Egipt, Irak și Siria, au refuzat să accepte modelul propus pentru împărțirea Palestinei.

Însă nici britanicii nu au acceptat soluția propusă de ONU. Încă din septembrie 1947, ambasadorul britanic la ONU a declarat că mandatul britanic va putea fi considerat încheiat doar la 15 mai 1948. Așadar, trupele britanice au rămas în Palestina.

De această situație ambiguă au încercat să profite ambele părți din Palestina. Astfel a început un război civil între comunitățile arabă și evreiască. Desigur că cea dintâi nu se apropia nici pe departe de organizarea trupelor evreiești, mai ales ale celor

---

[1] W. Cleveland, *op.cit.*, p. 244-245.

trei armate. Războiul civil a devenit, în aceste condiții, un adevărat război de purificare etnică. După masacrarea de către armata *Irgun* a 250 de locuitori arabi dintr-un sat de lângă Ierusalim (Dayr Yassin), populația arabă a fost cuprinsă de panică. 400.000 de țărani arabi și-au părăsit casele, fugind din calea trupelor evreiești. Iar în aprilie 1948, armata *Haganah* a permis punerea în practică a așa-numitul *Plan D*, care autoriza formarea de campanii pentru cucerirea satelor și orașelor arabe și de alungare a populației autohtone, pregătind spațiul pentru constituirea statului Israel.

La 14 mai 1948, steagul britanic a fost coborât de pe catarg în portul Haifa și ultimul detașament englez a părăsit Palestina. Nu a avut loc nici un transfer de suveranitate, deoarece nu exista nici un guvern local. Doar la câteva ore de la plecarea britanicilor, Ben-Gurion a declarat oficial constituirea Statului Israel.

În cei 28 de ani în care au deținut mandatul asupra Palestinei, Imperiul Britanic a eșuat în crearea unor instituții politice care să poată constitui un nou centru de putere. În schimb, britanicii i-au lăsat pe evrei și pe palestinieni să se lupte pentru obținerea supremației. Printr-o politică ambiguă, au favorizat de fapt comunitatea evreiască.[1]

Primul război arabo-israelian (1948)

La 15 mai 1948, armatele Egiptului, Siriei, Libanului, Transiordaniei și Irakului au invadat teritoriul israelian. Considerându-i pe palestinieni fără lider, conducătorii acestor state au socotit că era în obligația lor să apere comunitatea arabă din Palestina.[2]

Însă armatele arabe au fost lipsite de coordonarea necesară (o excepție constituind-o doar armata iordaniană). Pe de altă parte, chiar și numărul combatanților arabi a fost mai mic decât cel al soldaților evrei (21.500 față de 30.000). În aceste condiții, prima fază a războiului (15 mai-11 iunie 1948) s-a încheiat cu o victorie parțială a evreilor. Victoria a fost decisă în cea de-a doua fază (9-18 iulie), când atacul israelian i-a luat prin surprindere pe arabi. Teritoriul israelian a fost mărit la 20.700 km². Egiptul a

---

[1] *Ibidem*, p. 245-247.

[2] Dezbaterile care au avut loc în sânul comunității statelor arabe, cu prilejul primului război arabo-israelian, vor fi prezentate în detaliu într-un alt volum.

ocupat Fâşia Gaza (380 km²), iar Iordania aşa-numita *West-Bank (Cisiordania)*, cu o suprafaţă de 5700 km². În urma luptelor, 750.000 de palestinieni au luat statutul de refugiaţi (fiind internaţi în lagăre, situate în statele arabe vecine). Pe teritoriul statului Israel au mai rămas doar 160.000 de arabi.[1]

[1] R. Schulze, *op. cit.*, p. 169-173; W. Cleveland, *op.cit.*, p. 258-251.

LUCRĂRI CONSULTATE

Herders Grosser Bibel-Atlas, coord. Othmar Keel şi Max Büchler, ed. III; Freiburg i. Br., 1989;

Hamid Algar, *Religious forces in 18. and 19. century Iran*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), Cambridge, 1991, p. 705-731;

Idem, *Religious forces in twentieth-century Iran*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), 1991, p. 732-764;

Franz Altheim, *Das alte Iran*, în „Propyläen Weltgeschichte", vol. II, Berlin/Frankfurt a.M., 1961, p. 135-236;

Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Politifal Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, 1984;

Idem, *Religion and Constitutionalism in Western History and in Modern Iran and Pakistan*, în „The political dimensions of Religion" (ed. S. A. Arjomand), New York, 1993, p. 69-99;

Idem, *Millerian beleifs, hierocratic authority and revolution in Shi'ite Iran*, în „The political dimensions of Religion" (ed. S. A. Arjomand), New York, 1993, p. 219-239;

B. S. Amoretti, *Religion in the Timurid and Safavid Periods*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VI („The Timurid and Safavid Periods", Cambridge, 1986 (reprint 1993), p. 610-655;

Nadia Anghelescu, *Limbaj şi cultură în civilizaţia arabă*, Bucureşti, 1986;

Eadem, *Introducere în islam*, Bucureşti, 1993;

Jean-Louis Bacque-Grammnont, *Apogeul Imperiului otoman: evenimentele (1512-1606)*, în „Istoria Imperiului otoman" (coord. Robert Mantran), 2001, p. 121-137;

Baedeker's Palästina und Syrien, Lepizig, ^{6}1904;

Baedeker's Allianz Taschenbücher. Jerusalem, Stuttgart/Freiburg, ^{2}1985;

F. R. C. Bagley, *New light on the Iranian constitutional movement*, în „Qajar Iran. Political, Social and Cultural Change. 1800-1925", Costa Mesa (Mazda Publishers), ^{2}1992, p. 48-64;

W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, New Delhi, ^{3}1992;

W. Baum, D. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer* (= „Einführung in das Orientalische Christentum. 1", Klagenfurt, 2000;

Karl Baus, Eugen Ewig, *Die Christianisierung der Reichsbevölkerung*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", ed. Hubert Jedin, Digitale Bibliothek, Band 35, Directmedia, Berlin, 2000;

Karl Baus, Eugen Ewig, *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", ed. Hubert Jedin, Digitale Bibliothek, Band 35, Directmedia, Berlin, 2000;

Karl Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlicher Großkirche*, în „Handbuch der Kirchengeschichte" ed. Hubert Jedin, Digitale Bibliothek, Band 35, Directmedia, Berlin, 2000;

A. Bausani, *Religion under the Mongols*, în „The Cambridge History of Iran", vol. V („The Saljuq and Mongol Periods"), Cambridge, 1968, p. 538-549;

Hans Georg-Beck, *Der Ansturm des Islam*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", ed. Hubert Jedin, Digitale Bibliothek, Band 35, Directmedia, Berlin, 2000;

Irene Beldiceanu, *Începuturile: Osman şi Orkhan*, în „Istoria Imperiului otoman" (coord. Robert Mantran), Bucureşti, 2001, p. 15-23;;

Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Philadelphia, 1973;

Douglas Bokovoy/Michael Wolffsohn, *Israel. Staat Israel*, în „Politisches Lexikon Nahost/Nordafrika", München, ^{3}1994, p. 100-120;

C. E. Bosworth, *The Tahirids and Saffavids*, în „The Cambridge History of Iran", vol. IV; Cambridge, 1975;

Gh. Brătianu, *Marea Neagră. De la origini până la cucerirea otomană*, ed. II-a revăzută, trad. Michaela Spinei, Bucureşti, 1999;

Idem, *Sfatul domnesc şi Adunarea stărilor în Principatele Române*, Bucureşti, 1995;

Idem, *Adunările de stări în Europa şi în Ţările Române în Evul Mediu*, Bucureşti, 1996;

Burchard Brentjes, *Civilizaţia veche a Iranului*, Bucureşti, 1976;

Carl Brockelmann, *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, Hildesheim - New York, 1977;

Heribert Busse, *Iran under the Buyids*, în „The Cambridge History of Iran", vol. IV; Cambridge, 1975;

Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau Întocmirea Religiei Muhammedane*, trad, studiu introductiv, note şi comentarii deVirgil Cândea, Bucureşti, 1987;

Florentina Căzan, *Cruciadele*, Bucureşti, 1990;

William L. Cleveland, *A History of the Modern Middle East*, Boulder, Oxford, 1994;

André Clot, *Civilizaţia arabă în vremea celor 1001 de nopţi* (trad. Maria Berza), Bucureşti, 1989;

Coranul cel Sfânt. Traducerea sensurilor şi comentarii, lucrare realizată şi tiparită de „Asociaţia Studenţilor Musulmani din România", Timişoara, 1998;

Ovidiu Drimba, *Istoria culturii şi civilizaţiei*, vol. II, Bucureşti, 1987;

Paul Dumont, *Perioada Tanzimat-elor (1839-1878)*, în „Istoria Imperiului otoman" (coord. Robert Mantran), Bucureşti, 2001, p. 390-423;

Paul Dumont şi F. Georgeon, *Moartea unui imperiu*, în „Istoria Imperiului otoman", (coord. Robert Mantran), Bucureşti, 200, p. 488-546;

Khalid Duran, *Islam und politischer Extremismus. Einführung und Dokumentation*, Hamburg, 1985;

Josy Eisenberg, *O istorie a evreilor*, trad. din franceză de Jean Roşu, Bucureşti, 1993;
Mehmet Ali Ekrem, *Civilizaţia turcă*, Bucureşti, 1981;
Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, Bucureşti, 1988;
The Encyclopaedia Britannica, ed. XI, Londra, 1910-1911;
Encyclopaedia Britannica CD 98. Multimedia edition;
Werner Ende, *Der schiitische Islam*, în Werner Ende, Udo Steinbach (editori), „Der Islam in der Gegenwart", München, ^{4}1996;
G. Endreß, *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München, ^{3}1997;
John L. Esposito, *Modern Islamic Sociopolitical Thought*, în „Prophetic Religions and Politics. Religion and the Political Order", New York, 1986;
Eugen Ewig, *Der organisatorische Aufbau der Reichskirche*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", ed. Hubert Jedin, Digitale Bibliothek, Band 35, Directmedia, Berlin, 2000;
Ronald Ferrier, *The Iranian Oil Industry*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), 1991;
Manfred Firnkes, *Die Sachsenkönige und kaiser*, în „Deutsche Geschichte" (ed. Heinrich Pleticha), vol. I, Bertelsmann Lexikon Verlag, Gütersloh, 1993, p. 197-265;
Ioan N. Foca, *Drept canonic ortodox. Legislaţie şi administraţie bisericească*, 2 vol., Bucuresti, 1990;
R. N. Frye, *The Samanids*, în „The Cambridge History of Iran", vol. IV; Cambridge, 1975;
F. Georgeon, *Ultima tresărire (1878-1908)*, în „Istoria Imperiului otoman", (coord. Robert Mantran), 2001, p. 443-487;
Rose Greaves, *Iranian Relations with Great Britain and British India*, în „The Cambridge History of Iran", VII; 1991;
Idem, *Iranian relations with the european trading companies, to 1798*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), 1991;
Gustav Edmund von Grunebaum, *Der Islam*, în „Propyläen Weltgeschichte", vol. V, 1964, p. 21-180;
Yvonne Y. Haddad, *Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival*, în „Voices of Resurgent Islam", New York/Oxford, 1983, p. 67-98;
Heinz Halm, *Die Schia*, Darmstadt, 1988;
Idem, *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, München, 1994;
Gavin R. J. Hambly, *Agha Muhammad Khan and the establishment of the Qajar Dinasty*, în The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), 1991;
Idem, *Iran during the reigns of Fath Ali Shah and Muhammad Shah*, în The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"); 1991;

Idem, *The traditional Iranian City in the Qajar Period*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), 1991;
Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, [3]1924;
Axel Havemann, *Libanon*, în „Der Islam in der Gegenwart", München, [4]1996, p. 520-529;
Uriel Heyd, *The later Ottoman Empire in Rumelia and Anatolia*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, 1970, p. 354-373;
K. Hitchins, *Românii. 1774-1866*, Bucureşti, 1998;
Marshall G. S. Hodgson, *The Isma'ili State*, în „The Cambridge History of Iran", vol. V („The Saljuq and Mongol Periods"), Cambridge, 1968, p. 422-482;
Idem, *The Venture of Islam*, 3 vol., Chicago, 1974;
P. M. Holt, *The later Ottoman Empire in Egypt and the Fertile Crescent*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, 1970, p. 374-393;
Charles Issawi, *European Economic Penetration, 1872-1921*, în „The Cambridge History of Iran", VII, 1991;
Halil Inalcik, *Imperiul Otoman. Epoca clasică*, Bucureşti, 1996;
N. Iorga, *Geschichte des osmanischen Reiches*, 5 vol., Gotha, 1908-1913;
Idem, *Istoria statelor balcanice în epoca modernă*, Bucureşti, 1913;
Idem, *Istoria Bisericii Româneşti şi a vieţii religioase a românilor*, ed. II, Bucureşti, 1932;
F. Kazemzadeh, *Iranian relations with Russia and the Soviet Union, to 1921*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), 1991;
Nikki Keddie, Mehrdad Amanat, *Iran under the later Qajars*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), 1991;
Werner Keller, *Diaspora. The Post-Biblical History of the Jews*, New York, 1969;
Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates*, Cambridge, 1986;
Maurice Konopnicki, Eliezer Ben Rafael, *Ierusalimul*, trad. Gh. Ţiţeica, Bucureşti, 2002;
Thomas Koszinowski, *Jemen*, în „Politisches Lexikon Nahost-Nordafrika", München, 1994; p. 121-133;
Idem, *Syrien, Irak, Iordanien*, în „Der Islam in der Gegenwart", München, [4]1996, p. 507-520;
Hans Joachim Kraus, *Israel*, în „Propyläen Weltgeschichte", vol. II, Berlin/Frankfurt a.M., 1961, p. 237-350;
Akdes Nimet Kurat, *Tsarist Russia and the Muslims of Central Asia*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, 1970, p. 503-520;
Ann K.S. Lambton, *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Londra, 1980;

