

# Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna

Nurt Braci Muzułmanów



Jerzy Zdanowski

Współczesna muzułmańska  
myśl społeczno-polityczna

Nurt Braci Muzułmanów

WARSZAWA 2009

Publikacja wydana ze środków  
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego RP  
w ramach projektu badawczego 1 HO2E 018 30

Redakcja  
*Patryk Walwerski*

Redakcja techniczna  
*Joanna Malinowska*

Korekta  
*Halina Kielczyk*

Zdjęcia na okładce ze zbiorów Autora

© Copyright by Jerzy Zdanowski, Warszawa 2009

Wydanie I

Wydawnictwo Naukowe ASKON Sp. z o.o.  
ul. Stawki 3/1, 00-193 Warszawa  
tel./fax (0 22) 635 99 37, e-mail: [askon@askon.waw.pl](mailto:askon@askon.waw.pl)  
[www.askon.waw.pl](http://www.askon.waw.pl)

Wydawnictwo prowadzi również sprzedaż wysyłkową

ISBN 978-83-7452-031-7

## Spis treści

Wprowadzenie .....	7
Wstęp. Islamizm a współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna .....	13
Część I. Ruch i organizacja .....	22
Hasan al-Banna i początki ruchu .....	22
Narodziny organizacji .....	37
Konfrontacja z Naserem .....	54
Sajjid Kutb i nurt radykalizmu .....	64
Dialog i rywalizacja z As-Sadatem .....	78
Bracia Muzułmanie poza Egiptem .....	94
Bracia, <i>dżihadyści</i> i nowi islamiści w epoce Mubaraką .....	108
Część II. Idea i ideologia .....	128
Epistemologia i sztuka <i>ta'wilu</i> .....	128
Historia: wypaczenia i wrogowie .....	137
Państwo islamskie i problem władzy .....	155
Ewolucja czy przewrót? .....	182
Społeczeństwo: sprawiedliwość i solidarność .....	194
Moralna gospodarka .....	206
Islamizm a globalizacja .....	223
Zakończenie .....	229
Aneks. Wybór tekstów .....	234
Słownik podstawowej terminologii .....	259
Bibliografia .....	262
Indeks .....	280



# Wprowadzenie

Przedmiotem książki jest nurt muzułmańskiej myśli politycznej określanej jako islamizm. Nurt ten odwołuje się do religii jako ideologii i wykorzystuje ją w walce politycznej, której celem jest wprowadzenie swojego modelu rozwoju społeczno-politycznego. Model ten opiera się na interpretacji norm religii, co decyduje, według teoretyków tego ruchu, o tym, że islamistyczna koncepcja rozwoju jest najbardziej odpowiednia dla społeczeństw muzułmańskich.

Współczesny islamizm wywodzi się od egipskiej organizacji o nazwie *Dżama'a al-Ichwan al-Muslimin* (Stowarzyszenie Braci Muzułmanów, dalej jako: Bracia Muzułmanie, Bracia, Stowarzyszenie lub Bractwo), która została założona w 1928 r. Organizacja ta przetrwała dziesięciolecia w warunkach fali prześladowań i działalności w głębokiej konspiracji. Dała też początek innym organizacjom o tym samym charakterze w wielu krajach arabskich Bliskiego Wschodu oraz organizacjom terrorystycznym, od których formalnie się odcina. Islamizm stanowi dzisiaj poważny ruch społeczno-polityczny i jest obecny w większości krajów muzułmańskich oraz w środowiskach muzułmanów w Europie i USA. W niektórych krajach stanowi uznaną opozycję polityczną, w innych jest zepchnięty do podziemia, a jeszcze w innych – uczestniczy w sprawowaniu władzy. W samym Egipcie Bracia Muzułmanie zawiązali w 1987 r. sojusz z *Hizb al-Amal* (Partią Pracy) i stali się najpoważniejszą siłą opozycyjną na egipskiej scenie politycznej. Hasłem wyborczym nowego aliansu było zawołanie „Al-Islam huwa al-hal” („Islam jest jedynym rozwiązaniem”). Kryło się za nim żądanie przekształcenia Egiptu w *daula islamijja*, czyli państwo islamskie, a więc takie, w którym prawo objawione (*szari'a*) regulowałoby wszystkie sfery życia społecznego, w tym także stosunki gospodarcze.

Książka składa się z dwóch części. W pierwszej przedstawiona została geneza powstania Stowarzyszenia Braci Muzułmanów i miejsce islamizmu w polityce Egiptu w XX w. Zaprezentowane zostały główne postaci Stowarzyszenia, jego Główni Przewodnicy, a także czołowi ideolodzy, których poglądy stały się na tyle popularne, że Bractwo Muzułmańskie stało się ruchem społecznym o zasięgu światowym. W pierwszej części pracy pokazany został również proces wyłaniania się z Bractwa organizacji ekstremistycznych oraz terrorystycznych i przeanalizowana została geneza tego procesu. Podłożem polaryzacji wewnątrz

Stowarzyszenia było pytanie, jakimi środkami osiągnąć cel. Czy środkami politycznymi w ramach istniejącego systemu politycznego, czy też rewolucyjnymi, a więc drogą obalenia systemu i zbudowania nowego społeczeństwa od podstaw. Narodziny islamizmu odniesione zostały do historii społecznej i gospodarczej Egiptu w XX w., a zwłaszcza narastania ruchu niepodległościowego w pierwszej połowie XX stulecia, a następnie kumulowania się problemów rozwojowych, co miało decydujące znaczenie dla historii Braci Muzułmanów jako organizacji i islamizmu jako ruchu. W wielu opracowaniach islamizm przedstawiany jest w oderwaniu od konkretnych uwarunkowań społeczno-gospodarczych i politycznych, co autorowi wydaje się niewłaściwe, gdyż ogranicza możliwości poznania, a zwłaszcza zrozumienia tego zjawiska

Egiptowski islamizm polityczny wpływał i wpływa na losy nie tylko Egiptu. Kraj ten z ok. 80 milionami mieszkańców skupia prawie 1/4 część ludności świata arabskiego i jest wielkim centrum gospodarczym, finansowym i religijnym dla świata arabskiego i muzułmańskiego. W Kairze znajduje się słynny uniwersytet Al-Azhar z X w., który od początku był jednym z ważniejszych w świecie islamu ośrodków myśli religijnej. Egipt był i pozostaje dla Arabów centrum odniesienia w sprawach duchowych i materialnych, włącznie z modą i wzorcami konsumpcji. W modernizowaniu społeczeństw Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej ogromną rolę odegrały literatura egipska i kinematografia. Egipt odegrał ważną rolę także w myśleniu politycznym świata arabskiego o przyszłości. Islamizm polityczny, który narodził się w Egipcie, obecny jest teraz praktycznie w każdym kraju muzułmańskim oraz w każdym środowisku wyznawców islamu. Jako zjawisko polityczne charakteryzuje się w każdym kraju odmiennością ze względu na specyficzne lokalne warunki rozwojowe.

W drugiej części pracy przedstawione zostały założenia ideowe islamizmu. Główną uwagę poświęcono Stowarzyszeniu Braci Muzułmanów i ideologom organizacyjnym związanym ze Stowarzyszeniem. Jednocześnie omówione zostały poglądy środowisk intelektualnych bądź wywodzących się z Bractwa, bądź nawiązujących w swoich koncepcjach do doktryny tej organizacji. Najbardziej opiniotwórczym z nich była na przełomie XX i XXI w. grupa niezależnych intelektualistów, znana jako *wasatijja* (dosł. centryści); określana też jako umiarkowani islamiści, nowi islamiści lub islamscy konstytucjoniści. Należą do nich postaci znane w całym świecie arabskim – Muhammad al-Ghazali, Jusuf al-Karadawi, Fahmi Huwajdi, Tarik al-Biszri. Poglądy ideologów Bractwa oraz centrystów dotyczą ustroju politycznego, zasad gospodarowania, stosunków w społeczeństwie, relacji między islamem a innymi religiami oraz miejsca Egiptu, świata arabskiego i muzułmańskiego we współczesnym świecie. Poglądy te tworzą obraz tego, jak islamizm zmienia się pod wpływem nowych uwarunko-



wań politycznych i społecznych oraz jak stara się sprostać w sferze ideologii wyzwaniom rozwoju w epoce globalizacji.

Odrębne miejsce poświęcone zostało dżihadystom, zwolennikom „akcji bezpośredniej”, którzy wprawdzie wywodzą się z myśli Braci Muzułmanów, ale poszli swoją drogą, drogą terroryzmu, a ich działania i ideologia są potępiane przez główny nurt islamizmu. Przedstawione zostały argumenty, które są wysuwane przez intelektualistów muzułmańskich przeciwko ideologii ekstremistycznej. Islamizm wojujący ma przy tym przeciwników zarówno wśród ludzi o orientacji świeckiej, jak i tych głęboko przejęty wiarą, ale odrzucających prędoc jako środek walki politycznej.

W centrum uwagi ideologii islamizmu jako ideologii politycznej jest, bez wątpienia, zagadnienie władzy. To zagadnienie z kolei stawia z całą ostrością pytanie, czy ideologia islamizmu jest kompatybilna z zachodnim pojęciem demokracji. Na tle tak postawionego pytania nasuwa się na myśl kolejne pytanie, czy z zachodnią koncepcją demokracji kompatybilny jest sam islam. Zagadnienie to jest fundamentalne dla stosunków między cywilizacją zachodnią a cywilizacja muzułmańską obecnie i w przyszłości. Jest ono często stawiane i przez literaturę naukową, i publicystykę. Historiografia zachodnia jeszcze w XIX w. sformułowała pogląd, że islam proponuje wspólnotowy model społeczeństwa, w którym prawa jednostki są na dalszym miejscu i że w związku z tym stworzenie na gruncie społeczeństw muzułmańskich modelu demokracji zachodniej nie jest możliwe. Sam islam przedstawiony został jako statyczny substrakt, pozbawiony wewnętrznych impulsów przemian. To esencjonalistyczne stanowisko zdominowało badania orientalistyczne na Zachodzie i okazało się bardzo trwałe w myśleniu Zachodu o islamie. Przyjęło się zwłaszcza w USA, gdzie dla wielu polityków stało się argumentem na rzecz ingerowania administracji amerykańskiej w sprawy Bliskiego Wschodu w celu, m.in., „wszczepienia” miejscowym społeczeństwom muzułmańskim „brakującego ogniwa”. Również narodziny ruchów politycznych o orientacji konserwatywnej i antydemokratycznej w niektórych krajach muzułmańskich, które odwoływały się do islamu, sprzyjały umacnianiu się takiego poglądu. Trzeba także powiedzieć, że na rzecz wizerunku islamu jako niezgodnego z zachodnią demokracją przemawia trwałość autorytarnych rządów w prawie wszystkich muzułmańskich krajach Bliskiego i Środkowego Wschodu poza Turcją i częściowo Libanem. W kształtowaniu na Zachodzie takiego wizerunku nie przeszkadzał fakt, iż same autorytarne rządy były i są krytykowane przez islamistów i traktowane jako niezgodne z islamem.

Stanowisko „sceptyków” o tym, że niezmienny islam przesądza raz na zawsze o antydemokratycznym charakterze społeczeństw muzułmańskich spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem ze strony ideologów islamistycznych

w regionie, którzy sformułowali tezę, mówiącą coś zupełnie przeciwnego. Głosi ona mianowicie, że władza w islamie jest z gruntu demokratyczna, a islam akceptuje zasadę konsultacji i tworzy tym samym warunki dla budowy społeczeństwa demokratycznego, sprawiedliwego i równościowego.

Obecność w literaturze tych skrajnych stanowisk – sceptycznego i apologetycznego – stawia adepta badań bliskowschodnich w trudnej sytuacji: chcąc odpowiedzieć na pytanie, które z tych stanowisk jest prawdziwe, wcześniej czy później znajdzie się on w jednym lub w drugim obozie. Wydaje się, że ta skrajność stanowisk bierze się z niewłaściwie postawionego pytania. Zwraca na to uwagę Asem Bayat w książce *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Według tego autora, nie należy pytać o to, czy islam jest kompatybilny z demokracją zachodnią i zachodnią nowoczesnością, czy nie, ale o to, w jakich warunkach muzułmanie mogą sprawić, że zachodnia demokracja i nowoczesność będą zgodne z islamem. „Nie ma niczego takiego inherentnego w islamie, jak i nie ma niczego takiego w każdej innej religii, co czyni go demokratycznym lub niedemokratycznym – konkluduje Bayat. To sami wyznawcy religii określają ich demokratyczny lub autorytarny charakter, ponieważ religia jest niczym innym jak tylko zespołem wierzeń i przekonań, które nadają życiu wyznawców sens i są traktowane jako «prawda ostateczna»”.<sup>1</sup>

Odpowiedź na pytanie o zgodność lub niezgodność islamu z demokracją ma więc ścisły związek z tym, kto je zadaje. Pytanie to, a zwłaszcza odpowiedź na nie, jest więc sferą walki politycznej i nabiera sensu dopiero w odniesieniu do konkretnego środowiska społecznego. Samo stwierdzenie, że „władza w islamie jest z gruntu demokratyczna” brzmi naiwnie jako instrument analizy, ale odniesione do środowiska społecznego może wyrażać tendencje bądź do demokratyzowania tego środowiska, bądź do narzucania mu rozwiązań autorytarnych.

Podstawą do analizy ideologii islamizmu były prace eksponentów tego kierunku – przede wszystkim założyciela Braci Muzułmanów Hasana al-Banny oraz późniejszych działaczy tej organizacji, ideologów tego kierunku myśli muzułmańskiej – Sajjida Kutba, Hasana al-Hudajbiego, Jusufa al-Karadawiego, Muhammada al-Ghazalego. Przedstawione zostały także poglądy współczesnych intelektualistów muzułmańskich w Egipcie – Tarika al-Biszriego, Fahmiego Hujajdiego, Jusufa Kamala – którzy ideologię islamizmu, wyrażoną przez Al-Bannę, starają się dostosować do współczesnych realiów politycznych i wyzwani rozwojowych. Jeszcze inni intelektualiści muzułmańscy, jak Muhammad Sa'id

---

<sup>1</sup> Asem B a y a t, *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press, Stanford 2007, s. 4.

al-Aszmawi, polemizują z islamizmem i nie tylko krytykują ekstremizm, ale i kwestionują dobór przez umiarkowanych islamistów argumentów koranicznych na rzecz konieczności wprowadzenia państwa opartego na religii. W książce znajdują się też odniesienia do innych kierunków muzułmańskiej myśli społeczno-politycznej, jak na przykład tradycjonalizmu, których eksponenci wykazują podobne poglądy w niektórych kwestiach rozwojowych. Przykładem mogą być wypowiedzi znanego „teleewangelisty” muzułmańskiego Amru Chalida, który apeluje, podobnie jak ideolodzy islamizmu, o aktywność społeczną i podkreśla, tak jak oni, wartość wiedzy oraz pracy jako warunku wyprowadzenia świata muzułmańskiego z zapaści cywilizacyjnej.

Literatura o Braciach Muzułmanach i islamizmie jest bardzo obszerna, zwłaszcza jeśli chodzi o pierwsze dekady działalności Bractwa. Okres formowania się Bractwa, jego konfrontacja z reżimem królewskim do 1952 r., a następnie z Naserem i As-Sadatem zostały opisane w pracach Richarda Mitchella, Brynjara Lia, Oliviera Careé i Gérarda Michaud, Tarika al-Biszriego, Gillesa Kepela, Walida Mahmouda Abdelnassera czy Jamesa P. Jankowskiego. Należy też wskazać na fundamentalną pracę Ishaka Musy Husainiego *The Moslem Brethren. The Greatest of Modern Islamic Movement* z 1956 r., prace historyków egipskich Raufa Szalabiego, Zakarijji Sulajmana Bajjumiego i Raf’ata as-Sa’ida z końca lat 70. XX w. oraz na obszerną monografię o Al-Bannie i Braciach autora egipskiego Anwara al-Dżundiego *Hasan al-Banna. Ad-Da’ija al-imam wa al-mudżaddad asz-szahid, 1906–1949* (Hasan al-Banna. Misjonarz, przywódca i odnowiciel-męczennik, 1906–1949).

Jeśli chodzi o wydarzenia w latach 80. i 90. XX w., to autorzy piszący o tym okresie eksponowali przede wszystkim zjawisko ekstremizmu muzułmańskiego i w mniejszym stopniu przedstawiali umiarkowane skrzydło Bractwa Muzułmańskiego. Na uwagę zasługują prace Roberta Springborga, Heshama Al-Awadiego o islamizmie w czasach Mubaraka oraz zbiór artykułów na ten sam temat Saada Eddina Ibrahima i Hala Mustafy. Ważną jest praca Bjørna Olava Utvika o gospodarczych koncepcjach egipskich islamistów. W polskiej literaturze o islamizmie pisał Janusz Danecki, a o Braciach Muzułmanach – w aspekcie polityki egipskiej – Barbara Stępniewska-Holzer i Jerzy Holzer oraz Jarosław Tomaszewicz. Na temat fundamentalizmu muzułmańskiego istnieją wartościowe prace Anny Mrozek-Dumanowskiej, a bezpośrednio z tematem książki związana jest praca Hassana A. Jamsheera *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX* (Łódź 2008). Bardzo ważną, źródłową pracą jest książka Adama Wąsa *Bracia Muzułmanie w Jordanii. Doktryna i organizacja bractwa na przełomie XX i XXI wieku* (Lublin 2006). Piszący te słowa jest autorem książki *Bracia Muzułmanie i inni* (Szczecin 1986).

Literatura o samym islamizmie obejmuje wiele zagadnień. Z jednej strony – miejsce polityki w islamie i tendencje reformatorsko-modernizacyjne w tej religii. Z drugiej – zjawisko fundamentalizmu oraz działalność ugrupowań politycznej. Z wielu opracowań można wymienić klasyczną już pracę Bernarda Lewisa *The Political Language of Islam*, poruszającą m.in. zagadnienie stosunków władzy w islamie oraz znaczenie metafory i aluzji w pracach autorów islamiistycznych, a także następujące: *Islamic Thought in the Twentieth Century* pod redakcją Suhy Taji-Farouka i Basheera M. Nafiego, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt* autorstwa G. Kepela, *Fundamentalism Observed* pod redakcją M.E. Marty'ego i R.S. Appleby'ego, czy też *Modern Islamic Political Thought* pióra Hamida Enayata.

Niniejsza praca powstała i została wydana dzięki środkom otrzymanym z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego RP, w związku z czym chciałbym podziękować zarówno recenzentom projektu, jak i tym wszystkim osobom, które uznały za celowe jego sfinansowanie.

Pani Profesor Ola al-Khawaga z Wydziału Ekonomii i Nauk Politycznych Uniwersytetu Kairskiego okazała mi wielką pomoc w czasie pobytów studyjnych w Egipcie i chciałbym Jej za to serdecznie podziękować.

Składam też podziękowania Panu Magistrowi Adnanowi Hasanowi z Uniwersytetu Jagiellońskiego za konsultacje językowe przy tłumaczeniu tekstów arabskich i przy odczytywaniu terminów kluczowych dla tego wywodu.

# Wstęp

## Islamizm a współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna

Książka poświęcona jest historii i ideologii jednego z kierunków myślenia określanym terminem islamizmem politycznym. Teza autora mówi o tym, że polityczny islamizm – jeden z nurtów fundamentalizmu muzułmańskiego – jest myśleniem skoncentrowanym na problemach rozwoju społeczno-politycznego społeczeństw muzułmańskich i proponuje swój model modernizacji, którą można określić jako „modernizację z Bogiem”. Konieczność odwołania się do religii przy pobudzeniu rozwoju gospodarczego i kształtowaniu nowych więzi społecznych to postulat, który różni islamizm od wielu europejskich modeli modernizacji społecznej, wyrastających z oświeceniowego przekonania o potędze rozumu jako wyłącznej sile sprawczej przemian. Islamizm to, bez wątpienia, kierunek rozwojowy, bardzo aktywny politycznie i obecny we wszystkich krajach muzułmańskich oraz środowiskach muzułmanów poza tradycyjnym światem islamu.

Teza powyższa nie jest nowa, jakkolwiek z trudem przebija się do powszechnej świadomości. Fenomen polityzacji islamu i kierunków myśli określanych zbiorczo terminem „fundamentalizm” postrzegany jest najczęściej w kategoriach sprzeciwu wobec wszelkich zmian i zamykania się w przeszłości. Tymczasem zjawisko to, postulując „powrót do świętych tekstów w pierwotnej postaci” oraz nadrzędność prawa boskiego nad prawem ludzkim, nie jest sprzeciwem wobec modernizacji jako takiej, lecz jest protestem przeciwko modernistycznemu pogładowi na świat.

Amerykański historyk religii Bruce B. Lawrence podkreśla zasadniczą różnicę między pojęciami *modernity* i *modernism*. *Modernity*, czyli nowoczesność, to proces obejmująca przemiany technologiczne, organizacyjne i społeczne, które zostały zapoczątkowane w Europie w XVI w., a na Bliskim Wschodzie w wieku XIX. Ruchy fundamentalistyczne w chrześcijaństwie, judaizmie i islamie nie są przeciwne tak rozumianej nowoczesności. Widzą nieuchronność przemian i postrzegają je jako wielką szansę na poprawę bytu także społeczeństw muzułmańskich. Inaczej rzecz się ma z pojęciem *modernism*, który oznacza nowe myślenie o świecie, przyrodzie oraz społeczeństwie i które narodziło się na Zachodzie w to-

ku oraz następstwie rewolucji przemysłowej i naukowej w Europie. Modernizm charakteryzuje się mocną wiarą w siłę rozumu oraz nauki i jest sceptyczny co do istnienia absolutnej prawdy<sup>1</sup>. Fundamentalizm religijny jest przeciwny takiemu myśleniu o świecie, a ruchy polityczne odwołujące się do religii przeciwstawiają się wszelkim próbom odsuwaniu religii od nowoczesności. Co więcej, optują za islamizacją, judaizacją i chrystianizacją nowoczesności<sup>2</sup>.

W myśleniu fundamentalistycznym o świecie ważną rolę odgrywają święte teksty. Są one dla religijnych fundamentalistów jedynym źródłem poznania, podobnie jak dla oświeceniowych racjonalistów jedynym źródłem poznania jest rozum. E. Gellner zauważa, że epistemologia i zasady poszukiwania wiedzy stawiają fundamentalistów i racjonalistów w jednym rzędzie, mimo tego, że fundamentaliści uważają, iż prawda jest osiągalna przez poznanie tekstów objawionych, a racjoniści są przekonani, że poznanie prawdy absolutnej nie jest możliwe ani przez jednostki, ani przez grupy ludzi<sup>3</sup>. B.O. Utvik zwraca przy tym uwagę, że w wypadku fundamentalizmu muzułmańskiego nie chodzi wyłącznie o przeciwstawienie się myśleniu modernistycznemu czy postmodernistycznemu, także obecnemu w społeczeństwach muzułmańskich, lecz również, a może przede wszystkim, o odwoływanie się do *Koranu* i *Sunny* jako tarczy ochronnej przed uniwersalistycznymi aspiracjami myśli Zachodu; chodzi o zachowanie odrębności przestrzeni intelektualnej dla myśli muzułmańskiej i dyskursu. Sama forma obrony tej przestrzeni może mieć różne formy: raz jest to sztywne trzymanie się litery świętego tekstu; innym razem chodzi jedynie o esencjonalizację Boskiego Słowa w postaci ogólnych moralnych zasad, którymi powinna kierować się jednostka i społeczeństwo<sup>4</sup>.

Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna to zjawisko dynamiczne, obejmujące szerokie spektrum poglądów – od kwietyzmu przez aktywizm w ramach istniejącego systemu politycznego czy też budowanie społeczeństwa alternatywnego po zbrojne metody walki o władzę w państwie. Muzułmańskie koncepcje społeczeństwa, państwa i gospodarki określane są najczęściej terminami: fundamentalizm, islamizm czy radykalizm. Terminy te nie są precyzyjne i łączą w jeden zbiór różne często kierunki myślenia. Tradycyjne klasyfikacje

---

<sup>1</sup> B.B. Lawrence, *Defender of God: The Fundamentalistic Revolt Against the Modern Age*, I.B. Tauris, London 1990, s. 232.

<sup>2</sup> Patrz: G. Képél, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris 1991, s. 259–260.

<sup>3</sup> E. Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London 1992, s. 2, 80 ff.

<sup>4</sup> B.O. Utvik, *Islamist Economics in Egypt. The Pious Road to Development*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, London 2006, s. 13.



kierunków w klasycznej myśli muzułmańskiej odwołują się do kilku kryteriów: 1/ poglądów politycznych na kwestię przywództwa politycznego wspólnoty, których różnorodność doprowadziła do podziału muzułmanów na sunnitów, szyitów i charydżytów; 2/ rozwiązań prawnych, które sprawiły, że ukształtowało się 5 szkół prawa muzułmańskiego – hanaficka, malikicka, szafiicka, hanbalicka i dzafarycka; 3/ różnic teologicznych, które wyraziły się w poglądach mutazylitów, aszarytów i muturidów; 4/ odmiennego rozumienia sfery duchowości i jej roli w poznaniu Boga, co zaowocowało ukształtowaniem się mistycyzmu muzułmańskiego z jednej strony i ortodoksji sunnickiej – z drugiej strony; 5/ różnic w podejściu do racjonalistycznych aspektów islamu jako religii, w rezultacie których ukształtował się podział na myślenie racjonalistyczne i nie-racjonalistyczne, tradycjonalistyczne.

W odniesieniu do współczesnej myśli społeczno-politycznej jedną z klasyfikacji zaproponował Abdullah Saeed. Kryterium zróżnicowania jest w tym wypadku stosunek do miejsca prawa muzułmańskiego w życiu społecznym, wyobrażenie o ustroju politycznym, stosunek do przemocy jako środka walki politycznej, pogląd o zmianie społecznej oraz prawie jednostki do *idżtihadu*, czyli samodzielnego interpretowania świętych tekstów. Saeed wyróżnia w konsekwencji 8 kierunków myślenia o społeczeństwie i rozwoju, a mianowicie: 1/ tradycjonalizm legalistyczny; 2/ purytanizm teologiczny; 3/ wojujący ekstremizm; 4/ polityczny islamizm; 5/ liberalizm świecki; 6/ nominalizm kulturowy; 7/ klasyczny modernizm oraz 8/ postępowy *idżtihadyzm*.

Przedstawiciele legalistycznego tradycjonalizmu skupiają się na zachowaniu prawa muzułmańskiego w takiej formie, w jakiej zostało ono sformułowane przez twórców klasycznych pięciu szkół. Tradycjoniści odrzucają jakiegokolwiek reformy prawa i eksponują *taklid*, a więc bezkrytyczne naśladowanie wybitnych klasycznych jurystów muzułmańskich. Tradycjoniści opowiadają się za przywróceniem w całości prawa muzułmańskiego do ustawodawstwa państwowego, zaczynając od prawa rodzinnego, a kończąc na prawie karnym. Chodzi bowiem o to, że w większości krajów muzułmańskich na przestrzeni XX w. nastąpiło zeświecczenie i europeizacja sfery ustawodawstwa. Prawo religijne reguluje w rezultacie sferę stosunków rodzinnych i kwestie spadkowe, ale stosunki cywilne, handlowe oraz kwestie karne są w gestii kodeksów wzorowanych na europejskich. Spośród ponad 50 państw muzułmańskich jedynie w dwóch – Arabii Saudyjskiej i Iranie – ustawodawstwo jest oparte wyłącznie na prawie religijnym. Z punktu widzenia tradycjonalistów jedynie te 2 państwa są prawdziwie muzułmańskie. Pozostałe – zeszyły z właściwej drogi rozwoju, którą wyznacza *szari'a*. Inne postulaty tradycjonalistów to zachowanie klasycznych wyobrażeń o miejscu kobiety mężczyzny w społeczeństwie, dosłowne rozumienie tekstów *Koranu* i *Sunny*, całkowite podporządkowanie się nakazom imamów

i szejków islamu, rygorystyczne stosowanie podstaw jurysprudencji (*usul*) przy konstruowaniu norm prawnych, preferowanie rozumowania przez analogię przy niechęci do *idżtihadu*, czyli interpretowania norm religijnych i prawnych<sup>5</sup>.

