

Filip
Cyganik

doktorant w Katedrze Bliskiego i Dalekiego Wschodu Instytutu Studiów Regionalnych UJ. Absolwent studiów na kierunkach: kulturoznawstwo w zakresie studiów blisko- i dalekowschodnich oraz archeologia śródziemnomorska i Bliskiego Wschodu. Obszar zainteresowań: problematyka krajów islamskich ze szczególnym uwzględnieniem Islamskiej Republiki Iranu.

„Arabska” polityka zagraniczna i arabskie techniki mediacyjne

Przystępując do opisywania polityki zagranicznej któregośkolwiek z państw arabskich, należy najpierw zwrócić uwagę na ogólną charakterystykę arabskiej polityki zagranicznej. Już sam przymiotnik „arabska” wskazuje na występowanie pewnych różnic między nią a tym, co zwykliśmy nazywać zachodnią polityką zagraniczną. Trzeba jednak zaznaczyć, że różnice te nie mogą przekraczać pewnej granicy, poza którą nie byłaby możliwa

jakakolwiek komunikacja czy interakcja. Każdy rodzaj polityki zagranicznej musi się mieścić w ramach ogólnie przyjętego międzynarodowego systemu, inaczej nie będzie mogła ona spełniać swoich podstawowych celów. Oczywiście taki globalny system nadal nie wyklucza istnienia regionalnych jej odmian. Politykę zagraniczną tworzą bowiem ludzie i dlatego poważny wpływ na jej kształt mają uwarunkowania kulturowe i społeczne¹.

¹ M.C. Hudson, *Democracy and Foreign Policy in the Arab World*, [w:] D. Graham, M. Tessler (red.), *Democracy, War and Peace in The Middle East*, Indiana University Press, Bloomington 1995, s. 195–196.

1. Historia – zbiorowa pamięć narodu

Wiele przyczyn obecnej arabskiej polityki zagranicznej leży w historycznej spuściznie regionu. Dla mieszkańców Bliskiego Wschodu wiek XX był okresem frustracji, wielu niespełnionych oczekiwań i klęsk. Czasy kolonializmu odcisnęły wyraźne piętno na Arabach i postrzeganiu przez nich europejskich państw². Wspierając wojska Ententy przeciw Turkom, liczyli na uzyskanie niepodległego państwa. Po fiasku tych planów poczuł się oszukani przez Europejczyków³.

Skutki podziału Bliskiego Wschodu po upadku kolonializmu są widoczne do dzisiaj. Nie do końca przemyślane granice wielokrotnie były przyczyną różnych konfliktów. Problem uwiódł się szczególnie podczas inwazji Iraku na Kuwejt w 1990 roku, kiedy to Saddam Husajn zakwestionował w ogóle prawo Kuwejtu do samodzielnego istnienia⁴.

Historia ma poważny wpływ na podstawy procesu formowania się polityki zagranicznej. Należy sobie uświadomić, że nie wszystko w polityce jest lub może być racjonalne. Polityka nakierowana jest na przyszłość bliższą lub dalszą – opiera się bezpośrednio na pamięci, na którą składają się historia, tradycja, doświadczenie życiowe, a co ważniejsze sposób, w jaki zostały zapamiętane dane zdarzenia. Czynniki te kształtują ludzkie nadzieje i oczekiwania, a także wpływają na realizację planów. Odnosi się to zarówno do pojedynczych osób, jak i całych społeczeństw. Dobrym przykładem może być wspomniana wcześniej

wciąż żywa pamięć o czasach kolonializmu, która nadal odgrywa dużą rolę w kształtowaniu się światopoglądu – nie tylko arabskich polityków, ale również zwykłych ludzi⁵.

Analizując politykę arabskich przywódców, należy zadać pytanie, czego nauczyła ich historia. Nie chodzi o to, co obiektywnie się wydarzyło, ale o to, co oni sami pamiętają lub myślą, że pamiętają. Pamięć historyczna Arabów bardzo się różni od pamięci Europejczyków czy Amerykanów. Fakt ten w zasadzie nie powinien wymagać uzasadnienia, lecz często się o nim zapomina. Historyczna pamięć jest zróżnicowana nawet w obrębie cywilizacji zachodniej. Inaczej pamięta historię II wojny światowej Francuz czy Niemiec, a inaczej Polak⁶.

Zbiorowa pamięć narodu jest jednym z czynników kształtujących postrzeganie rzeczywistości, a co za tym idzie, ma wpływ na działania podejmowane przez społeczeństwo lub jego reprezentantów⁷. Polityka zagraniczna USA czy krajów europejskich w niewielkim stopniu uzależniona jest od balastu przeszłości – zwłaszcza tragicznej. Amerykańscy i europejscy przywódcy potrafili całkiem dobrze poradzić sobie z tym ciężarem. Nawet jeśli sięgają po odwołujące się do przeszłości hasła, nie spotykają się one z większym odzewem. Problem ten w większym stopniu dotyczy krajów Europy Środkowej, aczkolwiek argument historyczny odgrywa coraz mniejszą rolę w polityce regionu⁸.

Na Bliskim Wschodzie pojawiają się odniesienia nawet do tak odległych czasów jak okres

² R.M. Coury, *Who „Invented” Egyptian Arab Nationalism? Part I*, „International Journal of Middle East Studies”, vol. 14, Issue 3 (Aug. 1982), s. 249–281.

³ R.S. Humphreys, *Between Memory and Desire. The Middle East in Troubled Age*, University of California Press, Berkeley 1999, s. 23–25.

⁴ M. Barnett, *Institutions, Roles and Disorder: The Case of the Arab State System*, „International Studies Quarterly” vol. 37 (1993), s. 271–296.

⁵ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. 83–84.

⁶ L. Moczulski, *Geopolityka. Potęga w czasie i przestrzeni*, Bellona, Warszawa 1999, s. 221–237.

⁷ J.D. Green, *Are Arab Politics Still Arab?*, „World Politics”, vol. 38, Issue 4 (Jul., 1986), s. 611–625.

⁸ L. Moczulski, *op. cit.*, s. 238–253.

krucjat. Mimo że przeciętny Arab niewiele wie na ten temat, mit wojen krzyżowych nadal ma pewien wpływ na postrzeganie rzeczywistości. Nie jest to jedyny obraz historii zachowany w pamięci zbiorowej Arabów. Część z nich dotyczy Gamala Abd El-Nassera i jego polityki, zdrady Anwara es-Sadata oraz poczucia oszukania przez kraje mandatowe⁹.

Obraz zachowany w świadomości jednej osoby czy całego społeczeństwa nie musi być obiektywnie prawdziwy. Nabiera cech prawdziwości już przez sam fakt swojego istnienia. Z czasem staje się narodową prawdą, której nie ma potrzeby weryfikować. Dla badacza analizującego arabską politykę zagraniczną nie ma większego znaczenia, jakie były przyczyny zaistnienia danego obrazu i czy mają oparcie w faktach. Ważne, aby pamiętano sam fakt istnienia tego problemu oraz zdawano sobie sprawę z jego znaczenia¹⁰.

2. Brzemie konfliktu z Izraelem

Wydaje się, że nad każdą kwestią polityczną na obszarze Bliskiego Wschodu unosi się widmo konfliktu palestyńsko-izraelskiego. Większość decyzji podejmowanych przez państwa arabskie na arenie międzynarodowej, nawet dotyczących spraw, które są odległe od kwestii palestyńskiej, nosi jego piętno. Sami Arabowie przestali zauważać, iż wszystko sprowadzają do tej kwestii. Problem palestyński stał się dyżurnym tematem podczas wszystkich spotkań przywódców arabskich. Każde wydarzenie, które ma miejsce w regionie, jest rozpatrywane pod kątem jego relacji do sytuacji palestyńskiej. Często argumentuje się, iż dzieje się tak dlatego, że problem Palestyńczyków jest w rzeczywistości jednym

z aspektów relacji arabsko-izraelskich i napięć, które występują pomiędzy tymi nacjami. Jednak zbyt często sami Arabowie rozdzielali kwestie relacji arabsko-izraelskich od palestyńsko-izraelskich i argument ten w dużej mierze się zdevaluował¹¹. Doprowadziło to do pojawienia się zarzutów, częściowo prawdziwych, iż przywódcy arabscy traktują tę sprawę jako rodzaj tematu zastępczego.

Nastawienie Arabów wymusza na innych państwach określoną politykę, w której wszystkie decyzje odnoszące się do Bliskiego Wschodu siłą rzeczy splatają się z kwestią Palestyny. Doszło do takiej sytuacji, że każdy uczestnik bliskowschodniej polityki świadomie lub nie zwraca się ku tej sprawie. Wielu polityków i badaczy podkreśla, że problem palestyński wyrwał się spod kontroli i z biegiem czasu coraz trudniej go rozwiązać. Kolejne próby wyjścia z impasu kończą się niepowodzeniem z winy jednej lub drugiej strony. Ma to jak najbardziej niekorzystny wpływ nie tylko na losy Palestyńczyków. Sami Arabowie zbyt często uzależniają jakiekolwiek zmiany od jego pozytywnego rozwiązania, poważnie utrudniając nawet najmniejsze reformy w regionie¹².

3. Rola silnych jednostek

W każdym systemie władzy, czy to demokratycznym, autorytarnym czy totalitarnym, ogromną rolę w kształtowaniu się polityki zagranicznej odgrywają silne jednostki. Na Bliskim Wschodzie widać to szczególnie wyraźnie. Nie chodzi tu tylko o osoby dzierżące władzę państwową, ale także o liderów grup religijnych, organizacji zbrojnych lub, co jest specyficzną cechą regionu, przywódców plemiennych¹³.