Eadem, *The internal structure of the saljuq empire*, în „The Cambridge History of Iran", vol. V („The Saljuq and Mongol Periods"), Cambridge, 1968, p. 203-282;
Eadem, *Persia: the breakdown of society*, în „The Cambridge History of Islam" (ed. P. M. Holt), vol. IA, Cambridge, 1970, p. 430-467;
Henri Lammens, *Islamul. Credințe și instituții* (trad. Ioana Feodorov), București, 2003;
Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, 1988 (reprint 1995);
A. Lemaire, *Istoria poporului evreu*, Timișoara, 1994;
George Lenczowski, *Foreign powers' intervention in Iran during World War I*, în „Qajar Iran. Political, social and cultural change. 1800-1925", Costa Mesa (Mazda Publishers), ²1992, p. 76-92;
Bernard Lewis, *Egypt and Syria*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, Cambridge, 1970, p. 175-230;
Jerusalemer Bibel-Lexikon, (ed. Kurt Henning), Neuhausen-Stuttgart, 1989;
D. M. Maceoin, *Changes in charismatic authority in Qajar Shi' ism*, în „Qajar Iran Political, social and cultural change. 1800-1925", Costa Mesa (Mazda Publishers), ²1992, p. 148-176;
W. Madelung, *The Minor Dynasties of Northern Iran*, în „The Cambridge History of Iran", vol. IV; Cambridge, 1975;
Muhammad Jawad Maghniyyah, *The Five Schools of Islamic Law. Al-Hanafi, al-Hanbali, al-Ja'fari, al-Maliki, al Shafi'i*, ed. III, Qom, 2003;
L. P. Marcu, *Populația autohtonă în cadrul pașalâcurilor și raialelor turcești*, în „Istoria Dreptului românesc", vol. I, București, 1980, p. 320-323;
Robert Mantran, *Începuturile «Chestiunii Orientului» (1774-1839)*, în „Istoria Imperiului otoman", 2001 p. 358-389;
Horia C. Matei, *O istorie a lumii antice*, București, 1984;
Hanspeter Mattes, *Libyen*, în „Der Islam in der Gegenwart", München, ⁴1996;
Mihai Maxim, *Țările Române și Înalta Poartă*, București, 1993;
Andreas Meier, *Politische Strömungen im Modernen Islam. Quellen und Kommentare*, Wuppertal, 2002;
Mustafa Ali Mehmed, *Istoria turcilor*, București, 1976;
H. Michael Miedling, *Patriarhalische Mentalität als Hindernis für die staatliche und gesellschaftliche Modernisierung in Serbien im 19. Jahrhundert*, în „Südostforschungen", an. L, 1991;
Heinrich Mitteis, *Der Staat des Hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters*, Weimar, ¹¹1986;
André Miquel, *Islamul și civilizația sa* (trad. Gloria D. Ceacalopol și Radu Florescu), 2 vol., București, 1994;
Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia*, vol. I, New York, 1998;
W. Montgomery Watt, *Muhammad*, în în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, 1970, p. 30-56;

W. Montgomery Watt, Alford T. Welch, *Der Islam. Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben*, Stuttgart, „Die Religion der Menschheit", vol. 25, Stuttgart, 1980;
W. Montgomery Watt, Michael Marmura, *Der Islam. II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte* - „Die Religion der Menschheit", vol. 25, Stuttgart, 1985;
David Morgan, *Medieval Persia. 1040-1797*, London and New York, 1988;
Roy Mottahedeh, *Der Mantel des Propheten oder das Leben eines persischen Mullah zwischen Religion und Politik*, ed. II, München, 1988;
Jan Myrdal, *La răspântia civilizațiilor. Afganistan*, traducere din limba suedeză de Constantin A. Gadei, Bucureşti, 1967;
T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*, München, 1994;
August Nitschke, *Frühe Christliche Reiche*, în „Propyläen Weltgeschichte", vol. V, Berlin/Stuttgart, 1962, p. 273-394;
G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München, [4]1975;
Remus Rus, *Istoria Filosofiei Islamice*, Bucureşti, 1994;
Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 3 vol. ed. II, Bucureşti, 1994;
A. Perikhanian, *Iranian Society and Law*, în „The Cambridge History of Iran", vol. III (2) - „The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods" (ed. Ehsan Yarshater), Cambridge, 1993, p. 627-680;
Rudolph Peters, *Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus*, în „Der Islam in der Gegenwart", München, [4]1996, p. 90-128;
Henri Pirenne, *Mahomed şi Carol cel Mare*, trad. Sanda Oprescu, Bucureşti, 1996;
Thomas Philipp, *Israel und die Besetzten Gebiete*, în „Islam in der Gegenwart", Münchem, [4]1996, p. 496-506;
A. Raymond, *Provinciile arabe (secolele XVI-XVII)*, în „Istoria Imperiului otoman", (coord. Robert Mantran), 2001, p. 290-357;
Johannes Reisner, *Die militant-islamischen Gruppen*, în „Der Islam in der Gegenwart", München, [4]1996;
Ideem, *Saudi-Arabien und die kleineren Golfstaaten*, în „Der Islam in der Gegenwart", Münchem, [4]1996;
Idem, *Internationale islamische Organisationen*, în „Islam in der Gegenwart", Münchem, [4]1996;
Yann Richard, *Shi'ite Islam. Polity, Ideology and Creed*, Oxford, 1995;
Andreas Rieck, *Libanon*, în „Politisches Lexikon Nahost/Nordafrika", München, [3]1994, p. 159-173;
Idem, *Palästinenser und PLO*, în „Politisches Lexikon Nahost/Nordafrika", [3]1994, p. 334-346;
Hans Robert Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit. Iranische Geschichte von 1350-1750*, Beirut, 1989;
Philippe Rondot, *Istoria Irakului*, trad. Gheorghe Țițeica, Bucureşti, 2003;

