

Elżbieta Puchnarewicz

PAŃSTWO I SPOŁECZEŃSTWO W EGIPCIE. OBSZARY TRUDNYCH NEGOCJACJI

Państwo i społeczeństwo nie stanowią ściśle wyodrębnionych od siebie bytów; to dwie przenikające się, lecz dające się określić przestrzenie „realizowania się” stosunków społecznych. Relacje między stronami sprowadzają się do nieustannego dialogu, który w dłuższym horyzoncie czasowym obfitować może w okresy pokojowego współtworzenia, ale także głębokich konfliktów. Zgodzono się co do tego, że demokratyczne formy rządzenia występujące w powiązaniu z wysokim zaawansowaniem rozwoju gospodarczego oraz zespołem przemian kulturowych mogą, przy wszystkich zastrzeżeniach, najlepiej służyć realizacji celów jednostkowych i wspólnotowych obywateli, najbardziej minimalizując możliwość wystąpienia ostrego, długotrwałego konfliktu między działaniami państwa a interesami różnych aktorów społecznych¹. W wielu społeczeństwach zmiany modernizacyjne nie przebiegają w sposób koherentny. W krajach postkolonialnych dokonują się one z opóźnieniem w porównaniu do świata najwyżej rozwiniętego ekonomicznie; przejmowanie gotowych wzorów urządzania i funkcjonowania instytucji natrafia na poważne bariery.

Państwo stanowi scentralizowaną organizację, która w najlepszych wizjach opiewających ją teoretyków winna przyjąć takie rozwiązania instytucjonalne i tak działać, by zapewnić obywatelom dostatni, bezpieczny i godny byt. Historia państwa pokazuje wielość wariantów integracji społeczeństw i zapewniania im przetrwania. Tocząca się obecnie debata na temat roli państwa przynosi bogatą refleksję dotyczącą zmiany jego funkcji i znaczenia nie tylko w świetle postępującej globalizacji, lecz także w odniesieniu do specyficznych, regionalnych uwarunkowań historycznych, gospodarczych i społecznych. Często bywa określane jako „słabe państwo” lub „niby państwo” takie, które nie może wypełniać prawidłowo swoich funkcji, do czego przyczyniły się np. długa zależność kolonialna, zderzenie

¹ Por. R. Inglehart, *Modernisation, and Postmodernisation. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton-New Jersey 1997.

obcych instytucji z rodzimym porządkiem społecznym, zapóźnienie gospodarcze ze wszystkimi jego konsekwencjami społecznymi.

Współczesne państwo egipskie określa tradycja religijna, kulturalna i etniczna. Swoje znaczenie ma również fakt, że jest to państwo postkolonialne, a jego wzrost i istnienie związane są z kręgiem cywilizacji islamskiej². W odniesieniu do państw muzułmańskich należałoby szczególnie zaakcentować sposoby sprawowania władzy oparte na silnie scentralizowanym aparacie zarządzania i kontroli. W Egipcie od co najmniej stu lat trwa dysputa, czy i na ile państwo ma mieć charakter świecki, czy reformy różnych instytucji nie osłabią rodziny i więzi społecznych, nie ograniczą przekazu wartości duchowych i kulturowych – nie przeobrażą tego wszystkiego, co składa się na bycie Egipcjaninem.

Zmiany przeprowadzane w sferze gospodarczej i politycznej zderzają się tu ze starymi sposobami aktywności społecznej, zwykle zamkniętymi w obrębie systemu religijnego, tradycyjnych powiązań rodowo-plemiennych i – wzmocnionych przez te dwa pierwsze – solidarności lokalnych³. Działania elit odbierane są często jako narzucone przez kraje rozwinięte, które mając olbrzymią przewagę gospodarczą, mogą dyktować warunki. Stare systemy solidarności społecznej wspiera religia islamu, głęboko angażująca się w sferę funkcjonowania państwa, a także życie codzienne obywateli w wymiarze rodzinnym i pozarodzinnym. W tym świetle kontestacja nowych rozwiązań wprowadzanych przez państwo może przybierać formy religijne⁴.

Szczególnie wrażliwe sfery relacji sił i ugrupowań społecznych z instytucjami państwa stanowią kwestie udziału reprezentacji ugrupowań religijnych w rządzeniu państwem, regulacji prawa rodzinnego i statusu osobowego oraz zmian statusu kobiety, a także polityki planowania rodziny. Jest to uwarunkowane spłotem wartości uznawanych przez Egipcjan, na czele których znajdują się: liczna rodzina oraz przywiązanie do jej tradycyjnego wizerunku, solidarność i odpowiedzialność w ramach społeczności religijnych. Towarzyszą temu obawy przed rozbiciem swojskiego, spójnego świata przez obce wpływy. Skrajne ugrupowania religijne znajdują zwolenników obrony wiary i kultury narodu przed inwazją globalnej kultury masowej.

Państwo a ruchy religijne

Pierwszym politykiem, któremu przyszło się zmierzyć z kwestiami ugrupowań religijnych i próbami wywarcia przez nie nacisków na sposób rządzenia państwem,

² *The Arab State*, ed. G. Luciani, Berkeley-Los Angeles 1990. Autorzy tomu sięgają do źródeł arabskiego systemu politycznego, określają charakter rentierskiego państwa w świecie arabskim, wyróżniają właściwy tej kulturze typ biurokracji, a także wskazują na charakter legitymizacji i integracji państwa oparty na islamskiej i panarabskiej integracji.

³ J. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State – Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton 1988; H. Barakat, *The Arab World. Society, Culture, and State*, Berkeley 1993.

⁴ Por. J. Zdanowski, *Świat arabski wobec wyzwań rozwoju i zacofania w świetle Arab Human Development Report 2002*, [w:] *Globalizacja i tożsamość*, red. J. Zdanowski, Warszawa 2003, s. 102.

był Dżamal Abd an-Nasir (Naser). Objąwszy władzę w niedługim czasie po rewolucji Wolnych Oficerów, w której brał aktywny udział, zadeklarował swoje przekonanie do ustroju socjalistycznego i w tym kierunku szły jego działania polityczne. Przemiany modernizacyjne przybrały na pewien czas postać „socjalizmów arabskich”⁵.

Cele rewolucji zostały zawarte w preambule do konstytucji 1956 roku: „Wyłączenie wszystkich aspektów imperializmu; unicestwienie feudalizmu; wyłączenie monopolu i kontrolowanie kapitalistycznego wpływu na system rządzenia; ustanowienie silnej narodowej armii, ustanowienie sprawiedliwości społecznej i demokratycznego społeczeństwa”⁶. Nigdzie nie wspomniano o islamie przy formułowaniu celów wczesnego naseryzmu. W pracy prezydenta Nasera *Filozofia rewolucji* islam jest wspomniany jako egipskie dziedzictwo kulturowe, które stanowi jeden z trzech ważnych geograficznych i historycznych kręgów, do których kraj ten należał: arabskiego, afrykańskiego i islamskiego⁷.

Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych siły lewicowe doszły do władzy w Syrii, Iraku i Algierii i wydawać by się mogło, że zwolennicy traktowania państwa jako sfery wyłącznie świeckiej umocnią się. Stało się jednak inaczej – organizacje muzułmańskie zyskiwały coraz szersze poparcie społeczne. Z czasem napięcie społeczne wokół kwestii religijnych zmusiło przywódcę do zajęcia stanowiska w tej sprawie. Naser, odpowiadając na wezwania Braci Muzułmanów i pragnąc zmobilizować obywateli wokół celów „arabskiej rewolucji socjalistycznej”, podjął próbę zwrócenia się do religii: „Rząd w coraz większym stopniu uznaje islam jako najszerszą i najbardziej efektywną bazę dla osiągnięcia konsensusu w promowaniu nacjonalizmu, patriotyzmu, świeckości i socjalizmu”⁸. Rząd przejął kontrolę nad działalnością Uniwersytetu al-Azhar oraz części meczetów.