Jednym z czołowych przedstawicieli tradycjonalizmu legalistycznego jest Jusuf al-Karadawi, znany kaznodzieja egipski, który mieszka i działa w Katarze. Jednym z tematów jego wystąpienia jest pytanie o to, czy kobieta może być w islamie imamem i kierować piątkową modlitwą (*dżum 'a*) w meczecie. Al-Karadawi nie dopuszcza takiej możliwości i zwraca uwagę, że w historii islamu, nawet w czasie, kiedy Szadz ar-Dur, a więc kobieta, kierowała państwem egipskich mameluków, nie było przypadku, aby kobieta kierowała modlitwą (*sala*). Przewodzenie modlitwie było zawsze sprawą mężczyzn. Modlitwa w islamie wyraża się w naśladowaniu przez zgromadzonych pewnych ruchów wykonywanych przez imama, osobę stojącą na przodzie zgromadzenia. Wierni w ślad za imamem pochylają, kłaniają się, padają na kolana i dotykają twarzą do podłogi. Jednocześnie słuchają uważnie imama, recytującego *Koran*. Kobieta, która oddziałuje budową swojego ciała na zmysły mężczyzny, rozpraszałaby jego uwagę, gdyby kierowała modlitwą. W rezultacie nie udałoby się stworzyć tej atmosfery duchowości, która powinna towarzyszyć modlitwie. Kobieta powinna więc modlić się w ostatnich rzędach zgromadzonych, albo w miejscu oddzielnym od części męskiej<sup>6</sup>.

Prawo muzułmańskie nie jest w centrum uwagi teologicznego purytanizmu. Skupia się na poprawności religijnej rozumianej jako skrupulatne przestrzeganie rytuału. Zwolennicy tego kierunku myślenia uważają, że najważniejsze jest oczyszczenia kultu z takich obcych dla islamu nawarstwień, jak czczenie świętych mężów, praktyki magiczne, wnoszenie grobowców i odwiedzanie ich oraz niektóre techniki stosowane przez mistyków. Purytanie żądają od współwyznawców dosłownej afirmacji nauki o atrybutach Boga bez jakiegokolwiek próby interpretowania tej nauki. Są również przeciwko jakimkolwiek innowacjom w sferze dogmatyki i rytuału. Charakterystyczny dla poglądów tych ludzi jest konserwatyzm w sprawach stosunków damsko-męskich i rodzinnych. Jedynym uznanym przez nich źródłem poznania jest *Koran* i *Sunna*. Ten kierunek myśli muzułmańskiej uznaje *dżihad* jako szósty filar wiary, jakkolwiek zdania na temat *dżihadu* oraz instrumentów jego stosowania są wśród purytanów podzielone. Obecny jest tu także postulat oddzielenia muzułmanów od niemuzułmanów,

---

<sup>5</sup> Abdullah Saeed, *Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification*, „The Muslim Word”, Vol. 9, No. 3, July 2007, s. 397.

<sup>6</sup> [http://www.islamonline.net/servis/servlet/Satellite?cid=11195035495588&pagename=IslamOnline-English-Ask\\_Scholar/FatwaE/FatwaEAskThe](http://www.islamonline.net/servis/servlet/Satellite?cid=11195035495588&pagename=IslamOnline-English-Ask_Scholar/FatwaE/FatwaEAskThe) (12.02.2009).



gdyż ci drudzy wywierają niekorzystny wpływ na wyznawców islamu i często ich zachowanie obraża uczucia religijne muzułmanów. Najbardziej znaną postacią purytanizmu muzułmańskiego był Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, kaznodzieja z Półwyspu Arabskiego, który zmarł w 1792 r. i który stworzył ruch nazwany wahhabizmem. Podstawy jego nauk tworzą dzisiaj zręby systemu społecznego w Arabii Saudyjskiej i częściowo w Katarze<sup>7</sup>.

Trzeci kierunek myśli społeczno-politycznej reprezentują wojujący ekstremiści. Byli oni obecni na arenie politycznej Bliskiego Wschodu już w latach 30. i 40. XX w. w związku z wydarzeniami w Palestynie, ale nasilenie ich aktywności wiąże się z latami 80. XX w. i późniejszymi. Spektakularny charakter miało zabicie przez przedstawicieli ekstremistów prezydenta Egiptu Anwara as-Sadata w 1981 r. Kolejną falę ekstremizmu wywołała inwazja radziecka na Afganistan i wojna w tym kraju. Na początku XXI w. ostrze wojującego ekstremizmu muzułmańskiego skierowało się ku Zachodowi, a szczególności USA, czego wyrazem były wydarzenia z 11 września 2001 r. Zamachy na Manhattan w 2001 r. oraz na Madryt i Londyn w następnych latach pozwalają mówić o powstaniu globalnej sieci ekstremizmu, czego symbolem stała się osławiona Al-Ka'ida.

Ekstremistami muzułmańskimi kieruje silne przekonanie o dziejowej niesprawiedliwości, której świat islamu doświadcza z rąk Zachodu już od czasów wypraw krzyżowych. Zachód zdominował świat islamu w epoce kolonializmu i poniżył go ostatecznie, sprzyjając ruchowi syjonistycznemu w jego dążeniu do utworzenia państwa Izrael. Ekstremizm opiera się na głębokim przekonaniu, że Zachód nadal wykorzystuje świat islamu w swoich celach, korumpuje miejscowe elity polityczne, manipuluje światową opinią publiczną, aby zdyskredytować islam jako religię i system społeczny. Rodzime elity, które podejmują współpracę z Zachodem pod jakąkolwiek postacią to zdrajcy i odszczepieńcy, którzy zasługują na taką samą śmierć jako zachodni kolonialiści i imperialiści. Wrogiem ekstremistów są także zachodni orientaliści, naukowcy, którzy, według nich, poznają świat islamu – jego geografie, historię, język, religię i kulturę jakoby dla neutralnych celów naukowych. W rzeczywistości służą oni zachodniemu imperializmowi jako doradcy i wrogowie islamu. Nie do przyjęcia dla tego kierunku myślenia jest także działalność misjonarzy zachodnich, nawet w takich neutralnych sferach, jak oświata i ochrona zdrowia. Działalność ta pośrednio osłabia, według nich, wiarę muzułmańską.

Wojujący ekstremizm prezentuje klarowną koncepcję *dżihadu* jako walki z Zachodem wszelkimi możliwymi sposobami, w tym także z użyciem siły. Wobec

---

<sup>7</sup> Patrz: Jerzy Zdanowski, *Emiraty wahhabickie. Z dziejów Arabii 1743–1932*, Semper, Warszawa 1992.

przewagi technicznej przeciwnika, dopuszcza się możliwość uderzenia w najsłabsze ogniwo strategii Zachodu, a więc w ludność cywilną. Mówi o tym słynna już *fatwa* Osamy bin Ladena, duchowego ojca ekstremizmu muzułmańskiego w XXI w. „Zabijanie Amerykanów i ich sojuszników – cywilów i wojskowych – jest indywidualnym obowiązkiem każdego muzułmanina, który powinien go spełniać bez względu na to, w jakim kraju się znajduje, po to, aby wyzwolić święty Meczet al-Aksa [meczet w Jerozolimie – J.Z.] oraz Święty Meczet [w Mekce – J.Z.] spod obcej dominacji i aby zmusić obcych do wyprowadzenia swoich wojsk ze świętej ziemi islamu, i aby już nigdy nie podnieśli głowy i zagrozili jakiemukolwiek muzułmaninowi. Jest to zgodne ze słowami Wszzechmogącego Boga, który powiedział «walczcie z poganami wszyscy razem [...]» i «walczcie z nimi aż nie będzie ucisku [...]»<sup>8</sup>.

Warto podkreślić, że ekstremiści prowadzą wojnę na dwa fronty – z jednej strony przeciwko Zachodowi, a z drugiej – przeciwko tym muzułmanom, którzy nie popierają metod walki zbrojnej, mimo że sami są niechętni wobec Zachodu i wiążą przyszłość swoich krajów z modelem rozwoju opartym na rodzimej religii i kulturze. Ich wrogami są także konserwatywni władcy Arabii Saudyjskiej, o czym mówi pośrednio powyższy tekst Osamy bin Ladena.

Ekstremizm muzułmański jako kierunek myśli społeczno-politycznej wywodzi się w pewnym sensie z czwartego kierunku, jakim jest polityczny islamizm. Ten kierunek głosił hasło muzułmańskiej drogi rozwoju, ale opowiadał się za pokojowymi metodami wdrażania w życie swojej koncepcji. Bardziej „niecierpliwi” członkowie ruchu islamistycznego opuścili jednak w pewnym momencie „ewolucjonistów” i sięgnęli po rewolucyjne metody realizacji politycznych celów.

Polityczny islamizm odrzuca współczesne teorie narodowe, sekularyzm, socjalizm i komunizm. Jest także przeciwko kulturowej westernizacji świata islamu. Jest jednocześnie prorozwojowy i postuluje konieczność przeprowadzenia reform, które wyprowadziłyby świat islamu z cywilizacyjnej zapaści. Islamizm proponuje swój model rozwoju, który wyprowadza ze świętych tekstów islamu – *Koranu* i *Sunny*. Opowiada się za utworzeniem *daula islamijja* (państwa islamskiego) i *nizam islami* (muzułmańskiego ustroju społecznego). Swoje cele chce osiągnąć przez edukowanie ludzi i przekonanie ich o wyższości rodzimych rozwiązań rozwojowych nad obcymi. Najbardziej znanym ruchem w ramach takiego widzenia stanu teraźniejszego i przyszłości świata islamu jest egipskie Stowarzyszenie Braci Muzułmanów oraz pakistańska organizacja Jamaat-i Islami. Hasan al-Banna, który założył Bractwo Muzułmańskie oraz Abu al-Ala

---

<sup>8</sup> *Fatwa* nosiła tytuł „O konieczności prowadzenia *Dżihadu* przeciwko Amerykanom”, cyt. za: Abdullah S a e e d, *op. cit.*, s. 399.

al-Maududi, twórca Jamaat-i Islami, byli przekonani o możliwości zreformowania społeczeństw muzułmańskich; wierzyli w siłę wewnętrznych impulsów rozwoju, drzemiących w muzułmańskich masach. Al-Maududi sformułował swojego rodzaju manifest islamizmu politycznego. Brzmi on następująco:

„Wiara w jedyność i suwerenność Boga to podstawa systemu społecznego i moralnego krzewionego przez proroków. To także podstawowy punkt wyjścia dla muzułmańskiej filozofii politycznej. Podstawowa zasada islamu mówi, że ludzie jako jednostki i członkowie zbiorowości powinni wyrzec się jakiegokolwiek formy panowania nad drugimi ludźmi i grupami. Nikt nie powinien wydawać komukolwiek rozkazów i poleceń, tak samo jak nikt nie powinien być zmuszany do podporządkowania się czyimkolwiek poleceniom i rozkazom. Nikt nie ma prawa tworzyć prawa na użytek własny i nikt nie jest zobowiązany podporządkować się temu prawu. Prawo stanowienia praw należy tylko do Boga. Tylko Bóg jest suwerennym prawodawcą”<sup>9</sup>.

Kolejny kierunek myśli społeczno-politycznej to świecki liberalizm. Jego wyraziciele traktują islam jako sferę osobistych przekonań religijno-etycznych i indywidualnych doznań w sferze wiary. Religia jest sprowadzona przez nich do sfery prywatności. Nie widzą oni potrzeby i konieczności budowania państwa islamskiego oraz islamizacji prawa. Religia powinna być w ujęciu tego kierunku oddzielona od państwa, a wszystkie religie powinny mieć jednakowe prawo do istnienia w społeczeństwach muzułmańskich. Równość płci, swoboda wypowiedzi i ochrona prywatności jednostki – oto kolejne postulaty świeckiego liberalizmu. Grupy świeckich liberałów są nieliczne i działają głównie na emigracji. Przykładem może być grupa intelektualistów skupionych wokół Tewfika Allana, francuskiego działacza związkowego pochodzenia algierskiego, którego przodkowie przybyli do Francji z Algierii. Grupa ta opublikowała 17 grudnia 2004 r. deklarację zatytułowaną „Manifeste des libertés” i ogłosiła o powstaniu stowarzyszenia liberałów świeckich. Dokument poparło kilkuset przyjaciół niemuzułmanów<sup>10</sup>.

Nominaliści kulturowi postrzegają z kolei islam przede wszystkim jako kulturę, a dopiero na kolejnym miejscu jako religię. Pochodzą oni z rodzin muzułmańskich i utożsamiają się z islamem jako środowiskiem kulturowym, ale nie są osobami praktykującymi wiarę muzułmańską. Podtrzymują tradycję kultury islamu przez utożsamianie się z takimi formami kultu religijnego, jak obrzezanie, formy pochówku, a nawet uczestniczą w modlitwie z okazji świąt muzułmań-

---

<sup>9</sup> Sayyid Abul Ala Maududi, *The Political Theory of Islam* [w:] *Contemporary Debates in Islam*, ed. by Mansoor Moadel, Kamran Talat, Macmillan, London 2000, s. 270.

<sup>10</sup> [http://www.manifeste.org/article.php3?id\\_article=113](http://www.manifeste.org/article.php3?id_article=113) (12.07.2008).

skich. Jednak w ich myśleniu o rozwoju religia jest oddzielona od państwa i stanowi wyłącznie sferę prywatności. Abdullah Saeed uważa, że ten kierunek myśli społeczno-politycznej ma coraz więcej zwolenników w świecie islamu, ale nie podaje żadnych, nawet orientacyjnych danych.

Klasycy moderniści to z kolei szeroko znani i znaczący kierunek myśli społeczno-politycznej. Jego zwolennicy są kontynuatorami ruchu reformowania islamu, który został zapoczątkowany jeszcze w XVIII w. Ruch ten zrodził myśl o konieczności zmiany w porządku społecznym w obliczu coraz silniejszego oddziaływania Zachodu przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości kulturowej świata islamu. Na przełomie XIX i XX w. idee modernizacji głosili tacy wybitni intelektualiści, jak Dżamal ad-Din al-Afgani i Muhammad Abduh w Egipcie oraz Sayyid Ahmad Khan i Muhammad Iqbal na subkontynencie indyjskim. Głównym postulatem modernistów i orężem ich walki o zmiany było prawo do *idżtihadu*. Moderniści byli przekonani, że nowe czasy wymagają nowego przemyślenia dziedzictwa kulturowo-religijnego islamu i że należy odejść od kurczowego trzymania się utrwalonych interpretacji świętych tekstów. Moderniści uważali, że wiarę można pogodzić z poznaniem rozumowym i wyrażali pogląd, że powrót do pierwotnego przesłania Mahometa przez weryfikację nawarstwionych przez stulecia interpretacji oraz ewentualne odrzucenie niektórych z nich zdynamizuje społeczeństwa muzułmańskie w takim sensie, że będą one w stanie stawić czoła nowym wyzwaniom rozwoju cywilizacyjnego. Wiedza i nauka miały być, według modernistów, najważniejszym środkiem zdynamizowania rozwoju.

Ostatni kierunek myśli społeczno-politycznej w świecie islamu to według Abdullaha Saeeda, postępowy *idżtihadyzm*. Jej wyraziciele są kontynuatorami klasycznych modernistów i eksponują potrzebę zasadniczych zmian w rozumieniu prawa muzułmańskiego oraz norm islamu jako systemu społecznego. Zmiany te są konieczne dla stawienia czoła wyzwaniom współczesności. *Idżtihadyści* podkreślają, że niektóre zalecenia prawa muzułmańskiego są przestarzałe i nie można ich stosować w nowych realiach życia społeczno-politycznego. Ten kierunek eksponuje takie wartości kultury muzułmańskiej, jak nakaz czynienia dobra, bycia sprawiedliwym, cierpliwym, wyrozumiałym dla innych i społecznie użytecznym. Wartości te mogą stać w obecnych warunkach podstawą dla rozstrzygnięć w takich kwestiach, jak prawa człowieka, sprawiedliwość społeczna, pluralizm politycznych czy równouprawnienie płci. Postępowi *idżtihadyści* uważają za konieczne podejmowanie przez muzułmanów najbardziej palących problemów współczesności, do których odnoszą rozwój społeczno-gospodarczy i takie jego nabrzmiałe problemy, jak bieda, przeludnienie, głód, analfabetyzmu, brak wolności słowa czy równości ludzi bez względu na wyznanie, rasę, etniczność i język. Aktywność społeczna muzułmanów jest więc, według *idżtihadystów*, obowiązkiem społecz-

nym, a niektórzy z nich uważają, że także religijnym. Środowisko postępowych *idżihadystów* obejmują wybitnych często intelektualistów, których łączy zbliżone poglądy, a nie przynależność do jednej organizacji. Odnosi się do nich Fatimę Mernissi, znaną feministkę marokańską i cenionego socjologa, Fazlura Rahmana, Khaleda Ablu El-Fadla, filozofa egipskiego Hasana Hanafiego oraz Tarika Ramadana, wykładowcę uniwersyteckiego, który mieszka w Szwajcarii<sup>11</sup>.

Przedstawione powyżej kierunki muzułmańskiej myśli społeczno-politycznej wrastają z jednego pnia, jakim jest myślenie o funkcjonowaniu społeczeństwa w ramach norm islamu. Koncepcje rozwiązań szczegółowych, proponowane przez ideologów poszczególnych nurtów są jednym razem zbliżone, a innym – odmiennie. W ramach islamizmu toczą się pryncypialne spory o „właściwą” interpretację *Koranu* i swojego rodzaju „wojna na *hadisy*”<sup>12</sup>. Islamistów, modernistów i *idżihadystów* łączy przy tym postulat aktywności społecznej wyznawców islamu. Takiej postawy oczekują oni od współwyznawców w większym stopniu niż kulturowi nominaliści. Poszczególne kierunki łączy ze sobą więc genetyczna więź. Ekstremizm wyrósł z islamizmu po tym, jak część działaczy tego ruchu odrzuciła ewolucyjną drogę osiągnięcia celu i zniecierpliwiona sięgnęła po broń, aby ten cel osiągnąć natychmiast. Genetyczna więź wyraża się także w tym, że niektórzy działacze wyrastali w obrębie jednego kierunku, a następnie formułowali swoje poglądy w sposób, który usytuował ich w obrębie odmiennego myślenia. Na przykład Jusuf al-Karadawi, którego odnosi się do tradycjonalistów jest autorem koncepcji ekonomicznych, które stały się podstawą ideologii islamizmu. Również inny tradycjonalista, znany kaznodzieja Muhammad al-Ghazali, był działacze islamistycznym i stworzył rozwiniętą teorię moralnych postaw rozwoju społecznego, którą zachowali Bracia Muzułmanie.

---

<sup>11</sup> Inaczej klasyfikuje kierunki myśli muzułmańskiej W. Shepard. Autor ten pisze o muzułmańskim modernizmie, radykalnym islamizmie, tradycjonalizmie i neo-tradycjonalizmie. Patrz: W. S h e p a r d, *The Diversity of Islamic Thought: Towards a Typology* [w:] *Islamic Thought in the Twentieth Century*, ed. by Suha T a j i-F a r o u k and Basheer M. N a f i, Tauris, London–New York 2004, s. 61–103.

<sup>12</sup> Opowieści o czynach Proroka Mahometa, które zebrane tworzą *Sunnę*, drugi obok *Koranu* zespół świętych ksiąg w islamie.

# Część I

## Ruch i organizacja

### Hasan al-Banna i początki ruchu

Współczesny islamizm wyrasta z tradycji egipskiego Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, które zostało założone przez jednego człowieka. Był nim Hasan al-Banna. Jego życiorys jest typowy dla ludzi pochodzących z tradycyjnych warstw średnich. Urodził się 14 października 1906 r. w miejscowości Al-Mahmudijja koło Aleksandrii w rodzinie miejscowego imama i nauczyciela szkoły religijnej. Szejk Ahmad Abd ar-Rahman al-Banna, absolwent Al-Azharu, cieszył się wśród ludności Al-Mahmudijji dużym szacunkiem i był autorytetem w sprawach religii oraz prawa. Zadbał też o staranne wykształcenie swego najstarszego syna Hasana, a sam wychował go w religijnej i patriotycznej atmosferze. Al-Banna wspominał później, że – poza ojcem – silny wpływ miał na niego shejk Muhammad Zahran, który był jego nauczycielem szkolnym między 8 a 12 rokiem życia. W tym okresie Al-Banna zaczytywał się opowieściami o ludowych bohaterach Afryki Północnej – Antarze, Abu Muhammadzie al-Batalu, księżniczce Zat al-Hima, plemieniu Banu Hilal. W 1919 r. w Egipcie wybuchło antybrytyjskie powstanie i Al-Mahmudijja zajęta została przez wojska brytyjskie. W miasteczku doszło do starć z żołnierzami. Wokół panowała atmosfera patriotyzmu i podniosłości<sup>1</sup>.

W szkole koranicznej Hasan al-Banna wstąpił do bractwa mistycznego Al-Hasafijja i w 1922 r. po ostatnim wtajemniczeniu został jego pełnoprawnym członkiem. Al-Banna pisze we wspomnieniach, że był i pozostał w swoim życiu przeniknięty sufizmem [mystycyzm muzułmański – J.Z.] do głębi. Jego niedoścignionym

---

<sup>1</sup> Patrz: Hasan al-Banna, *Muzakkarat ad-dawa wa-d-da'ija* (Wspomnienia o powołaniu i głoszących Słowo), Bejrut–Damaszek 1983, s. 30–31, 34–35. Życiorys Al-Banny podaje wydawca zbioru listów i pism założyciela Bractwa zatytułowanego *Madżmu'a rasa'il al-imam asz-szahid Hasan al-Banna* (Zbiór listów imama męczennika Hasana al-Banny), Dar at-Ta'uzi'i wa-n-Nasr al-Islamijja, Kair 1992. Patrz także: Ishak Musa Husaini, *The Moslem Brethren. The Greatest of Modern Islamic Movement*, Khayat, Bejrut 1956 oraz Anwar al-Dżundi, *Hasan al-Banna. Ad-Da'ija al-imam wa al-mudżaddad asz-szahid* (Hasan al-Banna. Misjonarz, przywódca i odnowiciel-męczennik, 1906–1949), Dar al-Kalam, Bejrut 1978. O Al-Bannie piszą też obszernie: Abd al-Fatih, M. El-Awaisi, *Emergence of a Militant Leader: A Study of the Life of Hasan al-Banna*, „Journal of South Asian and Middle Eastern Studies”, Vol. XXII, No. 1, Fall 1998, s. 46–65.



wzorem był wielki mistyk islamu Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111), a jedną z głównych nauk, które wyniósł z poznawania praktyk mistycznych był unikanie skrajności. Dotyczyło to zarówno dysput teologicznych, jak i politycznych<sup>2</sup>.

Doświadczenia z mistycyzmem miały istotne znaczenie dla późniejszej działalności politycznej Al-Banna. Odrzucił on bowiem przemoc jako środek walki politycznej i opowiedział się za ewolucyjnymi metodami islamizacji. Bractwo sufickie, do którego Al-Banna należał w Al-Mahmudijji, stało się też prototypem Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Stowarzyszenie nie było klasyczną partią polityczną, lecz półtajną grupą przyjaciół złączonych przekonaniem oraz poczuciem powołania przez Boga do wypełnienia dziejowej misji. W dziejach islamu nie był to pierwszy przypadek transformacji bractwa mistycznego w ruch polityczny.

W szkole średniej w Damanhurze, nieopodal Al-Mahmudijji, Al-Banna wstąpił kolejno do trzech stowarzyszeń religijno-kulturalnych. Działając w tych ugrupowaniach, Al-Banna zdobył cenne doświadczenia organizacyjne. Pierwszym z tych ugrupowań było *Dżam'ijja al-Achlak al-Adabijja* (Stowarzyszenie Dobrego Wychowania), w którym studiowano *Koran* i mówiono o cnotach bogobojnego muzułmanina. W stowarzyszeniu panował duch aktywnego krzewienia zgłębianych nauk. Temu celowi służyło też drugie stowarzyszenie, tajne, o nazwie *Dżam'ijja Man al-Muharramat* (Stowarzyszenie Przeciwstawienia się Złu). Jego młodzi członkowie wysyłali anonimowe listy do tych mieszkańców miasta, którzy nie przestrzegali obowiązków religijnych. Wcześniej dyskretnie obserwowali zachowania sąsiadów, znajomych i nieznajomych, aby być pewnym, kogo należało upomnieć. Grupa działała 6 miesięcy i rozpadła się, gdy jeden z sąsiadów zorientował się, że jest obserwowany i zgłosił to na policję. Zawołaniem Stowarzyszenia był werset 104 z *sury* III („Krowa”): „O wy, którzy wierzycie! / Nie mówcie: «Obserwuj nas!» / lecz mówcie: «Patrz na nas!» / i słuchajcie! / A niewiernych czeka kara bolesna!”<sup>3</sup>. Trzecim stowarzyszeniem, do którego Al-Banna należał w szkole średniej było *Dżam'ijja al-Hasafijja al-Chajrijja* (Dobroczynne Stowarzyszenie Al-Hasafijja). Stawiało ono sobie za zadanie krzewienie etyki muzułmańskiej i zwalczanie takich zachowań niezgodnych z islamem, jak picie alkoholu, uprawianie hazardu czy praktykowanie ludowych obrzędów grzebanych. Stowarzyszenie powstało zaraz po tym, jak do Al-Mahmudijji przyjechali misjonarze Kościoła anglikańskiego. Uczniowie należący do Stowarzyszenia traktowali misjonarzy jako ideowych wrogów i dyskutowali nad religijnymi argumentami przeciwko naukom misjonarzy chrześcijańskich. Al-Banna był najpierw sekretarzem tego Stowarzy-

---

<sup>2</sup> Hasan al-Banna, *op. cit.*, s. 19–24.

<sup>3</sup> Cytaty z *Koranu* w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego, *Koran*, PIW, Warszawa 1986.

szenia, a wkrótce zaczął nim kierować. Jeden z jego najbliższych współpracowników z tego okresu został później jego zastępcą na stanowisku Głównego Przewodnika Stowarzyszenia Braci Muzułmanów<sup>4</sup>.

W 1923 r., mając 17 lat, Hasan al-Banna rozpoczął studia w kairskim Dar al-Ulum (dosł. Przybytek Nauk), uniwersytecie, który powstał w 1873 r. i miał przygotowywać kadry nauczycielskie poza Al-Azharem, uczelnią najstarszą i *stricte* religijną. W Dar al-Ulum wykładano według europejskich wzorców pedagogikę, psychologię, socjologię, filozofię i nauki polityczne. W tym właśnie czasie, 24 marca 1924 r., w Turcji obalony został kalifat, system polityczny odwołujący się do islamu, symbol siły i chwały cywilizacji muzułmańskiej. W Kairze w kręgach religijnych komentowano ten fakt jako zapowiedź nadciągającej katastrofy. Pobyt w Kairze i na Dar al-Ulum ostatecznie ukształtował Al-Bannę jako człowieka i działacza społecznego. Był przekonany, że należy działać na rzecz wiary i ojczyzny. Kiedy kończył uczelnię w lipcu 1927 r., wiedział, że będzie nauczycielem i że będzie uczył ludzi, jak żyć zgodnie z zasadami wiary. Jako dewizę życiową wybrał werset 7 z *sury* XLVII („Muhammad”), który brzmiał: „O wy, którzy wierzycie! / Jeśli pomożecie Bogu, / to i On wam pomoże / i umocni wasze stopy”. Wierzył, że głęboka wiara w Boga pozwala przezwyciężyć największe trudności; był przekonany, że służąc Bogu, otrzymuje od Niego wsparcie i że służba Bogu jest służbą ludziom i nacji<sup>5</sup>.

Atmosferę lat 20. XX w. w Egipcie kształtowały dwa czynniki – zdominowanie egipskiej sceny politycznej przez Wielką Brytanię oraz coraz silniejsze oddziaływanie na egipskie społeczeństwo zachodnich idei i obyczajów. Nie mniej ważnym były przemiany demograficzne, urbanizacja i rozwój edukacji po I wojnie światowej, które wysunęły na pierwszy plan egipskiej sceny politycznej nowe warstwy średnie zwane *efendijja*.