Marius Sala, Ioan Vintilă-Rădulescu, *Limbile lumii. Mică enciclopedie*, Bucureşti, 1981;
Amir Saikal, *Iranian Foreign Policy*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), Cambridge, 1991, p. 426-456;
R. M. Savory, *Safavid Persia*, în „The Cambridge History of Islam" (ed. P. M. Holt), vol. IA, Cambridge, 1970, p. 394-429;
Heinrich Felix Schmid, *Konfession und Nationalität in Südosteuropa*, în „Österreichische Osthefte" 5, 1963;
Fred Scholz, Wolfgang Zimmermann, *Oman* în „Politisches Lexikon Nahost Nordafrika" (ed. Steinbach, Hofmeier, Schönborn), München, ³1994, p. 199-206;
Reinhard Schulze, *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München, 2004;
Margarete Schwind, *Der römische Kaiser, ein Deutscher König: Herschaftsauffassungen von 800-1014 im Wandel*, în „Deutsche Geschichte" (ed. Heinrich Pleticha), vol. I, Bertelsmann Lexikon Verlag, Gütersloh, 1993, p. 299-310;
Jean W. Sedlar, *Europa centrală şi de est în Evul Mediu. 1000-1500*, Seattle, 1994;
Stanford Shaw, *Iranian Relations with the Ottoman Empire in the eighteenth and nineteenth centuries*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"), Cambridge, 1991;
Simplified Islamic Laws for Youth and Young Adults, Qom, 1999;
Stavro Skendi, *Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans*, în „Slavic Review", an. XXVI, 1967, nr. 2;
Ayatollah Ja'far Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam. A compendium of Imami Beliefs and Practices*, Qom, 2003;
Wolfram von Soden, *Sumer, Babylon und Hethiter*, în „Propyläen Weltgeschichte", vol. I, Berlin/Stuttgart, 1961;
Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Civilizaţia Islamului clasic*, trad. Eugen Filotti, 3 vol., Bucureşti, 1975;
D. Sourdel, *The 'Abbasid Caliphate*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, 1970, p. 104-140;
B. Spuler, *Iran in der Früh-Islamischer Zeit. Politik, Kultur, Verwaltung und öffentliches Leben zwischen der Arabischen und der Seldschukischen Eroberung. 633-1055*, Wiesbaden, 1952;
Idem, *Geschichte der Islanischen Länder. Die Mongolenzeit*, Leiden, Köln, 1953;
Idem, *Desintegration of the caliphate in the east*, în „Cambridge History of Islam", vol. IA, Cambridge, 1970, p. 142-174;
Idem, *Central Asia from the 16th century to the Russian conquest*, în „The Cambridge History of Islam", vol. IA, 1970, p. 468-494;
Brian Spooner, *Who are the Baluch?*, în „Qajar Iran. Political, Social and Cultural Changes. 1800-1925", 1992, p. 93-112;

Bernhard Stasiewski, *Die selbständigen und die mit Rom unierten Ostkirchen*, în „Handbuch der Kirchengeschichte", ed. Hubert Jedin, Digitale Bibliothek, Band 35, Directmedia, Berlin, 2000;
Ursula Spuler-Stegemann, *Türkei*, în „Islam in der Gegenwart", München, [4]1996;
Gheorghe G. Stănescu, *Mohamed Profetul. Îngrijirea ediției, studiu bio-bibliografic și bibliografie suplimentară de Pr. Dr. Ioan-Vasile Leb*, Cluj-Napoca, 1998;
Andrina Stiles, *Imperiul Otoman, 1450-1700*, Bucureşti, 1995;
H. Stuart Jones, *Mithraism*, în „Encyclopaedia of Religion and Ethics" (ed. James Hastings), vol. VIII, New York, 1955;
Peter F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule. 1354-1804*, Seattle/London, 1977 (= „A History of East Central Europe", vol. V);
Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i, *Shi'ah*, Qom, 2004;
Richard Tapper, *The tribes in eighteenth- and nineteenth- Century Iran*, în „The Cambridge History of Iran", vol. VII („From Nadir Shah to the Islamic Republic"); 2001;
The Times Atlas of World History, ed. IV, Londra, 1992;
Past Worlds. The Times Atlas of Archeology, Londra, 1989;
Osman Turan, *Anatolia in the period of the Seljuks*, în „Cambridge History of Islam", vol. IA; 1970, p. 231-262;
Laura Veccia Vaglieri, *The Patriarchal and Ummayad Caliphates*, în „The Cambridge History of Islam", vol. I A, 1970, p. 57-103;
John O. Voll, *Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah*, în „Voices of resurgent Islam" (ed. J. L. Esposito), New York/Oxford, 1983, p. 32-47;
Ehsan Yarshater, *Mazdakism*, în „The Cambridge History of Iran", vol. III (2), Cambridge, 1993, p. 991-1026;
Abd al-Husain Zurrinkub, *The Arab Conquest of Iran and its Aftermath*, în „The Cambridge History of Iran", vol.IV, Cambridge, 1975;

BIBLIOGRAFIE SUPLIMENTARĂ

Arabia înainte de Islam

Albert Dietrich, *Geschichte Arabiens vor dem Islam,* în „Handbuch der Orientalistik". Abt. I, vol. 2: Keilschriftforschung und alte Geschichte Vordderasiens. cap. 4: Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed. Jhg. 2., Leiden, Köln, 1966, p. 291-336; Grohmann Adolf, *Arabien.* München, 1963. (Handbuch der Altertumswissenschaft, Abt. 3, Partea 1, vol. 3); Patricia Crone, *Meccan trade and the rise of Islam,* Cambridge, 1987; Meir Jacob Kister, *Studies in Jahliliyya and early Islam,* Londra, 1980; Meir Max Bravmann, *The spiritual background of early Islam,* Leiden, 1972; Fahd Toufic, *Le panthéon de l'Arabie à la veille de l'Hégire,* Paris, 1968; Werner Caskel, *Der arabische Stamm vor dem Islam und seine gesellschaftliche und juristische Organisation. In Accademia Nazionale dei Linci. Atti del Convegno internazionale sul tema: Dalla tribù allo stato,* 1961. Roma, 1962.

Activitatea profetului Muhammad

The life of Muhammad. A translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah, Londra, 1955; *Dar Leben des Propheten* Aus dem arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Tübingen, Basel, 1976; Rudolf Sellheim, *Prophet, Chalif und Geschichte.* Im Oriens. 18-19. Leiden, 1965-66; Maxime Rodinson *Bilas des études mohammadiennes.* In Revue historique, Ann 87, Paris, 1963; Rudi Raret, *Mohammed und der Koran,* Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten. Stuttgart, 1957, 1991; Watt William Montgomery, *Muhammad at Mecca,* Oxford, 1953.

Califii patriarhali şi umayyazi

F. M. Donner, *The formation of the Islamic state,* 1986; Julius Welhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz,* Berlin, 1902; Donner Fred Mcgraw *The early Islamic conquests,* Princeton, N. J., 1981; Mantran Robert, *L'expansion musulmane (VII-XI siécles),* Paris, 1969-1979; Werner Ende, *Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts,* Beirut/Wiesbaden, 1977; Hinds Martin, *The murder of the Caliph Uthman,* în „International Journal of Middle East Studies", Cambridge, 1972, p. 450-469; Caskel Werner, *Der Felsendom und die Wallfahrt nach Ierusalem,* Köln, Opladen, 1963; Rotter Gernot, *Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692),* Wiesbaden, 1985; Seehem Rudolf, *Der zweite Bürgerkrieg im Islam (680-692). Das Ende der mekkanisch-medinensischen Vorherrschaft,* Wiesbaden, 1970; Grabar Oleg, *The Umayyad Dome of the Rock* în „Ars Orienalis", 3. Washington, 1959.