Reformy wprowadzane odgórnie nie były akceptowane przez szeroką większość obywateli. W orientacji państwa, jego instytucji, prawie i polityce więcej było mowy o ideach i celach egipskich przywódców niż o przekonaniach tamtejszego społeczeństwa. Przeniesione z realiów socjalizmu Europy Wschodniej instytucje państwa nie wytrzymały czasu próby.

Po śmierci Nasera w 1970 roku władzę objął Anwar as-Sadat, który od początku prowadził politykę zjednywania sobie autorytetów religijnych. Dbał o wizerunek bardzo pobożnego władcy. Rozpoczął swoje przemówienia w „imię Boga”, a kończył werselem z Koranu⁹, zwiększył liczbę programów religijnych w szkołach, na uniwersytetach i w mediach. Za jego kadencji w samym Kairze wybudowano tysiąc nowych meczetów. Podniósł znacząco dotacje dla Uniwersytetu al-Azhar. Polityka docenienia i współpracy z autorytetami religijnymi dała Sadatowi większe pole manewru w jego poczynaniach: mógł liczyć na wsparcie najważniejszych uczonych z Al-Azhar w egipsko-izraelskim traktacie pokojowym,

⁵ Por. H. Barakat, *The Arab...*, s. 145.

⁶ F. Sayegh, *The Theoretical Structure of Nasser's Arab Socialism*, „Middle Eastern Affairs” 1965, nr 4, s. 13.

⁷ G. Abd al-Nasser, *Egypt's Liberation: Philosophy of the Revolution*, Washington D.C. 1955, s. 86-87.

⁸ M. Berger, *Islam in Egypt: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge 1970, s. 47.

⁹ H. Hanafi, *The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt*, „Arab Studies Quarterly” 1982, nr 1 i 2, s. 63.

reformie rodzinnego prawa muzułmańskiego, krytykowaniu eksternistycznych ruchów islamskich¹⁰.

Od połowy lat siedemdziesiątych wsparcie Sadata dla w kwestiach religii znacznie osłabło. Coraz trudniejsza stawała się kontrola rozwoju samej myśli i działań organizacji Braci Muzułmanów. Powrót do islamu wyrażał się w różny sposób: jako wzrost liczby uczestniczących w modlitwach, przyjęcie islamskich strojów przez mężczyzn i kobiety, wzrost zainteresowania religijną literaturą i muzyką, rozrastanie się organizacji islamskich. Środowiska przywódców religijnych domagały się wprowadzenia szariat, prawa kierującego życiem wyznawców islamu.

W szeregi organizacji islamskich wstępowali przede wszystkim ludzie młodzi. Studenci i absolwenci byli zachęceni do brania aktywnego udziału w ruchach religijnych w miejscowych meczetach, szkołach, uczelniach i tajnych komórkach¹¹. Oddzieleni od swoich rodzin i społeczności wiejskich, znajdowali oparcie w organizacjach kierowanych przez przywódców religijnych. Zachodnie ubiory i swobodne zachowanie młodzieży na ulicach wywoływały u młodych Egipcjan pochodzących ze wsi, odciętych od tożsamości i wsparcia społeczności, poczucie alienacji. Młodzi imigranci wywodzący się z tradycyjnych środowisk wiejskich poznawali współczesne nowoczesne życie i jego sprzeczności: bogactwo i kontrastujące z nim przeludnione dzielnice nędzy, biedy i bezrobocia.

Sadat wprowadził reformę prawa rodzinnego prezydenckim dekretem, wykorzystując wakacje parlamentarne, próbując w ten sposób ominąć konfrontację z opozycją. W nowym prawie poszerzono możliwość rozwodu inicjowanego przez żonę i ugruntowano jej prawa do alimentów. Bracia Muzułmanie zaatakowali reformy jako antyislamskie. Krytycy islamscy odebrali je jako reprezentujące zachodni model rodziny; nieodpowiedni i budzący zastrzeżenia, podobnie jak zachodnie modele politycznego i ekonomicznego rozwoju. Fakt, że Sadat otrzymał wsparcie mianowanego przez siebie rektora Uniwersytetu al-Azhar, w żadnej mierze nie uspokoił nastrojów. Reformy prawa rodzinnego postrzegano jako atak na tradycyjną rodzinę muzułmańską. Obawiano się, że mogą osłabić więzy rodzinne i dać przyzwolenie na swobodę seksualną.

Prezydent Egiptu podjął działania wykluczające oponentów z życia publicznego. W odwecie jedna z islamskich organizacji militarnych targnęła się na jego życie. Spisek, jaki się zawiązał przeciwko Sadatowi, sięgał bardzo wysoko, odsonił alians wojskowych, cywilnych i religijnych polityków¹². Rozczarowanie dominacją zachodniej polityki i kultury sprawiło, że islam stał się punktem odniesienia dla grup antyrządowych¹³.

W okresie rządów prezydenta Mubaraka Bracia Muzułmanie starali się utrzymać wizerunek grupy umiarkowanej i działającej w ramach systemu politycznego. W wyborach do parlamentu w 1984 roku uformowali koalicję z Nową Partią Wafd i zdobyli 12,7% miejsc w parlamencie. W szybkim tempie powstawały reli-

¹⁰ J. Esposito, *Islam and Politics*, Syracuse-New York 1987, s. 199.

¹¹ S. E. Ibrahim, „Egypt's Islamic Militants. MERIP Reports” 1982, nr 103, s. 118.

¹² E. Puchnarewicz, *Modernization of the State and the Family: an Egyptian View with a Glance at Poland*, Warsaw 2001, s. 17-48.

¹³ Ch. Fahrer, *The Geography of Egypt's Islamists Insurgency*, „The Arab World Geographer” 2001, nr 3.

gijne organizacje i partie opozycyjne upominające się o prawa do swobodnego wyrażania poglądów i działania.

Nastroje egipskiej opozycji nacjonalistycznej i religijnej jak również narastające antyamerykańskie nastroje dały o sobie znać w grudniu 1985 roku, kiedy na Półwyspie Synaj zaczepiony na granicy strażnik zabił siedmiu izraelskich turystów. Opozycyjne gazety, partie polityczne i przywódcy islamscy, jak szejk Hafiz Salama, bronili tej akcji jako zwróconej przeciwko wrogom narodu. Podjąwszy zdecydowane działania, prezydent Mubarak nie dopuścił do konfrontacji islamskich bojowników i rządu. Po tych zdecydowanych działaniach i zwolennicy ortodoksyjnego islamu nigdy się już nie podnieśli i nie próbowali wywierać nacisku.