⁹ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. XI–XIX.

¹⁰ F. Ajami, *Szejkwowie, myśliciele, terroryści*, Fakty, Warszawa 2000, s. 187–191.

¹¹ H. Khashan, *Are the Arabs Ready for Peace with Israel?*, „Middle East Quarterly”, March 1994, vol. I, Number 1.

¹² J.D. Green, *op. cit.*, s. 611–625.

¹³ T. Łoś-Nowak, *Stosunki międzynarodowe. Teorie – systemy – uczestnicy*, Wydawnictwo UW, Wrocław 2006, s. 203.

Na tym gruncie powstał mit, który często pojawia się przy opisywaniu arabskich przywódców przez europejskich lub amerykańskich obserwatorów. Postrzega się ich jako szaleńców u władzy (*Middle East Madman*), eksponując ich nieracjonalną politykę. Te wyobrażenia przyjmują różną formę: dyktator w wojskowym mundurze (pułkownik Muammar Kaddafi); brodaty bojownik kojarzony z obalonymi w Afganistanie Talibami czy fundamentalistyczny duchowny pokroju Umara Abd ar-Rahmana bądź szejka Ahmada Jasina, duchowego przywódcy Hamasu. Postacie te bardzo silnie oddziałują na zachodnie wyobrażenia islamskiego świata i jego liderów¹⁴.

Faktem jest, że na Bliskim Wschodzie często słyszy się ekstrawagancką retorykę i argumenty całkowicie dla nas niezrozumiałe. Z drugiej strony podobne zarzuty można wysunąć wobec wielu polityków z krajów powszechnie uważanych za demokratyczne. Jeśli spojrzymy dokładniej na polityczną arenę Bliskiego Wschodu, okaże się, że za tą wręcz teatralną fasadą funkcjonują pragmatyczni politycy, którzy doskonale wiedzą, jakie cele chcą osiągnąć. Na dodatek potrafią je osiągać metodami nieodbiegającymi w zasadniczy sposób od metod powszechnie stosowanych na Zachodzie. Politycy ci zdają sobie sprawę z wymogów, jakie narzuca system międzynarodowej polityki zagranicznej. Potrafią się do niego dostosować. Zdają sobie sprawę, że aby osiągnąć niektóre cele, muszą starannie zakamuflować swoje motywy. Większość ich agresywnej retoryki nie jest skierowana bezpośrednio przeciw Zachodowi, mimo że taki nadają jej kształt, lecz ma za zadanie zwiększenie poparcia dla danej polityki wśród obywateli arabskich. Polityka Nassera, Sadata czy Saddama Husajna, pomimo tej nieco szaleńczej otoczki i retoryki, nie była

mniej racjonalna od polityki ich zachodnich odpowiedników¹⁵.

4. Panarabizm i tożsamość narodowa

Powstawanie tożsamości narodowej wśród Arabów związane jest z narodzinami państw, które *de facto* nigdy wcześniej nie istniały. Procesy te zapoczątkowały poważne przewartościowanie arabskości i poczucia kultury arabskiej. Z początku społeczeństwo arabskie nie zdawało sobie sprawy ze zmian, jakie w nim zachodziły. Młode państwa starały się przede wszystkim utrzymać niepodległość, nie tylko budować swoją tożsamość¹⁶.

Do tego czasu istniała idea jednego wielkiego narodu arabskiego, który swoimi korzeniami sięgał epoki Proroka i kalifów, a nawet dalej. Przywoływano wizję państwa, które rozpościęrało się od Indii do Hiszpanii. Była to wizja urzekająca, lecz jej realizacja we współczesnej dobie nie mogła się powieść. Bardzo wcześnie wielu arabskich polityków i myślicieli zdało sobie z tego sprawę. Podział regionu na zawsze przekreślił to, co i tak było niemożliwe. Poszczególne państwa rozpoczęły swoją politykę i istnienie osobno¹⁷.

Wraz z podziałem zaczęła się nieuchronna zmiana w świadomości Arabów. Obok siebie zaistniały dwie tożsamości: panarabska i narodowa. Ich wzajemne relacje zmieniały się w czasie. Najpierw przewagę miała tożsamość panarabska. Świadomość przynależności do narodu irackiego, syryjskiego czy egipskiego była niewielka i nie brano jej pod uwagę. Kształtowanie się władzy i systemów wewnętrznych poszczególnych państw zainicjowało powolny proces zmian. Mieszkańcy zaczęli się utożsamiać z otaczającą ich rzeczywistością. Zaczęły

¹⁴ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. 83.

¹⁵ *Ibid.*, s. 111–113.

¹⁶ R.M. Coury, *op. cit.*, s. 249–281.

¹⁷ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. XI–XIX.

się pojawiać więzi, które stały się zaczątkiem świadomości narodowej¹⁸.

Po ugruntowaniu się struktury wewnętrznej danego kraju proces ten znacząco przyspieszył. Obie tożsamości stały się równorzędne i współistniały na jednym poziomie. Ludzie, którzy wcześniej uznawali się za Arabów, a dopiero potem obywateli któregoś z krajów arabskich, zaczęli jednym tchem mówić o swojej podwójnej narodowości. Obecnie tożsamość narodowa wypiera abstrakcyjną tożsamość panarabską. Zamiana ta nie oznacza jednak całkowitego zaniku poczucia wspólnoty wszystkich Arabów¹⁹.

Część badaczy twierdzi, że na Bliskim Wschodzie od pewnego czasu dochodzi do podobnych zmian, jakie występowały w Europie w XIX i na początku XX wieku, a miały swoje ukoronowanie w postanowieniach konferencji wersalskiej²⁰. Z drugiej strony, pomimo lansowania idei europejskości w Europie nastąpiło także nasilenie się poglądów nacjonalistycznych. Dowodem na to są przede wszystkim powstanie niepodległych narodowych państw z byłych republik radzieckich, rozpad Jugosławii, a wcześniej Czechosłowacji. Te zmiany nie dotyczą tylko Europy. Pomimo tego, że zachodzą procesy globalizacyjne, problem nie znika – można wręcz powiedzieć, że się nasila. Powstało wiele nowych państw, np. Timor Wschodni, a co najmniej kilkanaście innych narodów walczy o niepodległość²¹.

Jeśli spojrzeć z tego punktu widzenia, okaże się, że to, co dzieje się na Bliskim Wschodzie, a co swoimi korzeniami sięga okresu powstawania pierwszych niepodległych państw, nie jest

niczym niezwykłym. Procesy bliskowschodnie mają oczywiście swoją regionalną specyfikę, ale nie odbiegają w zasadniczy sposób od trendów globalnych²².

Analizując kształtowanie się narodowej tożsamości Arabów, można wyróżnić kilka zasadniczych elementów, które wpłynęły na jej postać. Pierwszym z nich były przede wszystkim okoliczności powstawania poszczególnych państw. Są one bardzo podobne: wszystkie lub prawie wszystkie kraje stały się niepodległe po dramatycznych, często krwawych wydarzeniach. Trudna sytuacja mobilizowała przyszły naród do współdziałania. Z początku tylko wąskie grono rozumiało potrzebę wytworzenia wspólnoty narodowej w poszczególnych krajach. Jednak samo poczucie zagrożenia nie wystarczało, by scementować poszczególne plemiona lub rody w jeden organizm. Sztucznie wytyczone granice rozdzielały ludność, która w rzeczywistości stanowiła jedną społeczność²³.

Pierwszym krokiem było stworzenie szkieletu państwa – administracji i struktury wewnętrznej. Stopniowo wytwarzały się więzy wspólnoty. Poczucie narodowej tożsamości potrzebuje symboli i fundamentów, na których się tworzy. W Egipcie odwołano się do tysiącletniej spuścizny starożytnego Egiptu faraonów z jego historią i piramidami. W Jordanii symbolem przeszłości stała się Petra, starożytne skalne miasto Nabatejczyków, oraz beduińska spuścizna. W Iraku zwrócono się do starożytnej Mezopotamii. Symbolika poszczególnych krajów połączyła się z arabską mitologią i historią, tworząc specy-

¹⁸ C.D. Smith, *Palestine and the Arab – Israeli Conflict*, Bedford/St. Martin's, Boston 2001, s. 27–33, zob. również R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. 60–68.

¹⁹ M. Barnett, *op. cit.*, s. 271–296.

²⁰ R.M. Coury, *op. cit.*, s. 249–281.

²¹ D. Pipes, *Bush on Israel: Heartburn for All*, „New York Post”, March 4, 2003.

²² B. Rubin, *The Politics of the New Middle East*, „Middle East Review of International Affairs”, vol. 1, Number 3, September 1997.

²³ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. 49–55.

ficzny melanż, charakterystyczny dla każdego z nowo powstających narodów²⁴.