Califatul abbasid

Daniel Elton Lee, *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule, 747-820,* Minneapolis, Chicago, 1979; Kennedy Hugh, *The*

early Abbasid Caliphate. A political history, London, 1981; Nagel Tilman, *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kaliphates*, Bonn, 1972; Sharon Moshe, *Black banners from the East. The establishment of the 'Abbasid state/incubation of revolt*, Jerusalem, Leiden, 1983; Busse Heribert, *Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beirut, Wiesbaden, 1969; Popovic Alexandre, *La révolte des esclaves en Iraq au III-IX siécle*, Paris, 1976; Töllner Helmut, *Die türkischen Garden am Kalifat Al-Mu'tadids*, Walldorf, 1971; Sourdel Dominique, *La politique religeuse du calife abbaside al-Mamun*, în „Revue des études islamique", 30, Paris, 1962.

Islamul şiit. Duodecimani, ismailiţi, druzi şi alaviţi

Laoust Henri, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une études de la religion musulmane*, Paris, 1965; Richard Yann, *Der verborgene Imam. Die Geschichte des Schiismus im Iran*, Aus dem französischen von Beate Seel, Berlin, 1983, 1989; Halm Heinz, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die Alawiten*, Zürich, München, 1982; Stern Samuel Miklos, *Studies in early Ismailism*, Jerusalem, Leiden, 1983; Hodgson Marshall Goodwin Simms, *The order of Assassins. The struggle of the early Nizari Ismailis against the Islamic world's*, Gravenhage, 1955; Sasy Silvestre de, *Exposé de la religion de Druzes*, Paris, 1964; Firo Kais M., *A history of the Druzes*, London, 1992; Löschner Harald, *Die dogmatischen Grundlagen des schiitischen Rechts. Eine Untersuchung zur modernen imamitischen Rechtsquellenlehre*, Köln, 1971; Sachedina Abdulazis Abdulhussein, *The Just Ruler (al-sultan al-adil) in Shiite Islam, the comprehensive authority of the jurist in Imamite jurisprudence*, New Jork, Oxford, 1988; Wener Ende, *Sunniten und Schiiten im 20. Jahrhundert*, 1985.

Dreptul islamic

Orientalisches Recht, Leiden/Köln, 1964; Schacht Joseph, *An introduction to Islamic law*, Oxford, 1964; Burton John, *An introduction to the Hadith*, Edinburgh, 1994; Juynboll Gualterus H.A., *Muslim tradition. Studies in chronology, provenance and authorship of early hadith*, Cambridge, 1983; Brunschwig Robert, *Logic and law in classical Islam*, în „Logic in Classical Islamic Culture", Wiesbaden, 1970; Makdisi George, *Ibn'Aqil et la résurgense de l'Islam traditionaliste au XI siècle (V siècle de l'Hègire)*, Damasc, 1963; Motzki Harald, *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*, Stuttgard, 1991; Schacht Joseph, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford, 1950; Maksidi George, *Religion, law and learning in classical Islam*, London, 1991;

Sultanatele turcomane
(Ghaznavizi, Selgiukizi, Ayyubizi, Mameluci)

Bosworth Clifford Edmund, *The later Ghaznavids. Splendour and decay*, Edinburgh, 1977; Cahen Claude, *Orient et Occident au temps des Croisades*, Paris, 1983; Holt, Peter Malcolm, *The age of the Crusades. The Near East from the eleventh century to 1517*, London, 1986; Cahen Claude, *The*

Turkish invasion: the Selchükids, in „A History of the Crusades"; Klausner Carla L., *The Seliuk vezurate. A study of civil administration, 1055-1194*, Cambridge, 1973; Maksidi George, *History and politics in eleventh-century Baghdad*, London, 1991; Vryonis Spiros Jr., *The decline of medieval Hellenism in Asia minor and the process of islamization from the Xith trough the XVth century*, Los Angeles, 1971; Ehrenkreutz Andrew Stefan, *Saladin*. Albany, New Jork, 1972; Möhring Hannes, *Saladin und der dritte Kreutzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen*, Wiesbaden, 1980;

Aylon David, *Mamluk military society*, London, 1979; Garcia Jean Claude, *Espaces, pourvoirs et idéologies de l'Égypte médiévale*, London, 1987; Aylon David, *Studies on the Mamluks of Egypt (1250-1517)*, London, 1977; Garcia Jean Claude, *La système militaire mamluk et le blocade de la société musulmane médiévale*, in „Annales islamologiques", Cairo, 1988; Irwin Robert, *The middle East in the middle ages. The early Mamluk Sultanate, 1250-1382*, London, Sydney, 1986.

Imperiul otoman

Osmanische Geschichtsschreiber, coord. Richard F. Kreutel, vol. 1-9, Graz, 1955-1978; Matuz Josef, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Darmstadt, 1990; Alderson Anthony Dolphin, *The structure of the Ottomen dynasty*, Oxford, 1956; Babinger Franz, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit. Weltenstürmer einer Zeitenwende*, München, 1959; Inalcik Halil, Quataert Donald, *An economic and social history of the Ottomen Empire, 1300-1914*, Cambridge, 1994; Norman Itzkowitz, *Ottomen Empire and Islamic tradition*, New Jork, 1972, London, 1980; Beldiceanu Nicoară, *Le monde ottomen des Balkans (1402-1566). Institutions, société, économie*, London, 1976; Sugar Peter F. *Southeastern Europe under Ottomen rule, 1354-1804*, Seattle, London, 1977.

Imperiul safavid

Gronke Monika, *Derwische im Vorhof der Macht. Sozial-und Wirtschaftsgeschichte Nordwestirans im 13. und 14. Jahrhundert*, Stuttgart, 1993; Lockhart Laurence, *The fall of the Safavi dynasty and the Afghan occupation of Persia*, Cambridge, 1958; Savory Roger, *Iran under the Safavids*, Cambridge, 1980.