Na początku lat 90. powstało wiele grup powołujących się na islam jako podstawę jedności celów i działania: bojówki używające przemocy, różne islamskie koalicje zorientowane na pokojowe mediacje, wzrosła liczba uprawiających ascezę *sufich*. Do kręgu zwolenników większego udziału religii w życiu publicznym można zaliczyć Uniwersytet al-Azhar oraz szereg instytucji świeckiego państwa, takich jak Ministerstwo Wakfów oraz Główną Radę Islamską. Wzrost nastrojów religijnych przejawia się we wznoszeniu dużej liczby prywatnych meczetów, ich liczba wzrosła z czterdziestu tysięcy w 1981 roku do siedemdziesięciu w 1989. Od 1975 do 1990 roku liczba stowarzyszeń islamskich wzrosła o ponad 100%. W tym czasie wydano niezwykle dużo książek i kaset o tematyce religijnej. W 1994 roku na rynku znajdowało się ponad 25% książek związanych z wiarą muzułmańską. Na kairskich targach książki w 1995 roku 85% sprzedanych książek wydały przez organizacje i wydawnictwa religijne¹⁴.

Presja ugrupowań islamskich odbiła się na treści programów telewizyjnych. Opinia publiczna stała się bardzo krytyczna wobec konsumpcji alkoholu, serwowania drinków w barach, sklepów z alkoholem oraz nocnych klubów przeznaczonych dla Egipcjan. Ożywienie i wpływ kół ortodoksyjnego islamu daje się zauważyć w wielu świeckich instytucjach, masowych mediach, państwowej edukacji oraz komunalnych usługach socjalnych. Pięć tysięcy muzułmańskich organizacji pozarządowych prześcignęło w swoich działaniach dziewięć tysięcy organizacji świeckich. Uważa się, że lepiej są finansowane, lepiej zarządzane i działają sprawniej¹⁵.

Egipcjanie znajdują oparcie w islamie w sytuacji – ich zdaniem – rosnącej deprivacji państwa: gospodarczej zależności, „wyprzedzaży kultury” i narodowym upokorzeniu (mam tu na myśli powszechnie wyrażane opinie o klęsce w wojnie izraelsko-arabskiej w 1967 roku oraz niechęć wielu do układu w Camp David)¹⁶. W obawie przed naporem zachodniej kultury, sposobu gospodarowania oraz organizacji instytucji politycznych religia muzułmańska jest postrzegana jako jedyna myśl rodzima mogąca przynieść pożądane zmiany.

¹⁴ „Al-Ahram”, 5 December 1981.

¹⁵ S. E. Ibrahim, *Grassroots Participation in the Development of Egypt*, „Cairo Papers in Social Science” 1997, nr 3.

¹⁶ Por. G. Kemp, R. Harkavy, *Strategic Geography and the Changing Middle East*, Brookings 1997.

Negocjacje w zakresie prawa rodzinnego i praw kobiet

Niewiele uzyskano w zakresie ustawodawstwa dotyczącego statusu osobowego, spraw rodziny, a także poszerzenia możliwości uczestnictwa kobiet w życiu publicznym. Świecka elita polityczna obawiała się, że każdy krok w tym kierunku może zdestabilizować życie społeczne, wobec czego liderzy koncentrowali się na podtrzymywaniu pokoju społecznego, rezygnując przy tym z wielu przedsięwzięć modernizacyjnych w sferze społecznej.

Pierwsza krytyka wprowadzania europejskich modeli prawnych przyszła nie ze strony instytucji związanych z prawem *szari'a*. W latach trzydziestych Raszyd Rida pierwszy wyraził niepocholebny sąd o prawie francuskim, uznając je za nieodpowiednie dla Egiptu ze względu na różnice kulturowe. Zapoczątkowało to nasilenie działań polegających na włączeniu do egipskich ustaw prawa opartego na szariacie¹⁷. Ideolog Braci Muzułmanów, Abd al-Kadir Auda, jednoznacznie opowiadał się za usankcjonowaniem prawa islamu jako jedynie odpowiadającego rozwojowi społeczeństwa. Za głoszone poglądy został stracony w 1954 roku. Wołanie o powrót do szariatu w latach 60. i 70. stało się najważniejszym celem ruchów muzułmańskich wszystkich odłamów. Muzułmańskiego prawa nie odczytywano już jako normy związanej z określonymi instytucjami i praktykami, lecz raczej jako zespół identyfikacyjnych zasad; stało się ono miernikiem, na ile społeczeństwo i system polityczny są muzułmańskie. Projekty odejścia od tego prawa narażały pomysłodawców na zarzut szerzenia niemoralnych treści i działań przeciwko ustalonemu porządkowi¹⁸.

Powstała paradoksalna sytuacja – proces sekularyzacji prawa w jednych dziedzinach funkcjonowania państwa, takich jak: działalność gospodarcza, handel, system podatkowy, organizacja instytucji administracyjno-publicznych, zdrowie, edukacja, zatrudnienie i wiele innych, wzmógł presję ośrodków religijnych na wzmocnienie obecności religii w pozostałych, nie zislamizowanych jeszcze dziedzinach. Wielu alimów było zdania, że lepiej nie ingerować w substancję tego prawa poprzez nową kodyfikację. Inni natomiast, reprezentujący poglądy reformatorskie, chętnie brali udział w pracach kodyfikacyjnych, starając się przyczynić do zreformowania prawa rodzinnego. Stało się ono obiektem przetargów między zwolennikami obydwu opcji¹⁹.

W takiej atmosferze gotowości do obrony wartości religijnych wprowadzony w 1949 roku kodeks cywilny został oparty na „zasadach prawa islamu”, a także na „zwyczajach i prawie naturalnym”. Objąwszy władzę na początku lat pięćdziesiątych, prezydent Naser znalazł się w trudnej sytuacji: jedne ugrupowania zwalczały go za rewolucyjne zmiany we własności i systemie gospodarowania, inne zaś - domagały się wprowadzenia państwa religijnego. Skupiając się na zmia-

¹⁷ Zob. E. Hill, *Al-Sanhuri and Islamic Law*, „Cairo Papers in Social Science” 1987, nr 10; H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin 1982, s. 77-78.

¹⁸ N. J. Brown, *Shari'a and State in the Modern Muslim Middle East*, „International Journal of Middle East Studies” 1997, nr 29, s. 370-371.

¹⁹ *Ibidem*, s. 363.

nie systemu gospodarczego i społecznego na podstawie wzorców sowieckich, nie wkraczał Naser w kwestie prawa rodzinnego, przedmiotu już bardzo drażliwego, bo upolitycznionego²⁰.

Debata nad kształtem prawa rodzinnego rozpoczęła się dopiero za rządów prezydenta Sadata. Znalazł się on pod rosnącą presją sił konserwatywnych, a „polityka otwartych drzwi” zobowiązywała go równocześnie do tego, żeby ukazać Zachodowi oblicze cywilizowanego przywódcy, uznającego prawa jednostki. Podjął on ryzyko reformy prawa rodzinnego oraz przyznania kobietom większych uprawnień, nie znając ceny jaką będzie musiał zapłacić.

Konserwatyści przeciwni jego zamiarom mieli ważne wsparcie z zewnątrz. Rewolucja Chomejniego wprowadzająca szariat jako prawo państwowe ukazała możliwość ustanowienia państwa religijnego. Klęskę w wojnie z Izraelem w 1967 roku interpretowano jako karę za odejście od zasad wiary.