Kolejnym punktem, wokół którego krystalizuje się jedność narodowa, jest władza. Cechą charakterystyczną dla całego Bliskiego Wschodu jest kult jednostki. Nie wynika to bezpośrednio z arogancji przywódców, a przynajmniej nie jest ona podstawową przyczyną kultu. Chodzi tu raczej o zjednoczenie społeczeństwa wokół kolejnego symbolu. Lider zaczyna być utożsamiany z całym państwem do tego stopnia, iż można wręcz mówić, że „przywódca to państwo”. Wizerunek prezydenta przestaje przedstawiać tylko człowieka. Nabiera on charakteru symbolu porównywalnego do flagi czy też herbu. Długie rządy pojedynczego przywódcy wzmacniają stabilność kraju. Problem pojawia się w momencie zmiany władzy. Kiedy odchodzi człowiek będący symbolem państwa, wstrząsa to podstawami całego systemu. Dla zapobieżenia takim perturbacjom, które mogą zagrozić nawet istnieniu kraju, powstają wręcz całe dynastie. Widzimy to w Syrii, gdzie przywódcą został Baszir al-Assad, syn zmarłego prezydenta Hafeza al-Assada. W Egipcie już teraz, gdy jeszcze rządzi Hosni Mubarak, widać działania prezydenta zmierzające do uczynienia swoim następcą syna Gamala²⁵. Gdyby nie obalono Saddama Husajna, władzę po nim objąłby któryś z jego synów. Taka kontynuacja jest oczywiście jak najbardziej usankcjonowana w krajach arabskich, gdzie panuje monarchia. Za powstawaniem dynastii (także tych fikcyjnych) przemawia także spuścizna kulturowa państw arabskich, zarówno ta bardziej współczesna, jak dalsza, starożytna. Problem kultu jednostki jest niezrozumiały dla przedstawicieli Zachodu, chociaż Europa dopiero niedawno się od niego uwolniła²⁶.

Kwestia tożsamości arabskiej ma jeszcze jeden aspekt, który odnajduje swój wyraz w panarabizmie jako tendencji politycznej. Chociaż ruch ten miał swoje apogeum w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku, nadal jest obecny i znacząco wpływa na kształtowanie się regionalnej polityki zagranicznej²⁷.

W amerykańskiej polityce ideologia jest prawie synonimem politycznego ekstremizmu. Podobne reakcje wywołał panarabizm w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. W oczach Amerykanów jawił się jako kolejna utopijna idea, która może prowadzić do niebezpiecznych eksperymentów państwowych. Poważną rolę w takim postrzeganiu miała inna ideologia, która w tym czasie ogarniała wiele krajów – komunizm. Europa miała wówczas nieco inne podejście do tego problemu, a powody były wielorakie. Europejczycy, ze względu na swoją historię i tradycję, zawsze byli bardziej otwarci na nowe idee. Także europejska polityka zawiera dużo więcej ideologicznych elementów niż amerykańska. Wreszcie powód najbardziej bezpośredni: Europa właśnie wtedy wychodziła z epoki kolonialnej i miała zupełnie inne podejście do obszaru Bliskiego Wschodu²⁸.

Ideologie rodzą się wskutek dążeń do zmian istniejącego systemu politycznego i socjalnego. W takiej sytuacji między obrońcami starego porządku a propagatorami zmian dochodzi do debaty. Podczas takich debat rodzą się zasadnicze postulaty ideologii. W formalnym języku można powiedzieć, że ideologia jest obszerną, systematyczną krytyką danego systemu społeczno-politycznego i zarówno opisuje system, jak i wzywa ludzi do jego obrony, zmiany albo obalenia. Ideologia jest zarówno analizą, jak i wezwaniem do działania²⁹.

²⁴ *Ibid.*, s. 55–57.

²⁵ D. Sobelman, *Gamal Mubarak, President of Egypt?*, „Middle East Quarterly”, Spring 2001, vol. VIII, Number 2.

²⁶ M. Barnett, *op. cit.*, s. 271–296.

²⁷ R.M. Coury, *op. cit.*, s. 249–281.

²⁸ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. 60–61.

²⁹ A.B. Shukri, *Islam and Democracy*, [w:] D. Graham, M. Tessler (red.), *op. cit.*, s. 116–130.

Kolejną cechą ideologii jest jej utopijność. Każda zawiera program, który ma na celu stworzenie nowego doskonałego systemu społeczno-politycznego. Utopijny cel zazwyczaj jest przedstawiany jako powrót do mitycznego Złotego Wieku. Obok niego prawie zawsze pojawia się jakiś metafizyczny schemat. Może on być albo całkowicie materialistyczny (jak w marksizmie-leninizmie), albo opierać się na religijnych założeniach (ma to miejsce w ideologiach islamskich). Wreszcie można stwierdzić, że przekaz ideologiczny jest równocześnie racjonalny i wysoce emocjonalny. Taka jego forma ma za zadanie skłonić ludzi do działania. Ideologia musi się wyrażać za pomocą idei i symboli, które wymuszają natychmiastową i instynktowną reakcję. Można ją wesprzeć złożonymi argumentami racjonalnymi, ale na arenie politycznej większy wpływ osiąga się za pomocą ostentacji i sloganów. Z tych samych powodów ideolodzy wolą trzymać się rzeczy prostych³⁰.

Arabski nacjonalizm nie odbiega zbytnio swoim charakterem od innych ideologii, jednak

tym, co go wyróżnia, są fundamenty. Można powiedzieć, że idea ta istniała w świadomości Arabów od momentu utraty niepodległości. Oczywiście, nie wszyscy Arabowie byli tego świadomi i nie wszyscy rozumieli problem. Świadomość narodowa na świecie pojawiła się stosunkowo niedawno – w Europie na przełomie XVIII i XIX wieku, a na Bliskim Wschodzie jeszcze później. Jednakże istniało pojęcie jedności czy też wspólnoty, poważnie wspierane przez islam. Panarabizm w swojej zasadniczej formie ukształtował się pod znacznym wpływem nacjonalizmu młodotureckiego. Późniejsze wydarzenia w Palestynie i pojawienie się w regionie kolejnego bardzo silnego nacjonalizmu – syjonizmu – były katalizatorem dalszych zmian³¹.

Pomiędzy nacjonalizmem arabskim i tureckim występują zasadnicze różnice. Turecki działał w jasno określonych granicach państwowych, arabski zaś zwracał się do wszystkich terenów, które historycznie znalazły się pod arabskim panowaniem. Ma dużo głębsze podłoże i rozleglejsze cele. Na początku miał zaleczyć rany zadane mitycznemu imperium arabskiemu przez historię. Dążył do zmian na obszarze całego regionu³².

Idea panarabizmu konkuruje z interesem narodowym. Interes państwa nie zawsze jest zbieżny z ogólnoarabskim. Rodzący się konflikt ma zasadniczy wpływ na powstawanie szkieletu polityki zagranicznej poszczególnych państw regionu. Dobrym tego przykładem jest sytuacja Egiptu i polityka egipska wobec konfliktu izraelsko-palestyńskiego, a w szczególności relacje z samym Izraelem. Nawet wobec tak ważnego dla wszystkich Arabów problemu jak konflikt izraelsko-palestyński zgoda istnieje tylko oficjalnie. Nieoficjalnie dochodzi na tym polu do częstych spięć i konfliktów. Każde z państw ma



FOT. MARIKA MODZELEWSKA

³⁰ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. 60–62.

³¹ J.P. Lorenz, *Egypt and the Arabs: Foreign Policy and the Search for National Identity*, Westview Press, Boulder 1990, s. 24–25.

³² R.M. Coury, *op. cit.*, s. 249–281.

trochę inną wizję rozwiązania problemu, jednocześnie próbując zrealizować przy okazji własne cele polityczne³³.

Interesującą kwestią jest stosunek panarabizmu do islamu. Nie wszyscy Arabowie są muzułmanami – spory ich odsetek wyznaje różne odmiany chrześcijaństwa. Aby nacjonalizm mógł osiągnąć zamierzony cel – zjednoczenie Arabów – musiał odsunąć się nieco od islamu, choć nie oznaczało to zanegowania islamu jako podstawowego fundamentu arabskości. Obecnie znaczenie panarabizmu maleje, częściowo w wyniku zwiększenia się roli religijnego fundamentalizmu³⁴. Próby przekształcenia panarabizmu w panislamizm od początku skazane były na porażkę. Islam przy całej swojej zdolności do spajania społeczeństw nie jest w stanie doprowadzić do powstania wspólnoty tych wszystkich całkowicie odrębnych narodów. Pomimo historycznej roli Arabów w islamie nie stanowią oni większości muzułmanów, a wręcz przeciwnie – to stosunkowo niewielki procent całej muzułmańskiej społeczności. Tak było nawet w czasach największego rozkwitu imperium muzułmańskiego³⁵.

Arabski nacjonalizm znacząco wpłynął na kształt polityki zagranicznej regionu. Największy jego wybuch nastąpił w 1952 roku i trend ten nasilił się jeszcze za rządów Nassera, który był jednym z jego największych orędowników. Skutkiem tego było powstanie w 1958 roku Zjednoczonej Republiki Arabskiej, w której skład wchodziły Egipt i Syria. Paradoksalnie ruch, który miał zjednoczyć wszystkich Arabów, doprowadził do jeszcze większych rozłamów w regionie. Po dwóch stronach barykady stanęły naprzeciw siebie monarchie i państwa nowego porządku. Duży wpływ miała na tę sytuację

postawa samego Nassera, który dążył do objęcia przywództwa nad całym arabskim światem. Konflikt przyjął kształt walki starego z nowym i przekreślił wszystkie idee, które reprezentował panarabizm³⁶.

Do roku 1967 dążenia panarabskie zostały znacząco zahamowane. Najpierw w 1961 roku pokojowo, aczkolwiek w atmosferze zgorzknienia, rozpadła się Zjednoczona Republika Arabska. Pogorszyła się współpraca Egiptu i Iraku po rewolucji z 1958 roku. Zaistniały też poważne napięcia w regionie pomiędzy tradycyjnymi rządami Jordanii i Arabii Saudyjskiej a rewolucyjnymi władzami Egiptu, Iraku i Syrii, które na dodatek same ścierały się między sobą. Nastąpił okres, który można nazwać arabską zimną wojną. Miejscem walk stał się przede wszystkim Jemen, gdzie rozpoczęła się wojna domowa, w którą po przeciwnych stronach zaangażowały się między innymi Arabia Saudyjska i Egipt³⁷.