Dominacja Wielkiej Brytanii na scenie politycznej Egiptu była konsekwencją otwarcia kraju przed Zachodem po upadku planów niezależnego rozwoju w pierwszej połowie XIX w. Plany te podjął w latach 1808–1848 władca Egiptu Muhammad Ali, który chciał się uniezależnić od Imperium Osmańskiego. Jednak klęska armii egipskiej w starciu z połączonymi siłami turecko-angielsko-francuskimi przekreśliła te plany. Układ handlowy z 1838 r. między Turcją a Wielką Brytanią, która pomogła sułtanowi tureckiemu pokonać Muhammada Alego, zniósł bariery celne i stworzył europejskiej konkurencji wolne pole do działania. Panowanie dwóch następców Muhammada Alego – Abbasa I (1848–1854) i Sa’ida Paszy (1854–1863) pogłębiło zależność od Europy. Wydanie F. Lessepsowi przez Sa’ida Paszę

---

<sup>4</sup> Hasan al-Banna, *op. cit.*, s. 24.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 15–16, 55–60.



w 1856 r. koncesji na budowę i użytkowanie Kanału Sueskiego na trwale związało Egipt z interesami zachodnich mocarstw. Otwarcie kanału w 1869 r. uczyniło Egipt strażnikiem obcych interesów imperialnych i stworzyło barierę w wyemancypowaniu się spod opieki Europejczyków. Tym bardziej że realizowane przez Isma'ila Paszę (1863–1879) plany rozwoju cywilizacyjnego (budowa linii kolejowych, kanałów, sieci telegrafu, wodociągów miejskich, portów, placówek oświatowych) opierały się na pożyczkach z zewnątrz i doprowadziły do finansowej zależności od Europy. W 1876 r. Egipt, mimo sprzedaży Wielkiej Brytanii akcji spółki Kanału Sueskiego, stał się niewypłacalny, a dług osiągnął sumę 96 mln funtów szterlingów<sup>6</sup>. Stąd był już tylko krok do obcej interwencji.

W 1878 r. specjalna komisja brytyjska przystąpiła do zbadania sytuacji finansowej Egiptu i rezultatem jej pracy było wprowadzenie do rządu egipskiego dwóch Europejczyków, którzy przejęli kontrolę nad finansami i gospodarką kraju. Towarzyszące temu niezadowolenie społeczeństwa stało się podłożem formowania się opozycji politycznej, która wystąpiła przeciwko nieograniczonej władzy kedywa<sup>7</sup>, upatrując w tym główną przyczynę wzrastającej kontroli Zachodu. Gdy niezadowolenie objęło siły zbrojne, 13 września 1882 r. doszło pod At-Tall al-Kabirem do zbrojnego starcia z Brytyjczykami, starcia przegranego przez Egipcjan. Wydarzenia, które po tym nastąpiły i które przeszły do historii jako powstanie Ahmada al-Urabiego Paszy, oznaczały początek pełnego panowania Brytyjczyków. We wrześniu 1883 r. sir Evelyn Baring (późniejszy lord Cromer) został mianowany konsulem generalnym w Egipcie i odtąd przez 24 lata rządził krajem. Formalnie władza należała do kedywa, ale w rzeczywistości Egiptem kierowało 39 brytyjskich doradców, wspieranych przez stacjonujący w kairskiej twierdzy brytyjski garnizon. System „brytyjskie głowy, egipskie ręce” funkcjonował do 1914 r., kiedy Wielka Brytania z chwilą wybuchu I wojny światowej wprowadziła w Egipcie stan wyjątkowy i ogłosiła go brytyjskim protektoratem. Władzę przejął Wysoki Komisarz, a w Egipcie rozlokowała się 200-tysięczna armia brytyjska<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> F.R. H u n t e r, *Egypt under Muhammad Ali's successors* [w:] *The Cambridge History of Egypt*, Vol. 1–2, ed. by M.W. D a l y, Cambridge University Press, Cambridge 1998, Vol. 2, *Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*, ed. by M.W. D a l y, s. 194–195; P. M a n s f i e l d, *The British in Egypt*, Hold, Rinehart and Winston, New York–Chicago–San Francisco 1971, s. 8–16.

<sup>7</sup> Tytuł, który otrzymał Isma'il Pasza od Wysokiej Porty jako wyraz samodzielności Egiptu.

<sup>8</sup> Patrz: D.M. R e i d, *The Urabi revolution and the British conquest, 1879–1882* [w:] *The Cambridge History of Egypt...*, Vol. 2, s. 217–238; P. M a n s f i e l d, *op. cit.*, s. 17–42.

Wzrastającym wpływem politycznym Wielkiej Brytanii towarzyszyło stale rozszerzanie uprawnień obcokrajowców. W ramach systemu kapitulacji, wprowadzonego na konferencji w Montreux w 1837 r., cudzoziemcy uzyskali wyjątkowe uprawnienia, m.in. immunitet prawny, finansowy, osobistą nietykalność. Podlegali specjalnym sądom ds. obcokrajowców, w których obok sędziów egipskich zasiadali sędziowie europejscy mianowani przez swoje rządy. Sądy te kierowały się przepisami opartymi na kodeksach europejskich. Egipt stał się swego rodzaju „Klondike nad Nilem” i zaczął przyciągać ludzi z Europy. Ich liczba szybko wzrastała – z 3 tys. w 1836 r. do 113 tys. w 1897 r. i 221 tys. w 1907 r.<sup>9</sup>. Z biegiem czasu cudzoziemcy zaczęli kontrolować nie tylko finanse i wielki handel, ale również drobny przemysł i handel detaliczny. W 1910 r. należało do nich 13% ziemi znajdującej się w rękach prywatnych. Kontrolowali oni również system irygacyjny i uprawę bawełny. Stanowili znaczny odsetek wśród lekarzy, aptekarzy, inżynierów i prawników. Wyższe stanowiska w administracji były opanowane przez urzędników brytyjskich, którzy, mieszkając w odrębnych dzielnicach, tworzyli autonomiczną zamkniętą społeczność, do której Egipcjanie nie mieli wstępu<sup>10</sup>.

Dyskryminacja obywateli egipskich w sferze gospodarki, administracji i polityki była coraz bardziej odczuwalna, a poczucie poniżenia było coraz silniej wyrażane. Stłumienie pierwszego ruchu niepodległościowego, jakim było powstanie Al-Urabiego Paszy, oddaliło na pewien czas nadzieje pierwszego pokolenia egipskich narodowców na uzyskanie niepodległości. W końcu XIX w. w Egipcie obecne były co najmniej 3 kierunki myślenia o kraju i jego przyszłości. Jeden z nich wiązał się z „odkryciem” przez mieszkańców Egiptu przedmuzułmańskiej historii swojego kraju. Okres ten był dotąd traktowany marginalnie i dopiero wielkie odkrycia archeologiczne, dokonane przez Europejczyków, utrwaliły go w świadomości egipskich elit społecznych. Najbardziej znanym wyrazicielem myślenia o Egipcjanach jako dziedzicach wielkiej spuścizny Egiptu starożytnego był pisarz Rifa’a Rafi at-Tahtawi (1801–1873). Jego idea nacji egipskiej jako odrębnej zbiorowości kulturowej w świecie islamu stała się z czasem powszechna. W Egipcie znaną stała się także idea europejskiego liberalizmu politycznego i gospodarczego. Szarif Pasza, bogaty posiadacz ziemski pochodzenia tureckiego, głosił, że wolna gra sił politycznych jest lepszym środ-

---

<sup>9</sup> J. Heyworth-Dunn, *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington 1950, s. 343; P. Mansfield, *op. cit.*, s. 94.

<sup>10</sup> Patrz: E.R. Tolédano, *Social and economic change in the „long nineteenth century”* [w:] *The Cambridge History of Egypt...*, Vol. 2, s. 254–255; P. Mansfield, *op. cit.*, s. 111.

kiem łagodzenia napięć niż rządy autorytarne, a wolna gra sił rynkowych lepiej pobudza rozwój gospodarczy niż państwowy nadzór nad gospodarką<sup>11</sup>.

Jednak najszerzy rezonans społeczny miały idee głoszące konieczność reformowania islamu. Ten prąd intelektualny wiąże się z postacią Dżamal ad-Dina al-Afghaniego (1838/9–1897), wybitnego myśliciela muzułmańskiego i płodnego publicysty politycznego, który podróżował po większości krajów muzułmańskich, mieszkał we Francji oraz Rosji i wypowiadał się o ustroju państwowym, kolonializmie brytyjskim, edukacji, społeczeństwie, tożsamości kulturowej, przyszłości islamu i ówczesnego świata. Al-Afghani postulował reformowanie islamu jako regulatora stosunków społecznych po to, aby świat muzułmański mógł sprostać potrzebom rozwojowym w zmieniającej się rzeczywistości. Postulatu te przyniosły ich autorowi szeroki rozgłos i popularność zwłaszcza wśród młodzieży studiującej w Al-Azharze, ale poróżniły go ze środowiskiem konserwatywnych alimów, stojących na straży islamu w jego dotychczasowej formie i treści. Al-Afghani musiał w 1879 r. opuścić Egipt z powodu zaangażowania się w działalność polityczną<sup>12</sup>.

Nowe idee znajdowały oddźwięk społeczny głównie dzięki szybko rozwijającej się prasie. W 1879 r. w Egipcie wychodziło 16 gazet, z czego 10 w języku arabskim. Środowisko dziennikarzy było bardzo zróżnicowane etnicznie i religijne. Działali tu emigranci arabscy z Syrii, egipscy Koptowie i Żydzi. Do pierwszoplanowych postaci należał Abd Allah an-Nadim (1844–1896), wydawca pisma „Tarik” (Droga), w którym autorzy eksponowali rozwarstwienie społeczeństwa egipskiego, nędzę chłopów, dominację Europejczyków. An-Nadim poparł ruch Al-Urabiego Paszy i głosił na łamach swojego pisma konieczność podejmowania działań radykalnych<sup>13</sup>.

Kontrola brytyjska nad Egiptem miała charakter militarny i polityczny. Egipt był formalnie częścią Imperium Osmańskiego i uznawał zwierzchnią władzę sułtana, ale posiadał tradycyjnie szeroki zakres samodzielności. Zgodnie z konstytucją z 1883 r. rządy sprawował kedyw oraz jego ministrowie, których wspomagała 30-osobowa Rada Ustawodawcza. Ministrowie, członkowie Rady Ustawodawczej oraz 46 wybieralnych przedstawicieli ludności tworzyło Zgromadzenie Ogólne. Układ sił militarnych i politycznych po rozbiu powstania Al-Urabiego Paszy sprawił, że samodzielność kraju miała

---

<sup>11</sup> Patrz: A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 103–130.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Por. A. Hourani, *op. cit.*, s. 196–197, 203; P. Mansfield, *op. cit.*, s. 38; J. Berque, *Egypt. Imperialism and Revolution*, Faber and Faber, London 1972, s. 209.

charakter teoretyczny. Faktyczną kontrolę polityczną sprawował lord Cromer, brytyjski konsul generalny<sup>14</sup>.

Cromer dążył przede wszystkim do ustabilizowania sytuacji finansowej Egiptu i w tym zakresie osiągnął wiele. W 1882 r. sytuacja finansowa kraju była katastrofalna. Przy zmniejszających się wpływach do budżetu prawie połowę dochodów pochłaniała spłata zadłużenia. Brytyjska polityka zmierzała do zmniejszenia powinności podatkowych ludności, zwłaszcza w rolnictwie, w nadziei, że pobudzi to wzrost inwestycji i zwiększy produkcję rolną. W rezultacie udział dochodów z podatków ściąganych od rolników w ogólnych dochodach rządu zmniejszył się w latach 1881–1914 z 55 do 33%. Jednak w tym okresie powierzchnia zasiewów kultur rolnych, zwłaszcza bawełny, znacznie powiększyła się i wyniosła w 1914 r. 5,7 mln feddanów (1 feddan = ok. 0,4 ha), podczas gdy w 1882 r. wyniosła 4,8 mln feddanów. W konsekwencji zwiększania powierzchni zasiewów znacznie wzrósł eksport bawełny, a wraz z nim – dochody plantatorów i państwa. Jeśli w 1882 r. wpływy z eksportu (w 90% bawełny) osiągnęły wartość 13 mln funtów szterlingów, to w 1914 r. – 32 mln<sup>15</sup>.

Drugim kierunkiem brytyjskiej polityki gospodarczej było ograniczanie wydatków rządowych. Dotyczyło to zwłaszcza realizacji projektów użyteczności publicznej. Sferę inwestowania pozostawiono rynkowi i kapitałowi prywatnemu. W rezultacie wyrosła nowa klasa bogatych przedsiębiorców, pochodzących z miejskich *neuveaux riches* oraz środowiska Koptów, która z czasem przejęła w posiadanie część majątków ziemskich z rąk rodziny królewskiej i elity turecko-kaukaskiej. Do Egiptu napływał też kapitał obcy, który inwestował głównie w kupno ziemi i uprawę bawełny. W 1917 r. w Egipcie mieszkało ponad 200 tys. cudzoziemców, z czego połowę stanowili Europejczycy. W Kairze stanowili oni 16%, a w Aleksandrii – 25% ludności. Jeszcze większy, bo 28%, był ich udział w ogólnej liczbie ludności Port Saïdu. W Aleksandrii prawie 90% obrotów handlowych znajdowało się w rękach cudzoziemców. Ich dominacja w życiu gospodarczym Egiptu trwała do I wojny światowej<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> R. Owen, *Lord Cromer. Victorian Imperialists, Edwardian Proconsul*, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 271–273; P. Mansfield, *op. cit.*, s. 150–152; Ch.Ph. Harris, *Nationalism and Revolution in Egypt. The Role of the Muslim Brotherhood*, Hague–London–Paris 1964, s. 57–58.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 308–309; R. Owen, S. Pamuk, *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1998, s. 30–33.

<sup>16</sup> Patrz: Ch.Ph. Harris, *op. cit.*, s. 106; Ch. Issawi, *Egypt in Revolution. An Economic Analysis*, Oxford University Press, London–New York–Toronto 1963, s. 27.

Przed 1907 r. w Egipcie powstało kilka partii politycznych opowiadających się za opuszczeniem przez wojska brytyjskie kraju i suwerennością władz. Jedną z nich była *Hizb al-Islah ala-l-Mabadi ad-Dustirijja* (Partia Reformy Konstytucyjnej) założona i kierowana przez Alego Jusufa, wydawcę poczytnego pisma „Al-Muajjad” (Stronnik). Ali Jusuf należał do ugrupowania związanego z kedywem, a jego pismo było finansowe przez władzę. Ali Jusuf sam pisał liczne artykuły, w których domagał się ewakuacji wojsk brytyjskich, wprowadzenia powszechnego nauczania w języku arabskim i wprowadzenia do administracji państwowej większej liczby Egipcjan w miejsce cudzoziemców. Jako założyciel partii politycznej Ali Jusuf domagał się zreformowania systemu rządzenia pod kątem zwiększenia reprezentatywności parlamentu<sup>17</sup>.

Inną partią była *Al-Hizb al-Watani* (Partia Ojczyzniana), założona w 1983 r. przez niepodległościowca Latifa Salima i kierowana przez Mustafę Kamila (1874–1908), wydawcę popularnej gazety „Al-Liwa” (Sztandar). Mustafa Kamil, wybitny dziennikarz i orator wychowany w duchu francuskiego Oświecenia, postulował przede wszystkim bezwarunkowe wyprowadzenie wojsk brytyjskich z Egiptu. Kolejną partią była *Hizb al-Umma* (Partia Narodu). Skupiała ona zwolenników umiarkowanej modernizacji islamu, o której pisał i za którą opowiadał się Muhammad Abduh, wybitny teolog, uczeń i przyjaciel Al-Afghaniego. Abduh propagował reformy w sferze prawa i edukacji, a jego działalność przyniosła poważny sukces, jakim było zastąpienie w 1906 r. sądów *szari’ackich* przez sądy państwowe, które mogły odwoływać się do skodyfikowanego prawa religijnego. Egipski reformator islamu określał tę religię jako system racjonalny odwołujący się do wiedzy i podkreślający wielką rolę edukacji. Przemyslenia Abduha były także odpowiedzią chrześcijańskim misjonarzom i zachodnim politykom kolonialnym, którzy uważali, że islam i jego instytucje są nieadekwatne do potrzeb rozwojowych<sup>18</sup>. Abduh podkreślał witalność islamu jako systemu społecznego oraz eksponował rolę tradycji. Mówił w szczególności o oddawaniu szacunku ideom przodków (*as-salaf as-salih* – dosł. „pobożnym przodkom”). Z tej racji poglądy Abduha i innych reformatorów islamów określone zostały jako ruch *salafij-*

---

<sup>17</sup> A. Hourani, *op. cit.*, s. 200; Ch.Ph. Harris, *op. cit.* s. 75.

<sup>18</sup> A. Hourani, *op. cit.*, s. 200; Ch.Ph. Harris, *op. cit.*, s. 70; P. Mansfield, *op. cit.*, s. 164; szerzej na ten temat pisze M.H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abdou and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley 1966, s. 103–152; fragmenty prac Abduha w języku angielskim dostępne w: Muhammad Abduh, *The Necessity of Religious Reform* [w:] *Contemporary Debates in Islam. An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, ed. by Mansoor Moaddel, Kamran Talattof, St. Martin’s Press, New York 2000, s. 45–69.

ji<sup>19</sup>. Chodziło o zachowanie i ożywienie tradycji oraz o nadanie jej nowej formy w obliczu nowych wyzwań rozwoju.

Jednym z najbardziej znanych kontynuatorów myśli politycznej Abduha był Ahmad Lutfi as-Sajjid (1872–1963), wydawca dziennika „Al-Dżarida” (Gazeta). W jego opinii głównym spoiwem łączącym ludzi w naród był wspólny interes, a nie wyznanie. As-Sajjid był przeciwny budowaniu systemu politycznego opartego na religii i uważał, że najlepszym jest system konstytucyjny, tolerujący różnorodność etniczną i wyznaniową. Partia Narodu stała się popularna wśród bogatych posiadaczy ziemskich oraz Koptów<sup>20</sup>.

Na początku 1919 r. Zaghlul Pasza utworzył partię polityczną *Al-Wafd* (dosłownie: delegacja), nawiązującą w swojej nazwie do roli reprezentanta społeczeństwa egipskiego. Szerokie poparcie dla działań dyplomatycznych Zaghlula Paszy zmusiło Wielką Brytanię do pójścia na ustępstwa w sprawie statusu Egiptu. 28 lutego 1922 r. król Wielkiej Brytanii ogłosił deklarację uznającą niepodległość Egiptu. Zniesiony został protektorat i stan wyjątkowy. Suwerenna władza przekazana została królowi egipskiemu, ale Brytyjczycy pozostawili w Egipcie swe wojska dla zapewnienia bezpieczeństwa połączeń komunikacyjnych w tym kraju. Zgodnie z przyjętą w 1923 r. konstytucją, Egipt stał się monarchią dziedziczną z dwuizbowym parlamentem i odpowiedzialnym przed nim rządem. Król otrzymał szerokie uprawnienia, a *Al-Wafd* wygrał pierwsze wybory parlamentarne<sup>21</sup>. W ten sposób egipska scena polityczna zdominowana została przez trzy siły – pałac królewski, *Al-Wafd* i Brytyjczyków. Wkrótce miała dołączyć do nich nowa siła – Bracia Muzułmanie.

Duży wpływ na nastroje w powojennym Egipcie miała sytuacja gospodarcza. Obecność wojsk brytyjskich i wzrost cen bawełny w czasie I wojny światowej przyniosły gospodarce egipskiej pewne ożywienie, ale skorzystała z niego tylko niewielka grupa burżuazji miejskiej, która wzbogaciła się na brytyjskich zamówieniach wojskowych. Większość Egipcjan cierpiała z powodu braku żywności, rekwizycji zboża i zwierząt oraz wstrzymania importu z Europy. Ten ostatni czynnik stymulował wprawdzie rozwój egipskiego przemysłu, ale towarzyszyła temu szybka urbanizacja i związany z nią wzrost cen na domy, płace i ogólna

---

<sup>19</sup> O ruchu *salafijja* pisze szerzej w polskiej literaturze Janusz D a n e c k i, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Dialog, Warszawa 1997–1998, t. 2, rozdział „Muzułmański fundamentalizm”, s. 119–149. W tradycji muzułmańskiej „pobożnymi przodkami” określano 3 pierwsze pokolenia muzułmanów – patrz: *Salaf* i *Salafijya* [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. VIII, E.J. Brill, Leiden 1995, s. 900–901.

<sup>20</sup> Patrz: A. H o u r a n i, *op. cit.*, s. 170–171; Ch. Ph. H a r r i s, *op. cit.*, s. 75–76; Nadav S a f r a n, *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804–1952*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1961, s. 90–95.



drożyzna w miastach. Po wojnie sytuacja jeszcze się pogorszyła. Z całą ostrością wystąpił problem przeludnienia. Od czasu pierwszego spisu w 1882 r. liczba ludności podwoiła się (w 1917 r. wynosiła 12,7 mln), a jej tempo przyrostu wyprzedzało stale tempo produkcji żywności. Rolnictwo osiągnęło granice możliwości rozwoju ekstensywnego i wymagało poważnych inwestycji. Ponieważ około 85% wpływów eksportowych stanowiły dochody ze sprzedaży bawełny, wahania cen światowych na ten surowiec wywierały silny wpływ na gospodarkę kraju. Lata 20. i 30. XX w. były pod względem warunków wymiany handlowej wyjątkowo dla Egiptu niekorzystne. Kraj przeżył w tym okresie trzy fale recesji (w 1921, 1926 i 1931 r.), stagnację i spadek poziomu życia ludności<sup>22</sup>.

Ponieważ wysiłki podejmowane przez rząd narodowców z partii *Al-Wafd* nie rokowały nadziei na radykalną poprawę, coraz większe zrozumienie zaczęły znajdować alternatywne propozycje rozwoju. Tym bardziej że otwarcie Egiptu przed wpływami Europy i stała obecność Brytyjczyków stworzyły poczucie zagrożenia kulturowego dla całej wspólnoty muzułmańskiej.

Zapoczątkowane przez Muhammada Alego reformy, opierające się na europejskich wzorcach, doprowadziły do organicznych zmian w strukturze społeczeństwa i w sposobie widzenia przez część egipskiej inteligencji spraw Egiptu oraz świata. Olbrzymie znaczenie miały w tym względzie zmiany w systemie nauczania. Do czasów Muhammada Alego nauczanie znajdowało się w rękach teologów i nauczycieli religijnych. Szkoły podstawowe funkcjonowały przy meczetach, a szkolnictwo wyższe skupione było na religijnym Al-Azharze i jego filiach. Muhammad Ali nie naruszył tego systemu, lecz wprowadził równoległe z nim funkcjonujący system szkół państwowych, które przygotowywały początkowo kadry dla wojska i administracji państwowej. Isma'il Pasza rozszerzył ten system i otworzył Dar al-Ulum – świecką uczelnię, przygotowującą nauczycieli dla szkół państwowych. Kręgi religijne straciły w ten sposób monopol na nauczanie. Monopolistyczną pozycję straciło również prawo muzułmańskie. Wpływ prawa europejskiego zaczął się po wprowadzeniu sądów mieszanych dla obco-krajowców. Kierowały się one kodeksami wzorowanymi na europejskich. W 1883 r. wprowadzony został system sądów świeckich, które opierały się na zmodyfikowanym Kodeksie Napoleona<sup>23</sup>.

Duże zmiany nastąpiły w obyczajach. Ludzie z wyższych sfer zaczęli ubierać się po europejsku. Młode muzułmanki pokazywały się publicznie i podejmo-

---

<sup>21</sup> Por. A. Hourani, *op. cit.*, s. 209–210, 215; P. Mansfield, *op. cit.*, s. 246–248; J. Berque, *op. cit.*, s. 363–367.

<sup>22</sup> Ch. Issawi, *op. cit.*, s. 32–37; Ch.Ph. Harris, *op. cit.*, s. 101–102.

<sup>23</sup> Ch.Ph. Harris, *op. cit.*, s. 29, 35–37.

wały studia oraz pracę. Kobiety zaczęły zdejmować z twarzy zasłony<sup>24</sup>. Wyższe warstwy społeczeństwa wyraźnie ciążyły ku kulturze europejskiej, głównie francuskiej. Język francuski stał się nie tylko językiem dyplomacji i sądownictwa, ale również rządu i sfer dworskich. Wiele rodzin z tych sfer mówiło po francusku w domu. Wzory płynęły z góry. Kolejni władcy Egiptu, a szczególnie Isma' il, wykazywali wyraźną admirację dla kultury europejskiej i przekonanie o przewadze europejskiej cywilizacji. Ambicje dorównania Europie i zachwyt nad jej kulturą były źródłem znanego powiedzenia Isma' ila: „Mon pays n'est plus Afrique; nous faisons partie de l'Europe actuellement”<sup>25</sup>.

Rozwój świeckiej oświaty, szkolnictwa, prasy oraz przenikanie obcych idei i prądów umysłowych kształtowały poglądy nie zawsze zgodne ze światopoglądem religijnym czy też mieszczące się w ramach tradycji islamu. Zresztą sam ruch konstytucyjny i narodowy wyrósł ze wzorów wykraczających poza tę tradycję. Mustafa Kamil Pasza, wykształcony we Francji twórca egipskiego ruchu niepodległościowego, nigdy nie mówił o odrodzeniu Egiptu w formie religijnego państwa. Jeśli mieszczący się w ramach ortodoksyjnego islamu nacjonalizm Abduha opierał się na religii i stawiał sobie za cel polityczne zjednoczenie wszystkich muzułmanów we wszystkich muzułmańskich krajach, to w nacjonalizmie Kamila Paszy wartością nadrzędną nie była religia, lecz nacja – rozumiana jako wspólnota wszystkich muzułmanów, Żydów, chrześcijan, którym leżało na sercu dobro kraju, w którym mieszkają. Interesy tak rozumianej nacji stawiała sobie za cel partia *Al-Wafd*, która, poparta przez chrześcijańską mniejszość koptyjską, stała się partią ponadkonfesjonalną, ogólnonarodową. Rozwiązania ustrojowe niepodległego Egiptu zmierzały do wprowadzenia świeckiego państwa, w którym wszyscy obywatele mieliby bez względu na wyznanie jednakowe prawa i obowiązki<sup>26</sup>.

Jednocześnie wielkim ciosem dla tradycyjnych muzułmańskich rozwiązań ustrojowych było obalenie przez rząd turecki w 1924 r. kalifatu. Ta arabsko-muzułmańska instytucja polityczno-religijna, będąca przez ponad trzysta lat organiczną częścią koncepcji rozwoju społeczno-politycznego islamu przestała istnieć, a w Republice Tureckiej oddzielono religię od państwa. Próby restauracji kalifatu nie powiodły się. Zarówno kongres muzułmański w Kairze w 1926 r., jak i następny w Mekce uznały, że słabość i dezintegracja wspólnoty muzułmańskiej nie pozwalają na przywrócenie do życia tej instytucji. Towarzyszące tym wydarzeniom dys-

---

<sup>24</sup> Patrz: Doria S h a f i k, *Egyptian Feminism*, „The Middle Eastern Affairs” 1952, Vol. III, s. 233–238.

<sup>25</sup> „Mój kraj nie jest już Afryką; staliśmy się obecnie częścią Europy” – patrz: A. H o u r a n i, *op. cit.*, s. 202; Ch.Ph. H a r r i s, *op. cit.*, s. 26.

<sup>26</sup> Patrz: A. H o u r a n i, *op. cit.*, s. 206–209, 278, 347.



kusje ideologiczne świadczyły z punktu widzenia ortodoksyjnego islamu o swego rodzaju „intelektualnej anarchii”. W 1925 r. ukazała się książka Alego Abd ar-Razika *Al-Islam wa usul al-hukm* (Islam i zasady władzy), w której autor poddał krytyce teokratyczne formy rządzenia i apelował o oddzielenie religii od spraw państwa. Równie szeroki rezonans wywołała rok później książka TaHY Husajna o poezji przedmuzułmańskiej, będąca próbą racjonalistycznej analizy niektórych aspektów historii islamu i kwestionująca świętość *Koranu*<sup>27</sup>. W tym samym okresie Kasim Amin propagował idee równouprawnienia kobiet, a Szibli Szumajl oraz Salama Musa – idee socjalistyczne<sup>28</sup>.