Colonialism, modernizare şi reformă. Islamul în sec. XIX-XX

Ma'oy Moshe, *Ottoman reform in Syria and Palestina, 1840-1861. The impact of the Tanzimat on politics and society*, Oxford, 1968; William R. Polk and Richard L. Chambers, *Beginings of Modernization in the MiddleEast: The Ninetenth Century*, Chicago, 1968; Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Natinalism: The Politics of Damascus, 1860-1920*, Cambridge, 1983;

Bativeau Bernard, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes. Mutations des systémes juridique du Moyen-Orient*, Paris, Aix-en-Provence, 1993; Delanoue Gilbert, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du*

XIX siecle, 1798-1882, Cairo, Paris, 1982; Johansen Baber, *Islam und Staat,* Berlin, 1982; Kerr Malcolm H., *Islamic reform. The political and legal theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida,* Berkley, Los Angeles, 1966; Lewis Bernard, *Die politische Sprache des Islam,* 1988, Berlin, 1991; Nienhaus Volker, *Islam und moderne Wirtschaft. Positionen, Probleme und Perspektiven,* Graz, 1982; Peters Rudolf, *Islam and colonialism. The doctrine of Jihad in modern history,* Haga, 1979; Rosenthal Erwin I. J., *Islam in the modern national state,* Cambridge, 1965; Tibi Bassam, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus,* Frankfurt am Main, 1987; Vatikiotis Panayiotis J., *Islam and the nation-state,* London, 1983; Frazer T. G., *The middle East 1914-1979,* London, 1980; Hourani Albert Habib, *Arabic thought in the liberal age, 1798-1939,* London, 1983; Hourani Albert Habib, *The emergence of the modern Middle East,* London, 1980; Hurewitz J. C., *The Middle East and North Africa in world politics,* 3 vol., Londra, 1975-1985; Kedourie Elie, *England and the Middle East. The destruction of the Ottoman Empire, 1914-1921,* Londra, 1956; Owen Roger, *State, power and politics in the making of the modern Middle East,* Londra, 1992; Steinbach Udo, Robert Rüdiger, *Der Nahe und Mittlere Osten,* Opladen, 1988; Yapp Malcolm E., *The making of the modern Near East, 1792-1923,* Londra, New Jork, 1987; Yapp Malcolm E, *The Middle East since the First World War,* Londra, 1991; Halliday Fred, *Islam and the myth of confruntation. Religion and politics in the Middle East,* Londra, 1966; Kedourie Elie, *Afghani and 'Abduh: an essay on religious unbelief and political activism in modern Islam,* Londra, 1966; Landau Jacob N., *The politics of Pan-Islam, ideology and organization,* Oxford, 1990; Sivan Emmanuel, *Radical Islam. Medieval theology and modern politics,* New Haven, Londra, 1985; Voll John Obert, *Islam. Continuity and change in the modern world,* Boulder, Col., 1982, J. C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics,* New Haven: Yale University, 1975-1985.

Turcia

Shaw Stanford Jay; Shaw Ezel Kural, *History of the Ottoman Empire and modern Turkey,* 2 vol., Cambridge, 1976-1977; Alan Richards; John Waterbury, *A political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development,* Boulder, 1990; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman T0hought: A Study in the Modernozation of Turkish Political Ideas,* Princeton, 1962; Sevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913: Trade, Investment and Production,* New Jork, 1987;

Lord Kinross, *Attatürk: A Biography of Mustafa Kemal, Father of Modern Turkey,* New York, 1965; Frank Tachau; *Turkey: The Politics of Authority, Democracy, and Development,* New York, 1984; William Hale, *The Modernization of Turkey: From Atatürk to the Present Day,* New York, 1981; C. H. Dodd, *The Crisis of Turkish Democracy,* Berkeley, 1983; Richard Tapper, *Islam in modern Turkey. Religion, politics and literature in a secular state,* Londra, 1991; Erik J. Zürcher, *Turkey. A modern history,* Londra, 1993.

Siria, Liban şi Iordania

L. Tibawi, *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine*, New York, 1969; Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton, 1987; Kamal S. Salibi, *The Modern History of Lebanon*, New York, 1965; Helena Cobban, *The Making of Modern Lebanon*, Londra, 1985; Robert Fisk, *Pity the Nation: The Abduction of Lebanon*, New York, 1990; Joseph Aboujaoude, *Les partis politiques au Liban*, Kaslik, 1985; Naser H. Aruri, *Jordan: A study in Political Development (1921-1965)*, Haga, 1972, Uriel Dann, *Studies in the History of Transjordan, 1920-1949: The Making of the State*, Boulder, 1984; Mary C. Wilson, *King Abdullah, Britain and the making of Jordan*, Cambridge, 1987.

Egipt

P. J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*, Baltimore, 1991; Alaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Regim of Muhammad Ali*, Cambridge, 1984; Alaf Lufti al-Sayyid Marsot, *A short History of Modern Egypt*, New Jork, 1985; Ronald Robinson and John Gallagher, *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism*, New Jork, 1961; Schölch Alexander, *„Ägypten den Ägyptern!" Die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882*, Freiburg, 1972; Robert L. Tignor, *Modernization and British Colonial Rule in Egipt, 1882-1914*, Princeton, 1966; Alaf Lufti al-Sayyid Marsot, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*, London, 1968; M. W. Daly, *Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan, 1898-1934;* Cambridge, 1986; Adams Charles C., *Islam and modernism in Egypt. A study of the modern reform movement inaugurated by Muhammad 'Abduh*, Londra, 1933; Ahmed Jamal Mohamed, *The intellectual origins of Egyptians nationalism*, Londra, 1968; Berque Jacques, *L'Egypte: impérialism et révolution*, Paris, 1967; Dirk Boberg, *Ägypten, Nagd und Higaz. Eine Untersuchung zum religiös-politischen Verhältnis zwischen Ägypten und den Wahhäbiten, 1923-1936*, Berna, 1991.

Palestina şi Israel

Walter Laqueur, *The Israel-Arab Reader: A Documentary History of the Middle East Cobflict*, New York, 1969; Walter Laqueur, *A History of Zionism*, New York, 1972; Charles D. Smith, *Palestine and the Arab-Israeli Conflict*, de. 2-a, New York, 1992; Bernard Wasserstein, *Palestine The British in Palestine: The Mandatory Government and the and the Arab-Jewish Conflict, 1917-1929*, Londra, 1978; Michel Cohen, *Palestine, Retreat from the Mandate: The Making of British Policy, 1936-1945*, New York, 1978; Michel Cohen, *Palestine and the Great Powers*, Princeton, 1982; William Roger Louis, Robert W. Stookey, *The End of the Palestine Mandate*, Austin, 1986; Noah Lucas, *The Modern History of Israel*, Londra, 1974; Philip Mattar, *The Mufti of Jerusalem: Al-Hajj Amin al-Husayni and the Palestinian National Movement*, New York, 1988; Pamela Ann Smith, *Palestine and Palestinians, 1876-1983*, New York, 1984; Howard M. Sachar, *A History of Israel from the Rise of Zionism to Our Time*, New York, 1976.

Arabia Saudită

Richard Bayly Winder, *Saudi Arabia in the 19th century*, New York, 1966; Werner Ende, *Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien. Der Geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation.* In: „Orient", 22, Hamburg, 1981; Christine Moss Helms, *The cohesion of Saudi Arabia. Evolution of political identity*, Londra, 1981; Joseph Kostiner, *Tribe and State Formation in Saudi-Arabia*, in: Philip S. Kostiner/ Joseph Kostiner: „Tribes and State Formation in the Middle East", Londra, 1990.