Panarabizm nie zniknął z arabskiej sceny wraz ze śmiercią Nassera. Pojawiał się jeszcze wielokrotnie w programach wielu organizacji arabskich. Można się zastanowić, czy atak iracki na Kuwejt, czyli historycznie bezprecedensowa napaść jednego państwa arabskiego na drugie, bądź późniejsza interwencja amerykańska w 1991 roku, poparta zresztą przez większość państw arabskich, nie zniszczyły go definitywnie. Na pewno już wcześniej przywódcy arabscy zdali sobie sprawę, że jest to utopijna idea. Choć zawiódł jako efektywna ideologia zdolna do mobilizacji całego świata arabskiego, to jednak nadal odgrywa sporą rolę w regionie. Jednym z jego przejawów jest istnienie Ligi Arabskiej. Organ ten, przy całej swojej słabości, realizuje przynajmniej część postulatów arabskiego nacjonalizmu. Ponadto należy

³³ J.P. Lorenz, *op. cit.*, s. 20–23.

³⁴ *Ibid.*, s. 65.

³⁵ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. 63–67.

³⁶ J. Jankowski, *Nasser's Egypt, Arab Nationalism, and the United Arab Republic*, Lynne Rienner Publishers, Boulder 2002, s. 27–36.

³⁷ M. Kerr, *The Arab Cold War: Gamal 'Abd al-Nasir and His Rivals. 1958–1970*, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 21–34.

podkreślić, że pomimo swojej utopijności nadal jest podstawowym ciałem reformatorskim, które przyciąga wielu idealistów³⁸.

Zasadniczy problem, który staje przed każdym arabskim politykiem, to takie kreowanie polityki zagranicznej swojego kraju, by nie dochodziło do zbyt drastycznego konfliktu między dwoma interesami: panarabskim i narodowym. Należy pamiętać, jak dramatyczne było dla prezydenta Egiptu Anwara Sadata podpisanie pokoju z Izraelem. Odebrano to jako wielką zdradę arabskiego interesu. Przedłożenie partykularnego interesu Egiptu nad ogólnoarabskim jest dowodem nie tylko wielkiej odwagi politycznej Sadata, ale i tendencji, które zaczęły się pojawiać w regionie już wcześniej. W rzeczywistości można mówić o politycznej hipokryzji poszczególnych przywódców arabskich krytykujących i piętnujących swoich sąsiadów za przewinienia, których sami się dopuszczają³⁹.

5. *Sacrum* i *profanum*, religia i polityka

Kolejną kwestią ważną dla zrozumienia arabskiej polityki jest obecność w niej elementów religijnych. Pogląd, że w islamie nie ma rozróżnienia między polityką i religią, jest głęboko zakorzeniony w zachodnich umysłach. To przekonanie jeszcze bardziej upowszechniają islamscy aktywiści, głoszący je przy każdej okazji. Tymczasem w rzeczywistości żaden badacz obserwujący Bliski Wschód nie jest w stanie dokładnie określić, w jak dużym stopniu religia wpływa na arabską politykę zagraniczną⁴⁰.

Od późnych lat siedemdziesiątych wszystkie liczące się ruchy polityczne nawiązują w swoich

programach do islamu. Nawet nacjonaści, których ideologia dotychczas odchodziła od muzułmańskich korzeni, zwrócili się w kierunku religii. Przywódcy, którzy dawniej prowadzili zsekularyzowaną politykę, z różnych przyczyn zaczęli akcentować swoją wiarę. Dobrym przykładem może tutaj być Saddam Husajn i jego nagły zwrot ku symbolice religijnej. W tym samym czasie ze sceny politycznej zaczął znikać marksizm. Obecnie prawie wszystkie arabskie ugrupowania polityczne w swoich programach podkreślają rolę islamu. Podczas każdej politycznej debaty pojawia się temat islamu i jego roli w kształtowaniu się nowoczesnego państwa arabskiego⁴¹.

W świetle wydarzeń, które miały miejsce na Bliskim Wschodzie w ciągu ponad dwudziestu kilku lat, trudno sobie wyobrazić arabską politykę oddzieloną od religii. Z drugiej strony, pojawia się pytanie, czy można traktować taką politykę jako racjonalną. W rzeczywistości problem jest tylko pozorny i wynika raczej z naszej definicji polityki zagranicznej. W zachodniej kulturze przyjęło się rozdzielać państwo od religii. Wpływ religii na politykę uważa się za niekorzystny i poważnie ograniczający jej cele i funkcjonowanie⁴².

Jednakże islam należy raczej traktować jako coś więcej niż zwykłą doktrynę wiary. Stanowi on uniwersalny system, który zawiera nie tylko wiarę czy obrzędy. Islam daje również wielką ilość dróg do zrozumienia otaczającego świata i istnienia w nim. Muzułmanie nie podążają jedną ścieżką, lecz często wybierają takie, które wzajemnie się wykluczają. Można to zaobserwować na podstawie różnorodności ugrupowań religijnych i politycznych. Kompleksowość islamu i jego monolityczny charakter sprawiają, że

³⁸ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. 65–72.

³⁹ J.D. Green, *op. cit.*, s. 611–625.

⁴⁰ A.B. Shukri, *op. cit.*, s. 131–133.

⁴¹ M. Tessler, M. Grobschmidt, *Democracy in the Arab World and the Arab–Israeli Conflict*, [w:] D. Graham, M. Tessler (red.), *op. cit.*, s. 152–158.

⁴² E. Sivan, *Why Radical Muslims Aren't Taking Over Governments*, „Middle East Quarterly”, December 1997, vol. IV, Number 4.

stanowi on podstawę i fundament całej kultury arabskiej oraz oddziałuje nawet na Arabów chrześcijan. Jak już była mowa wcześniej, kultura jest jednym z czynników wpływających na kształt polityki zagranicznej. Islam, będąc jej podstawowym składnikiem, siłą rzeczy tworzy swój niezatarty ślad na polityce arabskiej⁴³.

W żadnym kraju muzułmańskim nie jest obecnie możliwe prowadzenie polityki, która w swoich założeniach całkowicie odsuwa się od islamu. Nawet w krajach, które przodują w sekularyzowaniu polityki, takich jak Turcja czy Egipt, religia odgrywa zasadniczą rolę opiniotwórczą. Bardzo trudno jest przeprowadzić linię oddzielającą w zagranicznej polityce arabskiej *sacrum* i *profanum*. Można się więc zastanawiać, czy to jest w ogóle konieczne. Porównywanie muzułmańskiej i europejskiej czy też amerykańskiej polityki zagranicznej tylko przez pryzmat roli i znaczenia religii poprowadzi do nieprawdziwych wniosków. Niezależnie od naszej krytycznej postawy wobec tej kwestii należy pamiętać, że obiektem oceny jest polityka zagraniczna. Założenie, że przez sam fakt udziału islamu staje się gorsza, jest niedopuszczalne. Oznaczałoby to krytykę samej kultury arabskiej, która bezsprzecznie ma udział w tworzeniu polityki. Takie zarzuty prowadzą zaś na grząski grunt wartościowania kultur⁴⁴.

6. Mit demokracji

Zagadnienie demokratyzacji regionu często jest przedstawiane jako szansa na pokojowe rozwiązanie wielu zapalnych kwestii na Bliskim Wschodzie. Widzi się w niej drogę do racjonalizacji i uelastycznienia arabskiej polityki zagranicznej. Próby zaszczepienia demokracji w regionie wywołują wiele sceptycyzmu⁴⁵. Pomimo globalne-

go trendu do powszechnej demokratyzacji społeczeństwa arabskie wydają się bardzo odporne na zmiany. W 1989 roku na 12 państw na świecie, które nawet symbolicznie nie nawiązywały do demokracji w swojej oficjalnej polityce i dokumentach, osiem leżało na Bliskim Wschodzie (były to: Bahrajn, Kuwejt, Liban, Katar, Arabia Saudyjska, Oman, Zjednoczone Emiraty Arabskie i Jemeńska Republika Arabska)⁴⁶. Warto nadmienić, iż w przypadku Libanu system podziału stanowisk w oparciu o klucz religijny, mimo że taki dobór wydaje się odległy od zachodniego wyobrażenia demokracji, był jedyną drogą do zapewnienia przedstawicielom wszystkich wyznań wpływu na politykę państwa.

Jednak pomimo oporu wobec demokratyzacji nie można zaprzeczyć, że zmiany następują. Nie są to oczywiście reformy mające charakter ciągły, lecz raczej następujące skokowo. Nie wszystkie zakorzeniają się także w arabskich systemach państwowych. Część tych przemian wywołana jest przede wszystkim słabością obecnych reżimów, które mając bardzo małe poparcie w społeczeństwach, starają się w ten sposób utrzymać przy władzy. Dużą rolę odgrywają również aspekty ekonomiczne, które zmuszają kraje arabskie do uelastyczniania swojej polityki gospodarczej. Wreszcie ostatnią przyczyną inicjowania procesów demokratyzacyjnych, być może najbardziej decydującą, są naciski ze strony państw zachodnich. Obalenie władzy Talibów w Afganistanie i reżimu Saddama Husajna w Iraku zmusza pozostałe rządy do poważnego zrewidowania swojej pozycji i przynajmniej częściowego podporządkowania się światowym trendom w obawie o swój przyszły los⁴⁷.