W parlamencie długo debatowano nad kilkoma propozycjami ustaw związanych ze statusem osobowym. Prezydent, obawiając się przewagi opozycji mużłmańskiej oraz pragnąc przyspieszyć uzyskanie zgody, wydał dekret, który następnie parlament ratyfikował bez debaty nad jego treścią. W 1979 roku ustawa nr 44 weszła w życie, jednakże na krótki czas, bowiem ugrupowania z różnych stron sceny politycznej nie akceptowały sposobu wprowadzenia prawa oraz sformułowań niektórych artykułów. Sprawę wniesiono do Trybunału Konstytucyjnego, który ją rozważał przez około sześć lat. W maju 1985 roku podjął decyzję unieważniającą ustawę z 1979 roku. Dwa miesiące później rząd – już na czele z prezydentem Mubarakiem – poddał pod obrady parlamentu projekt nowej ustawy, opatrzonej numerem 100. Właściwie była to ustawa nr 44 z 1979 roku, z jednym wyjątkiem dotyczącym warunków określających możliwość zawierania związków poligamicznych. Zmiany zachodzące we współczesnych rodzinach, jak i w relacjach społecznych wymogły potrzebę sformułowania nowych przepisów. Ustawę uznano za „kamień milowy” przyszłych reform prawnych. W ustawie nr 100 z 1985 roku znalazły się zmiany w stosunku do dwu ustaw: z 1920 i 1926 roku. W ustawie nr 25 z 1920 roku zmieniono artykuł 1, zaś ustawę numer 25 z 1929 roku uzupełniono szeregiem nowych artykułów, które precyzowały warunki rozwodu, okoliczności, w których mężczyzna mógł pozostawać w związku poligamicznym, rozstrzygały sprawy alimentacji żony i dzieci po rozwodzie oraz kwestie opieki nad dziećmi.

Jakkolwiek szariat pozostał w mocy, to samo uszczegółowienie praw kobiety w różnych okolicznościach rozpadu związku małżeńskiego oraz wymóg udokumentowania przez obie strony stanu faktycznego poprzez odpowiednio potwierdzone dokumenty stworzyły sytuację równości mężczyzny i kobiety w obliczu instytucji sądu. Znormalizowanie procedur za pomocą współczesnej biurokracji ukróciło możliwość fałszywego świadczenia. Kadi, sędzia tradycyjny, miał coraz mniej okazji do uznaniowego rozstrzygania sporów, opartego na jego znajomości i rozumieniu prawa *szari'a*.

²⁰ A Textbook on Muslim Law, personal by D. Pearl, London 1979.

W ustawie numer 100 z 1985 roku zamieszczono sformułowanie, że mąż, który wypowiedział formułę rozwodową „rozwodzę się z tobą” (może to zrobić nie podając przyczyny) w odpowiednim trybie, musi ją poprzeć pisemnym oświadczeniem, potwierdzonym u notariusza nie później niż w 30 dni od faktycznego rozwodu. Notariusz winien dostarczyć byłej żonie kopię tego oświadczenia.

Sprawa poligamii przewijała się kolejno przez wszystkie akty, począwszy od ustaleń w prawie kalifatu z 1917 roku. W ustawie z 1985 roku zawarto sformułowanie, że mąż w sporządzanym akcie małżeńskim musi stwierdzić swój stan cywilny. Jeśli jest już żonaty, winien podać dane osobowe pierwszej żony lub żon i wskazać miejsce ich zamieszkania. Notariusz ma obowiązek zawiadomić je listem poleconym o nowym małżeństwie męża. Pierwsza żona może wystąpić o rozwód, jeśli w związku poligamicznym doznaje fizycznych lub psychicznych krzywd, tak że jej dalsze współżycie w tym związku jest niemożliwe. Nowością w tym prawie jest to, że może ona wystąpić o rozwiązanie małżeństwa nawet wtedy, gdy nie uczyniła zastrzeżenia w kontrakcie ślubnym, iż nie wyraża zgody na małżeństwo poligamiczne. Jeśli żona nie wiedziała o kolejnym związku męża, ma czas na wniesienie sprawy rozwodowej od dnia, kiedy dotarła do niej ta informacja. Nowa żona może wnieść o rozwód na podobnych warunkach. Rozbudowanie tej części ustawy i uszczegółowienie praw kobiet pozostających w poligamicznym związku z jednym mężczyzną może również świadczyć o rodzajach oraz wielości konfliktów, które mają miejsce na tym tle. Liczbę związków poligamicznych w Egipcie pod koniec lat siedemdziesiątych oceniano na około 8%. Faktycznie tego typu związków może być więcej, bowiem na wsiach zdarzają się przypadki nierejestrowania małżeństw²¹.

Jeśli żona okazuje mężowi nieposłuszeństwo, ten może zawiesić wydatki na jej utrzymanie od dnia odmowy. Żona winna sądowi pierwszej instancji przedłożyć prawny dokument, który potwierdzi, iż jej nieposłuszeństwo spowodowane było ważnymi przyczynami, inne dowody nie będą uznanwane. Sąd ma obowiązek zbadać przyczyny nieporozumień i pośredniczyć w sprawie sporu, tak aby pogodzić strony.

Zaostrzono powinności byłego męża wobec byłej żony. Jeśli rozwiódł się wbrew jej woli i nie z jej winy, zobowiązany jest łożyć na jej utrzymanie minimum dwa lata po rozwodzie lub dłużej, w zależności od jego statusu materialnego. Ustawa zobowiązuje ojca do utrzymywania dzieci; córki, dopóki nie wyjdzie za mąż lub sama zarobi na swoje utrzymanie, syna, do czasu kiedy ukończy 15 lat i będzie już miał możliwość zarobienia odpowiedniej kwoty. Syn może dłużej otrzymywać środki na utrzymanie, jeśli jest poważnie chory lub kontynuuje naukę²². Ojciec jest zobowiązany utrzymywać dzieci na poziomie odpowiednim do ich statusu i standardu życia. Winien utrzymywać nie tylko dzieci, lecz również ich matkę lub inną opiekunkę. Żona po rozwodzie może zdecydować, czy pozostanie

²¹ A. Azer, *Law as an Instrument for Social Change: an Illustration from Population policy*, [w:] *Law and Social Change: Problems and Challenges in Contemporary Egypt*, Cairo 1979, s. 71.

²² „Law no 100 of 1985”, transl. by D. El Alami, „Law and Society” 1994, nr 1, s. 116-130.

z dziećmi w dotychczasowym domu czy mąż powinien dla niej wynająć i opłacać inne mieszkanie.

Rozbudowano również artykuł 1 ustawy numer 25 z 1920 roku mówiący o szczególnych przypadkach łożenia na utrzymanie. Jeśli małżeństwo jest unieważnione ze względu na niewłaściwie sporządzony kontrakt ślubny, żona powinna otrzymywać środki na życie, „nawet jeśli jest bogata lub wyznaje inną religię”. Choroba żony nie pozbawia jej środków utrzymania ze strony męża. Utrzymanie nie należy się żonie, która odstąpiła od wiary, nie jest posłuszna woli męża bez jego winy lub opuści dom małżeński bez woli męża. Podobnie, jeśli rozpoczęła pracę poza domem, a nie było to zastrzeżone w kontrakcie ślubnym.

Interesujące dla nas Europejczyków jest sformułowanie dotyczące spotkań ugodowych skłóconych małżonków. Prawo wyznacza konkretne osoby, które mogą negocjować między stronami i określa sposoby negocjacji. Mają one zdać sprawę przed sądem o przedmiocie konfliktu i racjach stron. Jeśli ani arbitrzy, ani sąd nie są w stanie pogodzić stron, i jeśli żona nalega na rozwód, traci wszystkie prawa finansowe, ponadto winna zapłacić kompensatę, jeśli sąd tak uzna. Jest to więc przypadek stwierdzenia rozpadu małżeństwa, ale inicjatywa rozwodowa żony pozbawia ją wszelkich należności finansowych, które by otrzymała, gdyby mąż zainicjował rozwód. W ustawie z 2000 roku równouprawnienie w sprawie inicjowania rozwodu poszło nieco dalej, lecz materialne konsekwencje dla żony są podobne, jak w ustawie z 1985 roku.