Tendencje sekularystyczne i ataki na ortodoksów religijnych wywoływały u tych drugich reakcję obronną. Jednocześnie poczucie zagrożenia fundamentalnych instytucji islamu i zasad wiary usztywniało pozycje wielu liberalnych dotychczas muzułmańskich reformatorów. Wielu z nich uznało, że przemiany są zbyt gwałtowane w stosunku do możliwości ich przyjęcia przez społeczeństwo i godzą w jego tożsamość kulturową. Wielu z nich zaczęło się koncentrować na obronie wiary i skłaniać coraz bardziej ku konserwatyzmowi. Przykładem był Muhammad Raszid Rida, który w okresie, gdy Turcy pozbawili kalifa prawa do politycznego przywództwa nad muzułmanami, wydał książkę *Al-Chalifa au al-imama al-uzma* (Kalifat albo wielki imamat), będącą apologią islamu jako powszechnego systemu społecznego, przeciwstawnego europejskiemu nacjonalizmowi i zasadom europejskiej demokracji<sup>29</sup>. Okazało się, że filozofia Abduha, mówiąca o stopniowym reformowaniu islamu i społeczeństwa muzułmańskiego, musiała odejść w obliczu rodzącego się poczucia zagrożenia na plan dalszy. Siły na rzecz obrony muzułmańskiego społeczeństwa przed sekularyzacją stawały się coraz bardziej aktywne i czekały na swego przywódcę.

Dla wychowanego w duchu tradycyjnego muzułmańskiego nauczania i surowych zasad moralnych Hasana al-Banny zetknięcie się z życiem intelektualnym stolicy było szokiem. Burzliwe debaty na temat przyszłości Egiptu i miejsca religii w społeczeństwie i państwie godziły, według niego, w uświęcony porządek rzeczy i fundamentalne zasady wiary. Świadczyły o pełnej dezintegracji muzułmańskiej osobowości. Al-Banna był gorącym zwolennikiem Raszida Ridy i czytał z entuzjazmem jego artykuły o doskonałości i uniwersalności islamu. Czasopismo Ridy „Al-Manar” określał jako najważniejszy oręż w służbie islamu. W dyskusjach z wykładawcami z Al-Azharu wyrażał zanie-

---

<sup>27</sup> Por. Nasr A b u Z a y d, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006.

<sup>28</sup> Patrz: A. H o u r a n i, *op. cit.*, s. 163–170, 215, 252–253, 324–340, 339.

<sup>29</sup> Patrz: M.H. K e r r, *op. cit.*, s. 153–186.

pokojenie nieefektywności działań mających zapobiegać tendencjom ateistycznym i sekularystycznym. Doszedł do wniosku, że same meczety nie wystarczają, aby przekazać ludziom wiedzę o islamie. Organizuje więc w czasie studiów w Kairze *Dżami'a Man al-Muharramat* (Stowarzyszenie Przeciwstawienia się Złu), które ma propagować poza meczetami Słowo, a następnie wstępuje do *Dżami'a Makarim al-Achlak al-Islamijja* (Stowarzyszenia Zalet Etyki Muzułmańskiej)<sup>30</sup>. Rodzi się w nim przekonanie o konieczności ratowania religii i przeciwstawienia się obcym ideom; przekonanie o powołaniu go do spełnienia misji obrony wiary i odrodzenia islamu. W jego umyśle powstaje pomysł utworzenia grupy gotowych do działania i zdolnych do największych poświęceń ludzi, przekonanych do końca o słuszności swych działań na rzecz ratowania społeczeństwa muzułmańskiego. Przed opuszczeniem Dar al-Ulumu Al-Banna ostatecznie sprecyzował swój cel. Było nim całkowite oddanie się sprawie wiary poprzez nauczanie młodzieży, mobilizowanie dorosłych i wewnętrzne samodoskonalenie się. Kierowała nim świadomość charyzmy i powołania go do krzewienia misji islamu<sup>31</sup>.

W 1927 r., po ukończeniu z wyróżnieniem Dar al-Ulumu, Al-Banna objął posadę nauczyciela szkolnego w Al-Isma'ilijsji. Miasto to, położone nad Kanałem Sueskim, było symbolem zależności Egiptu od obcych mocarstw. Stacjonowały tu wojska brytyjskie, które kontrolowały szlak wodny i urzędnicy kanału. Dla Al-Banna było to upokarzające i nie do zniesienia. Przemyslenia o konieczności podjęcia działań dla zmiany istniejącej sytuacji nabrały w Al-Isma'ilijsji konkretnych kształtów. Al-Banna przystąpił do realizacji celu, któremu się poświęcił<sup>32</sup>.

Na pierwszy rzut oka nie sprawiał wrażenia kogoś wyjątkowego. Był niski, krępy, jego twarz okalała krótka, czarna broda. Jego nieprzeciętna osobowość ujawniała się wówczas, gdy zaczynał mówić. Był świetnym oratorem i posiadał wspaniałą pamięć. Znał na pamięć *Koran* i tysiące wierszy oraz przysłów o tematyce religijnej. Przemówieniami doprowadzał słuchaczy do stanu uniesienia. Szybko stał się duchowym przywódcą tych, którzy myśleli podobnie jak on. W marcu 1928 r. odwiedziło go 7 przyjaciół, głęboko przejętych koniecznością ratowania społeczeństwa muzułmańskiego przed obcymi wpływami. W podniosłej atmosferze postanowili utworzyć organizację, służącą realizacji tego celu. Zapytany przez

---

<sup>30</sup> Ishak M u s a H u s a i n i, *op. cit.*, s. 4. Al-Banna wielokrotnie krytykował alimów, tzn. ludzi zawodowo związanych z praktykowaniem kultu za pasywność w propagowaniu wiary i uległości wobec władz – patrz: Hasan al-B a n n a, *Nahwa an-nur* (Ku światłu) [w:] *Madżmu'a...*, s. 288–289.

<sup>31</sup> Hasan al-B a n n a, *op. cit.*, s. 72.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 75.

jednego z zebranych o to, czy będą stowarzyszeniem, klubem politycznym, bractwem mistycznym czy też może związkiem zawodowym, Al-Banna odpowiedział: „Ani tym, ani tamtym. Nasze zgromadzenie jest pierwsze w swoim rodzaju. Przyświeca mu idea, zasady moralne i wynikające z nich działania praktyczne. Jesteśmy Braćmi w służbie islamu. Będziemy więc «Braćmi Muzułmanami»”<sup>33</sup>.

Koncepcja Hasana al-Banny opierała się na trzech głównych zasadach. Pierwszą był panislamizm, traktujący islam jako formę narodowej wspólnoty wszystkich muzułmanów. Druga mówiła o muzułmańskiej drodze rozwoju i traktowała islam nie tylko jako religię, lecz przede wszystkim jako system norm, pozwalający na rozwiązanie wszystkich problemów świeckich. Demokracja muzułmańska była trzecią zasadą.

W formowaniu się poglądów Al-Banny ogromną rolę odegrało jego rozczarowanie poziomem intelektualnym kręgów związanych z Al-Azharem. Al-Banna uważał, że uczelnia ta, powołana do odgrywania roli intelektualnego zaplecza wiary, „cytadela obrony religii”, reprezentuje i broni anachronicznego punktu widzenia islamu – sztywnego i rytualistycznego i nieprzystosowanego do aktualnych potrzeb rozwoju. Stagnacja życia umysłowego w Al-Azharze przejawiała się najpełniej w stosowanym tam sposobie nauczania, polegającym na studiowaniu i powtarzaniu starych tekstów, bez jakiegokolwiek odnoszenia ich do najnowszych badań naukowych i osiągnięć techniki. Al-Banna uważał, że rozumienie islamu w Al-Azharze polega na trzymaniu się litery, a nie ducha religii. Takie rozumienie nie mogło przeciwdziałać rozszerzaniu się wpływów obcych idei i wartości.

Upadek islamu nastąpił, według założyciela Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, zaraz po panowaniu Alego, ostatniego z 4 Sprawiedliwych Kalifów, a więc po 661 r. Skończył się wówczas tak zwany złoty wiek islamu, kiedy to organizacja państwa muzułmańskiego odpowiadała treściom islamu jako religii i systemowi społeczno-politycznemu. Przywódca był wówczas wybierany przez lud, który był jedynym źródłem władzy. Dobra służyły całej wspólnoty. Władcy byli sprawiedliwi wobec poddanych, a ci okazywali im lojalność. Braterstwo w religii oraz równość praw i obowiązków były nie tylko teorią, ale i praktyką życia społecznego wspólnoty. Na nieszczęście dla islamu władzę polityczną przejęła w 661 r. rodzina Mu'awiji. Spowodowało to, że władza stała się własnością prywatną, co miało daleko idące konsekwencje dla wspólnoty muzułmańskiej. Życie kolejnych, otaczających się zbytkiem kalifów, nie miało odtąd nic wspólnego z misją przywódcy wspólnoty muzułmańskiej, do pełnienia której zostali powołani. Dysputy religijne i prawne prowadzone na tle walki o władzę doprowadziły do tego, że islam stał się bardziej słowem, niż „wiarą i czynem”. Koncentrując się na utrzymaniu władzy,

---

<sup>33</sup> *Ibidem*.

aparatu państwowego przestał się troszczyć o rozwój społeczny kraju i dobro poddanych. Władza przeszła jednocześnie w ręce nie-Arabów, Persów, Mameluków i Turków, którzy nigdy nie rozumieli właściwie istoty islamu ze względu na nieznamość niuansów języka arabskiego, w którym Bóg zesłał ludziom *Koran*.

Zastanawiając się nad przyczynami słabości wspólnoty muzułmańskiej Al-Banna doszedł do wniosku, że jedną z przyczyn były nękające ją podziały wewnętrzne. Dlatego też zajmował negatywne stanowisko wobec sufizmu i partii politycznych. Zjawisko sufizmu było, według niego, następstwem niepowodzenia instytucji kalifatu w jednoczesnym wypełnianiu dwóch funkcji: przywództwa duchowego i świeckiego. Gdy kalifat stał się organem głównie władzy świeckiej, sufizm wypełnił lukę w pełnieniu przywództwa duchowego. Reakcją na wzrost znaczenia spraw doczesnych był wzrost pobożności i ascetyzmu, wyrażonego w formalnych praktykach mistycznych. Al-Banna, mimo że sam niegdyś był członkiem bractwa mistycznego, uważał, że sufizm podzielił wspólnotę muzułmańską i przyczynił się do jej rozbitcia. Działalność bractw mistycznych była często inspirowana przez ich przywódców, walczących o władzę i prestiż. Poza tym wprowadzały one dużo „innowacji” (*bid'a*) w rodzaju talizmanów, przesądów, kultu świętych, co było sprzeczne z założeniami islamu. Al-Banna świadomie nie skierował własnej grupy na drogę sufizmu. Twierdził, że próbował skłonić przywódców licznych bractw w Al-Isma'ilijski do zjednoczenia się dla ratowania islamu, ale gdy to się nie powiodło, nie chciał, aby go utożsamiano z jakimkolwiek z tych ugrupowań. Jego grupa miała wypełnić misję uzdrowienia całego społeczeństwa muzułmańskiego. Również z tego samego powodu nie utożsamiał się z żadną z czterech szkół prawa. Będąc osobiście pod wpływem przede wszystkim szkoły hanbalickiej – najbardziej rygorystycznej – uważał, że podziały na szkoły oznaczały rozbitcie wspólnoty i jej osłabienie<sup>34</sup>.

Al-Banna podkreślał rolę Bractwa przede wszystkim jako ruchu społecznego, a dopiero na drugim miejscu jako konkretnej organizacji. Uważał, że sukces polityczny przyjdzie z czasem sam, w miarę krzewienia idei Bractwa wśród muzułmanów. W przemówieniu do uczestników VI Konferencji w 1941 r. powiedział: „Nie jesteście ani lokalną organizacją, ani jedną z partii politycznych, ani też stowarzyszeniem o ściśle określonych celach. Jesteście głównie duchową siłą i tworzyście ruch, który znajduje drogę do serc narodu muzułmańskiego i odnowi go przez odrodzenie religijne”<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> R.P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, London 1969, s. 218.

<sup>35</sup> Hasan al-Banna, *Risala al-mu'tamar as-sadis* (List do VI Konferencji) [w:] *Madżmu'a...*, s. 201.

## Narodziny organizacji

Wizja idealnego społeczeństwa okazała się tak pociągająca, że z 7-osobowej grupy Al-Banny wyrosła wkrótce silna organizacja. Pierwsze 3 lata upłynęły Al-Bannie na pozyskiwaniu nowych zwolenników. Przemawiał w meczetach, klubach, agitował do udziału w swoim ruchu. Jako pierwsze powstały grupy Braci Muzułmanów w Al-Isma'ilijji, Port Saidzie i Suezie, a więc w strefie Kanału Sueskiego, gdzie stacjonowały wojska brytyjskie i obecność Europejczyków była najbardziej odczuwana. W Al-Isma'ilijji Bracia otworzyli swoją stałą siedzibę i przystąpili do budowy własnego meczetu, który został otwarty wraz z klubem i szkołą dla chłopców w 1930 r. W 1932 r. Al-Banna, który pracował w Al-Isma'ilijji jako nauczyciel, został przeniesiony do pracy w Kairze, gdzie działało Towarzystwo Kultury Muzułmańskiej, kierowane przez jego brata Abd ar-Rahmana. Przekształcono je wkrótce w pierwszą kairską komórkę Braci. Od tej chwili zaczęły one powstawać w całym Egipcie i to z zadziwiającą szybkością. Al-Banna pisze w swoich wspomnieniach, że w 1932 r. było ich 15 i że funkcjonowały we wszystkich większych miastach kraju. Al-Banna posiadał niezwykle dar przekonywania i przyciągania do siebie ludzi. Ishak Musa al-Husaini, autor pierwszej książki o Bractwie z 1955 r., pisze, że umiejętności Al-Banny w tym zakresie graniczyły z magią<sup>36</sup>.

W 1928 r. Al-Banna opublikował swój pierwszy artykuł, a w 1933 r. założył tygodnik „Al-Ichwan al-Muslimun” (Bracia Muzułmanie). Od 1942 r. pismo to zaczęło się ukazywać pod tytułem „Madżalla al-Ichwan” (Czasopismo Braci), a w 1946 r. zostało przekształcone w dziennik „Dżarida al-Ichwan al-Muslimin” (Gazeta Braci Muzułmanów). W 1935 r., po śmierci Raszida Ridy, Stowarzyszenie przejęło wydawanie poczytnego „Al-Manaru”. W 1945 r. funkcjonowały dwie spółki wydawnicze należące do Braci, a w 1947 r. utworzyli oni *Szarika al-I'alanat al-Arabijja* (Arabską Agencję Reklamową) z kapitałem 100 tys. funtów egipskich, co czyniło ją jedną z największych w kraju<sup>37</sup>.

W 1933 r. odbyła się I Konferencja ruchu, poświęcona głównie problemowi aktywności misjonarzy chrześcijańskich w Egipcie i sposobom ograniczenia ich działalności. W 1938 r. liczba grup Braci Muzułmanów wzrosła do 300. W 1940 r. było ich 0,5 tys., a w 1949 r. – 2 tys. W latach 1946–1949, będących szczytowym okresem popularności Braci Muzułmanów, ruch skupiał od 300 do 600 tys. członków. Jeśli dodać do tego około pół miliona sympatyków, to wypowiedzi Hasana al-Banny o tym, że przemawia w imieniu miliona Egipcjan nie były bynajmniej przesadzone<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Por. Anwar al-D ż u n d i, *op. cit.*, s. 6–8; Ishak M u s a H u s a i n i, *op. cit.*, s. 71.

<sup>37</sup> Por. Anwar al-D ż u n d i, *op. cit.*, s. 8.

<sup>38</sup> Hasan al-B a n n a, *Muzakkarat...*, s. 144–145.

Ruch był otwarty dla wszystkich. Al-Banna nie narzucił określonej interpretacji *Koranu* i *Sunny*. Nie potępiał szyizmu lub innego kierunku w islamie. Postulował konieczność zmian, ale pozostawał w ramach ortodoksji. Podstawą ruchu była wiara, co stwarzało możliwości udziału w nim różnych sił społecznych i ludzi różnych orientacji – od liberalnych i oświatowych po zachowawcze i terrorystyczne<sup>39</sup>.

Zasady organizacyjne ruchu zostały sformułowane w latach 1930–1931 i spreycyzowane ostatecznie na III Konferencji Braci w 1935 r. Przyjęto wówczas program, określono kryteria członkostwa, hierarchię władz, strukturę oddziałów terenowych. Członkostwo było początkowo czterostopniowe. Pierwszym stopniem był asystent (*musa'id*), drugim – członek (*muntasib*), trzecim – aktywista (*amil*). Najwyższym stopniem był bojownik (*mudżahid*). Stopień ten był dostępny tylko dla ludzi wybranych i najbardziej oddanych idei ruchu. Prawdopodobnie spośród *mudżahidów* utworzona została później Sekcja Specjalna (*An-Nizam al-Chass*). Po 1945 r. zniesiono system czterostopniowy i wprowadzono sześciomiesięczny okres próby (*tahta al-ichtijar*), po którym kandydat mógł zostać aktywistą<sup>40</sup>. Kandydatem mógł być każdy muzułmanin, który ukończył osiemnaście lat, cieszył się nieposzlakowaną opinią, akceptował zasady ruchu, wyrażał chęć działania i płacenia składek oraz był polecany przez grupę członków Stowarzyszenia. Poza znajomością celów Stowarzyszenia Braci Muzułmanów kandydat musiał świecić przykładem w wypełnianiu obowiązków religijnych. Zalecane było odbycie w okresie kandydackim pielgrzymki do Mekki. Tekst przysięgi nowego członka był właściwie wyznaniem wiary i mówił: „Wierzę głęboko, że wszystkie sprawy należą do Boga [...], że kara i nagroda pochodzą od Boga, że *Koran* jest Księgą Boga oraz, że islam stanowi prawo kompletne obejmujące porządek tego i tamtego świata. Zobowiązuję się stosować do samego siebie rozdziały Szlachetnego *Koranu*, postępować zgodnie z przeczystą Tradycją, studiować Żywot Prooka i historię jego pełnych czci Towarzyszy”<sup>41</sup>.

Na czele Stowarzyszenia stał Główny Przewodnik (*Al-Murszid al-Amm*). Tekst przysięgi zobowiązywał każdego członka do bezwzględnego posłuszeństwa i pełnej lojalności wobec Przewodnika, który był jednocześnie przewodniczącym dwóch głównych organów Stowarzyszenia: Głównego Biura Orientacji (*Maktab al-Irszad al-Amm*) oraz Komitetu Założycielskiego (*Al-Haj'a at-Ta'sisijja*). Komitet Założycielski, zwany też Radą Naczelną (*Madżlis asz-Szura al-Amm*)<sup>42</sup> lub też

---

<sup>39</sup> Por. Anwar al-D ż u n d i, *op. cit.*, s. 29.

<sup>40</sup> R.P. M i t c h e l l, *op. cit.*, s. 183.

<sup>41</sup> „Dżarida al-Ichwan al-Muslimin” (Gazeta Braci Muzułmanów), nr 8 z 21.06. 1934 (ze zbiorów i w tłumaczeniu Wojciecha D e m b s k i e g o).



Zgromadzeniem Ogólnym (*Al-Dżami 'a al-Umumijja*), liczył w różnych okresach od 100 do 150 członków, reprezentujących wszystkie ogniwa organizacji. Zbierał się on raz do roku dla przeglądu sytuacji, uchwalenia budżetu i wyboru co roku 10 nowych członków na miejsce ustępujących. Spośród członków Komitetu Założycielskiego wybierany był Główny Przewodnik. Najwyższym organem władzy w okresie między sesjami Komitetu Założycielskiego było Główne Biuro Orientacji. Było to działające na zasadzie loży masońskiej dwunastoosobowe gremium teoretycznie wybierane w tajnych wyborach przez Komitet Założycielski. W praktyce, w związku z tym, że posiedzenia głównego organu przedstawicielskiego nie odbywały się regularnie z powodu przeciwdziałania władz, skład Biura ustalał osobiście Al-Banna. Spośród członków Głównego Biura Orientacji wybierano zastępcę Przewodnika, sekretarza generalnego i skarbnika.

Bieżącą działalnością administracyjno-protokółarną zajmował się Główny Ośrodek (*Al-Markaz al-Amm*), który znajdował się w kairskiej dzielnicy Al-Hilmijja al-Dżadida i który był właściwie jedynym nie zakonspirowanym organem Braci. Poza biurami pracowników sekretariatu w budynku znajdowała się sala modlitwy oraz biblioteka, której zbiory zostały w 1948 r. skonfiskowane przez policję i spalone. Finanse Stowarzyszenia pochodziły ze składek członków, przekazów od osób prywatnych będących sympatykami organizacji oraz z zysków z działalności wydawniczej i gospodarczej.

Głównemu Biuru Orientacji podporządkowanych było 6 komitetów (*lidżan*) oraz 10 sekcji (*aksam*), w ramach których prowadzona była działalność Stowarzyszenia. Komitety: finansowy, polityczny, prawny, statystyczny, techniczny i opinii prawnych (*fatw*) powstały po V Konferencji w 1939 r.<sup>43</sup>. Ten ostatni komitet zajmował się orzekaniem zgodności przedsięwzięć Stowarzyszenia z zasadami islamu. Podczas gdy komitety zajmowały się programowaniem działalności organizacji, sekcje realizowały postanowienia wykonawcze. Szczególną pozycję zajmowały sekcje: szkolenia, która zajmowała się rekrutowaniem i przygotowaniem członków Stowarzyszenia oraz propagandy (*naszr ad-da'wa*), która prowadziła szeroką działalność wydawniczą. Inna sekcja zajmowała się działalnością w środowisku robotniczym, chłopskim i studenckim. Kobiety, które sympatyzowały z ruchem Braci Muzułmanów utworzyły w 1933 r. Koło Sióstr Muzułmanek (*Firka al-Achwat al-Muslimat*)<sup>44</sup>, którym opiekowała się jedna z 10 sekcji.

---

<sup>42</sup> Hasan al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 146.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 241.

<sup>44</sup> W szczytowym okresie popularności do organizacji należało ok. 5 tys. kobiet. Niechęć do ruchu, zwłaszcza kobiet wykształconych, brała się m.in. stąd, że program Stowarzyszenia był przez nie odbierany bardziej jako powrót do starych zasad niż jako ruch emancypacyjny. R.P. Mitchell, *op. cit.*, s. 175.

Aparat terenowy Stowarzyszenia dzielił się na gałęzie (*szu'ab*), które obejmowały wszystkich członków organizacji z danej prowincji, miasta lub dzielnicy dużego miasta (Kairu, Aleksandrii). Gałęzie były w dużym stopniu samodzielne. Miały własne rady administracyjne oraz zgromadzenia konsultatywne i mogły działać autonomicznie, co było szczególnie ważne w warunkach konspiracji. Każda gałąź kierowała się jedynie wskazówkami Głównego Przewodnika i duchem działania Stowarzyszenia. Wewnętrzna struktura gałęzi opracowana została w 1943 r. i opierała się na systemie rodzin (*usar*). Każda z nich liczyła początkowo do pięciu, a później do dziesięciu członków i była jednostką zdolną do samodzielnego działania. Wybrany członek rodziny był jej przywódcą (*nakib*). Rodziny tworzyły system zwany początkowo systemem rodzin współpracujących (*nizam al-usar at-ta'awuni*), a później po prostu systemem rodzin (*nizam al-usar*). Cztery rodziny tworzyły klan (*aszira*), 5 klanów – grupę (*raht*), a 5 grup – batalion (*kati-ba*). Ponieważ bataliony miały być jednostkami paramilitarnymi i władze utrudniały ich tworzenie, przystąpiono później do formowania ich jako odrębnych jednostek istniejących poza systemem rodzin. W rodzinach panował duch braterstwa i pełnego zaufania. Al-Banna twierdził, że organizacja rodzin opierała się na 3 zasadach: poznaniu się (*ta'aruf*) ich członków, wzajemnym rozumieniu (*tafahum*) i współodpowiedzialności (*takaful*). Obowiązkiem członka rodziny było propagowanie idei Stowarzyszenia, wzajemne pomaganie sobie, utrwalanie więzi w ramach rodziny, doskonalenie się moralne. Nowy członek rodziny przysięgał „być prawym, wypełniać obowiązki oddawania czci Bogu i trzymać się z daleka od rzeczy zakazanych oraz potępionych [przez islam – przyp. J.Z.]”<sup>45</sup>.

Początkowo Bracia Muzułmanie byli ruchem społeczno-kulturalnym i religijnym. Celem ich działalności było generalne zreformowanie społeczeństwa. Znajdowało się ono, według nich, na niewłaściwej drodze i należało je z tej drogi sprowadzić. Punkt siódmy ich Doktryny<sup>46</sup> głosił: „Wierzę głęboko, że przyczyną zacofania muzułmanów jest ich odejście od wiary oraz, że podstawę poprawy sytuacji może stanowić tylko powrót do nauk islamu i jego postanowień. Wierzę też głęboko, że będzie to możliwe, jeśli każdy muzułmanin działać będzie dla realizacji tego celu. Jestem głęboko przekonany, że ideologia Braci Muzułmanów jest w stanie ten cel zrealizować”<sup>47</sup>.

Al-Banna próbował skłonić rząd do przyjęcia jego koncepcji rozwoju i apelował o islamizację nauczania, ustawodawstwa i poprawę warunków ekonomicznych. W 1936 r. wystosował do króla Faruka i premiera Mustafy an-Nahhasa

---

<sup>45</sup> „Dżarida al-Ichwan al-Muslimin” nr 8, 21.06.1934.

<sup>46</sup> Pełny tekst dokumentu o nazwie „Akidatuna” (Nasza doktryna) stanowiącego rodzaj programu patrz: *Aneks*, s. 236.



Paszy list zatytułowany „Nahwa an-nur” (Ku światłu), w którym pisał: „Kierując na ręce Waszej Ekscelencji ten list, powodowaliśmy się wyłącznie niezłomną wolą skierowania nacji [...] na drogę, która byłaby najlepszą z możliwych i wyznaczyła najlepsze wzorce postępowania [...]. Przed Wami są dwie drogi, z których każda Was pociąga, aby ją wybrać i skierować na nią nację [...]. Pierwszą jest islam, który ma własne korzenie, zasady, kulturę i cywilizację. Drugą jest droga Zachodu z własnym stylem życia, systemami i programami. Nasza doktryna wychodzi z założenia, że pierwsza droga, droga islamu, z jej zasadami i podstawami jest jedyną możliwą drogą, którą należy wybrać i na którą należy skierować nację obecnie i w przyszłości [...]. Jeśli pójdziemy tą drogą, to zdołamy rozwiązać te problemy życiowe, z którymi borykają się inne państwa, które nie znają tej drogi i nie kroczą po niej [...]”<sup>48</sup>.

Dwa lata później, w 1938 r. Al-Banna zwrócił się do króla z żądaniem rozwiązania partii politycznych, będących, według niego, sztucznymi tworem dążącymi do realizacji swoich partykularnych celów nie zawsze zgodnych z interesami całej nacji. W tym samym roku Bracia wystosowali list do premiera An-Nahhasa Paszy, w którym domagali się prowadzenia przez rząd Egiptu polityki sprzyjającej umacnianiu więzów z innymi krajami arabskimi i muzułmańskimi. Żądali także od rządu wprowadzenia zakazu sprzedaży napojów alkoholowych i pokazu w kinach filmów, sprzecznych z tradycyjną obyczajowością<sup>49</sup>. Jednak rząd odrzucił większość tych żądań i kiedy ich apele nie przyniosły rezultatów, Bracia odwrócili się od „zepsutego” społeczeństwa i zaczęli w jego ramach budować własne.

Zaczęli od nauczania. Każdy członek Stowarzyszenia zobowiązywał się do nieoddawania swoich dzieci do tych szkół, które nie wykazują należytej troski o kultywowanie i rozwijanie ich przekonań religijnych zgodnych z muzułmańskim prawem moralności<sup>50</sup>. Zobowiązywał się także do bojkotowania wszystkich czasopism, gazet, publikacji, stowarzyszeń i klubów, których działalność była sprzeczna z naukami islamu<sup>51</sup>. Bracia stworzyli własny system szkół podstawowych, średnich i przedszkoli. Funkcjonowały one z reguły przy meczetach Stowarzyszenia i były finansowane z funduszy organizacji i prywatnych subsydiów. Również rząd w ramach walki z analfabetyzmem dofinansowywał ich działalność<sup>52</sup>. W 1948 r. każda z 2 tys. rodzin miała co najmniej

---

<sup>47</sup> „Dżarida al-Ichwan al-Muslimin” nr 8, 21.06.1934.