W sytuacji znaczącego odrodzenia się fundamentalizmu pojawia się pytanie o stabilność po-

⁴³ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. 131–133.

⁴⁴ J.D. Green, *op. cit.*, s. 611–625.

⁴⁵ A.R. Norton, *Breaking Through the Wall of Fear In the Arab World*, „Current History” (January 1992), s. 37–41.

⁴⁶ J.L. Ray, *The Future of International War*, [w:] D. Graham, M. Tessler (red.), *op. cit.*, s. 16–17.

⁴⁷ D. Pipes, *Throwing out the Rulebook*, „New York Post”, June 17, 2003.

tencjalnej demokracji w państwach islamskich. Za negatywny przykład podaje się najczęściej Algierię, która nie sprostала temu problemowi. Być może obawy te nie są jednak bardzo uzasadnione. W wielu państwach demokratycznych istnieją znaczące siły antydemokratyczne, które jednak nie są w stanie zniszczyć panującego systemu. Może to potwierdzać opinię, że demokracja potrafi się sama obronić⁴⁸. Jeśli za procesem demokratyzacji pójdą reformy gospodarcze, to frustracja i niezadowolenie – podstawowe przyczyny tak dużej siły organizacji fundamentalistycznych – będą mniejsze. Również dopuszczenie radykalnych ugrupowań do władzy może przynieść im spadek popularności, kiedy nie będą mogły się wywiązać z realizacji swoich populistycznych haseł⁴⁹.

Demokratyzacja ustrojów państwowych może się nieoczekiwanie przyczynić także do częściowego rozwiązania niepokojącej kwestii radykalizowania się ugrupowań fundamentalistycznych. W krajach arabskich dominują tylko dwa rodzaje systemów politycznych: rządy autorytarne oparte na silnym przywódcy i wspierającej go grupie wojskowych dowódców (mające czasem pozory demokracji) oraz monarchie absolutne.

W obu przypadkach można zauważyć zinstytucjonalizowanie celów politycznych i brak wolności. Dla wsparcia władzy stworzono bardzo efektywny system przymusu i ograniczeń kontrolowany przez tajne służby. Ta sytuacja powoduje silne dążenia do zmian, wzmagając konflikt pomiędzy młodszym, lepiej wyedukowanym pokoleniem Arabów, a zwolennikami obecnych rządów. Opozycja ta jednak w większości nie

proponuje zmian idących ku demokracji, lecz bardziej skłania się ku islamowi jako drodze ku przyszłości. Dzieje się tak w wyniku upadku innych ideologii, zwłaszcza socjalizmu. Fundamentalizm wypełnia pustkę ideologiczną⁵⁰.

Fundamentalisci, którzy wzywają do przebudowy państwa w oparciu o „czysty” islam, Koran i Sunnę, mają tendencję do ignorowania potrzeby prawdziwych socjoekonomicznych reform. Ich wizja państwa zasadniczo nie odbiega od wyglądu obecnych autorytarnych reżimów. Jeśli jednak w wyniku chociażby częściowej demokratyzacji otworzy się możliwość przedstawienia większej liczby koncepcji przyszłego kształtu państwa i jego polityki, prawdopodobnie nie sprostają sytuacji. Program oparty tylko na negacji i islamie z czasem przestanie być wystarczająco atrakcyjny dla reszty społeczeństwa. Być może w ruchu fundamentalistycznym zaistnieje wówczas konieczność przeprowadzenia zmian, co doprowadzi do powstania nowej koncepcji państwa i wyboru „islamskiej” drogi ku demokracji⁵¹.

Absolutnie jednak nie należy przeceniać roli demokratyzacji na Bliskim Wschodzie. Choć ten proces może poważnie zreformować świat arabski i jego politykę zagraniczną, obecnie jest w stagnacji i nie stanowi jedyne rozwiązanie wszystkich problemów. Częściowe czy nawet całkowite zdemokratyzowanie Arabów nie przyniesie automatycznie pokoju w regionie. Może tylko ułatwić drogę ku pokojowemu rozwiązaniu konfliktu arabsko-izraelskiego⁵², lecz nie zmieni poglądów przeciętnych obywateli, które są bardzo antyizraelskie i antyamerykańskie. Co gorsza, sama demokratyzacja bez zmian w regio-

⁴⁸ E. Sivan, *op. cit.*

⁴⁹ R.L. Rothstein, *Democracy in the Third World*, [w:] D. Graham, M. Tessler (red.), *op. cit.*, 78–81.

⁵⁰ J. Al-Suwaidi, *Arab and Western Conceptions of Democracy*, D. Graham, M. Tessler (red.), *op. cit.*, s. 92–93; zob. również E. Sivan, *op. cit.*

⁵¹ J. Al-Suwaidi, *op. cit.*, s. 93–95; zob. również E. Sivan, *op. cit.*

⁵² M.C. Desch, *Democracy and Victory: Why Regime Type Hardly Matters*, „International Security”, 27.2 (2002), s. 5–47.

nie może doprowadzić do zaognienia sytuacji, zwłaszcza gdyby do władzy doszły siły o całkowicie antyizraelskim nastawieniu. Przy analizie tej kwestii nie można bowiem zapomnieć o jeszcze jednej przyczynie tak dużego znaczenia fundamentalistów. Oprócz sprzeciwu wobec aktualnych władz bazują oni także na konflikcie z Izraelem, dzięki czemu uzyskują sporą grupę zwolenników. Dlatego aby demokratyzacja mogła przynieść trwałe zmiany, konieczne jest przynajmniej częściowe rozwiązanie najbardziej zapalnych problemów politycznych regionu⁵³.

7. Rodzina i patriarchat

Socjologicznie ludy Bliskiego Wschodu słyną z lojalności wobec rodziny, rytuałów gościnności i mediacji. Ród i plemię nadal mają ogromne znaczenie we współczesnym arabskim społeczeństwie, zwłaszcza w krajach, gdzie nie występuje silna scentralizowana władza. Arabska rodzina ma charakter patriarchalny. Nadaje on rodzinie genealogiczną spistość i wpływa na socjalny charakter życia⁵⁴.

Na szczycie rodzinnej piramidy znajduje się przywódca, lider (*zaim*). Jego zadaniem jest ochrona rodziny, kontrolowanie jej funkcji, a także angażowanie się w rozwiązywanie sporów wewnątrz grupy i konfliktów z innymi rodzinami. W ten sposób głowa rodziny staje się również sędzią i mediatorem. Kontroluje solidarność między członkami rodziny. Występuje również jako ambasador rodziny wobec osób postronnych. Na obszarze, gdzie występuje większa liczba rodzin, zaimowie tworzą radę (*zuama*). Podczas próby analizy socjologicznego i politycznego zachowania Arabów należy zdać sobie sprawę, że na Bliskim Wschodzie nadal ogromną rolę odgrywają więzy pokrewieństwa.

Przykładem może być tutaj zachowanie Saddama Husajna, który swoich współpracowników dobierał głównie z obszaru rodzinnego miasta Tikrit⁵⁵. Pomimo powstania arabskich struktur państwowych podstawą identyfikacji jednostki jest przede wszystkim rodzina, a nie państwo, grupa etniczna czy stowarzyszenie zawodowe⁵⁶. Przekłada się to także na sytuację polityczną. W Arabii Saudyjskiej władzę sprawuje rodzina Saudów. Dominująca rola jednej rodziny występuje także w szejkanatach Zatoki Perskiej, Omanie i pozostałych monarchiach arabskich. Nawet w Syrii i Libanie władza znajduje się w obrębie poszczególnych rodzin wywodzących się z określonych mniejszości religijnych czy etnicznych. Rodzina al-Assadów w Syrii opiera się na mniejszości Alawitów. Liban od roku 1943 rządzony jest przez przedstawicieli rodzin wywodzących się z poszczególnych mniejszości religijnych: maronickiej rodziny Dżemajel



FOT. MARIKA MODZELEWSKA

⁵³ J. Al-Suwaidi, *op. cit.*, s. 83–87.

⁵⁴ R.S. Humphreys, *op. cit.*, s. 227–233.

⁵⁵ *Ibid.* s. 113–120.

⁵⁶ M. Abu-Nimer, *Conflict Resolution in an Islamic Context: Some Conceptual Questions*, „Peace and Change”, vol. 21, Number 1 (January 1996), s. 22–40.

i Chamoun, sunnickiej es-Sohl i Salam czy druzyskiej Jumblatt⁵⁷.

To właśnie poczucie przynależności do wspólnej „rodziny” arabskiej jest jednym z fundamentów zaangażowania się w stosunki palestyńsko-izraelskie także tych państw arabskich, które *de facto* nie są stroną w konflikcie. Podobna sytuacja miała miejsce podczas wojny iracko-irańskiej, kiedy pomimo animozji większość państw arabskich poparła Irak (poza tzw. Frontem Odmowy tworzonym przez Syrię, Libię, Algierię, Jemen Południowy oraz OWP).

Jako strategia na przetrwanie patriarchalny system na Bliskim Wschodzie przez wiele wieków w różnych systemach społecznych, ekonomicznych i politycznych udowadniał swoją elastyczność i skuteczność. Więzy pokrewieństwa i związane z nimi praktyki są częścią dziedzictwa cywilizacyjnego regionu. Pojawiają się w każdym aspekcie życia – społecznego, politycznego, religijnego czy artystycznego⁵⁸.