Dzieci mogą po rozwodzie pozostawać przy matce: syn do ukończenia 10 lat, a córka – do 12²³. Sąd może wydłużyć ten wiek w przypadku chłopca do 15 lat, a córki do zamążpójścia. Jakkolwiek formalnie dzieci przechodzą pod opiekę ojca, krótki okres opieki matki nad dziećmi zrodził problem, która kobieta z jego rodziny miałaby ją zastąpić. Prawo rozstrzyga, że mogą to być krewnie ojca dzieci w linii prostej; siostry, ich córki oraz ciotki. Dzieci przechodzą więc pod opiekę ojca i wielkiej rodziny, do której on należy.

Odniesione sukcesy w zakresie modernizacji prawa rodzinnego należy przypisać umiejętnościom dyplomatycznym i sztuce wyważania sił politycznych prezydenta Mubaraka. Zanim doszło do uchwalenia w lutym 2000 roku ustawy dotyczącej zmian w sytuacji prawnej i społecznej kobiety egipskiej, w parlamencie toczyły się gorące dyskusje. Konfrontacja odbywała się również na innych forach. Głos zabierali zwolennicy tradycyjnego prawa *szari'a*, organizacje kobiece, duchowni z kręgu muzułmańskich uczonych uniwersytetu Al-Azhar, czasopisma „Al-Ahram”, „Egyptian Gazette”, politycy bardziej otwarci na konieczność zmian, skupieni wokół prezydenta i jego żony, elity intelektualne, świeccy naukowcy i pisarze. Mobilizacja po obydwu stronach była powszechna²⁴. Przesądził układ sił w parlamencie, w rezultacie przegłosowano zmiany, a także poprawki, których domagała się znaczna część wykształconych kobiet i mężczyźni bardziej egalitarne nastawieni do roli kobiety w społeczeństwie.

²³ *Ibidem*, s. 127.

²⁴ W „Al-Ahram”, 13-19 (January 2000) oraz w „Egypt Today”, March 1999, ukazano jak szerokie rozmiary przybrała kampania na rzecz zmian w prawie statusu osobowego.

Największą zdobyczą kobiet egipskich jest prawo rozwodu *chul* mówiące, że żona bez udowadniania szkód moralnych czy fizycznych może wystąpić o rozwód i otrzymać go (po próbie godzenia małżonków ze strony sądu), jeśli zwróci mężowi dar ślubny *mahr* i zrzeknie się wszelkich praw finansowych, które posiadałaby przy zaistnieniu rozwodu przeprowadzonego ze strony męża. Jak już wspomniano, był to kolejny krok w stronę równouprawnienia, chociaż podtrzymano sformułowanie z ustawy nr 100 z 1985 roku, że w przypadku inicjatywy rozwodowej ze strony żony nie może ona mieć roszczeń majątkowych ani alimentacyjnych. Poprzednio (1985 rok) musiała udokumentować krzywdy, jakich doznała od swojego małżonka²⁵. Zgodnie z publicznym oświadczeniem samego szejka Al-Azharu, Muhammada Sajjida Tantawiego, 35 spośród 40 członków Al-Azharskiej Akademii Badań Religijnych zaakceptowało *chul* wykorzystując do tego hadis mówiący o tym, jak to kobieta przyszła do Proroka Muhammada z prośbą o pozwolenie na rozwód, ponieważ już nigdy nie chciała żyć z mężem. Prorok zezwolił na to, ale zażądał, aby zwróciła część ziemi, którą mąż wniósł jako wiano.

Silną opozycję przeciw *chul* skupił wokół siebie profesor prawa z Uniwersytetu Kairskiego, Tharwat Badawi, twierdząc, że jest to prawo sprzeczne zarówno z konstytucją, jak i z islamem. Według szariatu żona mogła inicjować rozwód, czekało ją także pozbawienie roszczeń majątkowych, ale mąż musiał wyrazić zgodę na takie rozwiązanie. Prawo *chul* było więc umową dwustronną, a nie jednostronnym aktem, dowodził²⁶. Przedstawicielki kobiecych organizacji starały się rozproszyć obawy sił konserwatywnych argumentujących, iż po uchwaleniu aktu ruszy lawina lekką ręką dawanych i branych rozwodów. Starano się takiej ewentualności zapobiec, wydłużając procedurę rozwodową. Po zarejestrowaniu sprawy rozwodowej i przesłuchaniu stron następują dwa okresy trzymiesięczne, w tym czasie mediatorzy próbują pogodzić skłócone strony.

Do ważnych innowacji prawnych należy zebranie wszystkich spraw sądowych związanych z rodziną w sądzie rodzinnym, gdzie sędzia odgrywa ważną rolę w rozwiązywaniu problemów rodzinnych. Przeprowadza w trakcie procesu rozwodowego szybkie dochodzenie w sprawie dochodów męża, aby skrócić okres oczekiwania na alimenty. Do sądu rodzinnego będą teraz wpływać wszystkie sprawy dotyczące rodziny, dawniej rozproszone po wielu instancjach i miejscowościach. Mamy tu do czynienia ze wspomnianą już regulacją działania instytucji rodzinnych i – mimo obowiązywania prawa *szari'a* – wtapienia ich w spójny system sądowniczy państwa. Zwiększa to przejrzystość działania prawa, ułatwia zdobycie wiedzy prawniczej i dostęp do odpowiednich urzędów, ukrócając jednocześnie dowolność werdyktów podejmowanych w oparciu o autorytet sędziego i jego wiedzę prawniczą.

Potwierdzono też zawarty już w ustawie z roku 1985 zapis o likwidacji rozwodów *in absentia*, gdzie żona nie musiała być zawiadamiana o tym fakcie przez męża, jak też nie musiała być informowana, gdy mąż postanowił przywrócić

²⁵ D. S. El Alami, *The Marriage Contract in Islamic Law in the Sharia'h Personal Status Law in Egypt and Morocco*, London 1992.

²⁶ H. Mostafa, *What's New Law*, „Egypt Today”, March 2000, s. 61.

ją do prawnej pozycji żony. Wcześniej ten stan rzeczy powodował wiele dramatów ludzkich.

Śluby tradycyjne *urfi* zawierane przy świadkach, ale nie rejestrowane w odpowiednich urzędach podniesiono do rangi ślubów zwyczajnych, co nakłada na małżonków prawa i obowiązki wynikające z prawa rodzinnego. W przypadku par pozostających w związkach zwyczajowych *urfi* zaistniała, podobnie jak w małżeństwach zwyczajnych, możliwość rozwodu, regulacji praw spadkowych i innych spraw małżeńskich i rodzinnych.

Najwięcej oporów przed zmianą wywołała obowiązująca dotychczas konieczność zezwolenia męża na podróż żony. Wystarczyło oświadczenie pisemne lub ustne męża zakazujące odbycia podróży na każdym etapie jej przygotowywania – starań o paszport, zakupu biletu lub nawet w chwili przekraczania granicy²⁷. W gorącej dyskusji wypracowano kompromis. Żona wprawdzie w dalszym ciągu musi mieć zgodę męża na podróż, ale w przypadku, gdy zwróci się do sądu z wyraźnym powodem i wyjaśnieniami co do zaistniałej sytuacji – ten ma prawo dać jej pozwolenie²⁸.