Iran şi Afganistan

Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1758-1906. The role of the Ulama in the Qajar period*, Berkeley, Los Angeles, 1969; *The oppositional role of the ulama in twenthieh-century Iran*, în „Scholars, Saints and Sufi", 1972; Vanessa Martin, *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*, Syracusa, 1989; Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, ed. 2, New Haven, 1990; Vartan Gregorian, *The Emergence of Modern Afghanistan. Politics of Religion and Modernization, 1880-1946*, Stanford California, 1969.

Irak

Phebe Marr, *The Modern History of Iraq*, Boulder, 1985; Stephan H. Longrigg, *Iraq, 1900 to 1950. A political, social and economic History*, Londra, 1968; Werner, *Iraq in World War I: The Turks, The Germans and the Shi'ite Mujtaluds' call for Jihad*, Leiden, 1981.

Mişcări islamiste

Mitchel Richard P., *The society of the Muslim Brothers*, Londra, 1969; Hanna Lücke, *Der <islamische Fundamentalismus>, in der Rezeption der deutsch-und englischsprachigen Forschungsliteratur unter besondener Berücksichtigung Ägyptens*, Bonn, 1992

Reihard Schulze, *Die Rebellion der ägyptischen Fallahin. Zum Konflikt zwischen der agrarisch-oreintalischen Gesellschaft und dem kolonialen Staat*, Berlin, 1981; Jacques Berque, *L'Egypte, Impérialisme et révolution*, Paris, 1967; Friedemann Büttner, *Zwischen Politisierung und Säkularisierung-Möglichkeiten und Grenzen einer islamischen Integration der Gesellschaft*, Baden Baden, 1991; William L. Cleveland, *Islam against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*, Londra, 1985; Martin Forstner, *Auf dem legalen Weg zur Macht? Zur Politischen Entwicklung der Muslimbruderschaft Ägyptens*, „Orient", 29, 1988; Alexander Hamilton Gibb, *Wither Islam? A Survay of Modern Movements in the Moslem World*, Londra, 1932; Henri Laoust, *Le réforme orthodoxe des <Salafiyya> et les caractéres généraux de son orientation actuelle*, „Revue des Éstudes islamiques" 6, 1932.

Cuprins

Cuvânt înainte 5

Partea I:
DAR AL-ISLAM - CASA ISLAMULUI
LUMEA MUSULMANĂ DE SINE STĂTĂTOARE
(SECOLELE VII-XVIII)

A. TEOCRAȚIA ISLAMICĂ ÎNFIINȚATĂ DE MUHAMMAD 17
1. *Commonwealth*-ul arab (meccan) până în epoca islamică ... 19
2. Activitatea politică și religioasă a lui Muhammad 25
Propovăduirea lui Muhammad la Mecca 25
Muhammad la Medina. Constituirea teocrației islamice 28
Polarizarea Arabiei între Mecca și Medina. Includerea Meccăi în teocrația islamică 36
B. TEOCRAȚIA ISLAMICĂ SUB CONDUCEREA CALIFILOR PATRIARHALI 40
1. Instituția califatului 40
2. Orientul Apropiat inclus în teocrația islamică 41
3. Organizarea dată de Umar imperiului islamic arab 44
4. Scindarea comunității musulmane. Califii Uthman și Ali. 47
Califul Uthman, exponent al aristocrației meccane. Opoziția *ansar*-ilor și a provinciilor 47
Scurta domnie a lui Ali. Conflictul cu Mu'awiya și apariția proto-șiismului 49
C. UMAYYAZII ȘI ABBASIZII 52
1. Aristocrația meccană la conducerea comunității islamice. Califatul umayyad (661-750) 52
Secularizarea parțială a statului teocratic musulman. Influențele formelor de guvernare imperială 52
Arabizarea imperiului islamic sub Abd al-Malik. Problema *mawali*-lor și statutul juridic al musulmanilor. 55
2. Califatul cosmopolit al Abbasizilor 58
Supremația militară iraniană și conflictul dintre militari și birocrații din Bagdad 60
Armata de mameluci turci și dezintegrarea califatului 63
Marea sinteză imperială a civilizației islamice 68

D. SEPARAREA DINTRE STAT ŞI RELIGIE. DREPTUL ISLAMIC ŞI CRISTALIZAREA CELOR DOUĂ MARI CONFESIUNI ISLAMICE 70
1. Facţiuni politico-religioase în primele două secole islamice 70
Kharijiţii 71
Proto-şiiţii 72
Qadariţii şi jabriţii 74
Murji'iţii 76
Proto-sunniţii sau jama'aiţii 77
Compromisul abbasid. Separarea dintre stat şi religie. Sunniţii şi şiiţii 79
2. Dreptul islamic - *Şaria*. Ulemalele şi Instituţia religioasă islamică sunnită 81
Practica juridică în timpul lui Muhammad 81
Culegerile de *hadith* 82
Originea sistemului juridic islamic. Vechile şcoli (cercuri) juridice 84
Ash-Shafi'i şi stabilirea principiilor jurisprudenţei islamice 85
Cele patru şcoli juridice din islamul sunnit 87
Ulemalele şi Instituţia religioasă islamică 88
Capitolele dreptului islamic 90
Caracterul universalist al şariei 94
Relaţia dintre ulemale şi califi 97
„Închiderea porţilor *ijtihad*-ului" 102
Dublă autoritate: *Regnum* şi *Sacerdotium* sau „şahinşahi" buyizi şiiţi şi califi abbasizi 102
3. Islamul şiit 111
Masacrul de la Karbala din 680. Marşul pocăinţei din 684 şi originile procesiunilor şiite de Aşură 112
Succesiunea celor 12 imami ai şiismului duodeciman 114
Consecinţele politice ale doctrinei şiite a imamatului 117
Celelalte secte şiite din trecut şi din ziua de azi 119
E. METODE DE GUVERNARE ÎN LUMEA ISLAMICĂ ÎNTRE SECOLELE XI-XVII 123
1. Epoca selgiukidă 123
Dublă autoritate: califi abbasizi şi sultani selgiukizi 125
Ulemalele şi puterea politică 131
Iqta', feudalismul islamicşi urmările asupra evoluţiei societăţii Orientului Apropiat 133
Cruciadele creştine şi riposta musulmană. Salah ad-Din al-Ayyubi 140
2. Mongolii şi desfiinţarea califatului abbasid. Creştinismul asiatic - de la înflorire la decăderea irecuperabilă. 143

Invaziile mongole, statele musulmane şi populaţia creştină 144
Ibn Taymiyyah şi formularea clasică a teoriei „ordinii politice a şariei" (*As-siyasat ash-shari'iyah*) 148
3. Sultanatul mamelucilor din Egipt 150
4. Sinteza imperială otomană. Instituţii şi atitudini de guvernare în Imperiul otoman 151
Înfiinţarea Imperiului Otoman. Răspândirea sa teritorială 152
Instituţii şi atitudini de guvernare otomane 152
Evoluţia provinciilor balcanice ale Imperiului Otoman 160
Provinciile arabe în epoca otomană 166
Pierderea superiorităţii otomane 168
5. Triumful şiismului. Imperiul iranian la sfârşitul Evului Mediu 169
Confederaţii de triburi turcice şi apariţia statului monahal safavid în Azerbaidjan 169
Şiitizarea Iranului 170
Revolta paştunilor sunniţi din Kandahar împotriva stăpânirii şiite 173
Ultimul mare monarh absolut oriental: Nadir Şah (1736-1748) 174
Lupta dintre sunniţii otomani şi şiiţi iranieni pentru Irak 175
Baza autorităţii clerului şiit. Deschiderea porţilor *ijtihad*-ului şi rivalitatea cu puterea politică 176