Patriarchalizm w swoistej wypaczonej formie zdeterminował politykę wielu arabskich polityków. Do roli „ojca” i lidera rodziny arabskich narodów pretendowali Gamal Abd el-Nasser, Muammar Kaddafi czy Saddam Husajn. Dążenia do dominacji w regionie sankcjonowały ich wszystkie decyzje polityczne. Postawy takie nie są na Bliskim Wschodzie odosobnione. Z podobnymi roszczeniami występuje rodzina Saudów. Władcy Arabii Saudyjskiej argumentują, iż to, że opiekują się najświętszymi miejscami islamu, predestynuje ich do roli liderów.

8. Relacja patron – klient

W społeczeństwie bliskowschodnim występuje jeszcze jedna relacja, która determinuje jego

strukturę oraz wpływa na charakter konfliktów w regionie. Jest to więź patron – klient. System kliencki zmusza poszczególne jednostki do pozostawania na swoich miejscach i korzystania z opieki silniejszego opiekuna. Relacje klienckie i brak obywatelstwa w zachodnim sensie tego słowa mają głębokie znaczenie dla pojednania i procesów redukcji konfliktów na Bliskim Wschodzie⁵⁹.

Relacje patron – klient odgrywają także dużą rolę na wyższym poziomie arabskiego życia politycznego. Jako przykład takich więzi można podać kontakty łączące kraje arabskie z OWP. Palestyńczycy zawsze szukali wsparcia wśród państw arabskich. Wielokrotnie współpraca ta nie przynosiła żadnych efektów i kończyła się wzajemnymi animozjami i oskarżeniami, co miało miejsce w Jordanii czy Libanie. OWP, jako największa i najbardziej wpływowa organizacja palestyńska, zwracała się o pomoc do kilku państw arabskich: Syrii, Jordanii, Iraku i wreszcie Egiptu. To właśnie Egipt, będąc arabskim liderem i krajem liczącym się na arenie międzynarodowej, od kilkunastu lat, pomimo wielu napięć, pozostaje najlepszym i najbardziej lojalnym patronem OWP. Władze egipskie są obecne podczas prawie każdych negocjacji na wszystkich etapach procesu pokojowego. Arafat wielokrotnie odwiedzał Mubarakę i konsultował z nim swoją politykę⁶⁰.

W oparciu o podobne relacje Teheran skorzystał z możliwości uzyskania statusu patrona Hamasu, palestyńskiego Islamskiego Dżihadu oraz przede wszystkim libańskiego Hezbollahu. Władze irańskie starają się rozszerzyć te relacje na całą społeczność szyicką, a nawet muzułmańską. Wiedza o nich jest ważna o tyle, że w razie zaistnienia konfliktu, w którym bierze udział

⁵⁷ E.G. Irani, *Islamic Mediation Techniques for Middle East Conflicts*, „Middle East Review of International Affairs”, vol. 3, Number 2, June 1999.

⁵⁸ M. Abu-Nimer, *op. cit.*, 22–40.

⁵⁹ E.G. Irani, *op. cit.*

⁶⁰ B. Rubin, *Israel, the Palestinian Authority, and the Arab States*, „Middle East Review of International Affairs”, vol. 1, Number 4, December 1997.

klient, to właśnie patron jest jednym z głównych mediatorów i doradców. Częściowo tłumaczy to więc tak duże zaangażowanie egipskie w konflikt palestyńsko-izraelski⁶¹.

9. Arabskie i muzułmańskie techniki mediacji

Konflikty oraz sposoby ich rozwiązywania są integralną częścią stosunków międzynarodowych i polityki zagranicznej poszczególnych państw. Specyfika arabskiej polityki zagranicznej wynika z tego, iż islamska sztuka mediacji odbiega swoim charakterem od metod stosowanych na Zachodzie. Próby narzucenia zachodniego stylu mediacji bez uwzględnienia specyfiki regionu i tradycji kulturowych sprawiają, że negocjacje stają się nie tyle utrudnione, co wręcz niemożliwe. Wraz ze zwiększającą się wiedzą na temat świata arabskiego i po szeregu nieudanych prób rozwiązania kolejnych konfliktów badacze i teoretycy zaczęli zwracać większą uwagę na różnice kulturowe nie tylko w zwyczajach, ale również w sposobie myślenia i rozumienia świata⁶².

Wielu polityków i obserwatorów dostrzega rozwiązanie konfliktu w oparciu o plany przygotowane przez Stany Zjednoczone. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że projekty te są tworzone przede wszystkim po to, aby ułatwić i przyspieszyć proces pokojowy i normalizację stosunków między Izraelem i jego arabskimi sąsiadami. Traktaty pokojowe bazujące wyłącznie na ekonomicznych i politycznych przesłankach oraz przymusie bądź czysto strategicznych rozważaniach nie mogą trwać zbyt długo, jeśli nie towarzyszą im głębokie i racjonalne badania emocjonalnych podstaw strachu, nienawiści

i nieufności będących wynikiem tradycji, religii i historii. Przy próbach zapewnienia pokoju na Bliskim Wschodzie należy wszystkie te elementy brać pod uwagę. W Libanie, Jordanii, Egipcie i innych krajach Bliskiego Wschodu nauczanie i praktyka rozwiązywania konfliktów są nadal nowym zjawiskiem⁶³.

Chociaż konflikt jest pojęciem uniwersalnym występującym w każdej społeczności ludzkiej i w każdym kręgu kulturowym, różnice pojawiają się na poziomie przyczyn konfliktów i sposobów ich rozwiązywania. We współczesnym amerykańskim kontekście konflikt to sprzeczności pojawiające się wtedy, gdy jednostki lub określone grupy, działając na tym samym poziomie, mają różne cele i interesy. Konflikt często jest postrzegany jako symptom potrzeby zmian. Jego efektem mogą być: separacja, wrogość, spór cywilny, terroryzm lub wojna. Może też jednak pobudzić dialog, reformy społeczne, wzmocnić relacje i prowadzić do pokoju⁶⁴.

Podstawowe założenie stworzone przez zachodnich teoretyków rozwiązywania konfliktów jest takie, że każdy konflikt może i powinien zostać w pełni rozwiązany. Filozofia, według której każdy konflikt można kontrolować i rozstrzygnąć, nie sprawdza się, kiedy mamy do czynienia z innymi kręgami kulturowymi. Wiele konfliktów może być niezwykle trudnych do rozwiązania, jeśli nie wnuknie się w ich naturę. Mogą przechodzić przez różne fazy wzrostu i konfrontacji oraz fazy spokoju, a nawet powrotu do stanu pierwotnego⁶⁵.

Kolejne założenie amerykańskiej teorii rozwiązywania konfliktów mówi, że spory wybuchają zwykle z powodu różnic w interpretacji danych, sprzecznych wartości, interesów i poglą-

⁶¹ E.G. Irani, *op. cit.*

⁶² E.G. Irani, *Apologies and Reconciliation: Middle Eastern Rituals*, [w:] E. Barkan, A. Karn, *Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation*, Stanford University Press, Stanford 2006, s. 135–144.

⁶³ M. Abu-Nimer, *op. cit.*, s. 22–40.

⁶⁴ J.L. Ray, *The Future of International War*, [w:] D. Garnham, M. Tessler (red.), *op. cit.*, s. 1–10.

⁶⁵ M. Abu-Nimer, *op. cit.*, s. 22–40.

dów. Według antropolog Laury Nader konflikt jest skutkiem konkurencji pomiędzy co najmniej dwiema stronami. Stroną może być osoba prawna, rodzina, ród albo cała społeczność, ale również organizacja polityczna, plemię, idea czy religia. Konflikt jest spowodowany przez niezgodne żądania albo cele, a długość trwania odróżnia go od sporu albo krótkotrwałej konfrontacji wynikającej z chwilowej sprzeczności⁶⁶.

W zachodniej perspektywie konflikt może mieć pozytywny wymiar i działać jak *katharsis* (oczyszczenie), dzięki któremu następuje przededefiniowanie relacji między osobami, grupami czy narodami. W ostatnim dziesięcioleciu coraz częściej pojawiają się głosy nawołujące do częstszego stosowania kompromisu i przebaczenia jako drogi do uzyskania trwałego pojednania między stronami. Jedną z głównych zasad amerykańskiej teorii zarządzania konfliktem mówi, aby obie strony starały się poznać podstawy żądań i interesów przeciwnika oraz zwróciły większą uwagę na emocjonalne i historyczne podstawy istniejących napięć, szczególnie na poczucie krzywdy: z jakich powodów występuje i jakie są jego przesłanki oraz siła. W przypadku narodów i grup etnicznych uznanie niezagojonych ran zadanych i otrzymanych w przeszłości ułatwia rozwiązanie konfliktu. Z psychologicznej perspektywy Zachodu konflikt wybucha, ponieważ nie zostały zaspokojone podstawowe potrzeby, takie jak potrzeba schronienia, jedzenia, poczucia własnej godności, miłości, wiedzy i samookreślenia. Niespełnienie tych potrzeb w połączeniu z dotkliwym poczuciem krzywdy nieuchronnie prowadzi do napięć, a nawet wojny. Pierwszym krokiem w procesie uzdrawiania jest wzajemne poznanie przez wszystkie strony

swoich emocji, punktów widzenia i potrzeb. W ten sposób najważniejszą umiejętnością, którą przeciwnicy muszą rozwijać, jest aktywne słuchanie⁶⁷.