We współczesnej konstytucji egipskiej ogólne ramy dla ustawodawstwa rodzinnego wyznacza artykuł 2 z części pierwszej określającej charakter państwa. Zapisano tu demokratyczny charakter państwa oraz przynależność Egipcjan do narodu arabskiego. Religii muzułmańskiej nadano rangę religii państwowej: „Islam jest religią państwa, a język arabski jest oficjalnym językiem. Islamskie prawodawstwo jest głównym źródłem ustawodawstwa”²⁹.

Część druga tego dokumentu określa podstawowe zasady organizacji społecznej oraz charakter społeczeństwa, jak również gwarantowane przez konstytucję działania dla dobra ogółu. W artykule 9 powiedziano, że: „Rodzina jest podstawą społeczeństwa opierającego się na religii, moralności i patriotyzmie. Państwo ma obowiązek zachować unikalny charakter egipskiej rodziny, z którą są związane wartości i tradycje, jednocześnie rozwijając ten jej charakter w stosunkach z egipskim społeczeństwem”. Konstytucja nawiązuje do religii i tradycji jako fundamentów, na których opiera się rodzina, jednakże nie powołano się bezpośrednio ani na *Koran* ani na prawo szariatu. Świadczy to o chęci stworzenia pewnego dystansu do tradycyjnego prawa rodzinnego, które reguluje stosunki rodzinne, stanowiąc podstawę pakietu praw jednostki.

W artykule 10 części drugiej stwierdza się, że państwo powinno zagwarantować ochronę macierzyństwa, troszczyć się o dzieci i młodzież oraz zapewnić odpowiednie warunki dla rozwoju ich talentów. Konstytucja bierze w obronę najbardziej czule i wymagające wsparcia sfery życia rodzinnego. W artykule 11 zaznaczono, że: „Państwo powinno gwarantować właściwą koordynację pomiędzy obowiązkami kobiety względem rodziny, a jej pracą w sferze społecznej, biorąc pod uwagę jej równe z mężczyzną możliwości życiowe w sferze politycznej, społecznej, kulturalnej i ekonomicznej bez łamania zasad islamskiego prawodaw-

²⁷ „Egypt Today”, March 1999.

²⁸ „Egypt Today”, March 2000.

²⁹ *Constitution of the Arab Republic of Egypt*, „Arab Law Quarterly” 1992, vol. 7, part 4, s. 251-260.

stwa". W cytowanym ustępie wskazuje się na konieczność umiejętnego negocjowania zadań domowych i społecznych kobiet, tak aby nie dochodziło do przekroczenia zasad religijnych.

W cytowanych i dalszych sformułowaniach zamieszczonych w konstytucji, a bezpośrednio dotyczących rodziny można wyróżnić kilka ważnych elementów. Podstawą bytu rodziny są wartości tradycyjne, oparte na normach religijnych, ważne rozstrzygnięcia dotyczące szans kobiet w zakresie aktywności zawodowej i społecznej pozostawiono do rozważenia, czy ich nowe role nie pozostają w sprzeczności z obyczajnością i zasadami prawa islamu. I wreszcie, wskazuje się na fakt, że gwarancja prywatności życia w domu podnosi jakość życia rodzinnego, zapewniając jego uczestnikom bezpieczeństwo i swobodny rozwój.

Ostatni okres rozwoju nowoczesnego organizmu państwowego można określić jako pragmatyczny. Do głosu doszły siły polityczne wyrażające poglądy zachowawcze, związane z utrzymaniem silnego wpływu islamu na sposób rozstrzygania kwestii rodzinnych. Elity znajdujące się obecnie u władzy wybrały „politykę środka”, chociaż przez wielu określaną jako „islamska opcja” kierowania państwem. Reformowanie systemu prawnego wyniknęło z konieczności utrzymania równowagi władzy pomiędzy ugrupowaniami konserwatywnymi i modernizacyjnymi. W rezultacie powstało prawo rodzinne, które rządzi się zasadami szariatu, ale równocześnie jest lepiej przystosowane do współczesnych zachowań ludzi. Prawo rodzinne zyskało wymiar polityczny, ujawniało skrajnie przeciwne stanowiska. Dla muzułmańskich tradycjonalistów prawo szariatu zredukowane obecnie do prawa rodzinnego jest już prawem nienaruszalnym, najważniejszą instytucją, na której rodzina jest zbudowana. Dla świeckich modernistów prawo to nie jest zgodne z potrzebami współczesnego życia. Przedstawicielki organizacji feministycznych są przekonane, że stanowi ono źródło dyskryminacji i nierówności kobiet. Debaty tradycjonalistów i modernistów zaostrzyły się; za decyzjami wprowadzającymi lub odwołującymi kolejne ustawy rodzinne kryją się obawy przed niezadowolaniem środowisk religijnych.

Źródła sporów w różnych krajach arabskich należy upatrywać w tym, że uległa zachwianiu równowaga sił między religią a państwem. Obecnie wydaje się, że religijne i polityczne cele oraz żądania zostały ujęte w spójny system, w którym czasami trudno jest określić zakres wpływów każdej ze stron. Kwestie prawne kobiet i mężczyzn stały się również integralną częścią tej polityki; refleksje na temat zmieniającej się pozycji kobiety w świecie muzułmańskim stały się zarzewiem gorących polemik. Początek XX wieku odznaczał się śmiałymi posunięciami, uwzględniającymi rozstrzygnięcia oparte na wzorach zachodnich. Dopiero potem fundamentaliści ogłosili powrót do tradycyjnych wartości. Nie godzili się na odejście od prawa rodzinnego szariatu uznając, że mogłoby to naruszyć harmonię i porządek oparty na religii. Moderniści zmierzali w innym kierunku. Dowodzili, że utrzymywanie przepisów szariatu w nienaruszalnej postaci kłóci się z potrzebą przebudowy społecznej w kierunku społeczeństwa egalitarnego.

Polityka planowania rodziny i jej efekty

W 1961 prezydent Naser zaproponował program zawarty w dokumencie „Karta Narodowa”. Znalazło się w nim następujące sformułowanie: „Wysoki przyrost naturalny stanowi najbardziej niebezpieczną przeszkodę podniesienia standardu życia Egipcjan”³⁰. Jednakże dopiero w kilka lat później sformułowano bardziej konkretny cel, gdzie założono zmniejszenie wskaźnika urodzeń o jeden 1‰ rocznie.

W 1965 roku zainicjowano w Egipcie narodowy program planowania rodziny. Powstało trzy tysiące centrów nadzorowanych przez Ministerstwo Zdrowia Publicznego i prowadzonych przez Egipskie Towarzystwo Planowania Rodziny. Udogodnienia wprowadzone w tamtym czasie działają do chwili obecnej. Poradę i środki antykoncepcyjne można uzyskać w przychodniach, poradniach dla dzieci, szpitalach oraz wiejskich ośrodkach zdrowia. Miejscowa produkcja środków antykoncepcyjnych nie napotyka żadnych przeszkód, zaś ich import jest zwolniony od cła. Ośrodki planowania rodziny otrzymują te środki za darmo i sprzedają je po symbolicznych cenach³¹.

Mimo starań instytucji międzynarodowych oraz krajowych organizacji społecznych polityka ludnościowa w tamtym okresie nie przyniosła wymiernych rezultatów. Rząd był głównie skoncentrowany na sprawach militarnych. Ze względu na wojnę z Izraelem w 1967 roku jeszcze mniej zaprzętało sobie głowę sprawami planowania rodziny³². Czy rzeczywiście mobilizacja miliona młodych mężczyzn do armii rozmieszczonej na siedem lat wzdłuż Kanału Sueskiego przyczyniła się do spadku wskaźnika przyrostu ludności, trudno powiedzieć; należy to raczej potraktować jako ironiczne stwierdzenie przeciwników Nasera³³.