Partea II:
IMPACTUL EUROPEI ŞI DILEMA ELITELOR MUSULMANE: SECULARIZARE SAU PURIFICARE ISLAMICĂ? (1774-1945)

A. „CONCURENŢA CU EUROPA" 183
1. Primele semne de deschidere spre lume ale conducătorilor musulmani 183
Reformele lui Selim III şi reacţia păturilor conservatoare ale societăţii otomane 184
Modelul egiptean preluat la Istanbul. Reformele sultanului Mahmud II (1808-39) 186
2. Epoca *Tanzimat*-elor. Reorganizarea de la mijlocul secolului al XIX-lea (1839-1876) 187
Reformele centrale de la Istanbul 187
Provinciile arabe în secolul XIX 191
Politica notabililor 192
Reformele din Egipt şi pierderea independenţei financiare a acestei ţări 195

B. CONTROLUL EUROPEAN ÎN ORIENTUL APROPIAT ŞI MIJLOCIU 198
1. Egiptul sub ocupaţie britanică 198
Administraţia lordului Cromer (1882-1907) 198
Apariţia organizaţiilor politice naţionaliste 199
2. Afganistanul şi rivalitatea ruso-britanică în Asia Centrală 200
Marii jucători şi începuturile intereselor lor în Orientul Mijlociu 202
Afganistanul - bastionul de apărare a Imperiului britanic al Indiei 204
Ofensiva rusească în Asia centrală şi reconsiderarea politicii britanice faţă de Afganistan 206
3. Imperiul persan: Independenţă politică şi control economic ruso-britanic 210
4. Reacţiile elitelor islamice faţă de dominaţia europeană .. 214
Frustrări şi apariţia curentului islamic *Salafiya* 216
Reacţia pan-islamistă a sultanului Abdul Hamid II(1876-1909) 220
Ideologi ai curentului islamic salafiya 221
Mişcările de purificare islamică în regiunile tribale (Arabia Saudită şi Libia) 224
5. Criza colonială şi reacţiile elitelor naţionaliste autohtone. Mişcările constituţionale din Imperiile otoman şi iranian 228
Cristalizarea facţiunilor politice în Orientul islamic 228
Revolta Junilor Turci 230
Revoluţia constituţională din Iran. Opoziţia clericilor şiiţi împotriva absolutismului şi a controlului capitalului european 233
6. Orientul Apropiat în timpul primului război mondial ... 238
C. DE LA STATUTUL DE MANDAT LA INDEPENDENŢĂ 242
1. Regimul laic al lui Kemal Atatürk în Turcia republicană 243
Războiul de Independenţă şi constituirea Turciei moderne 243
Reformele lui Mustafa Kemal Atatürk 245
2. Dictatură militară în Imperiul iranian 249
Instaurarea dinastiei Pahlavi 249
Politica reformator-dictatorială a şahului Reza Pahlavi 250
3. Regim islamic wahhabit: Regatul Arabiei Saudite 253
Cucerirea oraşelor sfinte şi constituirea Regatului Arabiei Saudite 254
Compromisul dintre Ibn Sa'ud şi reprezentanţi ai curentului *Salafiya*. Constituţia din Hijaz şi aplicarea „ordinii politice a şariei" 255
4. Statele sub mandat britanic: Egipt, Irak, Iordania 257
Regatul Egipt (1922-1952) 257

Constituirea națiunii irakiene 261
Crearea statului iordanian 266
5. Mandatul francez în Orientul Apropiat: Siria și Libanul 267
Politica franceză în regiune: *Divide et impera*. Cazul Siriei 268
Libanul și stabilirea unei politici de colaborare religioasă între creștini și musulmani 271
Siria și Libanul în timpul războiului mondial. Obținerea independenței depline 274
6. În căutarea statului islamic: curentul islamist *Neo-salafiya* 275
Dilema organizării politice a societății islamice 276
Încercări de reînviere a califatului 280
Cea dintâi divizare a intelectualității islamice: islamiști și seculariști 281
Criza economică mondială din 1928-1932 și radicalizarea discursului islamic 283
Hasan al-Banna și „Frăția Musulmană" 285
7. Palestina de la mandatul britanic la crearea statului Israel. Începutul conflictului dintre evrei și palestinieni 291
Palestina de-a lungul istoriei 291
Organizația Mondială Sionistă (1897) și intenția înființării unui stat evreiesc în Palestina 311
Sprijinul acordat de britanici sioniștilor Declarația ministrului de externe Arthur Balfour 313
Organizațiile politice ale arabilor și evreilor din timpul Administrației britanice 314
Imigrările evreiești și problema terenului arabil 320
Conflictele armate dintre evrei și palestinieni și reacția autorităților britanice 321
Războiul mondial și înființarea statului Israel 325
Primul război arabo-israelian (1948) 328

Lucrări consultate 331
Bibliografie suplimentară 339

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II Bucureşti
Tel: 021.314.40.60, 021.314.40.61
Fax: 021.314.40.59, 021.314.40.60
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

Comanda 19/2009
Coli tipar: 22; Format 16/54 x 84

Tiparul executat la ***S.C. LUMINA TIPO s.r.l.***
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti
tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27
E-mail: **office@luminatipo.com**
www.luminatipo.com

Colecția

CULTURĂ și CIVILIZAȚIE



Al islam din wa-daula – „Islamul este religie și stat". Acesta e unul dintre cele mai des întâlnite enunțuri rostite de intelectualii musulmani fundamentaliști și totodată chintesența programului lor politic. Dar corespunde el adevărului sau este doar o sintagmă, adoptată de ideologii islamismului modern, care susțin necesitatea instituirii unui stat „islamic" cu trăsături teocratice și resping cu toată puterea sistemul politic occidental? Întrebarea este plină de sens, deoarece, dacă această sintagmă ar fi cu totul conformă cu adevărul, lumea islamică nu ar fi capabilă să accepte bazele democrației moderne, deci nici despărțirea dintre religie și stat, anume statul secular, neutru și mijlocitor între diferitele comunități religioase și viziuni despre lume.

Folosind o bază documentară vastă, autorul arată că pretenția fundamentaliștilor islamici nu are nici un temei în istoria lumii musulmane iar expresia „Islamul este religie și stat" constituie doar un postulat ideologic și nicidecum descrierea unei realități istorice.

ISBN 978-973-111-101-8

5 948417 160281

EDITURA HERALD