Umiejętności komunikacji są podstawowe dla rozwiązywania konfliktu. W wielu kulturach sztuka słuchania jest przesłonięta ciągłym przedstawianiem argumentów i wzajemnym przekonywaniem się. Przeciwnik nie ignoruje mówiącego – raczej przygotowuje się, by mu odpowiedzieć. Mediatorzy są szkoleni, by uważnie słuchać wszystkich stron zaangażowanych w spór. Aktywne słuchanie to metoda, dzięki której można w pełni zrozumieć znaczenie przekazu. Mediacja jest natomiast jedną z najważniejszych umiejętności używanych przez zachodnich specjalistów w rozwiązywaniu konfliktu. Mediator ma dwa podstawowe zadania. Po pierwsze, musi przekonać strony, że negocjacje mogą przynieść sprawiedliwe rozwiązanie. Po drugie, musi być zupełnie neutralny oraz posiadać wiedzę, przygotowanie i charyzmę, której nie zakwestionuje żadna ze stron⁶⁸.

Obok mediacji kolejnym narzędziem w zachodnich procesach rozwiązywania konfliktów są negocjacje. Powinny się one bardziej skupiać na długoterminowych celach i interesach niż doraźnych celach. W rzeczywistości mają niewiele wspólnego z handlem, kiedy niezależnie od charakteru negocjacji jedna ze stron zmuszona jest do ograniczenia swoich żądań albo zaakceptowania kompromisu. W taki sposób nie można osiągnąć zadowalającego i długotrwałego porozumienia w negocjacjach politycznych⁶⁹.

Tymczasem na Bliskim Wschodzie kwestia konfliktów, mediacji i w ogóle relacji międzyludzkich ma trochę inny charakter. Geografia

⁶⁶ J.L. Ray, *op. cit.*, s. 1–10.

⁶⁷ E.G. Irani, *op. cit.*

⁶⁸ A.H. Maslow, *Motivation and Personality*, Harper Collins Publishers, New York–London 1987; zob. również E.G. Irani, *op. cit.*

⁶⁹ J.L. Ray, *op. cit.*, s. 11–13; zob. również R. Fisher, W. Ury, *Getting to Yes. Negotiating Agreement Without Giving In*, Penguin, New York 1991.

ma duży wpływ na relacje międzyludzkie. Oddziałuje na sposób, w jaki odczuwa się honor, hańbę i chroni swoje ubogie zasoby. Arabski Bliski Wschód to kilka różnych obszarów klimatycznych i geograficznych. Półwysep Arabski charakteryzuje się pustynnym krajobrazem, suchym klimatem i brakiem zasobów wodnych. W Syrii, Libanie, Palestynie i Jordanii oraz części Egiptu jest lepszy klimat, obfitsze są źródła wody i więcej terenów uprawnych, choć i tutaj występują niekorzystne pustynne obszary. Te ekologiczne czynniki są podstawą, na której wytworzyły się trzy zasadnicze rodzaje społeczności: koczownicza, rolnicza i miejska. Nie istniały obok siebie w oderwaniu, lecz zachodziły między nimi różne interakcje, nierzadko konfliktowe⁷⁰.

Mimo że koczowniczy tryb życia – z powodu powstania państw i ustalenia się granic, a także kształtowania się tożsamości narodowej – jest obecnie bardzo rzadki, to pozostawił głębokie ślady w psychice, kulturze i tradycji arabskiej. Obecnie społeczeństwa arabskie są pod wieloma względami bardzo do siebie podobne. Jedną z podstawowych więzi zapewnia islam. Nie mógłby się jednak stać podstawą kultury arabskiej, gdyby nie odpowiadał na potrzeby dawnych społeczności plemiennych i koczowniczego trybu życia wraz z jego wszystkimi implikacjami socjokulturowymi⁷¹.

Religia to kolejny element kształtujący relacje międzyludzkie. Bliski Wschód jako miejsce narodzin trzech największych monoteistycznych religii zawsze był regionem, gdzie religia była bardzo ważna i wchodziła w symbiozę z pozostałymi sferami życia. Takie socjokulturowe środowisko zawsze wywołuje silne więzi między sferą prywatną i publiczną, co odbija się na kształcie relacji zachodzących między jednostkami i gru-

pami. W judaizmie ziemia (*eretz*), ludzie (*ha'am*) i święta księga (*tora*) nie mogą zostać rozdzielone. To samo odnosi się do islamu, który stanowi kod działania zarówno społecznego, jak i duchowego. Koran wskazuje wiernemu żyjącemu w ramach islamskiego społeczeństwa (*umma*) kształt jego relacji z Bogiem i ludźmi innej wiary oraz przedstawia metody rozwiązywania konfliktów. Warto zaznaczyć, że chrześcijaństwo w arabskim świecie jest pod tym względem bardzo podobne do judaizmu i islamu⁷².

Spółczenstwa na Bliskim Wschodzie są zdefiniowane przez różnorodność etnicznych i religijnych tożsamości. Ormianie, Kurdowie, Żydzi, Koptowie, Cerkiesi i wiele innych grup żyje obok Arabów. Islam uczy, jak powinny wyglądać relacje z tymi mniejszościami, w jaki sposób rozwiązywać napięcia wynikające z życia na wspólnym obszarze. Panowanie osmańskie przyczyniło się do zmiany orientacji autoidentyfikacji z etnicznej na religijną. Mniejszości nie były wynikiem pochodzenia etnicznego, ale religii. Faktem jest, że w większości przypadków obie tożsamości się pokrywały. Miało to także swoje niekorzystne implikacje. Wraz ze zwiększającą się obecnością Europejczyków na terenie Turcji Osmańskiej chrześcijanie i Żydzi zaczęli często być identyfikowani z dążeniami kolonialnymi, podawano w wątpliwość ich lojalność. Nie przeszkodziło to jednak arabskim chrześcijanom zostać pierwszymi orędownikami arabskiego nacjonalizmu. Z czasem wraz z upadkiem Imperium Osmańskiego i zmianami w regionie religijne aspekty konfliktów przestały mieć tak duże znaczenie. Można to zauważyć na przykładzie konfliktu arabsko-izraelskiego czy palestyńsko-izraelskiego. Chociaż występują tu elementy religijne, konflikty te nie powstały na tle różnic religijnych, ale narodowych⁷³.

⁷⁰ E.G. Irani, *op. cit.*

⁷¹ M. Abu-Nimer, *op. cit.*, s. 22–40.

⁷² J.D. Green, *op. cit.*, s. 611–625.

⁷³ M. Barnett, *op. cit.*, 271–296; zob. również J.D. Green, *op. cit.*, s. 611–625.

10. Rytuał *sulh* – potencjalne narzędzie rozwiązywania konfliktów

Kolejnym elementem procesu pojednania są rytuały, które odbywają się podczas negocjacji, mediacji i godzenia się stron. Rytuały grają ważną rolę w ludzkim zachowaniu, szczególnie w kontroli konfliktów i łagodzenia antagonizmów. Nim jednak zostaną one przedstawione, należy najpierw wyjaśnić znaczenie terminu rytuał. Przyjmuje się, że jest to działanie lub seria działań, które trudno racjonalnie wytłumaczyć. Jeśli jednak każde ludzkie działanie służy dokonaniu czegoś lub zakomunikowaniu jakiejś informacji, rytuał będzie związany zarówno z komunikacją, jaki z działaniem. Wszystkie poczynania istnieją natomiast w otaczającym je środowisku kulturowym i tylko poprzez nie są zrozumiałe i spełniają swoje zadanie⁷⁴.

Rytuał, dając członkom społeczeństwa instrukcje działania w określonych sytuacjach, reguluje wzajemne relacje. Jego zadaniem jest także integracja grupy poprzez tworzenie różnorodnych więzi. W regionie takim jak Bliski Wschód, gdzie więzi łączące społeczeństwa w większe zbiorowości albo nie istnieją, albo są bardzo świeże, rytuały mają szczególne znaczenie. To jedna z głównych przyczyn niezrozumienia się społeczności zachodnich i arabskich. W Europie i USA rytuały przestały odgrywać znaczącą rolę i zostały ograniczone przede wszystkim do religijnej sfery życia. Inaczej rzecz ma się na Bliskim Wschodzie, także z tego powodu, że inne są relacje między *sacrum* a *profanum*⁷⁵.

Zaniedbanie kwestii rytuałów to jeden z podstawowych zarzutów wobec zachodnich technik

mediacyjnych, które są za bardzo mechaniczne i zawierają zbyt wiele elementów terapii psychologicznej. W świecie, gdzie więzi pokrewieństwa, rola religii i relacje patron – klient są tak silne, nie można bezkrytycznie stosować zasad odnoszących się do realiów zachodnich. Zanim przejdzie się do rozwiązywania konfliktów na większą skalę, takich jak konflikt arabsko-izraelski, należy się przyjrzeć, jak rozwiązywane są konflikty zachodzące pomiędzy jednostkami, w rodzinach albo między rodzinami lub plemionami. Warto zwrócić uwagę na tradycję, która często sama dostarcza rozwiązań⁷⁶.

W arabskim czy też muzułmańskim społeczeństwie występują określone rytuały, które zawierają instrukcje, jakie działania należy podjąć, by kontrolować i rozwiązać konflikt. Należy do nich rytuał *sulh* (umowa, ugoda). Jego początki wiążą się ze społecznością plemienną i rolniczą. *Sulh* akcentuje bliskie więzi pomiędzy psychologicznymi i politycznymi wymiarami życia zbiorowego. Jest oparty na założeniu, że napięcia między jednostkami i grupami będą się wzmagaly, jeśli nie zostaną uznane, wybaczone i odkupione⁷⁷.