<sup>48</sup> Hasan al-Banna, *Nahwa an-nur* (Ku światłu) [w:] *Madżmu'a...*, s. 273, 275, 277.

<sup>49</sup> J.H. Dunning, *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington 1950, s. 37–41.

<sup>50</sup> „Dżarida al-Ichwan al-Muslimin” nr 8, 21.06.1934.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Hasan al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 229.

jedną szkołę. Trening fizyczny i przygotowanie duchowe młodzieży odbywały się również poza szkołami i kierowali nimi oficerowie rezerwy należący do Stowarzyszenia. Przy każdej gałęzi istniała grupa skautów (*firka al-dżawalla*) i pod koniec lat 40. XX w. Bracia mieli najsilniejszy w kraju ruch młodzieżowy, skupiający około 40 tys. osób. Odegrał on ważną rolę w aktywizacji lokalnych społeczności na polu oświaty, higieny oraz w akcjach zwalczania epidemii malarii w 1945 r. i cholery w 1947 r.<sup>53</sup>.

W ramach generalnej reformy społecznej Stowarzyszenie Braci Muzułmanów zajmowało się szerzeniem higieny, zakładało szpitale i przychodnie lekarskie. W 1944 r. powstała sekcja grupująca lekarzy, członków Stowarzyszenia. Utworzona przez nich w 1946 r. w Kairze przychodnia przekształcona została następnie w szpital, który przyjął w 1947 r. ok. 51 tys. pacjentów. W 1953 r. Bracia mieli w każdej prowincji kraju co najmniej jedną przychodnię lekarską, a w Kairze 16 ich przychodni przyjmowało rocznie na początku lat 50. XX. ok. 100 tys. pacjentów<sup>54</sup>.

Dla propagowania swojej idei Bracia wprowadzili stały system wykładów. Tematy dotyczyły rozumienia *Koranu*, *Sunny* oraz historii islamu, Egiptu i problemów społeczno-politycznych związanych z odrodzeniem wiary. Wykłady prowadzone były poza meczetami, z reguły w siedzibie lokalnej sekcji Stowarzyszenia. Szczególnym powodzeniem cieszyły się kursy letnie, na których Al-Banna demonstrował swój legendarny kunszt oratorski i umiejętność przekonywania.

Aby pokazać, że można prowadzić działalność gospodarczą bez wyzysku pracujących, Bracia zaczęli tworzyć własne przedsiębiorstwa produkcyjne. Szczególnie aktywni byli na polu drobnej wytwórczości. Niewielkie firmy, w których pracownicy byli udziałowcami, reklamowane były przez Stowarzyszenie jako formy „muzułmańskiego socjalizmu”. W 1938 r. w Kairze powstała *Szari-ka al-Mu'amalat al-Islamijja* (Spółka Przedsiębiorczości Muzułmańskiej), której akcje należały do członków Stowarzyszenia. Było to, jak na ówczesne czasy, duże przedsiębiorstwo z kapitałem 60 tys. funtów egipskich. Jego domeną stała się produkcja cementu, naprawa lokomotyw i taboru kolejowego, usługi transportowe. Działalność gospodarcza Braci zyskała w społeczeństwie duże uznanie w związku z kryzysem, którym został objęty Egipt po II wojnie światowej. Około 400 tys. osób, pracujących w czasie wojny w zakładach zaopatrujących aliantów, znalazło się wówczas bez pracy i każde nowe przedsiębiorstwo łągo-

---

<sup>53</sup> O aktywności ugrupowań młodzieżowych Bractwa w latach 40. XX w. pisze szerzej Zakarijja Sulajman Bajjumi, *Al-Ichwan al-Muslimun wa-l-Dżama'at al-Islamijja fi-l-haja as-sijasijja al-misrijja* (Bracia Muzułmanie i Wspólnoty Muzułmańskie w życiu politycznym Egiptu), Maktaba Wahba, Kair 1979, s. 118–120.

<sup>54</sup> R.P. Mitchell, *op. cit.*, s. 290.

dziło sytuację<sup>55</sup>. W związku z tak trudną sytuacją na rynku pracy Hasan al-Banna i Salih Aszmawi opublikowali w 1945 r. serię artykułów prasowych, w których apelowali do społeczeństwa o jedność narodową i solidarność społeczną, a do władz – o podjęcie energicznych kroków dla poprawy sytuacji materialnej biednych warstw społecznych<sup>56</sup>.

Sprzyjały Braciom również coraz większa polaryzacja dochodów i wzrastające niezadowolenie społeczne. Bracia zaczęli aktywnie penetrować różne środowiska, w tym robotnicze. Starali się bronić robotników przed wyzyskiem przez europejskich pracodawców. Żądali poprawy warunków socjalnych i jednocześnie uznania świąt religijnych za dni wolne od pracy, wprowadzenia przerw na modlitwę itp. W połowie lat 40. XX w. zaczęli patronować niektórym związkom zawodowym. Szczególnie silne wpływy mieli wśród transportowców, pracowników przemysłu lekkiego, rafineryjnego, zakładów użyteczności publicznej. W tworzeniu nowego społeczeństwa Bracia posunęli się tak daleko, że w 1951 r. przystąpili do budowy własnego modelowego miasta, mającego być obliczonym na 2 tys. rodzin osiedlem gwarantującym jego mieszkańcom bezpieczeństwo ekonomiczne i godziwe warunki życia. Nie byłoby w nim ani dzielnic nędzy, ani pałaców. Wybrano w tym celu w starej dzielnicy Kairu obszar pod zabudowę, przeprowadzono prace geodezyjne, założono wodociągi.

Tak szeroki ruch społeczny nie mógł jednak długo istnieć na uboczu wydarzeń politycznych. Tym bardziej, że aby zrealizować swój program Bracia musieli wcześniej lub później włączyć się do gry politycznej i określić swój stosunek do władz. Z teoretycznego punktu widzenia stosunek ten był określony jednoznacznie. Władza polityczna w islamie była nierozzerwalnie związana z religią. Wiara była źródłem uprawomocnienia władzy, a państwo instrumentem wdrażania w życie i przestrzegania religijnego prawa. Islamizacja samej władzy była więc organiczną częścią ich idei generalnej reformy społecznej. To, że musiało to kiedyś nastąpić nie nasuwało żadnych wątpliwości. Pytanie dotyczyło jedynie formy. W grę wchodziła islamizacja oddolna lub działania odgórne po przejęciu władzy siłą.

Al-Banna konsekwentnie opowiadał się za drogą ewolucyjną i odrzucał wszelkie porównania jego ruchu do innych egipskich ruchów politycznych o podłożu religijnym. Odrzucał też trwale z nimi sojusze. Stowarzyszenie traktował jako swojego rodzaju ruch oświeceniowy, którego zadaniem było uświadomienie ludziom, że są na złej drodze. Był przekonany, że oświeceni jego diagnozą i urzeczeni jego wizją

---

<sup>55</sup> Por. W.J. H a n d l e y, *The Labor Movement in Egypt*, „The Middle East”, Vol. 3, No. 3, 1949, s. 290.

<sup>56</sup> Por. Z.S. B a j j u m i, *op. cit.*, s. 102, przypis 1.

muzułmanie zaczęły masowo przyłączać się do Stowarzyszenia, które stanie się tak powszechne, że obejmie prawie całe społeczeństwo. Przejęcie władzy byłoby wówczas jedynie naturalnym, kolejnym krokiem w tym procesie<sup>57</sup>.

Rzeczywistość okazała się inna. Bracia byli ruchem silnym i dobrze zorganizowanym, ale obok nich istniały inne, równie silne i dobrze zorganizowane ruchy polityczne. Rząd nie wykazywał chęci przyjęcia koncepcji Braci Muzułmanów dotyczących rozwoju kraju i zaniepokojony ich siłą próbował ograniczać ich działania. Egipski system polityczny był dobrze kontrolowany przez partie polityczne z *Al-Wafdem* na czele, które traktowały Braci jako groźnego konkurenta<sup>58</sup>.

Pierwszą okazją do zaangażowania się w politykę były niepokoje w Palestynie wywołane pod koniec lat 30. XX w. konfliktem między syjonizmem a nacjonalizmem arabskim. W 1935 r. brat Al-Banny, Abd ar-Rahman, spotkał się w Palestynie z Aminem al-Husajnim, muftim Jerozolimy, który odgrywał rolę przywódcy arabskiego ruchu antybrytyjskiego na tym terenie<sup>59</sup>. W rezultacie Bracia aktywnie poparli arabskie strajki antybrytyjskie w Palestynie w latach 1936–1937. Al-Banna wzywał w tym czasie władze egipskie, aby przeznaczyć zbieraną co roku *zakę*, czyli podatek religijny, na wsparcie bojowników palestyńskich. Przywódca Bractwa wzywał także do *dżihadu*, świętej wojny przeciwko Żydom. Bracia postrzegali syjonizm nie jako ruch narodowy Żydów, ale jako wojujący nurt w judaizmie. Sam konflikt w Palestynie był dla nich walką między islamem a judaizmem<sup>60</sup>.

Kontakty między Braciami a ruchem palestyńskim zostały odnowione po 1945 r. Bracia wysłali wówczas do Palestyny swoich członków, oficerów rezerwy, aby prowadzili szkolenie wojskowe cywilów. Kierownictwo organizacji krytykowało w tym czasie egipską partię komunistyczną, do której należało wielu egipskich Żydów. Na wiadomość o decyzji ONZ, uznającej prawo Żydów do utworzenia własnego państwa, Al-Banna zalecił członkom swojej organizacji przygotowanie się do *dżihadu* i przystąpił do formowania zbrojnych oddziałów. Bracia przyłączyli się do apeli innych partii opozycyjnych, wzywających do powszechnego strajku na znak solidarności z Palestyńczykami i byli grupą, która najostrzej krytykowała rezolucję ONZ. Al-Banna spotkał się z Aminem al-Husajnim, który przybył do Kairu, aby prosić Egipt o pomoc. Główny Przewodnik Bractwa zapewnił Al-Husajniego o pełnym poparciu Braci dla sprawy Palestyńczyków, a prasa Stowarzyszenia zaczęła publikować artykuły o akcentach

---

<sup>57</sup> Patrz: Hasan al-Banna, *Ila aj szaj nad'u an-nas* (Do czego wzywamy ludzi) [w:] *Madżmu'a...*, s. 31–46.

<sup>58</sup> Por. Z.S. Banna, *op. cit.*, s. 103.

<sup>59</sup> Hasan al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 213.

<sup>60</sup> Por. Sajjid Kutub, *Ma'arakatuna ma'a al-Jahud* (Nasza walka z Żydami), wyd. 5. Dar asz-Szuruk, Kair 1982, s. 21–22, 27.

antyżydowskich. Pod koniec 1947 r. do akcji gotowy był pierwszy batalion Braci, który w kwietniu 1948 r. przybył do Gazy. Wkrótce przyłączyły się do niego inne oddziały Stowarzyszenia, tworząc autonomiczne, walczące u boku armii egipskiej jednostki pod dowództwem szejka Muhammada Farghaliego. Ogólna liczba Braci walczących w Palestynie nie jest znana. Wiadomo, że walczyli na różnych frontach pierwszej wojny palestyńskiej, m.in. na pustyni Negew, na jordańskim odcinku frontu, w kotle Al-Falludży<sup>61</sup>.

Na arenie politycznej Egiptu Bracia zasygnalizowali swoją obecność na początku lat 40. XX w. Początkowo wyczekiwali. Wchodzenie z kimkolwiek w trwałe sojusze nie wchodziło w grę. Programowo Bracia byli skrajnie nietolerancyjni wobec innych organizacji politycznych i zastrzegali sobie wyłączność do właściwej interpretacji wydarzeń i właściwej koncepcji rozwoju. Al-Banna klasyfikował ludzi według ich stosunku do Stowarzyszenia na 4 grupy: wierzących w ideę Braci (*mu'amin*), niezdecydowanych (*mutaraddid*), oportunistów (*nafa'i*) i wrogów (*mutahamil*)<sup>62</sup>. Podobna struktura wykluczała kompromis z myślącymi inaczej. Konfrontacja z innymi grupami politycznymi była nieunikniona i w grę mogły wchodzić jedynie krótkotrwałe sojusze przeciwko wspólnym wrogom.

Jednym z kierunków ich działalności było zwalczanie zachodnich wpływów kulturowych – nawoływali więc do zamknięcia klubów nocnych, cenzurowania filmów i artykułów prasowych pod kątem eliminowania symboli zachodniej kultury. Al-Banna zarzucił władzom oświatowym, że pozwalają na promowanie w szkolnych i uniwersyteckich programach nauczania zachodnich wartości i nihilizmu. Szczególną niechęć Bracia wykazywali wobec egipskiego ruchu komunistycznego; uważali go za ateistyczny odprysk cywilizacji zachodniej i agenta sił wrogich islamowi. Ponieważ bazą społeczną komunistów było środowisko najbiedniejszych warstw, Bractwo podjęło w tym środowisku akcje pomocowe, starając się odciągnąć tych ludzi od idei komunistycznych<sup>63</sup>.

Bracia byli przede wszystkim zdecydowanie antybrytyjscy. Byli również przeciwko *Al-Wafdowi*, który w latach 40. XX w. stał się bardziej kompromisowy wobec Anglików. Stwarzało to możliwości aliansu Braci z królem. Tym bar-

---

<sup>61</sup> Szeroko o zaangażowaniu się Bractwa na rzecz Palestyny w latach 1947–1949 pisze Walid Mahmoud Abdelnasser, *The Islamic Movement in Egypt. Perceptions of International Relations 1967–81*, Kegan Paul International, London–New York 1994, s. 38–43, patrz także: I. G e r s h o n i, *The Muslim Brothers and the Arab Revolt in Palestine, 1936–39*, „Middle Eastern Studies”, No. 22 (1986), s. 367–397; Z.S. B a j j u m i, *op. cit.*, s. 120, przypis 1. W kotle Al-Falludży walczył w szeregach armii egipskiej, m.in., przyszły prezydent Egiptu Naser (Dżamal Abd an-Nasir).

<sup>62</sup> Hasan al-B a n n a, *Da'watuna* (Nasza doktryna) [w:] *Madżmu'a...*, s. 14–15.

<sup>63</sup> Por. Walid Mahmoud A b d e l n a s s e r, *op. cit.*, s. 48.

dziej, że drugim wyznacznikiem ich sojuszów był antysekularyzm. Jako grupa religijna byli przeciwko świeckiej koncepcji państwa, którą preferował *Al-Wafd*. Pałac traktował Stowarzyszenie instrumentalnie jako przeciwwagę wpływów *Al-Wafdu* i komunistów. Stąd też patrzył przychylnie na rozwój Braci, którzy w 1946 r. uzyskali pozwolenie na legalne wydawanie swoich czasopism<sup>64</sup>.

Podejmowane przez nich próby włączenia się do systemu politycznego i opanowania go drogą pokojową okazały się nieudane. W 1943 r. zdecydowali się wziąć udział w wyborach do parlamentu, ale wycofali się w ostatniej chwili, nie widząc szans na odniesienie zwycięstwa. Ponowna próba w 1945 r. zakończyła się klęską. Żaden z Braci, nawet Al-Banna, nie zdobył mandatu. Mechanizm wyborczy był opanowany przez inne partie, a Bracia nie mieli doświadczenia w walce o miejsca w parlamencie. Od tego momentu Stowarzyszenie Braci Muzułmanów jako organizacja polityczna zaczęło coraz bardziej skłaniać się ku przemocy. Część członków rozumiała hasło obrony wartości islamu dosłownie i zniecierpliwiona moralizatorstwem Al-Banny opuściła między 1937 a 1939 rokiem szeregi Braci, tworząc w 1940 r. organizację o nazwie *Dżama'a Szabab Muhammad* (Towarzystwo Młodzieżowe Mahometa). Jego organem prasowym stała się gazeta „An-Nazir”, kierowana przez Mahmuda Abu Zajda Usmana, która prezentowała bardziej antyrządowe stanowisko niż główny nurt Braci Muzułmanów<sup>65</sup>.

Uciekaniu się do przemocy sprzyjała przede wszystkim ogólna sytuacja w kraju. Powszechna wrogość do Anglików miała podłoże narodowe, istniała od dawna i jednoczyła prawie wszystkich. Łatwo ją było zrozumieć uwzględniając treść deklaracji z 28 lutego 1922 r., przyznającej Egiptowi niepodległość. Zawierała ona 4 punkty, które niepodległość znacznie ograniczały. Wielka Brytania zastrzegła sobie prawo do kontrolowania strategicznych połączeń komunikacyjnych na terenie Egiptu, podejmowała się obrony Egiptu przed agresją z zewnątrz, brała na siebie ochronę obcokrajowców, mniejszości etnicznych i zastrzegła sobie prawo decydowania o sprawach Sudanu. Było to równoznaczne z pełną kontrolą strefy Kanału Sueskiego oraz doliny Nilu i oznaczało możliwość zajęcia przez Brytyjczyków w każdej chwili dowolnego miejsca w Egipcie<sup>66</sup>.

Nieustępliwość Wielkiej Brytanii wobec żądania przez Egipcjan dokonania zmian w poniżającym tekście układu powodowała, że uciekanie się do przemocy stało się praktyką życia politycznego kraju i było sankcjonowane w oczach społeczeństwa nadrzędnymi interesami nacji. Pierwszą ofiarą padł sir Lee Stack

---

<sup>64</sup> Por. Z.S. B a j j u m i, *op. cit.*, s. 103–104.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 132–133.

<sup>66</sup> Patrz: P. M a n s f i e l d, *op. cit.*, s. 242.



– brytyjski gubernator Sudanu i głównodowodzący egipską armią, zabity przez nacjonalistów egipskich na ulicy w Kairze 19 listopada 1924 r. Zabójstwo było odpowiedzią na odmowę rządu brytyjskiego spełnienia żądania premiera Zaghlula Paszy, domagającego się zmiany treści układu. Podpisany w 1936 r. nowy układ między Egiptem i Wielką Brytanią był również niekorzystny dla Egiptu i wywołał falę demonstracji. W strefie Kanału Sueskiego zaczęła wówczas działać antybrytyjska partyzantka<sup>67</sup>.

Dodatkowym poważnym punktem zapalnym był sam system konstytucyjny Egiptu, dający królowi szerokie kompetencje i możliwość manipulowania życiem parlamentarnym. Król miał prawo weta wobec decyzji parlamentu, prawo przedłużania kadencji oraz przedterminowego rozpisywania wyborów. Na arenie politycznej dominowała partia *Al-Wafd*, która w pierwszych wyborach parlamentarnych w 1924 r. zdobyła 186 miejsc w 215-osobowej Izbie Deputowanych. W latach 1924–1950 *Al-Wafd* wygrał wszystkie wybory, ale utworzył w tym okresie tylko 5 z 17 rządów. Król bowiem starał się ograniczać prawa parlamentu i rządził bez niego. W 1930 r. zawieszona została nawet konstytucja i następnych 5 lat było okresem dyktatury Pałacu. Koronowany w 1936 r. nowy król Faruk kontynuował politykę królewskiego despotyzmu. Przejął po ojcu antywałdowską pozycję i, aby nie utożsamiać się w oczach społeczeństwa z Brytyjczykami, popierał alianse sił antybrytyjskich i jednocześnie antywałdowskich. Sfrustrowany wobec fikcyjności systemu parlamentarnego *Al-Wafd* zaczął organizować swoje bojówki samoobrony, ale z kolei, gdy dochodził do władzy, mówił o zbędności – wobec jego wpływów – systemu wielopartyjnego. Według J. Marlowe’a „egipski system polityczny oscylował między rządami jednostki (króla) a dyktaturą partii *Al-Wafd*”<sup>68</sup>.

W ślad za *Al-Wafdem* poszły inne partie i ugrupowania. Obok tzw. Niebieskich Koszul *Al-Wafdu* powstały Zielone Koszule grupy *Misr al-Fatat* (Młody Egipt) oraz bojówki Partii Ojczyźnianej. Bracia Muzułmanie również przystąpili do organizowania własnych paramilitarnych grup. Decyzja w tej sprawie zapadła na III Konferencji Stowarzyszenia w 1935 r.<sup>69</sup> W 1937 r. Al-Banna zaczął tworzyć *Kata'ib Ansar Allah* (Bataliony Stronników Boga) – 40-osobowe oddziały, składające się z gotowych na wszystko ochotników. Nocne marsze połączone z medytacjami miały sprzyjać formowaniu się solidarności grupowej członków Batalionów. Główny Przewodnik zamierzał przeszkolić w ten sposób 12 tys. osób, ale działania władz uniemożliwiły realizację tego planu<sup>70</sup>.

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 250, 265–267.

<sup>68</sup> J. Marlowe, *Anglo-Egyptian Relations, 1800–1956*, London 1965, s. 356.

<sup>69</sup> Patrz: Hasan al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 246.

<sup>70</sup> Por. Z.S. Bajjumi, *op. cit.*, s. 123–125.



Na przełomie 1942 i 1943 r. powstał bardziej efektywny instrument samoobrony i walki – *An-Nizam al-Chass* (Seksja Specjalna) – najmniej poznana komórka organizacyjna Braci Muzułmanów. Jej istnienie stało się bezpośrednim powodem do określania całego Stowarzyszenia jako organizacji terrorystycznej i oskarżania go o przygotowywanie zbrojnego przewrotu. Seksja Specjalna była zakonspirowana do tego stopnia, że przed 1948 r. o jej istnieniu wiedziało niewiele szeregowych członków Stowarzyszenia. Tylko nieliczni przywódcy gałęzi Braci wiedzieli dokładnie o jej funkcjonowaniu. Członkami Sekcji byli najczęściej żołnierze i oficerowie wojska i policji, którzy z reguły nie mieli powiązań z systemem gałęzi i rodzin. Odpowiedni system symboli i wtajemniczeń, połączony z przygotowaniem religijno-psychologicznym, czynił Sekcję Specjalną grupą trudnych do wykrycia śmiazków, gotowych do poświęcenia życia dla sprawy. Liczebność grupy jest trudna do ustalenia. Prawdopodobnie w 1948 r. liczyła ona około tysiąca osób. W 1954 r. liczba jej członków wzrosła, według źródeł nieoficjalnych, do 3 tys. Władze mówiły w tym samym czasie o 400 osobach<sup>71</sup>.

Narastaniu przemocy sprzyjał również coraz większy brak zaufania i podejrzliwość do instytucji politycznych wprowadzonych przez Brytyjczyków po okupacji kraju w 1882 r. *Al-Wafd* stawał się coraz bardziej partią elity władzy i warstw posiadających i wykazywał coraz większą ugodowość wobec Wielkiej Brytanii. Król Faruk swym odbiegającym od tradycyjnych zasad stylem życia tracił coraz bardziej na popularności. Przywódcy życia politycznego byli coraz częściej utożsamiani z agentami brytyjskimi i narażeni na niebezpieczeństwo zamachu. Gdy w lutym 1945 r. premier Ahmad Mahir Pasza zdecydował się pod presją Wielkiej Brytanii wypowiedzieć wojnę Niemcom, został oskarżony o uległość wobec Londynu i zastrzelony przez członka grupy Młody Egipt. W grudniu tego samego roku próbowano pozbawić życia nowego premiera Mustafę an-Nahhasa Paszę, a w styczniu 1946 r. zabity został minister finansów Amin Usman. Kryzys zaufania i napięte stosunki z Wielką Brytanią zaczęły zagrażać całemu systemowi politycznemu. Gdy w styczniu 1946 r. Wielka Brytania po raz kolejny odmownie odpowiedziała na notę rządu egipskiego w sprawie rewizji układu, doszło do masowych demonstracji, które rozgromione zostały przez siły porządkowe i przeszły do historii jako „masakra na Moście Abbasa”<sup>72</sup>.

Od tej pory rząd egipski coraz mniej panował nad sytuacją w kraju, a rozwój wydarzeń zaczęła coraz bardziej określać ulica. Bracia aktywnie włączyli się do

---

<sup>71</sup> R.P. Mitchell, *op. cit.*, s. 206; w samym Bractwie mówiono o niej *Al-Dżihaz as-Sirri* (Aparat Tajny) – patrz: Z.S. Bajjumi, *op. cit.*, s. 127, przypis 2.

<sup>72</sup> M. Colombe, *L'évolution de l'Égypte: 1924–1950*, G.P. Maisonneuve, Paris 1951, s. 228–229.

destabilizacji życia politycznego. Żywiąc pogardę dla istniejących praw i porządków, odbieranych przez nich jako niemuzułmańskie, kierowali się zasadą „im gorzej, tym lepiej”. W 1942 r. nie brali jednak jeszcze udziału w demonstracjach antyrządowych. Nie mieli też nic wspólnego z zabójstwem premiera Mahira Paszy, chociaż, jak i wszystkie inne kręgi nacjonalistyczne w Egipcie, byli przeciwko przystąpieniu kraju do II wojny światowej po stronie Anglii. Gdy jednak w listopadzie 1946 r. pod presją tłumu upadł oskarżony o uległość wobec Wielkiej Brytanii rząd, Bracia uznali, że nadszedł odpowiedni moment do działania. Al-Banna ogłosił świętą wojnę przeciwko Brytyjczykom i dziełem Braci była fala zamachów bombowych, skierowanych przeciwko wojskom brytyjskim, wycofującym się na mocy nowego porozumienia z Kairu do strefy Kanału Sueskiego<sup>73</sup>. Było to jednak tylko zapowiedzią tego, co miało nastąpić w 1948 r. Był to bez wątpienia „rok Braci”, którzy przystąpili do generalnej próby sił z rządem.

12 grudnia 1947 r. Al-Banna zorganizował wielką demonstrację uliczną w Kairze i przemawiając z samochodu, skrytykował otwarcie politykę rządu<sup>74</sup>. 22 marca 1948 r. dwóch członków Sekcji Specjalnej zabiło na ulicy sędziego Ahmada al-Chaznadara, który skazał wcześniej na więzienie członków Stowarzyszenia, odpowiedzialnych za zamach na brytyjski klub oficerski w Aleksandrii. W oczach Braci sędzia był zdrajcą, gdyż bronił praw, które sankcjonowały obcą obecność. W kwietniu członkowie Stowarzyszenia przeprowadzili nieudany zamach na premiera An-Nahhasa Paszę. Podłożone przez nich bomby wybuchły w siedzibach kilku partii i redakcjach wydawanych przez nich gazet. Drugi, również nieudany zamach na premiera An-Nahhasa Paszę Bracia przeprowadzili w listopadzie tego samego roku. 6 maja 1948 r. zebrał się pod przewodnictwem Al-Banny Komitet Założycielski Braci i przyjął wniosek ogłoszenia przez rząd świętej wojny przeciwko Żydom w związku z wojną w Palestynie, a także podjęcia zdecydowanych działań przeciwko korupcji, bezrobociu, analfabetyzmowi i epidemiom szerzącym się w kraju<sup>75</sup>.

W czerwcu, na tle wojny w Palestynie, fala ataków dosięgła domów, sklepów i przedsiębiorstw Żydów egipskich<sup>76</sup>. Ataki trwały do listopada i członkowie Stowarzyszenia wzięli w nich aktywny udział. W październiku policja skonfiskowała magazyn broni w domu szejka Farghaliego, przywódcy Batalionów Braci w strefie Kanału Sueskiego. 28 listopada, w związku z zamachami antyżydowskimi, aresztowany został na krótko Al-Banna. W grudniu zginął w za-

---

<sup>73</sup> Por. Z.S. B a j j u m i, *op. cit.*, s. 110–114.

<sup>74</sup> Ishak M u s a H u s a i n i, *op. cit.*, s. 20.

<sup>75</sup> *Ibidem*; Z.S. B a j j u m i, *op. cit.*, s. 120.

<sup>76</sup> Yahudiya M a s r i y a, *Les Juifs en Egypte*, Geneve 1971, s. 51.

machu szef policji kairskiej i oskarżenie padło na Stowarzyszenie Braci Muzułmanów. Rząd podjął stanowcze kroki. Zamknięte zostały redakcje gazet Stowarzyszenia, a 8 grudnia rząd wydał dekret o delegalizacji organizacji. Zawierał on 13 zarzutów, wśród których najpoważniejszy obarczył Stowarzyszenie odpowiedzialnością za „zamiar obalenia siłą istniejącego systemu politycznego”. Pozostałe mówiły o odpowiedzialności za zamachy bombowe i podburzanie społeczeństwa do wystąpień antyrządowych<sup>77</sup>.