W 1974 roku, wkrótce po demobilizacji oddziałów, sformułowano kolejny program. Uwzględniał on powiązania pomiędzy przyrostem liczby ludności a rozwojem społeczno-gospodarczym. Wzięto pod uwagę wzrost standardu życia, mechanizację rolnictwa i przemysłu, wykształcenie, podniesienie statusu kobiet, rozszerzenie programu zabezpieczenia socjalnego, zmniejszenie śmiertelności niemowląt i dzieci. Program ten był odpowiedzią na postulaty i ustalenia, jakie miały miejsce w ramach Światowej Konferencji Ludnościowej w Bukareszcie. Wpisał się w nurt łączenia rozwoju ludności z rozwojem społeczno-gospodarczym i w związku z tym wyartykułował potrzebę ubiegania się krajów biednych o zwiększoną pomoc gospodarczą. Ta lista postulatów w praktyce była mało realna. W dalszym ciągu wzrastała liczba ludności oraz obserwowano niski poziom rozwoju gospodarczego.

Prezydent Husni Mubarak od początku objęcia swojej funkcji uznaje politykę ludnościową jako jedno z głównych zadań państwa. Drugi etap narodowej

³⁰ „Egypt's National Charter” 1961, Department of Information, Cairo.

³¹ A. Azer, *Law...*, s. 80-84.

³² S. Cochrane, E. Massiah, *Egypt: Recent Changes in Population Growth, Their Causes and Consequences*, Washington D.C. 2002, s. 10.

³³ S. E. Ibrahim, B. L. Ibrahim, *Egypt's Population Policy: The Long March of State and Civil Society*, [w:] *Do Population Policy Matter? Fertility and Politics in Egypt, India, Kenya and Mexico*, ed. A. Jain, New York 1998, s. 24.

polityki ludnościowej rozpoczął się w roku 1980, kiedy to rząd zatwierdził narodową strategię rozwoju ludności i planowania rodziny³⁴. W tym i innych dokumentach można przeczytać po raz pierwszy jasno sformułowane założenia i plan ich realizacji. Zakładają one m.in. zmniejszenie wskaźnika urodzeń o 20% do roku 2000 (w 1980 roku 40,9%). To nowe podejście skłoniło władzę do zwołania Narodowej Konferencji Ludnościowej w 1984 roku i powołania do życia Narodowej Rady Ludności. W pierwszych latach działalności prezydent Husni Mubarak osobiście kierował tą instytucją. W 1986 Rada sformułowała trzeci plan ludnościowy. Jak się ocenia, charakteryzował się on najdalej posuniętym pragmatyzmem. Położono nacisk na „wolny wybór” obywateli w zakresie regulacji wielkości rodziny i możliwości migracji wewnętrznej i zewnętrznej. W założeniach tego planu wyraźnie widać echo działań podjętych w skali międzynarodowej – programów sformułowanych na konferencjach ludnościowych w Bukareszcie i w Meksyku. Rząd Egiptu włączył do planu następujące zadania: uczestnictwo społeczności lokalnych, wzmocnienie roli kobiet, likwidację analfabetyzmu, skupienie się na kwestiach ochrony środowiska i położenie nacisku na rozwój działalności organizacji pozarządowych. Trzeci plan ludnościowy został wpisany w pięcioletni narodowy plan rozwoju 1987/88-1991/92. Uchwalenie odpowiednich ustaw poprzedziła debata parlamentarna; przeznaczono środki budżetowe na jej wprowadzenie.

Prezydent Mubarak bardzo zabiegał o zwołanie kolejnej Światowej Konferencji Ludnościowej w Kairze, spodziewając się z tego tytułu zwiększenia środków na realizację polityki ludnościowej, a także żywiąc przekonanie, że idee związane z potrzebą planowania rodziny i świadomego rodzicielstwa przenikną do społeczeństwa egipskiego. Konferencja kairska z 1994 roku przyniosła ważne przesłania i apele o konsekwentne prowadzenie polityki ludnościowej przez wszystkie zainteresowane strony, od rodziny, poprzez społeczności lokalne, organizacje pozarządowe, instytucje państwa, jak również agendy i pomoc międzynarodową. Procesy globalizacji – rozpowszechnienie się wolnorynkowej gospodarki w wydaniu liberalnym, rewolucji informatycznej i informacyjnej oraz znaczny wzrost postaw konsumeryzmu – tworzyły nowy kontekst polityki planowania rodziny; te czynniki muszą również oddziaływać na decyzje związane z zakładaniem rodziny i jej liczebnością.

W 1993 roku ministrem do Spraw Ludności oraz Dobrobytu Rodzin został sekretarz generalny Rady. W kilka lat później połączono Ministerstwo Zdrowia i Ludności, by lepiej zarządzać sprawami planowania rodziny. Ministerstwo Spraw Socjalnych poprzez sieć organizacji pozarządowych stało się główną instytucją wprowadzającą w życie projektowane posunięcia. W latach 90. kwestia planowania rodziny stała się sprawą najwyższej rangi. Prezydent Mubarak zdawał sobie sprawę, że szybki przyrost liczby ludności niweluje osiągnięcia w sferze społeczno-ekonomicznej.

W Egipcie nie zabrakło krytycznych głosów w tej kwestii. Formułowano zarzut, że w praktyce realizacja programu sprowadza się do dystrybucji środków

³⁴ *Ibidem*, s. 14.

antykonceptyjnych poprzez kliniki planowania rodziny. Takie zawężenie działań częściowo wynikało z braku rozeznania w innych możliwościach, częściowo zaś z niedostatku środków finansowych. Sprawy dotyczące rodzenia dzieci przeważały nad kwestiami edukacji, podziału dóbr lub podnoszenia statusu kobiet. W efekcie najlepiej opracowane zostały raporty oceniające wprowadzanie zmian na polu świadomego macierzyństwa.

Tak surowa krytyka nie wydaje się słuszna, bowiem w wielu dziedzinach życia społecznego dokonał się postęp, zwłaszcza w dziedzinie edukacji i wprowadzania w życie nowej ustawy podnoszącej status kobiet (ustawa z 2000 r.). Zwłaszcza wprowadzenie w życie postanowień ustawy zwiększającej uprawnienia kobiet wymagało wielu negocjacji i żmudnej batalii parlamentarnej. W obliczu globalizacji procesów gospodarczych i społecznych oraz radykalizowania się religijno-narodowych ruchów konserwatywnych elita rządząca ma o wiele bardziej niż dawniej ograniczone możliwości działania, a instytucje państwowe okrojone możliwości wykonawcze.

Działania dotyczące planowania rodziny są prowadzone przez Ministerstwo Zdrowia i Ludności, lokalne organizacje pozarządowe pod kontrolą Ministerstwa Spraw Socjalnych, aptek i przychodni prywatnych. Obecnie istnieje około 16 000 punktów zajmujących się planowaniem rodziny (w 1964 – 3000 punktów), przy równoczesnym zaangażowaniu 100 000 prywatnych lekarzy i więcej niż 20 000 aptek. Dostarczanie usług w tej dziedzinie ewoluje w stronę sektora publicznego, który odpowiada za dystrybucję 36% wszystkich środków planowania rodziny³⁵.