W Libanie *sulh* nie jest uznawany przez oficjalne prawo, ale toleruje się go na terenach wiejskich, gdzie władza państwowa jest słaba. W Jordanii uznawany jest za narzędzie prawne i traktowany jako spuścizna po tradycji beduińskiej. W Izraelu *sulh* stosują Palestyńczycy zamieszkujący osady w Galilei. W niektórych krajach, takich jak Liban czy Jordania, rytuał ten należy do sfery tak zwanej prywatnej sprawiedliwości, która nie podlega kontroli państwa i oficjalnego sądownictwa. Często jednak nawet

⁷⁴ A. Al-Ramahi, *Sulh. A Crucial Part of Islamic Arbitration*, „LSE Legal Studies Working Paper”, 12/2008.

⁷⁵ M. Abu-Nimer, *op. cit.*, s. 22–40.

⁷⁶ E.G. Irani, *op. cit.*

⁷⁷ M. Gellman, M. Vuinovich, *From Sulha to Salaam*, „Conflict Resolution Quarterly”, vol. 26, Number 2,

Winter 2008, s. 127–144. M. Khadduri, *Sulh*, [w:]

C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs,

G. Lecomte (red.), *The Encyclopedia of Islam*, vol. IX, Brill, Leiden 1997, s. 845–846.

oficjalne organy prawne optują za jego zastosowaniem⁷⁸.

Sulh to element prawodawstwa muzułmańskiego. Według szariatu jego celem jest zakończenie konfliktu i wrogości między członkami stron, aby mogli dalej żyć w dobrych stosunkach. W mahometańskim sądownictwie *sulh* jest formą kontraktu (*ʿaḳd*) prawnie obowiązującego na poziomie indywidualnym i pomiędzy plemionami. Obie strony zgadzają się na zaniechanie walk i zawarcie pokoju (*muwadaʿa*) na określony czas. Publiczny *sulh* jest podobny do traktatu pokojowego między dwoma krajami. Zwykle ma miejsce, kiedy dochodzi do konfliktów między dwoma albo większą liczbą plemion, które mogą się zakończyć wyniszczeniem wszystkich stron⁷⁹.

Ze względu na surowość warunków życia na pustyni, dla plemion *sulh* jest lepszą alternatywą niż niekończące się cykle zemsty. W czasie rytuału każde z nich szacuje straty materialne i ludzkie. Plemię z najmniejszymi stratami wynagradza plemię, które ucierpiało najbardziej, i tak dalej, jeśli stron było więcej. W ten sposób następuje definitywne rozwiązanie konfliktu. Najważniejszym warunkiem układu jest zobowiązanie stron, by zapomnieć wszystko, co zdarzyło się bezpośrednio przed konfliktem i w czasie jego trwania. Inicjowane są nowe przyjazne relacje. Kontrakt pozostaje ważny niezależnie od tego, czy określono winę którejś ze stron⁸⁰.

Pod względem rezultatów wyróżnia się *sulh* całkowity i częściowy (albo warunkowy). Pierwszy kończy wszelkie spory między stronami, które od tego czasu decydują się nie zachowywać jakiegokolwiek urazy względem siebie. Drugi kończy konflikt według warunków uzgodnionych podczas negocjacji. Przykładem może być rytuał *sulh*

podczas procesu o morderstwo. Rodzina mordercy, aby udaremnić próbę krwawej zemsty, wzywa delegację mediatorów, w której skład wchodzi starszyzna wioskowa, i dostojników nazywanych *muslih* albo *dżaha*. Mediatorzy inicjują proces ustalenia faktów. Zadanie *muslihów* nie polega na sądzeniu, karaniu lub potępieniu winnych, ale raczej na zachowaniu dobrego imienia obu stron i doprowadzeniu do zgody bez dalszego rozlewu krwi. Cena krwi spłacana jest pieniędzmi (*dija*) albo poprzez wymianę określonych towarów⁸¹.

Rytualny proces *sulh* zwykle kończy publiczna uroczystość *musalaha* (pojednanie). Rodziny ofiary i sprawcy ustawiają się po obu stronach drogi i wymieniają pozdrowienia, przyjmują przeprosiny. Uroczystość zawiera cztery główne elementy: pojednanie się, uścisk dłoni przywódców obu stron pod nadzorem *muslihów*; następnie rodzina mordercy odwiedza dom ofiary, by wypić filiżankę gorzkiej kawy; rytuał kończy się posiłkiem wydawanym przez rodzinę winowajcy. Rytuały zmieniają się w różnych krajach, ale podstawowa filozofia jest oparta na *sulh* (układzie), *musalaha*, *musafaha* (uścisku dłoni) i *mu-malaha* (podzieleniu się chlebem)⁸².

Ze względu na skomplikowanie konfliktów na poziomie międzynarodowym *sulh* jest bardzo trudny do zastosowania przez samych Arabów. Mimo to wielu polityków i prawników opowiada się za jego implementacją w celu rozwiązywania przynajmniej niektórych aspektów sporów politycznych. W 1994 roku podczas konferencji *Uznanie, przebaczenie i pojednanie: alternatywne podejście do pokojowych rezolucji w Libanie* część arabskich delegatów opowiadała się za wprowadzaniem zasad *sulh* w ramach libańskiego procesu pokojowego. Miałby zostać wy-

⁷⁸ M. Abu-Nimer, *op. cit.*, s. 22–40.

⁷⁹ E.G. Irani, *op. cit.*; zob. również D. Pipes, *Lessons from the Prophet Muhammad's Diplomacy*, „Middle East Quarterly”, September 1999, vol. VI, Number 3.

⁸⁰ A. Al-Ramahi, *op. cit.*; zob. również E.G. Irani, *op. cit.*

⁸¹ E.G. Irani, *op. cit.*, s. 137–141; zob. również A. Al-Ramahi, *op. cit.*

⁸² M. Gellman, M. Vuinovich, *op. cit.*, s. 135–144; zob. również E.G. Irani, *op. cit.*, oraz D. Pipes, *Lessons...*

korzystany przy tworzeniu specjalnych komisji pojednawczych⁸³.

Arabsko-muzułmańskie rytuały pojednania nie przypominają swoją formą zachodniego procesu uznania, przeprosin, wynagrodzenia, przebaczenia i pojednania, ale mają taki sam cel i przeznaczenie. Podstawowa różnica polega na tym, że w rytuale *sulh* i *musalaha* bierze udział cała społeczność i w ten sposób mediacje, a następnie porozumienie nie ma charakteru zamkniętego. Rytuały te dają badaczom określone informacje. Na Bliskim Wschodzie nie istnieje kategoria jednostki i indywidualności w charakterze rozumianym przez świat zachodni. Nawet kiedy w grę wchodzi tylko konflikt jednostek, w rzeczywistości obejmuje on całą społeczność⁸⁴.

W konflikcie palestyńsko-izraelskim widać to w zaangażowaniu wszystkich lub przynajmniej większości państw arabskich w proces rozmów pokojowych. Często zachodni mediatorzy i politycy starają się odsunąć pozostałe kraje arabskie od negocjacji. W obecnej sytuacji, kiedy jeszcze wielu Arabów postrzega siebie jako członków

większej arabskiej wspólnoty, może to mieć negatywne skutki⁸⁵.

Historia egipsko-izraelskich i palestyńsko-izraelskich porozumień nasuwa poważne obawy co do skuteczności mediacji w dotychczasowej formie. Pokój zawarty w wyniku wojskowej perswazji i ekonomicznych nacisków nie charakteryzuje się stabilnością i trwałością. Porozumienia w ten sposób zawarte częściej są odbierane jako przejaw agresji i próba narzucenia swojej polityki i kultury regionowi przez mocarstwa. Dopóki Arabowie będą uważać, że proces pokojowy jest narzucany na Bliskim Wschodzie z zewnątrz bez zwracania się do wielowiekowych tradycji, dopóty trwalsze pojednanie z Izraelem będzie niemożliwe. By uzyskać większą aprobatę społeczeństw arabskich, należy zaangażować w proces pokojowy tych przywódców religijnych i politycznych, którzy według tradycji braliby udział w mediacjach pomiędzy samymi Arabami. Oczywiście wszystkie te działania powinny być podejmowane pod warunkiem, że nie utrudnią całego procesu rozwiązywania konfliktu⁸⁶.



Middle East, cradle of three great monotheistic religions – Judaism, Christianity and Islam – has for many centuries been an arena of tensions and conflicts. After the birth of Arab countries young nations were forced to face new threats like Western colonialism, founding of Israel, “cold war” and now Islamic fundamentalism or “war on terrorism”. Arabs created their own foreign policy. Building it, they drew from their own rich cultural and religious legacy. Not always it has positive impact on the policy. It is crucial for Western politicians who are involved in the Middle East peace process to get to know as many as possible sources and foundations of Arabic political behaviour. During negotiations with Arabs and even with Muslims all ways to reach an agreement should be taken into consideration, especially connected with Arabic and Islamic techniques of mediations. One of them, community-based mediation practice called *sulha*, could be invoked at the international level. In this article I would like to survey the most important bases of Arab foreign policy: role of panarabism, nationalism, patriarchy, patron-client relation, influence of religion. Moreover I would like to describe specific character of Arabic peacemaking process and, particularly, above mentioned practice of *sulha*.

⁸³ E.G. Irani, *op. cit.*, s. 143; zob. również M. Gellman, M. Vuinovich, *op. cit.*, s. 139–144.

⁸⁴ M. Abu-Nimer, *op. cit.*, s. 22–40.

⁸⁵ E.G. Irani, *op. cit.*; zob. również B. Rubin, *op. cit.*

⁸⁶ B. Rubin, *op. cit.*; zob. również D. Pipes, *Lessons...*