W tej sytuacji Al-Banna, który został oddany pod nadzór policji, podjął próbę porozumienia się z królem i rządem. Zdawał sobie sprawę, że dekret i aresztowania nie zniszczyły Sekcji Specjalnej. Przewidywał dalszą eskalację przemocy i pragnął jej uniknąć. Za cenę anulowania dekretu obiecał, że opanuje sytuację w szeregach własnej organizacji i powstrzyma ogarniętych psychozą zabijania członków Sekcji Specjalnej. Nowy premier Mahmud Nukrasz Pasza odrzucił jednak tę propozycję. 28 grudnia 1948 r., gdy wchodził do budynku Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, jeden z oficerów oddał mu honory wojskowe, a w chwili gdy Nukrasz mijał go, wyciągnął pistolet i strzelił w plecy premiera. Gdy ten odwrócił się i stanął twarzą w twarz z zamachowcem, otrzymał drugą kulę w pierś. Premier zmarł kilka minut później. Oficjalna prasa podała, że zabójcą był 23-letni elew wojskowej akademii medycznej, Abd al-Madżid Ahmad Hasan i że był on członkiem Braci Muzułmanów<sup>78</sup>.

Al-Banna, nawet w tak dramatycznej sytuacji, nie zrezygnował z wysiłków ratowania swej organizacji. Potępił nawet zabójców Nukraszego Paszy i próbował porozumieć się z nowym premierem Ibrahimem Abd al-Hadim. Negocjacje przerwane zostały jednak przez nowe zamachy członków Sekcji Specjalnej, nad którą Al-Banna stracił kontrolę. Obiektem zamachów były budynki sądu, w których odbywał się proces zabójców byłego premiera. Rząd nie ugiął się pod presją akcji zamachowców i zaostrzył środki. Nowy premier zarządził masowe aresztowania i zmierzał do zniszczenia Sekcji Specjalnej. Nie widząc możliwości porozumienia się, Al-Banna napisał w styczniu 1949 r. pamflet krytykujący metody rządu i obarczył go winą za przegraną wojnę w Palestynie oraz destabilizację w kraju. 12 lutego, gdy wsiadał do taksówki przed siedzibą *Dżami'a asz-Szabab al-Islamijja* (Stowarzyszenia Młodzieży Muzułmańskiej), z przejeżdżającego obok z dużą szybkością samochodu oddano w jego kierunku serię z karabinu maszynowego. Strzały były śmiertelne i Al-Banna umarł kilka minut później w jednym z kairskich szpitali<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> „The Middle East Journal”, Vol. 3, No. 1, January 1949, s. 184.

<sup>78</sup> Patrz: Ishak M u s a H u s a i n i, *op. cit.*, s. 44; R. M i t c h e l l, *op. cit.*, s. 137; Anwar al-D Ź u n d i, *op. cit.*, s. 191–192; Z.S. B a j j u m i, *op. cit.*, s. 123.

<sup>79</sup> Anwar al-D Ź u n d i, *op. cit.*, s. 192.

Śmierć Al-Banny była ogromnym zaskoczeniem i ciosem dla Stowarzyszenia. Pogrzeb Al-Banny odbył się w asyście czołgów i wozów pancernych, gdyż władze obawiały się wybuchu zamieszek. 5 maja 1949 r. nastąpiła długo oczekiwana akcja odwetowa. Po dokładnych obserwacjach trasy samochodu premiera członkowie Sekcji Specjalnej przeprowadzili atak bombowy, który zniszczył jednak samochód przewodniczącego niższej izby parlamentu. Był to ostatni tak spektakularny atak Sekcji Specjalnej. Państwowy aparat bezpieczeństwa wzmógł aresztowania. Do końca 1949 r. w więzieniach zostało osadzonych około 4 tys. członków ruchu, a w kwietniu następnego roku wykonano wyrok na zabójcach Nukrasziego Paszy. Procesy zakończyły się uznaniem Stowarzyszenia jako organizacji przestępczej o charakterze terrorystycznym. Bracia przegrali próbę sił i na pewien czas musieli zejść do podziemia.

\* \* \*

Kim było pierwsze pokolenie Braci Muzułmanów? Jakie siły społeczne reprezentowało?

Społeczeństwo egipskie pierwszej połowy XX w. dzieliło się wyraźnie na dwa światy: miasto i wieś. W 1947 r. na wsi mieszkało około 10,8 mln osób, czyli 60% ludności kraju. Wieś stanowiła z punktu widzenia organizacji społecznej i ekonomicznej samowystarczalną jednostkę. Świat chłopów ograniczał się do jego miejsca zamieszkania i najbliższego prowincjonalnego ośrodka handlowego. Stosunki społeczne w rolnictwie cechowała jaskrawa nierówność. 72% właścicieli gospodarstw dysponowało zaledwie 13% ziemi. Z drugiej strony 0,1% właścicieli, to znaczy około 2 tys. osób posiadało aż 18,5% użytków rolnych. Wydierali oni ziemię chłopom i mieszkali z reguły w miastach<sup>80</sup>.

Grupa właścicieli ogromnych majątków ziemskich stanowiła wraz z królem, największym właścicielem, najbardziej wpływową warstwę Egiptu. W ich rękach skupiona była zarówno władza ekonomiczna, jak i polityczna. Konstytucja gwarantowała im przez kompetencje króla większość w Senacie i najważniejsze stanowiska w państwie<sup>81</sup>. „Warstwa ta z powodzeniem utrzymywała uprzywilejowaną pozycję i izolowała się od reszty ludności. Złożona głównie z osób pochodzenia nieegipskiego, przede wszystkim tureckiego i albańskiego, elita gardziła językiem arabskim i traktowała go jako język plebsu. Znajdowała się pod tak dużym wpływem Europy, że miała niewielki udział w rozwoju kultury miejscowej [...]. Rzucający się w oczy rozrzutny styl życia i bogactwo warstwy rządzącej kontrastowały

---

<sup>80</sup> Laila Shukry al-H a m a m s y, *Rural and Urban Structure in Egypt*, Cairo 1959 (maszynopis w zbiorach Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN), s. 1–14.

<sup>81</sup> M. B e r g e r, *Bureaucracy and Society in Modern Egypt. A Study of the Higher Civil Service*, Princeton 1957, s. 15.

z coraz większymi potrzebami i niezadowoleniem warstw średnich i chłopów”<sup>82</sup>. Wielcy posiadacze ziemscy żyli w symbiozie z kręgiem przemysłowców egipskich zgrupowanych wokół Banku „Misr” (arabska nazwa Egiptu).

W znacznie gorszej sytuacji znajdowały się warstwy średnie. Stanowili je, z jednej strony, tak zwani „ludzie zawodu” – lekarze, wydawcy, inżynierowie, intelektualiści, bogatsi kupcy, drobni przemysłowcy, wyższe duchowieństwo. Większość z nich była silnie zeuropeizowana i znajdowała się w nie najlepszej sytuacji materialnej, ale była odsunięta od władzy. Z drugiej strony, warstwy średnie składały się z drobnych kupców, rzemieślników, niższych urzędników, wykwalifikowanych robotników, nauczycieli szkół podstawowych, sprzedawców i pracowników sfery usług. Byli oni mniej zeuropeizowani, pochodzili z reguły ze średniozamożnych rodzin wiejskich i dochodzili często do swoich pozycji przez wykształcenie<sup>83</sup>. Byli dostatecznie uświadomieni politycznie, aby widzieć opanowanie systemu władzy przez warstwę obszarników oraz zagrożenie ich egzystencji ze strony Europejczyków i monopolistycznej pozycji warstwy skupionej wokół Banku „Misr”.

Zarówno struktura składu osobowego, jak i założenia programowe świadczą o tym, że Bracia Muzułmanie byli pierwszym w Egipcie masowym ruchem miejskich warstw, zwanych *effendijja*. Termin ten na początku XX w. odnosił się w Egipcie do osób, które pochodziły z reguły ze wsi i osiedli w miastach, a następnie przez wykształcenie zdobyli zawód urzędnika administracji państwowej, nauczyciela szkolnego lub zarządcy w prywatnej spółce. Ludzie ci nosili europejskie ubiory i charakterystyczną fezkę (*tarbusz*) na głowie. Ukończyli świeckie szkoły i mieszkali w miastach, ale byli ciągle silnie związani z kulturą wiejską. Warstwa *efendich* stawała się coraz bardziej liczebna w miarę upowszechniania po I wojnie światowej oświaty, rozwoju infrastruktury i usług komunalnych oraz urbanizacji. Po uzyskaniu niepodległości władze Egiptu położyły silny nacisk na rozwój oświaty. W latach 1925–1946 liczba uczniów szkołach podstawowych wzrosła z 210 tys. do ponad miliona, liczba studentów w szkołach wyższych wzrosła w tym czasie z 3,3 tys. do prawie 14 tys. Liczba lekarzy i prawników podwoiła się w tym okresie, a liczba urzędników, nauczycieli, inżynierów i dziennikarzy wzrosła od 40 do 60%. W wielkich miastach Egiptu – Kairze i Aleksandrii – liczba ludności powiększała się w niespotykanym dotąd tempie. Jeśli w 1917 r. w Kairze mieszkało ok. 790 tys. mieszkańców, to w 1937 r. – ponad 1,3 mln. Liczba ludność Aleksandrii zwiększyła się w tym czasie z 444 tys. do ponad 675 tys.<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> G.L. H a r r i s, *Egypt*, New Haven 1957, s. 283.

<sup>83</sup> L.Sh. al-H a m a m s y, *op. cit.*, s. 25.

<sup>84</sup> Patrz: I. G e r s h o n i, J.P. J a n k o w s k i, *op. cit.*, s. 12–13.

*Effendi* nie należeli do tradycyjnej elity społecznej, która korzeniami powiązana była z elitą osmańską, rządzącą Egiptem w czasach Imperium Osmańskiego, ale zajmowali wyższe miejsce w hierarchii prestiżu od biedoty miejskiej i chłopów. Rozwój oświaty i edukacji sprzyjał polityzacji *effendijja*. Ludzie tej warstwy utożsamiali się z ideologią nacjonalizmu egipskiego i byli przywiązani do państwa, ale jednocześnie silnie przywiązani do wartości tradycyjnych i wiary muzułmańskiej. Chcieli i włączali się w nurt działalności społecznej i byli zorientowani na nowoczesne sektory funkcjonowania państwa, ale nie zamierzali zrezygnować z tradycji. Ich aktywność społeczna oznaczała egipcjanizację zachodniej nowoczesności. W sferze politycznej ich aktywność polityczna wyraziła się w organizowaniu własnych ugrupowań, które miały bronić ich interesów ekonomicznych i wartości duchowych<sup>85</sup>.

Pierwsze pokolenie Braci Muzułmanów pochodziło właśnie z warstwy *effendijja*. Członkowie Bractwa pochodzili z miast i nie byli związani zawodowo ani z instytucjami religijnymi, ani z establishmentem religijnym. Sam Hasan al-Banna nie zakończył Al-Azharu, ale Dar al-Ulum, uczelnię częściowo zwesternizowaną z punktu widzenia programów nauczania. Wśród 112 uczestników III Konferencji Bractwa w 1935 r. było tylko 25 absolwentów Al-Azharu. Z kolei wśród 150 delegatów na wybory Zgromadzenia Konsultatywnego Bractwa w 1953 r. było tylko 12 *alimów*, a więc ludzi związanych zawodowo z praktykowaniem kultu. Na liście poszukiwanych w 1954 r. 111 członków stowarzyszenia było 3 prawników, 3 oficerów wojska, 1 policji, 12 urzędników, 13 nauczycieli, 1 lekarz, 38 studentów uczelni świeckich, 15 studentów Al-Azharu, stolarz, krawiec, architekt, mechanik, 9 robotników i 12 bezrobotnych. Ze 112 delegatów na Trzecią Konferencję ruchu w 1935 r. z miast pochodziło 87, a pozostali – z regionów wiejskich. W składzie 150-osobowego Zgromadzenia Ogólnego z 1953 r. 128 osób pochodziło ze średnich warstw miejskich, a pozostali ze średniozamożnej ludności wiejskiej. Ówczesne 11-osobowe Główne Biuro Orientacji składało się z 2 teologów, 2 wykładowców uniwersyteckich, 4 urzędników państwowych, 2 prawników i farmaceuty. Miejska orientacja ruchu została utrwalona w statucie organizacji, który zastrzegł 9 miejsc w Głównym Biurze Orientacji dla osób z Kairu<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Patrz: L. R y z o v a, *Egyptianizing Modernity through the „New Effendiya”*. *Social and Cultural Constructions of the Middle East in Egypt under the Monarchy* [w:] *Re-Envisioning Egypt, 1919–1952*, ed. by A. Goldsmidt, A.J. Johnson, B.A. Salmoni, The American University in Cairo Press, Cairo–New York 2005, s. 124–163.

<sup>86</sup> Patrz: R.P. M i t c h e l l, *op. cit.*, s. 328–329; E. G o l d b e r g, *Muslim Union Politics in Egypt: Two Cases* [w:] *Islam, Politics, and Social Movements*, ed. by E. Burke III, I. Lapidus, University of California Press, Berkeley 1988, s. 235, 240; D.M. R e i d, *Cairo*



Ruch Braci Muzułmanów był dla warstw średnich instrumentem wyrażania nie tylko potrzeb materialnych. Profesor H.A.R. Gibb uważa, że powstające w Egipcie stowarzyszenia religijne typu Braci Muzułmanów wypełniały lukę religijną w życiu tych warstw. Bractwa sufickie z ich ascetyzmem i mistycyzmem były dla burżuazji nie do przyjęcia. Objęci – świadomie lub nie – szybką modernizacją, która zmieniała tradycyjne porządki społeczne, ludzie, którzy byli jednocześnie przywiązani do religii i tradycji, szukali religijnej legitymizacji tych zmian i ideologia Al-Banny z ideą *idżtihadu* i odnowy społeczeństwa – przy zachowaniu w tym samym czasie wierności islamowi – taką legitymizację im dawała. Definiowanie terażniejszości w terminach odpowiadających przeszłości odpowiadało nie tylko zagorzałym tradycjonalistom, ale i tym, których objęła modernizacja i którzy zaakceptowali pewne obce elementy<sup>87</sup>. Bractwo reprezentowało z tego punktu widzenia ruch nowej *salafiji*.

## Konfrontacja z Naserem

Śmierć Al-Banny postawiła Bractwo w trudnej sytuacji. Służby bezpieczeństwa wzmogły prześladowania przeciwko członkom organizacji. Nie wiadomo było, kto będzie jego następcą. Nikt nie miał takiej charyzmy jak on. Nie wiadomo też było, jaką drogę wybierze Bractwo: czy zejdzie do podziemia, aby walczyć zbrojnie, czy też zachowa główne przesłanie Al-Banny i będzie chciało osiągnąć swój cel metodami politycznymi.

Początkowo kierownictwo nad organizacją przejął Salih Aszmawi, zastępca Al-Banny na stanowisku Głównego Przewodnika. Aszmawi kierował Sekcją Specjalną, która uważała się za elitę Bractwa. Jednak nie wszyscy poparli Aszmawiego. Przeciwko jego kandydaturze wystąpił Abd ar-Rahman, brat Al-Banny oraz Asz-Szajch al-Bakuri, wpływowy członek Rady Kierownictwa. Obydwaj nie zgadzali się z perspektywą przejścia organizacji do podziemia. W sytuacji poważnych rozbieżności w kierownictwie stało się oczywiste, że jedynie wybór na Przewodnika kogoś spoza ścisłego kierownictwa może zapobiec rozpadowi organizacji. Wybór padł na Hasana al-Hudajbiego. Według niektórych źródeł wybór Al-Hudajbiego był konsultowany z kręgami dworskimi i został przez nie poparty. Aszmawi, który zgodził się głosować na Al-Hudajbiego, powiedział później, że ze względu na sytuację polityczną postanowiono wybrać takiego przywódcę, który zatarłby w oczach władz wizerunek Bractwa jako organizacji

---

*University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 148–149; J.P. J a n k o w s k i, *Egypt's Young Rebels. „Young Egypt”: 1933–1952*, Stanford University Press, Stanford 1975, s. 12–14, 16–18.

<sup>87</sup> H.A.R. G i b b, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1945, s. 37, 38, 51, 55.



stosującej przemoc i kwalifikującej się do zdelegalizowania. Wybór takiej osoby mógłby także osłabić narastającą falę represji przeciwko członkom organizacji<sup>88</sup>. Al-Hudajbi był z tego punktu widzenia odpowiednim kandydatem.

Hasan al-Hudajbi (1891–1973) urodził się we wsi Arab as-Sawaliha w prowincji Szubin al-Kanatir w rodzinie szanowanego miejscowego notabla. Po szkole koranicznej i studiach prawniczych w Al-Ahzarze rozpoczął praktykę w kancelarii prawnej Hafiza Ramadana, przywódcy Partii Ojczyźnianej. W 1924 r. otrzymał nominację na sędziego i przez kolejnych 26 lat pełnił tę funkcję w różnych prowincjach Egiptu aż do chwili objęcia przywództwa nad Braciami w 1951 r. Gdy miał 17 lat uczestniczył w wielkiej manifestacji w związku ze śmiercią Mustafy Kamila, przywódcy Partii Ojczyźnianej. Był to jedyny przejaw jego aktywności politycznej i przekonań. Znany był z wyważonych poglądów i niechęci do przemocy. Miał też opinię „liberała” w sprawach obyczajowych, którą wyrobił sobie, prosząc sam o rękę przyszłej żony jej rodziców bez pośrednictwa swojego ojca, jak to było przyjęte w jego środowisku<sup>89</sup>.

Wiadomość o wyborze Al-Hudajbiego na stanowisko Głównego Przewodnika podana została do publicznej wiadomości w październiku 1951 r. Wcześniej konsultowano ją z kręgami dworskimi, a Al-Hudajbi został przedstawiony w Pałacu Abidin królowi Farukowi. Świadczyło to o tym, jak silnie były wpływy polityczne Braci i jak ważny był dla przyszłości politycznej kraju wybór nowego Przewodnika. Wraz z objęciem nowego stanowiska Al-Hudajbi zrezygnował z funkcji sędziego, mimo że Pałac namawiał go do utrzymania jej. Al-Hudajbi po raz pierwszy zetknął się z działalnością Bractwa latem w 1943 r. Przebywał wówczas w mieście Az-Zakazik w prowincji Asz-Szarkijja, dokąd przybył Hasan al-Banna, aby wygłosić przemówienie na wiecu. Al-Hudajbi spotkał się z Głównym Przewodnikiem Braci i miał zapewnić go o swoim poparciu<sup>90</sup>.

Wybór Al-Hudajbiego był dla większości członków Bractwa wymuszony przez sytuację polityczną. Spodziewano się, że nowy Przewodnik będzie marionetką w rękach członków kierownictwa i ustąpi, kiedy opadnie fala prześladowań. Tymczasem Al-Hudajbi energicznie przystąpił do kierowania organizacją. W pierwszej kolejności zdymisjonował dotychczasowych członków ścisłego kierownictwa. Następnie utworzył stanowisko zastępcy Głównego Przewodnika,

---

<sup>88</sup> Por. R. Mitchell, *op. cit.*, s. 85.

<sup>89</sup> Sayed Khatib, *Al-Hudaybi's Influence on the Development of Islamist Movements in Egypt*, „The Muslim Word”, Vol. 91, Fall 2001, s. 455.

<sup>90</sup> Patrz: *Wstęp* wydawcy do książki Hasan al-Hudajbi, *Al-Islam wa-d-da'ijja. Makalat, bajanat, naszrat, rasa'il, muza'at* (Islam i posłannictwo. Artykuły, oświadczenia, pisma, listy, wypowiedzi), Dar al-Ansar, Kair 1979, s. 12.

które obsadził swoim zaufanym człowiekiem. Następnie publicznie potępił stosowanie przez Bractwo przemocy w latach 1936–1949 i zapowiedział rozwiązanie Sekcji Specjalnej. Al-Hudajbi tak skomentował swoje decyzje: „Po otrzymaniu nominacji w 1951 r. poznałem strukturę organizacji i zdałem sobie sprawę, czym tak naprawdę była Sekcja Specjalna. Zapytałem tych, którzy nią kierowali o jej zadania i cele. Teraz już wiedziałem, że Sekcja była bezpośrednio zaangażowana w krwawe wydarzenia w latach 1946–1949. Te wszystkie akty przemocy oznaczały odejście od pierwotnych celów i zadań Braci Muzułmanów i nie mogłem pozostać wobec tego bezczynny”<sup>91</sup>.

Al-Hudajbi zajął stanowisko, że samo utworzenie Sekcji Specjalnej było błędem; potępił także udział zbrojnych batalionów Bractwa w walce z żołnierzami brytyjskimi, stacjonującymi w strefie Kanału Sueskiego. Uważał bowiem, że prowadzenie walki zbrojnej było sprawą rządu i powołanych do tego struktur państwowych. Zadaniem Bractwa była działalność edukacyjna i pomaganie ludziom w duchowym doskonaleniu się. Przewodnik zarządził wycofanie ze strefy kanału partyzantów i nakazał im, aby poświęcili się recytowaniu *Koranu*<sup>92</sup>.

Działania Al-Hudajbiego osłabiły falę prześladowań członków Bractwa przez państwowe służby bezpieczeństwa. Nowy przywódca potępił bowiem stosowanie przez jego organizację terroru i określił charakter Bractwa jako organizacji religijnej i edukacyjnej, a nie politycznej. Takie kroki spowodowały tarcia w samym Bractwie. Wielu jego członków uznało, że Al-Hudajbi zdradził idee organizacji. Byli też i tacy, którzy zdradę rozumieli dosłownie. Burzliwe dyskusje o przyszłości organizacji przerwał zamach stanu, dokonany przez Wolnych Oficerów 23 lipca 1952 r. Mimo że początkowo wydawało się, że zamachowcom chodzi jedynie o odsunięcie od władzy króla Faruka, to już wkrótce okazało się, że wydarzenia z 23 lipca oznaczają zasadniczą zmianę na scenie politycznej kraju.

23 lipca 1952 r. nad ranem radio kairskie przerwało nadawanie codziennego programu. Kilka minut później podana została wiadomość, że władzę w Egipcie przejęły siły zbrojne. Zamach stanu był dziełem niewielkiej grupy oficerów egipskich zgrupowanych w organizacji *Ad-Dubbat al-Ahrrar* (Wolni Oficerowie). Ich imiona były obce nawet większości Egipcjan. Jedynie podane przez zamachowców nazwisko ich przywódcy generała Muhammada Nadżiba, bohatera wojny palestyńskiej 1948 r., było znane szerszemu ogółowi. Zresztą generał Nadżib nie brał bezpośredniego udziału w przewrocie i wybór tego powszechnie szano-

---

<sup>91</sup> Patrz: Rif’at Al-S a e e d, *Al-Banna: When? How? Why?*, Al-Ahali, Kair 1990, s. 213–214.

<sup>92</sup> Rif’at as-S a i d, *Safha min tarich Dżama’a al-Ichwan al-Muslimin* (Stronice z historii Stowarzyszenia Braci Muzułmanów), Al-Ahali, Kair 1990, s. 106.

wanego i nie związanego z kręgami monarchistycznymi generała na stanowisko przewodniczącego *Madżlis Kijada as-Saura* (Rady Dowództwa Rewolucji) był posunięciem czysto taktycznym, mającym na celu pozyskanie dla zamachowców opinii publicznej<sup>93</sup>.

Mało znane pozostawały początkowo również zamiary Wolnych Oficerów. Jedynym oświadczeniem programowym były słowa generała Nadżiba o zamiarze utworzenia uczciwego rządu oraz oczyszczenia sił zbrojnych i społeczeństwa ze skorumpowanych elementów, które splamiły honor Egiptu. Nieokreślona była również ich orientacja ideologiczna<sup>94</sup>.

Lipcowy zamach nie był jednak przypadkiem. Był rezultatem głębokiego kryzysu społecznego i politycznego, który stworzył sytuację sprzyjającą ingerencji wojska w sprawy kraju.

Egipt był formalnie niepodległy, ale najważniejszy region strategiczny kraju – Kanał Sueski – był okupowany przez wojska brytyjskie. Reżim króla Faruka nie był w stanie zmusić Brytyjczyków do całkowitej ewakuacji. Krajem wstrząsały kolejne fale demonstracji i rząd z trudem panował nad sytuacją. Elita władzy była skorumpowana i skompromitowana również dostawami niesprawnego sprzętu wojskowego na front w czasie wojny palestyńskiej 1948 r. Na kryzys zaufania nałożył się kryzys gospodarczy. W okresie od 1907 do 1950 r. nastąpił spadek dochodu narodowego na jednego mieszkańca ze 109,5 do 63,5 USD<sup>95</sup>. Tymczasem żadna z partii politycznych występujących w parlamencie nie miała ściśle sprecyzowanego programu społeczno-ekonomicznego. Ignorowany był zwłaszcza problem rolnictwa. Wielcy obszarnicy kontrolowali strukturę polityczną i blokowali wszelkie próby reformy rolnej<sup>96</sup>. Wzrost efektywności rolnictwa był tymczasem sprawą podstawową. Rozwój przemysłu nie był bowiem na tyle szybki, aby przezwyciężyć stagnację w dochodzie *per capita* w rolnictwie.

W październiku 1951 r. nastąpiło dalsze zaostrzenie sytuacji. Obie izby parlamentu egipskiego wypowiedziały się za rewizją traktatu z Wielką Brytanią, na co Brytyjczycy odpowiedzieli koncentracją wojsk w strefie Kanału Sueskiego. Działający tam partyzanci zaatakowali w styczniu 1952 r. garnizon brytyjski w At-Tall al-Kabirze, gdzie znajdował się największy na Bliskim Wschodzie bry-

---

<sup>93</sup> M. R o d i n s o n, *The Political System [w:] Egypt since the Revolution*, ed. by P.J. V a t i k i o t i s, London 1968, s. 91.

<sup>94</sup> *Egypt and Nasser*, ed. by Dan Hofstadter, New York 1973, Vol. 1–3, Vol. 1, s. 23.

<sup>95</sup> R. W. B a k e r, *Egypt's Uncertain Revolution under Nasser and Sadat*, Cambridge, Mass. 1978, s. 6.

<sup>96</sup> G. B a e r, *A History of Landownership in Modern Egypt 1800–1950*, Oxford 1962, s. 201, 205.

tyjski magazyn broni i amunicji. W odwecie wojska brytyjskie otoczyły koszary egipskiej policji w Al-Isma'ilijsi i zastrzeliły znajdujących się tam policjantów. W Kairze wybuchły natychmiast zamieszki. Demonstranci żądali wydania broni i odbicia strefy Kanału Sueskiego siłą. Niszczono mienie Europejczyków. Wydarzenia te, znane jako „Czarna Sobota” (26 stycznia 1952 r.), wykorzystał król, aby zdymisjonować rząd *Al-Wafdu*. Masy protestowały, ale nie były zdolne do zmiany systemu<sup>97</sup>. Próba największej organizacji masowej – Braci Muzułmanów – obalenia w 1948 r. systemu zakończyła się niepowodzeniem. W tej sytuacji jedynie siły zbrojne mogły przełamać impas.

Pierwsze tajne stowarzyszenie opozycyjne w armii powstało w 1939 r. w Mankabadzie w prowincji Asjut, gdzie w miejscowym garnizonie odbywali służbę trzech młodzi oficerowie – Naser (właściwie Dżamal Abd an-Nasir), Zakarija Muhji ad-Din i Anwar as-Sadat. W 1942 r. powstały pierwsze sekcje organizacji. Głównym jej architektem był Naser, który dzięki prowadzonym od 1943 r. wykładom w akademii wojskowej w Kairze stał się szeroko znany wśród korpusu oficerskiego. W 1949 r. stowarzyszenie liczyło około 700 oficerów. W 1950 r. Wolni Oficerowie przyjęli 5-letni plan przygotowania sił zbrojnych do powstania. Kryzys polityczny w końcu 1951 r., związany z unieważnieniem przez Egipt układu z Wielką Brytanią, przyspieszył termin wystąpienia wojskowych. Wyznaczony został termin akcji – noc z 22 na 23 lipca 1952 r. Późnym wieczorem 22 lipca, na kilka godzin przed zamachem, dowództwo naczelne podjęło próbę aresztowania spiskowców, ale dowodzący oddziałem specjalnym oficer okazał się zwolennikiem Wolnych Oficerów i przeszedł na ich stronę. O pierwszej w nocy 23 lipca oddziały spiskowców zajęły sztab generalny armii egipskiej w akademii Al-Abbasijja, radiostację i główne punkty Kairu. Aresztowano członków naczelnego dowództwa. Z garnizonów zaczęły napływać doniesienia o entuzjastycznym poparciu dla utworzonej Rady Dowództwa Rewolucji. Następnego dnia wojsko przejęło kontrolę nad Aleksandrią, a 26 lipca król Faruk opuścił Egipt na jachtie „Al-Mahrusa” i nigdy nie wrócił do kraju<sup>98</sup>.