Rząd oraz instytucje biorące udział w programie współpracują ze środkami masowego przekazu. Reklamy telewizyjne, wiadomości i „dydaktyczne” seriale, często z udziałem znanych aktorów i aktorek, propagują planowanie rodziny. Radio zostało zmobilizowane w podobny sposób. Czas antenowy poświęcony planowaniu rodziny wzrósł w latach 1980-1990 ponad siedmiokrotnie. Zgodnie z badaniami w zakresie demografii i zdrowia ponad 70% kobiet egipskich dowiedziało się o planowaniu rodziny z telewizji. Od początku lat osiemdziesiątych Ministerstwo Szkolnictwa zaczęło prowadzić akcję edukacyjną w zakresie planowania rodziny w ramach przedmiotu „gospodarstwo domowe” i w ramach przedmiotów przyrodniczych w klasach żeńskich szkół średnich. W połowie lat osiemdziesiątych podobne programy wprowadzono do szkół dla chłopców. Na początku lat dziewięćdziesiątych zintegrowano planowanie rodziny z wiedzą innego typu – z naukami języka arabskiego, prawa oraz nauk społecznych.

Do lat trzydziestych XX w. wartość współczynnika urodzeń oscylowała wokół 50‰. Jego stabilny choć powolny spadek rozpoczął się we wczesnych latach czterdziestych XX w., do około 40‰ w roku 1960, niewielki trend spadkowy utrzymał się i osiągnął 36,6‰ w roku 1988. Od tej pory spadek był szybszy – 31‰ w 1991 i 28,6‰ w roku 1995³⁶. W latach 1960–1992 liczba dzieci urodzonych przez kobiety w wieku 15-49 lat spadła z 7,09 do 3,9. Nieco wolniejszy spadek

³⁵ „Egypt Demographic and Health Survey (EDHS)”, Cairo 1988; EDHS 1995, Cairo 1996.

³⁶ S. E. Ibrahim, B. L. Ibrahim, *Egypt's Population...*, s. 28.

zaznaczył się w latach dziewięćdziesiątych – w roku 1999 przypadało 3,6 urodzeń żywych na jedną Egipcjanke³⁷.

Ważnym czynnikiem spadku wskaźnika przyrostu liczby ludności jest zmiana wzorca rodziny. Wiek wstępowania w związki małżeńskie zmienił się znacząco w Egipcie w ostatnich latach. Systematycznie zmniejsza się okres przebywania w związku małżeńskim. W tym okresie udział kobiet w wieku 16 lat i więcej, które nigdy nie pozostawały w związku małżeńskim wzrósł z 12% do 20%. Przesunięcie wieku zawierania małżeństw oznacza krótszy okres rozrodczy i dłuższe odstępy między pokoleniami. Średnia wieku kobiet wstępujących w związek małżeński po raz pierwszy wzrosła z 18,3 do 20,7 lat pomiędzy początkiem lat siedemdziesiątych a połową lat dziewięćdziesiątych³⁸. Taka zmiana wieku wychodzenia za mąż może być powiązana ze wzrastającym poziomem wykształcenia kobiet, zmianą orientacji młodych ludzi w kierunku wartości indywidualnych, trudnościami na rynku pracy i, co się z tym wiąże, obawą przed trudami życia w związku. Wymienione czynniki mają znaczący wpływ w miastach. Trzeba bowiem odnotować, że ponad 20% kobiet wiejskich ciągle jeszcze wychodzi za mąż poniżej prawnego wieku minimum – 16 roku życia.

Decydenci odpowiedzialni za politykę ludnościową sformułowali różnorodne, wzajemnie się uzupełniające programy, włączając także wysiłki w zakresie edukacji kobiet, ich szkolenia, zatrudnienia i uczestnictwa w życiu publicznym. Jednakże koordynatorzy tej polityki, Narodowa Rada Ludnościowa oraz w ostatnich latach Ministerstwo Zdrowia i Ludności, praktycznie mieli utrudnioną kontrolę nad agencjami rządowymi, które wprowadzały w życie te programy. Z kolei decydenci państwowi często wykazywali ograniczone zainteresowanie dziedzinami polityki ludnościowej, poza planowaniem rodziny. Rywalizacja pomiędzy centrami decyzyjnymi Rady, Ministerstwem Zdrowia i Ministerstwem Spraw Społecznych przenosiła się na poziom władz wojewódzkich, a nawet do społeczności lokalnych.

Jak już wspomniano, chęć posiadania większej liczby dzieci jest uwarunkowana kulturowo. Statystyki z innych krajów arabskich pokazują, że polepszając się relatywnie sytuacja ekonomiczna nie pociąga za sobą automatycznie zmniejszenia przyrostu naturalnego. Trudno stwierdzić, na ile państwo egipskie zawdzięcza polityce ludnościowej spadek liczby urodzeń. Wszak stałe obniżanie się tego wskaźnika zachodzi w większości krajów rozwijających się. Gdyby zestawić roczne tempo przyrostu ludności, jakie odnotowano w 2000 roku w takich krajach arabskich, jak Egipt – 1,82%, a z drugiej strony Arabia Saudyjska – 3,49% i Irak – 2,70%, gdzie prowadzi się ostrą politykę pronatalistyczną, to można zaryzykować stwierdzenie, że antynatalistyczna polityka państwa egipskiego, aczkolwiek w łagodnym wydaniu, w połączeniu z innymi jego działaniami mogła mieć pewien wpływ na obniżenie tego wskaźnika³⁹.

³⁷ „Middle East Report 213”, Winter 1999, s. 9.

³⁸ S. E. Ibrahim, B. L. Ibrahim, *Egypt's Population...*, s. 30.

³⁹ Por. A. Kelly, R. Schmidt, *The Demographic Transition and Population Policy in Egypt*, [w:] *Research in Population Economics*, ed. T. Schultz, vol. 6, 1988, Greenwich 1988, s. 69-110.

* * *

Przestrzeń między aktorami życia społecznego a zmieniającym się państwem jest polem nieustannych negocjacji, co w efekcie umożliwia utrzymywanie pewnej równowagi między preferencjami w formułowaniu celów określonych przez najwyższe organa władzy i polityką ich realizacji, a porządkiem ważności spraw uznanym przez tych pierwszych. Mimo trudnych do rozwiązania problemów, takich jak: przeludnienie, zbyt duże obciążenia socjalne, słabość struktur mogących przyspieszyć rozwój gospodarczy, państwu egipskiemu udaje się utrzymać płynność instytucji, wiarygodność i zaufanie w oczach obywateli.

Z perspektywy 50 lat funkcjonowania współczesnego państwa egipskiego widać, że wytworzyły się tam mechanizmy utrzymywania dialogu między instytucjami państwa a różnymi przejawami życia społecznego, które pozwalają rozwiązywać trudne, a z powodu ścierania się różnych poglądów i sił społecznych, mogące prowadzić do poważnych konfliktów – kwestie. Przystosowywanie państwa do wymogów współczesności odbywa się w Egipcie z wielkim wyczuciem społecznej gotowości do zmian. Jest to trwała zdobycz współczesnych elit politycznych Egiptu.

Pod wpływem takich czynników, jak: edukacja, migracje, urbanizacja, kontakty ze światem zewnętrznym w sferze stosunków społecznych, w Egipcie, podobnie jak w innych krajach Bliskiego Wschodu, zachodzą poważne zmiany. Należy żywić nadzieję, że sieć tradycyjnych powiązań ulegnie osłabieniu, tworząc przestrzeń dla bardziej dynamicznych przemian społecznych i politycznych.