Zamachowcy nie mieli konkretnego programu działania po przejściu władzy. Sądziło, że ich wystąpienie zapoczątkuje szeroki ruch całego narodu, któremu przekażą władzę. Tymczasem misja wojskowych dopiero się zaczynała. Na arenie pojawili się przedstawiciele starego reżimu, gotowi wykorzystać zwycięstwo. Stare partie polityczne przyjęły wiadomość o przewrocie ze spokojem. Przewodniczący *Al-Wafdu* Mustafa an-Nahhas Pasza i sekretarz generalny tej partii Fu'ad Siradz ad-Din przerwali urlopy, powrócili z francuskiej Riwiery i ocze-

---

<sup>97</sup> Por. J. B e r q u e, *op. cit.*, s. 670.

<sup>98</sup> Patrz: P. M a n s f i e l d, *op. cit.*, s. 300.

kiwali, kiedy niedoświadczeni wojskowi przełożą im władzę. 27 lipca 1952 r. były premier An-Nahas Pasza wystąpił z apelem o powrót do życia parlamentarnego. Jednocześnie rozmowy Rady Dowództwa Rewolucji z Siradż ad-Dinem – jednym z największych obszarników – o podziale ziemi zakończyły się fiaskiem. W konsekwencji Rada Dowództwa Rewolucji przekonała się, że wszelkie próby współpracy ze starymi partiami skazane są na niepowodzenie i postanowiła działać odtąd samodzielnie<sup>99</sup>.

Premier Ali Mahir, przeciwnik reformy rolnej, został zdymisjonowany i jego miejsce zajął generał Nadżib. 9 września 1952 r. opublikowane zostały dwa akty prawne. Pierwszy dotyczył reformy rolnej, drugi – reorganizacji partii politycznych. Zostały one zobowiązane do przedstawienia swych programów, składu osobowego kierownictw, określenia celów działalności. Prawie jednocześnie aresztowani zostali czołowi politycy starego reżimu. 10 stycznia 1953 r. zawieszona została konstytucja z 1923 r., a 17 stycznia Tymczasowa Rada Regencyjna (*Haj'a al-Wisaja al-Muwakkata*) ogłosiła delegalizację wszystkich 23 partii, które zostały zgłoszone do rejestracji. Na ich miejsce utworzona została jedyna legalna odtąd organizacja polityczna o nazwie *Haj'a at-Tahrir* (Organizacja Wyzwolenia), będąca rodzajem frontu narodowego, skupiającego wszystkie warstwy społeczeństwa opowiadające się za programem Rady Dowództwa Rewolucji. 18 czerwca obalona została po 148 latach panowania dynastia zapoczątkowana przez Muhammada Alego. Egipt został proklamowany republiką, a Nadżib stał jej pierwszym prezydentem<sup>100</sup>.

Kontakty między Braćmi a oficerami, którzy utworzyli później własną organizację, nawiązane zostały jeszcze w 1940 r. Łącznikiem między obydwoma grupami był wówczas Anwar as-Sadat, który, jak wspomina, otrzymał od Al-Banny propozycję przyłączenia się Wolnych Oficerów do Stowarzyszenia. „Odrzuciłem kategorycznie propozycję Hasana al-Banny [...], gdyż uważałem, że wojsko powinno reprezentować cały naród, a nie jedną organizację, partię, klasę czy grupę”<sup>101</sup>. Chodziło o to, że Wolni Oficerowie nie chcieli roztopić się w organizacji Al-Banny.

Mimo braku porozumienia w sprawie połączenia kontakty nie zostały przerwane. Po aresztowaniu As-Sadata w 1942 r. łącznikiem został jego przyjaciel Abd al-Munim Abd ar-Ra'uf, który wkrótce został członkiem Braci i odegrał znamiennej rolę w późniejszych wydarzeniach. W 1944 r. w kairskim ZOO do-

---

<sup>99</sup> *Egypt and Nasser...*, Vol. 1, s. 37.

<sup>100</sup> R.H. D e k m e j i a n, *Egypt under Nasir. A Study in Political Dynamics*, London 1972, s. 25.

<sup>101</sup> B.K. N a r a y a n, *Anwar El Sadat. Man with a Mission*, New Delhi 1977, s. 129.

szło do spotkania Nasera z przedstawicielami Al-Banny. W trakcie rozmowy omawiano sprawę organizowania w wojsku konspiracyjnych grup, składających się z żołnierzy i oficerów będących członkami lub sympatykami Braci Muzułmanów. Mieli oni wspomóc siły Wolnych Oficerów w trakcie przewrotu. Wiadomo też, że Wolni Oficerowie zaopatrywali Braci w broń. Łączyły ich nie tyle poglądy ideologiczne, co wspólna walka przeciwko monarchii. Zbliżyła ich też Palestyna, gdzie wspólnie walczyli, i która stała się dla nich symbolem braterstwa broni. W drugiej połowie lat 40. XX w. łącznikiem w tych kontaktach był Zakarijja Muhji ad-Din, bliski współpracownik Nasera. Według nieoficjalnych źródeł Zakarijja Muhji ad-Din miał się spotkać z Hasanem al-Banną i przekonywać go do zawarcia sojuszu przeciwko komunistom egipskim. Zakarijja Muhji ad-Din spotykał się też z innymi członkami Bractwa i nakłaniał ich do przyłączenia się do konspiracyjnego ruchu w wojsku<sup>102</sup>.

Nie ma danych mówiących o bezpośrednim udziale Braci jako organizacji w przewrocie 1952 r., ale na pewno niektóre osoby, w tym oficer łącznikowy Abd ar-Ra'uf i szef Sekcji Specjalnej Abd ar-Rahman as-Sanadi, przyjaciel Nasera, wiedziały o przygotowywanej akcji. Al-Hudajbi nie poparł w pierwszej chwili zamachowców. Przez kilka dni zachował milczenie, co później stało się podstawą do oskarżeń, że nie poparł rewolucji. W końcu jednak musiał zabrać głos w tak zasadniczej dla państwa sprawie i opowiedział się za przewrotem. Jednak do bliższej współpracy między Wolnymi Oficerami a Braćmi nie doszło. Al-Hudajbi pisze, że prowadzone były rozmowy przez łącznika, którym był Ali Aszmawi o tak ważnych kwestiach społecznych, jak korupcja, która była w kraju powszechna, a zwłaszcza o zmuszeniu Anglików do ewakuacji ze strefy Kanału Sueskiego. Jednak o podjęciu bliższej współpracy z grupą wojskowych o nieznanym bliżej poglądach i planach na przyszłość nie mogło być mowy. Al-Hudajbi powiedział, że przewrót może oznaczać władzę wojska i dyktaturę, a to jest sprzeczne z islamem, w którym wolność jednostki była jedną z podstawowych zasad. Główny Przewodnik podkreślił, że Bractwo będzie wspierało ruch wojskowych tak długo, jak jego dążenia będą zbieżne z interesami nacji<sup>103</sup>.

Al-Hudajbi zażądał jednocześnie od zamachowców, aby potępili komunistów i świeckich liberałów i aby przystąpili do pełnej islamizacji państwa. 26 lipca 1952 r. Al-Hudajbi wezwał publicznie Radę Dowództwa Rewolucji do przyjęcia islamu jako podstawy nowego ustroju państwowego. Jednocześnie zaakcentował odmienność poglądów w sprawie projektu reformy rolnej. Uznał, że parcelacji powinny

---

<sup>102</sup> Patrz: Sajjid K u t b, *Limaza adamuni* (Dlaczego skazali mnie na śmierć), Asz-Szarika as-Saudijja li-l-Abhas wa-t-Taswiq, Ar-Rijad b.d.w., s. 63.

<sup>103</sup> Hasan al-H u d a j b i, *op. cit.*, s. 33, 35–36.



podlegać gospodarstwa powyżej pięciuset arów, a nie dwustu, jak chciał Naser. Od tego momentu obydwa przywódcy zaczęli odnosić się do siebie z coraz większą wrogością. Rada Dowództwa Rewolucji zaczęła usuwać oficerów związanych z Braciami z ważnych stanowisk w wojsku. Kryzys nastąpił, gdy Rada Dowództwa Rewolucji zarządziła nową rejestrację partii politycznych. W łonie kierownictwa Braci doszło do rozłamu. Część działaczy chciała, aby Bractwo zadeklarowało, że jest siłą polityczną i zgłosiło się do rejestracji. Niektórzy z nich, w tym Umar at-Tilmisani, późniejszy (od 1973 r.) Główny Przewodnik Bractwa, chcieli współpracy z Naserem. Inni, w tym i Al-Hudajbi, byli przeciwko określeniu się przez Bractwo jako siłą polityczną. Al-Hudajbi potwierdził, że Bractwo nie jest, według niego, partią polityczną i zarządził rozwiązanie Sekcji Specjalnej. Dla jej przywódcy As-Sanadi oznaczało to odejście od koncepcji *dżihadu* i pozbawienie się przez Bractwo możliwości obrony przed państwowymi służbami specjalnymi. Kiedy As-Sanadi odmówił wykonania polecenia Głównego Przewodnika, został usunięty z organizacji. Wraz z nim z Bractwa odeszli jego zwolennicy<sup>104</sup>.

Usunięcie As-Sanadiego zakończyło proces polaryzacji poglądów w Bractwie w kwestii wyboru środków walki o stawiane sobie cele. Ci, którzy uważali, że państwa islamskie należy wprowadzić odgórnie przez zdobycie siłą aparatu państwowego poszli swoją drogą. Przeszli do podziemia i zaczęli tworzyć organizacje terrorystyczne. Al-Hudajbi i ci, którzy poszli za nim nie zrezygnowali z głównego celu, jakim była islamizacja społeczeństwa i państwa, ale chcieli osiągnąć ten cel metodami pokojowymi. W tym sensie Al-Hudajbi był kontynuatorem romantycznej wizji Al-Banny, który uważał, że społeczeństwo „kroczy złą drogą”, gdyż nie jest tego świadome; natomiast jeśli zostanie odpowiednio oświecone i przekonane do właściwej drogi, to samo odwróci się od odszczepieńczych władz państwa i narzuci im swoją wizję przyszłości.

Bracia Muzułmanie, mimo deklaracji Al-Hudajbiego, pozostawali ważną siłą polityczną i głównym konkurentem Wolnych Oficerów w walce o władzę. Naser był świadomy tego. W 1952 r. jako minister spraw wewnętrznych odwiedził studenckie obozy treningowe członków Bractwa pod Aleksandrią i w Damiecie i był pod silnym wrażeniem wysokiego stopnia organizacji ruchu. Naser wiedział także, że Bracia wykorzystują kampusy uniwersyteckie do paramilitarnego szkolenia swoich członków<sup>105</sup>. Naser i Zakarija Muhji ad-Din proponowali kie-

---

<sup>104</sup> Patrz: R. Mitchell, *op. cit.*, s. 121, 123, 128, 160; M. Mahfuz, *op. cit.*, s. 50–51; Muhammad Naguib, *Egypt's Destiny*, Victor Gollancz Ltd., London 1995, s. 236.

<sup>105</sup> Wspomina o tym Główny Przewodnik Mahdi Akif – cyt. za: H. Al-Awad, *Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982–2000*, I.B. Tauris, London 2004, s. 33.



rownictwu Bractwa wspólny sojusz przeciwko komunistom. W Stowarzyszeniu były w tej sprawie 2 stanowiska. Jedni, w tym Sajjid Kutb i Muhammada al-Ghazali, uważali, że najważniejsza jest walka z Brytyjczykami, a komuniści powinni mieć taką samą swobodę działania, jak inne siły polityczne i w lipcu 1954 r. młodzieżowi działacze Bractwa współpracowali na kampusach uniwersyteckich z działaczami komunistycznymi. Inni członkowie kierownictwa stali natomiast na stanowisku, że komunistów należy traktować jako wrogów ideologicznych i nie podejmować z nimi współpracy nawet w sprawach taktyki. Nie znaczyło to, że działacze ci opowiadali się tym samym za współpracą z Wolnymi Oficerami<sup>106</sup>. W rezultacie nie doszło ani do ścisłej współpracy z komunistami, ani do zawarcia sojuszu z Wolnymi Oficerami, lecz do konfrontacji.

Organizacja bez Sekcji Specjalnej była jednak dla Nasera przeciwnikiem łatwiejszym do pokonania. Naser skutecznie blokował też próby Bractwa przejęcia kontroli nad związkami zawodowymi. Osoby, które chciały kandydować do zarządu danego związku musiały otrzymać poparcie od Związku Narodowego (później Arabskiego Związku Socjalistycznego), który był pod ścisłą kontrolą Wolnych Oficerów. W ten sposób działacze Bractwa nie mieli szans dostać się do związkowych gremiów kierowniczych<sup>107</sup>. Jeśli natomiast w już funkcjonującym kierownictwie związku rodziły się nastroje sympatii dla Bractwa, Naser rozwiązywał taki związek<sup>108</sup>.

W styczniu 1954 r. doszło do rozruchów na uniwersytetach. Zwolennicy Bractwa starli się ze studentami, którzy popierali Nasera i Wolnych Oficerów. 13 stycznia 1954 r. rząd zarządził rozwiązanie Braci Muzułmanów. Tego samego dnia ok. 450 działaczy Bractwa zostało aresztowanych. Aresztowany został także Hasan al-Hudajbi. Oskarżono go o to, że nie poparł rewolucji 23 lipca, sabotował reformę rolną i zamierzał dokonać przewrotu. Zarzucono mu także sprowokowanie zamieszek na uniwersytetach oraz utrzymywanie kontaktów z Brytyjczykami<sup>109</sup>. Ostatni zarzut, zupełnie bezpodstawny, miał zdyskredytować Braci w oczach patriotycznie rozbudzonego społeczeństwa i świadczył, że Wolni Oficerowie chcieli za wszelką cenę wyeliminować Bractwo z gry politycznej.

---

<sup>106</sup> Pisze o tym Sajjid K u t b w swoich wspomnieniach: *Limaza...*, s. 12, 21, 63.

<sup>107</sup> K. B e a t t i e, *Egipt during Nasser Years: Ideology, Politics and Civil Society*, Westview Press, Boulder 1994, s. 139.

<sup>108</sup> Mustafa K. A l-S a y y i d, *A Civil Society in Egypt?*, „The Middle East Journal”, Vol. 47, No. 2, Spring 1993, s. 228–242. O politycznej roli egipskich konfederacji związkowych i polityce Nasera wobec związków zawodowych patrz: R. B i a n c h i, *The Corporatization of the Egyptian Labor Movement*, „The Middle East Journal”, Vol. 40, No. 3, Summer 1986, s. 429–444.

<sup>109</sup> Patrz: R. M i t c h e l l, *op. cit.*, s. 19.

W tym czasie, kiedy nastąpiły aresztowania członków Bractwa w łonie Rady Dowództwa Rewolucji toczyła się ostra walka o władzę między Naserem a Nadżibem. Al-Hudajbi poparł Nadżibę i gotów był zawrzeć z nim polityczny sojusz, toteż, kiedy Nadżib chwilowo osiągnął przewagę nad Naserem, Al-Hudajbi i część członków Bractwa wyszła na wolność. Jednak na jesieni 1954 r. losy rywalizacji w Radzie Dowództwa Rewolucji odwróciły się. Nadżib przegrał walkę o przywództwo z Naserem i to przesądziło o losach Bractwa. 26 października 1954 r., kiedy Naser przemawiał na wiecu w Aleksandrii, z tłumy rozległy się strzały, które wszakże nie dosięgły Nasera. Zamachowca schwytano i władze podały do wiadomości, że należał on do Bractwa. Al-Hudajbi temu zaprzeczył i uznał zamach za prowokację ze strony władz. Obydwie strony przedstawiły „niezbite” dowody winy strony przeciwnej. Prawie natychmiast po zamachu służby specjalne przeprowadziły masowe aresztowania członków i sympatyków Bractwa. W więzieniach znalazło się ponad 2,8 tys. osób<sup>110</sup>. Aresztowany został Al-Hudajbi oraz główni teoretycy ruchu: Abd al-Kadir Auda, Al-Bahi al-Chuli oraz Sajjid Kutb. Sąd wojskowy skazał Al-Hudajbiego na karę śmierci, która została zamieniona na dożywotnie więzienie. Auda oraz 4 innych członków kierownictwa zostało także skazanych na śmierć i powieszonych. Kutba i Al-Chuliego wypuszczono na wolność, ale ten pierwszy został wkrótce ponownie aresztowany i skazany na 15 lat więzienia<sup>111</sup>.

Październikowe aresztowania wywarły silny wpływ na wielu szeregowych członków Bractwa. Wielu z nich zajęło wobec władz bardziej radykalną niż dotychczas pozycję. Władze próbowały przyciągnąć szeregowych członków Stowarzyszenia na swoją stronę w imię wspólnej walki z komunizmem, ale próby te były nieudane<sup>112</sup>. Natomiast wielu z tych, którzy zostali wypuszczeni na wolność zeszło do podziemia, aby kontynuować tradycje Sekcji Specjalnej. W Sekcji Specjalnej zrodziła się wówczas idea „ludowego powstania”. Członkowie Sekcji konsekwentnie prezentowali antyrządowe stanowisko. Grozili nawet śmiercią tym członkom własnej organizacji, którzy wykazywali skłonność do współpracy z Naserem. Wśród tych, którzy zostali w 1954 r. aresztowani i ska-

---

<sup>110</sup> O tym, że wydarzenia z 26 października 1954 r. zostały spowodowane przez władze pisze Sajjid Kutb, który podaje, że w konsekwencji w 1955 r. w więzieniu Liman Tara znalazło się ok. 400 Braci i tyle samo członków organizacji uwięziono w więzieniu Misr. Natomiast w więzieniach wojskowych przebywało ponad 2 tys. członków Stowarzyszenia – patrz: Sajjid K u t b, *Limaza...*, s. 13, 20.

<sup>111</sup> S. K h a t a b, *op. cit.*, s. 459.

<sup>112</sup> Sajjid Kutb wspomina, że rozmowy z uwalnianymi z więzień szeregowymi członkami Stowarzyszenia prowadził Zakarijja Muhji ad-Din, członek ścisłego kierownictwa Wolnych Oficerów – patrz: S. K u t b, *Limaza...*, s. 83.

zani był m.in. Ahmad Szauki al-Islambuli, ojciec porucznika Chalida al-Islambuliego, który w 1981 r. zabił prezydenta As-Sadata.

Aresztowanie Al-Hudajbiego doprowadziło do marginalizacji jego pozycji w Bractwie. Był on bardziej organizatorem i działaczem niż myślicielem, który mógłby swoimi ideami oddziaływać na członków organizacji. Takim myślicielem był natomiast Sajjid Kutb. Przebywając w więzieniu, Kutb napisał niezwykle sugestywne dzieła, które do tej pory oddziałują na wyobraźnię milionów muzułmanów i podtrzymują przesłanie Hasana al-Banny. Głównym przesłaniem tych dzieł była myśl o tym, że nic nie może przeszkodzić Bractwu w wypełnieniu dziejowej misji islamizacji społeczeństwa i że rządy prawa muzułmańskiego są nieuchronne. W 1964 r. ukazała się książka Kutba *Ma'alim fi-t-tarik* (Słupy milowe na drodze), w którym wyłożony został program permanentnej rewolucji islamskiej. Jednocześnie Kutb pisał komentarze do *Koranu*, które ukazały się już po jego śmierci w 30 tomach i w których autor wskazywał na koraniczną argumentację swoich poglądów.

### Sajjid Kutb i nurt radykalizmu

W latach 50. XX w. świat arabski znalazł się pod coraz silniejszym oddziaływaniem myśli marksistowskiej. W Egipcie elementy marksizmu zostały zaadoptowane przez Nasera w jego koncepcji arabskiego lub muzułmańskiego socjalizmu. Państwowa machina propagandowa zaczęła po 1952 r. przekonywać, że przewrót wojskowych był zgodny z islamem i że islam zawiera przesłanie o rewolucji społecznej przeciwko systemom niesprawiedliwym i represyjnym. Można sądzić, że wielu Wolnych Oficerów, którzy byli praktykującymi muzułmanami nie miało wątpliwości co do tego, że odsuwając od władzy króla, działają zgodnie z nakazem islamu i zachowują religijną poprawność<sup>113</sup>. Taka interpretacja wydarzeń postawiła Bractwo w trudnej sytuacji. Władze przedstawiały bowiem swoje działania jako zgodne z religią i wytrącały tym samym z rąk Bractwa argument, iż to tylko Bractwo zna „właściwą drogę” ku sprawiedliwości społecznej i że tylko ono może poprowadzić społeczeństwo tą drogą. Bractwo odpowiedziało na propagandę władz ideologią, która dyskredytowała ideologię Wolnych Oficerów jako bezbożną z powodu fascynacji europejską myślą społeczną, a zwłaszcza marksizmem i która twierdziła, że walka o scenę polityczną nie może być zdeterminowana czynnikami

---

<sup>113</sup> Por. Muhammad A m a r a, *Al-Islam wa-s-saura* (Islam i rewolucja), Dar as-Sakafa al-Dżadida, Kair 1979, s. 71–72.

<sup>114</sup> Por. Yvonne Yazbeck H a d d a d, *The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution*, „The Middle East Journal”, Vol. 37, No. 1, Winter 1983, s. 18.

materialnymi, gdyż chodzi w niej o coś ważniejszego – o walkę między Dobrem a Złem o duszę muzułmanina<sup>114</sup>. Nowe przesłania ideologii Bractwa nie wykluczały więc rewolucji jako takiej, wręcz na odwrót. Sam islam był swojego rodzaju przewrotem w sensie dostrzeżenia przez człowieka nowego sensu swojego istnienia. W konsekwencji, jeśli islam był rewolucją, to każda inna, w tym i naserowska, nie była muzułmaninowi potrzebna. Taki punkt widzenia wyrażał Sajjid Kutb.

Sajjid Kutb (1906–1966) urodził się w wiosce Musha w prowincji Asjut w Górnym Egipcie w szanowanej rodzinie wiejskiego notabla. W wieku 10 lat opanował na pamięć *Koran*, ale uczęszczał do szkoły państwowej. Jego ojciec był zwolennikiem narodowców z Partii Narodu i organizował demonstracje antybrytyjskie w rodzinnej miejscowości. W 1919 r. młody Kutb wziął udział w manifestacjach poparcia dla Sa'da Zaghlula, który stał na czele delegacji egipskiej negocjującej z Wielką Brytanią układ o pełnej niepodległości Egiptu. W 1920 r. Kutb przyjechał do Kairu, gdzie rozpoczął edukację na Dar al-Ulum i był pod opieką wuja, który był dziennikarzem i wprowadził go do środowiska literatów i dziennikarzy. Po ukończeniu w 1934 r. studiów literackich Kutb rozpoczął prace w ministerstwie edukacji. Pisał w tym czasie poezje, opowiadania, recenzje literackie, komentarze na tematy polityczne i społeczne. W tym okresie Kutb był wpływem poglądów Mahmuda al-Akkada (1899–1964), dziennikarza związanego z partią *Al-Wafd*, znanego z poglądów reformatorskich. W 1939 r. Kutb zaczął pisać na tematy religijne. W styczniu 1948 r. założył czasopismo „Al-Fikr al-Dżadid” (Nowa Myśl), na którego łamach występował z krytyką systemu władzy w Egipcie i polityki Zachodu wobec arabskiego Bliskiego Wschodu. W marcu tego samego roku pismo Kutba zostało zamknięte, a on sam został aresztowany, ale wkrótce zwolniony po interwencji premiera An-Nukrasziego, z którym Kutb był zaprzyjaźniony. An-Nukraszii pomógł mu też w wyjeździe na studia do USA, co miało być najlepszym wyjściem dla załagodzenia konfliktu z władzami. W USA Kutb studiował pedagogikę i otrzymał tytuł magistra w Teachers College na University of Northern Colorado. W 1949 r. ukazała się jego ważna praca *Al-Adala al-idżtimaijja fi-l-islam* (Sprawiedliwość społeczna w islamie), a problematyka sprawiedliwości społecznej oraz zagadnienie zreformowania stosunków społecznych w Egipcie weszły na stałe do pisarstwa Kutba po jego powrocie z USA w 1951 r.

Od 1952 r. Kutb zaczął publikować komentarze do *sur Koranu* pod wspólnym tytułem *Fi zilal al-Kur'an* (W świetle *Koranu*). Szybko zaczęły się one cieszyć coraz większym zainteresowaniem. W 1953 r. Kutb wstąpił do Braci Muzułmanów i w listopadzie 1954 r. został w związku z tym aresztowany. Wyzwolony na wolność dopiero w 1964 r. po interwencji prezydenta Iraku Abd as-Salama

Arifa. Wkrótce po tym został ponownie aresztowany i skazany na śmierć za spiskowanie przeciwko rządowi Nasera. W 1966 r. Kutb został stracony<sup>115</sup>.

Kutb utrzymywał kontakty także ze środowiskiem Wolnych Oficerów. Znał Nasera, który znał z kolei prace Kutba i wysoko je cenił za antyimperialistyczne nastawienie i pryncypialną krytykę stosunków społecznych w Egipcie. Wolni Oficerowie podzielali wiele opinii wyrażonych przez Kutba w jego pracach na temat konieczności fundamentalnej przebudowy stosunków społecznych<sup>116</sup>. Sam Kutb pisze, że do lutego 1953 r. stosunki między nim a Wolnymi Oficerami miały charakter wspólnego zastanawiania się nad tych, jaki ustrój i jakie instytucje byłyby najlepsze dla przyszłości kraju. W dyskusjach tych zaczęły jednak zaznaczać się różnice poglądów, które pogłębiły się do tego stopnia, że dalsza współpraca stała się niemożliwa. Cele Wolnych Oficerów i Braci był częściowo zbliżone, ale poróżniły ich metody realizacji tych celów. Kutb chciał w szczególności utworzenia masowej i powszechnej organizacji o nazwie *Haj'a at-Tahrir* (Organizacja Wyzwolenia), która objęłaby wszystkie warstwy społeczne oraz grupy zawodowe i postawiła przed nimi jeden cel – utworzenie państwa sprawiedliwości społecznej opartego na normach religii. Podstawą takiego państwa byłaby *szari'a*, prawo muzułmańskie. Ponieważ Organizacja Wyzwolenia miała ogarnąć całe społeczeństwo, inne organizacje byłyby niepotrzebne. Kutb nie widział w takim ustroju miejsca również i dla Rady Dowództwa Rewolucji. Tymczasem Naser nie chciał oddać władzy. Kutb opowiadał się także za zaostrzeniem kursu w polityce zagranicznej. Jego antysyjonistyczne i antyimperialistyczne stanowisko było zbyt skrajne dla Wolnych Oficerów. Kutb odwoływał się do założeń Bractwa jako organizacji panislamskiej i wzywał *de facto* do eksportu rewolucji egipskiej do innych części świata muzułmańskiego<sup>117</sup>. Konflikt między nim

---

<sup>115</sup> Patrz: W. S h e p h a r d, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, Brill, Leiden 1996, s. XI–XV; R. M i t c h e l l, *op. cit.*, s. 124–125; Mahmud Abd al-H a l i m, *Al-Ichwan al-Muslimun*, Dar al-Dawa, Aleksandria 1979, Vol. 3, s. 175; A. M u s a l l a m, *Sayyid Qutb's View of Islam, Society and Militancy*, „Journal of South Asian and Middle Eastern Studies”, Vol. XXII, No. 1, Fall 1998, s. 64–66; A. M u s a l l a m, *Prelude to Islamic Commitment: Sayyid Qutb's Literary and Spiritual Orientations, 1932–1938*, „The Muslim World”, July–October 1990, s. 176–189; Lamia Rustum S h e h a d e h, *Women in the Discourse of Sayyid Qutb*, „Arab Studies Quarterly”, Vol. 22, No. 3, Summer 2000, s. 5. Sam Kutb wspominał o tym ostatnim okresie w książce *Limaza...*, s. 11–12.

<sup>116</sup> Sajjid K u t b, *Al-Adala al-idztima'ijja fi-l-islam* (Sprawiedliwość społeczna w islamie), Dar al-Katib al-Arabi, Kair 1949. Praca ta była wydawana wielokrotnie i przetłumaczona na j. angielski jako Sayed K o t b, *Social Justice in Islam* (tł. z arabskiego J.B. H a r d i e), Oktagon Books, New York 1970.

<sup>117</sup> Kutb wypowiadał się o syjonizmie jako najgorszym wrogu świata islamu, a w odniesieniu do polityki Zachodu używał terminu *as-salibijja al-ista'amarijja* – imperialistyczne pochody krzyżowe – patrz: S. K u t b, *Limaza...*, s. 11–12. Szerzej omawia to zagadnienie S. K h a t a b, *op. cit.*, s. 461–462.

a Wolnymi Oficerami, którzy jeszcze niedawno gratulowali mu kolejnych dzieł i spotykali się w jego domu, był nieunikniony.

Al-Hudajbi wyszedł z więzienia w 1961 r. W czasie izolacji stracił wpływ na codzienną działalność Bractwa. Nie był więc tak groźny dla nowego reżimu jak ideolog Kutb, który mógł łatwo skupić wokół siebie masy i wpłynąć na układ sił w kraju. Kutb pozostał w więzieniu i tam napisał swoją najbardziej znaną pracę *Ma'alim fi-t-tarik* (Słupy milowe na drodze). Sformułował w niej tezę, że rządy i systemy władzy, które nie są oparte na prawie muzułmańskim są bezprawne i takie same jak te z czasów *dżahiliji*, a więc czasów przedmuzułmańskich, pogańskich. Był to niezwykle ciężki zarzut, także pod adresem władzy Nasera. Sformułowanie „bezprawne” oznaczało bowiem tyle samo, co bezbożne. Walka z takim rządem i systemem była więc usprawiedliwiona z punktu widzenia wiary; mogła być uważana nawet za obowiązek każdego wiernego muzułmanina. Celem tej walki było wprowadzenie rządów opartych na prawie religijnym, a więc boskim. Taka władza rządziła więc z przyzwolenia Boga i była w ten sposób prawomocna<sup>118</sup>.

Kutb wyprowadził koncepcję prawomocnej władzy (*hakimija*) bezpośrednio z *Koranu*, z *sury* 5 („Stół zastawiony”), wersetów 41–50, które mówią o rządach sprawiedliwych. Szczególnie ważny był dla niego werset 50, który mówi, że Bóg jest najlepszym sędzią w osądzaniu ludzkich uczynków („Któż jest lepszy od Boga / w sądzeniu ludzi, / którzy posiadają pewność?”). Kutb traktował to stwierdzenie jako przesłankę do tworzenia wizji władzy odmiennej od rządów sprawowanych przez ludzi; władzy danej od Boga i sprawowanej przez Boga przez prawo wyprowadzone z objawienia. W ten sposób islam był dla niego religią *sensu stricte* polityczną, w której wiara i władza zostały ze sobą ściśle powiązane. Zadaniem instytucji politycznych było wdrażanie w życie prawa religijnego i nadzorowanie, aby było ono przestrzegane przez społeczeństwo i poszczególnych jego członków. W systemie politycznym opartym na prawie religijnym nie było miejsca na niesprawiedliwe i arbitralne rządy, jakkolwiek powinny w nim istnieć pewna reprezentacja społeczeństwa dla podejmowania decyzji w zakresie określonym przez prawo. Kutb nazwał taką reprezentację „radą” (*szura*). W niewielkiej pracy zatytułowanej *Limaza adamuni* (Dlaczego skazali mnie na śmierć) Kutb napisał o systemie władzy budowanym przez Na-

---

<sup>118</sup> Sajjid K u t b, *Ma'alim fi-t-tarik* (Słupy milowe na drodze), Kair 1964, wydanie angielskie Sayyid Q u t b, *Milestones* (tł. Ahmad Zaki H a m m a d), American Trust Publications, Indianapolis 1990. Tekst książki w języku angielskim dostępny jest na wielu stronach internetowych, m.in. [http://www.youngmuslims.ca/online\\_library/books/milestones/hold/index\\_2.asp](http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/milestones/hold/index_2.asp).



sera. „System ten nie jest muzułmański, mimo że tworzą go muzułmanie. Rządy nie mogą opierać się na woli i zasadach moralnych jednego człowieka-przywódcy. Sprawy narodu powinni być w gestii układu instytucji politycznych i społecznych określonych przez prawo muzułmańskie”<sup>119</sup>.

Walkę o właściwy ustrój polityczny Kutb traktował w kategoriach walki między siłami prawdy, a siłami kłamstwa i znajdował dla swojego przekonania argumentację koraniczną. Powoływał się w szczególności na werset 251 z *sury* 2 („Krowa”), który mówi o walce Dawida z Goliatem i zwycięstwie tego pierwszego z woli Boga<sup>120</sup>. Kutb uważał, że walka między siłami Dobra a szatańskimi siłami Zła rozgrywa się w każdym człowieku, ale ponieważ ludzie podobnie myślący o Bogu tworzą wspólnotę, polem walki jest także społeczeństwo i ustrój społeczno-polityczny. Stąd też walka o właściwy ustrój polityczny powinna być permanentna i powinien ją prowadzić każdy prawowierny muzułmanin. Kutb wyrażał wielokrotnie pogląd, że wspólnota prawowiernych wyznawców islamu, nawet jeśli jest w mniejszości wobec wrogiego otoczenia, zwycięży siły Zła i zaprowadzi sprawiedliwy porządek społeczny. Byłoby to królestwo (*mamlaka*) Boga na Ziemi, w którym cała ludzkość, oddająca dotąd cześć dobrom materialnym, czciłaby jedynie Stwórcę<sup>121</sup>.

Termin „rządy Boga” (*hukm Allah*) nie należało rozumieć jako władzy określonej grupy ludzi, powołanych do rządzenia, tak jak to było w przypadku Kościoła i kleru w średniowiecznej Europie – podkreślał Kutb. „Nie chodzi mi o wprowadzenie rządów teokratycznych” – pisał. „Rządy Boga na Ziemi” oznaczały, według niego, wprowadzenie ustawodawstwa opartego na prawie religijnym oraz wydawanie przez sądy wyroków zgodnych z tym prawem. Oznaczałoby to uruchomienie mechanizmu, który regulowałby cały organizm społeczny<sup>122</sup>.

Przekonanie o tym, że rządzący, którzy są muzułmanami, tak naprawdę nie są muzułmanami, lecz bezbożnikami z czasów *dżahiliji* stało się w następnych dziesięcioleciach podstawą myślenia różnych grup terrorystycznych. Dokonały one radykalnego podziału świata na 2 sfery: siły prawdy i siły fałszu, dobra i zła,

---

<sup>119</sup> Sajjid K u t b, *Limaza...*, s. 43–54.

<sup>120</sup> Werset ten brzmi: „I zmusili ich do uciezki / za zezwoleniem Boga; / i Dawid zabił Goliata. / Bóg dał mu królestwo i mądrość / i nauczył go tego, czego chciał. / I gdyby Bóg nie powstrzymał jednych ludzi / przez drugich, / to ziemia zostałaby zniszczona. / Ale, zaprawdę, Bóg jest władcą łaski / dla światów”.

<sup>121</sup> Sajjid K u t b, *Limaza...*, s. 43–54.

<sup>122</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal al-Qur'an)*, Vol. 1–14, trans. and ed. by Adil S a l a h i and Ashur S h a m i s, The Islamic Foundation 2003–2006, Leister, Vol. VII, Surah 8 „Al-Anfal”, s. 9.



światła i ciemności, siły Boga i siły szatana. Wydały też siłom zła i szatana bezwzględna walkę.

Wkrótce po ukazaniu się pracy Kutba o *hakimijii* wśród Braci zaczęła być rozprowadzana książka pod tytułem *Du'a wa lajsa kuda* (Głosiciele Słowa a nie sędziowie). Jej autorem miał być Al-Hudajbi, a książka była polemiką z koncepcją Kutba o bezbożnych rządach. Autor książki twierdził, że termin *hakimijja* nie był koraniczny, co było niezgodne z prawdą, gdyż *hakimijja* w znaczeniu władzy suwerennej pochodzi od słowa *hukm* – „władza”, od którego pochodzi słowo *hakama* jako rządzenie lub sądzenie i które często występuje w tekście *Koranu*. Autor książki starał się także udowodnić, że termin *hukm* w *Koranie* nie ma konotacji politycznych, a jedynie odniesienia religijne<sup>123</sup>.

Odbiór społeczny książki był bardzo ograniczony. Jej autorstwo było od początku podejrzane i do tej pory przekonująco niewyjaśnione. Środowisko Braci uważało, że została ona napisana przez służby specjalne, aby osłabić siłę oddziaływania idei Kutba. Sam Al-Hudajbi nie wspominał nigdy publicznie o takiej możliwości, prawdopodobnie z obawy o swoje bezpieczeństwo. Jednocześnie nie polecał książki jako lektury swojemu otoczeniu. Był natomiast zwolennikiem poglądów Kutba wyrażonych w *Słupach milowych na drodze*. Wiele rzeczywiście przemawia za tym, że to nie on napisał omawiany tekst. Szczególnie wątpliwa była ta część, która mówiła o islamie jako wyłącznie religii i odmawiała islamowi prawa do regulowania codziennego życia muzułmanina w sferze publicznej. Taki punkt widzenia był sprzeczny z poglądami Al-Hudajbiego, które głosił wcześniej.

Książka *Shupy milowe na drodze* dostarczana była fragment po fragmencie ze szpitala więzienia Al-Kanatir, w którym znajdował się Kutb, do cel innych działaczy Bractwa w więzieniach At-Tura i Al-Wahat. Na temat głównych tez tekstu toczyły się podziemne dyskusje i wymiana poglądów. Niektórzy działacze, w tym Umar at-Tilmisani, Muhammad Hamid Abu an-Nasr, Mustafa Mashur (późniejszy kolejny Główni Przewodnicy) oraz znany ideolog Abd al-Aziz Atijja zażądali od Kutba wyjaśnienia przede wszystkim użytego przez niego terminu *takfir*, znaczącego w islamie „odszczerpieństwo”. Uznanie muzułmanina za odszczerpieńca z powodu nie uznania konieczności utworzenia państwa opartego na prawie muzułmańskim, co można było wyczytać z tekstu Kutba, nakładało bowiem na innych muzułmanów wręcz obowiązek zabicia go. Kutb nie odpowiedział początkowo na to żądanie i pisał dalej. Tekst *Słupów milowych na drodze* przemycono z więzienia także dla tych członków Bractwa, którzy pozo-

---

<sup>123</sup> Patrz: Zaynab al-G h a z a l i, *Ajjam min hajati* (Dni z mojego życia), Dar asz-Szuruk, Kair 1986, s. 30–37.

stawiali na wolności. Zajnab al-Ghazali, przywódczyni Sióstr Muzułmanek, oraz Hamida Kutb, siostra Kutba, które odwiedzały Kutba w więzieniu dostarczyły rękopis Al-Hudajbiemu, przebywającemu od 1961 r. na wolności. Główny Przewodnik zgłosił pewne zastrzeżenia do tekstu, ale zaakceptował go do publikacji i rozprzestrzenia wśród członków Bractwa<sup>124</sup>.

Władze początkowo zezwoliły na druk książki, ale wkrótce zakazały publikowania jej i sprzedaży. Również kręgi religijne związane z Al-Azharem, ośrodkiem znajdującym się pod wpływami rządu, potępiły publikację. Szejk As-Subhi, przewodniczący rady wydającej *fatwy*, religijne orzeczenia prawne, określił książkę Kutba jako prowokacyjną ze względu na twierdzenie o bezbożności władzy państwowej. Szejk zarzucił też Kutbowi grzech antropomorfizacji Boga, mówiąc, że twierdzenie Kutba, iż władza (*hakimija*) należy tylko do Boga sugeruje, że „Bóg jest istotą, która jak człowiek porusza się na dwóch nogach” i że jest świadomym zabiegiem ze strony Kutba, aby „ludzie wypowiedzieli posłuszeństwo rządzącym”<sup>125</sup>. Jednak książka stała się coraz bardziej znana, a jej autor coraz bardziej popularny. *Ma'alim fi-t-tarik* była w następnych latach najbardziej zakazaną książką w Egipcie. Zwolennicy myśli Kutba przepisywali ją strona po stronie i rozprzestrzniali w najgłębszej tajemnicy przed władzami wśród nowych zwolenników Braci Muzułmanów.

Al-Hudajbi, po wyjściu z więzienia zaczął organizować wokół siebie grupy Braci, ale dopiero w 1963 r. doszło do spotkania 5-osobowej Rady Przywództwa. Al-Hudajbi starał się nie prowokować władz, które skutecznie spenetrowały środowisko Braci i dobrze wiedziały o poczynaniach jego kierownictwa. Z drugiej strony nie zamierzał zrezygnować z głównego celu Bractwa, jakim była islamizacja społeczeństwa i państwa. Jego prawą ręką był Ali Abd al-Fattah Ismail, który pracował z Hasanem al-Banną, miał duże doświadczenie organizacyjne i szerokie kontakty w krajach arabskich. Główny Przewodnik zaakceptował książkę *Ma'alim fi-t-tarik* do publikacji i rozprzestrzaniania. Wprowadził też do Rady Przywództwa Alego Aszmawiego, który był w latach 50. XX w. szefem Sekcji Specjalnej i znany był z niechęci do naserowskich władz. W ten sposób Bractwo dało władzom do zrozumienia, że pozostaje w grze. W maju 1964 r. z więzienia wyszedł Sajjid Kutb. Władze zwolniły go ze względu na zły stan zdrowia. W jego sprawie interweniował Prezydent Iraku Abd as-Salam Arif. Wyjście Kutba na wolność dodało Bractwu sił do działania. Ich antynaserowska pozycja nie uległa zmianie. „Nasze cele i idee pozostały niezmiennie [...]. Podjętą z Naserem bezwzględna walkę prowadziliśmy do końca”<sup>126</sup> – wspominała później Zajnab al-Ghazali.

---

<sup>124</sup> Patrz: S. K h a t a b, *op. cit.* s. 466.

<sup>125</sup> *Ibidem.*

<sup>126</sup> Zajnab al-G h a z a l i, *op. cit.*, s. 79.

W następnych miesiącach organizacja zaczęła pozyskiwać zwolenników w związkach zawodowych i w wojsku. Kiedy okazało, że do Bractwa przystąpiło kilku pracowników służb bezpieczeństwa, władze przeszły do kontrataku. Na początku 1965 r. doszło do masowych aresztowań członków Bractwa. W oficjalnym komunikacie poinformowano o zatrzymaniu około 800 osób. Nieoficjalne źródła mówiły nawet o 40 tys.<sup>127</sup>. Braci oskarżono o próbę zabicia Nasera i innych osobistości w celu przejęcia władzy i utworzenia teokratycznego państwa. Zamach miał być dokonany na pociąg przewożący członków Rady Dowództwa Rewolucji z Aleksandrii do Kairu w związku z obchodami rocznicy wydarzeń z 1952 r. Władze podały informację o znalezieniu składów broni i amunicji. Ustalono, że Bracia byli finansowani z zewnątrz przez ich przedstawiciela za granicą Sa'ida Ramadana, kuzyna Al-Banny, który w 1954 r. opuścił Egipt i kierował Centrum Muzułmańskim w Genewie<sup>128</sup>. Zarzucono im również kontaktowanie się z Arabią Saudyjską i otrzymywanie z Ar-Rijadu pieniędzy oraz broni<sup>129</sup>.

W więzieniu znaleźli się m.in. Al-Hudajbi, Kutb, Ali Abd al-Fattah Isma'il, Ali Aszmawi, Zajnab al-Ghazali, Hamida Kutb. Postawionych przed sądem 370 osób sądzono w 8 grupach. Procesy trwały od lutego do sierpnia 1966 r. Wyroki wykonywano natychmiast. 21 sierpnia zapadł wyrok w sprawie 41 przywódców radykalnego skrzydła Stowarzyszenia. Kutb, Muhammad Jusuf Hauwasz oraz Abd al-Fattah Isma'il skazani zostali na karę śmierci i powieszeni 29 sierpnia 1966 r. Pozostali członkowie kierownictwa otrzymali karę długoletniego więzienia. Na dożywotnie więzienie skazana została wśród innych Zajnab al-Ghazali. Taki sam wyrok otrzymał *in absentia* Sa'id Ramadan. Skazano również – na 3 lata – 73-letniego Hasana al-Hudajbiego<sup>130</sup>. Ali Aszmawi okazał się zdrajcą i zeznawał przeciwko Al-Hudajbiemu oraz Kutbowi. Został za to wypuszczony na wolność i wyjechał do USA<sup>131</sup>.

Po 1954 r. warunki działalności Braci Muzułmanów uległy zasadniczej zmianie. I to nie tylko dlatego, że ich organizacja została rozbita, a większość aktywistów znalazła się w więzieniach. Nie sprzyjały im przede wszystkim nastroje społeczne. Z każdym rokiem wzrastała popularność Nasera. Szczytem jego popularności był bez wątpienia rok 1956, po którym został w oczach mas zwycięzcą w wojnie o Kanał Sueski; człowiekiem, który zmusił Brytyjczyków do

---

<sup>127</sup> Keesing's Contemporary Archives 1965–1966, s. 21647.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> J.R. O'Kane, *Islam in the New Egyptian Constitution*, „The Middle East Journal”, Vol. 26, No. 2, Spring 1972, s. 147.

<sup>130</sup> *Egypt...*, Vol. II, s. 166.

<sup>131</sup> Patrz: S. Khatib, *op. cit.*, s. 470.

ewakuacji; człowiekiem, który nie tylko przeciwstawił się agresji brytyjsko-francusko-izraelskiej, ale i zwyciężył. Dzięki niemu Egipt przejął kontrolę nad Kanałem Sueskim i wpływami z jego eksploatacji. W świadomości mas Naser był uosobieniem idei panarabizmu, o której zwycięstwie świadczyło połączenie się w lutym 1958 r. Syrii i Egiptu, i utworzenie Zjednoczonej Republiki Arabskiej. Jako przeciwnik Paktu Bagdadzkiego i pionier ruchu krajów niezaangażowanych Naser zaczął cieszyć się popularnością na całym Bliskim Wschodzie. Wykorzystując popularność, Naser jeszcze bardziej umacniał swoją pozycję. W tym czasie nastroje antyzachodnie objęły cały arabski Bliski Wschód<sup>132</sup>.

Ekipa Nasera przystąpiła do reformowania gospodarki. Program, przyjęty w 1961 r., nawiązywał do ideologii socjalistycznych i narodowych. Upaństwowienie i znacjonalizowanie przemysłu, parcelacja wielkich gospodarstw rolnych i wspomaganie drobnych producentów rolnych prowadzone było pod hasłem Nasera: „Sprawiedliwie i dla wszystkich” (*al-adl wa-l-kifaja*). Do sektora państwowego skierowane zostały ogromne inwestycje. Na początku lat 70. XX w. sektor publiczny absorbował aż 90% inwestycji. Jako pierwsze już w 1960 r. upaństwowione zostały banki. Następnie – handel bawełną oraz towarzystwa ubezpieczeniowe oraz główne zakłady przemysłowe wytwarzające cement, energię elektryczną i miedź. Skarb państwa przejął też majątek najpierw 167, a następnie 500 najbogatszych przedsiębiorców. Po 1961 r. sektor prywatny zaczął odgrywać w gospodarce Egiptu drugorzędną rolę<sup>133</sup>. Naser, mając w ręku ogromny majątek narodowy, zaproponował społeczeństwu kontrakt: w zamian za legitymizację władzy prezydenta każdy Egipcjanin otrzymał prawo do opieki zdrowotnej, edukacji, mieszkania i niskich cen na podstawowe produkty żywnościowe<sup>134</sup>.

Rządy Nasera oceniane są jako najpoważniejsza od czasów Muhammada Alego próba modernizacji struktury społeczno-gospodarczej kraju i oddzielenia religii od spraw państwa. W latach 1952–1970 wszystkie ważniejsze instytucje religijne zostały objęte kontrolą państwową. Pierwszym krokiem było podporządkowanie ziemi fundacji religijnych specjalnemu ministerstwu, które miało poza tym sprawować nadzór nad wszystkimi meczetami<sup>135</sup>. Następnie w 1955 r.

---

<sup>132</sup> Patrz: *Egypt...*, Vol. 2, s. 14; J. S a l t, *The Unmaking of the Middle East. A History of Western Disorder in Arab Lands*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2008, s. 165–183.

<sup>133</sup> Por. Khalid I k r a m, *The Egyptian Economy, 1952–2000*, Routledge, London–New York 2006, s. 5–6.

<sup>134</sup> A. R i c h a r d s, *Egypt's Agricultural Development, 1800–1980*, Westview Press, Boulder 1982, s. 175–176.

<sup>135</sup> B.M. B a r t h w i c k, *Religion and Politics in Israel and Egypt*, „The Middle East Journal”, Vol. 33, No. 2, Spring 1979, s. 156–157.

rząd ogłosił dekret o likwidacji systemu sądów *szari'ackich*. Ich kompetencje i funkcje przejęły odtąd sądy państwowe. Najważniejszym posunięciem rządu była jednak reforma Al-Azharu. Zgodnie z ustawą z 1961 r. uczelnia ta została podporządkowana bezpośrednio prezydentowi republiki, który uzyskał prawo mianowania rektora. Na czele wydziałów Al-Azharu stanęli ludzie wierni rządowi. Wprowadzono 4 świeckie wydziały: medyczny, inżynierski, rolny i handlowy. Nowe programy nauczania na Al-Azharze wyrażały odtąd nowe wartości i, pozostając w zgodzie z zasadami wiary, miały odpowiadać w większym niż dotychczas stopniu wymogom nowoczesności<sup>136</sup>.

Mimo że działania Nasera w kierunku laicyzacji życia społeczno-politycznego nie były tak radykalne jak działania Atatürka w Turcji, stały one w sprzeczności z koncepcjami Braci Muzułmanów. Obok Sajjida Kutba duży udział w rozwijaniu doktryny Bractwa miała Zajnab al-Ghazali<sup>137</sup>, przywódczyni Sióstr Muzułmanek, a także Muhammad al-Ghazali, teolog związany z kręgami uniwersytetu Al-Azhar oraz Mustafa as-Siba'i, przywódca Braci Muzułmanów w Syrii. Wszyscy oni byli pod silnym wpływem pakistańskiego teoretyka fundamentalizmu muzułmańskiego Abu al-Alego al-Maududiego. Pakistan po 1954 r. stał się drugim, niezależnym ośrodkiem fundamentalizmu, a Al-Maududi – jego przywódcą. Jest on autorem książki *Cztery terminy*, w której, biorąc jako punkt wyjścia historię ucieczki Mahometa do Medyny a następnie jego powrotu do Mekki, wyróżnia 2 etapy w rozwoju współczesnej wspólnoty muzułmańskiej. Pierwszym jest okres słabości (*istidnaf*), kiedy wspólnota zbiera siły i przygotowuje się do działania. Drugim jest okres działania, *dżihadu*. Wspólnota jest wówczas na tyle silna, że może podjąć walkę o swe cele<sup>138</sup>. Al-Maududi jako pierwszy wprowadził do dyskursu islamistycznego termin *hakimijja*, który oznaczał „władzę najwyższą”, „najdoskonalszą”, której poddają się ludzie i która jest uświęcona przez Boga, a tym samym boska, i opiera się na prawie objawionym. Władza ta jest całkowicie odmienna od władzy pochodzącej od ludzi i opierającej się na stworzonych przez ludzi prawach. Obydwa rodzaje władzy są ze sobą sprzeczne, wykluczają się nawzajem i nie ma miejsca na kompromis między nimi. Dla Al-Maududiego istniała albo *hakimijja Koranu*, albo negacja Świętej Księgi<sup>139</sup>.

---

<sup>136</sup> D. C r e c e l i u s, *Al-Azhar in the Revolution*, „The Middle East Journal”, Vol. 20, No. 1, Winter 1966, s. 37–42.

<sup>137</sup> Zajnab al-Ghazali zmarła 9 grudnia 2005 r. w wieku 88 lat.

<sup>138</sup> Wg Mohamed H e y k a l, *L'automne de la colére. L'assassinat de Sadat*, Paris 1983, s. 144–145.

<sup>139</sup> Abu al-Ala al-M a u d u d i, *Tadwin ad-dustur al-islami* (Zapis konstytucji muzułmańskiej), Damaszek b.d.w., s. 19.

Po krwawej rozprawie w 1965 r. w Bractwie nastąpiła dezintegracja. Część jego członków i sympatyków otwarcie przeszła na pozycje walki zbrojnej z władzami państwowymi. Uważali oni, że taktyka Al-Hudajbiego polegająca na stopniowej islamizacji społeczeństwa i państwa nie zdała egzaminu i spowodowała rozpad organizacji. Inną drogą był terror i zdobycie władzy państwowej siłą. W ramach takiego myślenia narodziło się kilka ugrupowań. Jedno z pierwszych założył Salih Abd Allah Sirijja, Palestyńczyk mieszkający w Kairze, doktor nauk technicznych. W 1971 r. założył on konspiracyjną organizację w Wojskowej Akademii Technicznej w Kairze. Wcześniej Sirijja należał w Jordanii do *Hizb at-Tahrir al-Islami* (Partia Wyzwolenia Islamskiego), która działała od 1952 r. pod przywództwem Taki ad-Dina an-Nabhaniego, należącego także do egipskich Braci Muzułmanów. An-Nabhani utrzymywał kontakty z Al-Hudajbim i Zajnab al-Ghazali. Partia Wyzwolenia Islamskiego działała w podziemiu i stawiała sobie za cel obalenie rządu jordańskiego oraz zdobycie władzy w tym państwie. Sirijja uznał jednak, że osiągnięcie tego celu jest w Jordanii nierealne i w 1971 r. przybył do Kairu. Po zmontowaniu podziemnej siatki Sirijja podjął w 1974 r. próbę przejścia kontroli nad budynkami Wojskowej Akademii Technicznej, co miało być początkiem powszechnego powstania przeciwko władzom. Służby specjalne bardzo łatwo rozprawiły się z konspiratorami i rozbiły ich organizację. Część jej członków przyłączyła się do organizacji o nazwie *Dżihad*. Kierownictwo Braci Muzułmanów potępiło próbę zamachu stanu<sup>140</sup>.

Drugą organizacją podziemną była *Dżama'a al-Muslimin* (Wspólnota Muzułmanów), która później stała się znana pod nazwą *Takfir wa-l-Hidżra* (Odszczepienie i Hidżra). Jej ideologia sprowadzała się do przekonania, że społeczeństwo Egiptu odeszło od islamu i większość muzułmanów jest tak naprawdę odszczepiencami. Dlatego też należało odwrócić się od takiego społeczeństwa, odejść od niego, tak jak Mahomet, który opuścił Mekkę i udał się do Medyny (*hidżra*). Ponieważ odpowiedzialność za odejście społeczeństwa od islamu ponosiły władze, należało je zwalczać i zniszczyć. Szukri Mustafa, przywódca tego ugrupowania, należał do Braci Muzułmanów, ale zarzucił kierownictwu tej organizacji kunktatorstwo w stosunkach z władzami, ugodowość wobec „ciemnizywców” i ostatecznie zejście z drogi poprawności religijnej, a więc apostazję. Główni działacze Wspólnoty Muzułmanów byli powiązani rodzinnie i towarzysko z przywódcami *Dżihadu* w Asjucie i współpracowali przy organizowaniu akcji<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> Por. Walid Mahmoud Abdelnasser, *op. cit.*, s. 61–62.

<sup>141</sup> *Ibidem*, s. 62; G. K e p e l, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, University of California Press, Berkeley 1985, s. 92–94.



Kolejnym ugrupowaniem był *Dżihad*. Nazwą *Dżihad* określano wiele ugrupowań, które powstały po 1968 r., ale najbardziej znanym z nich było to, które powstało w 1980 r. i które miało udział w zabiciu prezydenta As-Sadata 6 października 1981 r. Ugrupowanie to powstało z połączenia się grup Abd as-Salama Faradża z Kairu, Abud az-Zumura z Dolnego Egiptu oraz kilku radykalnych działaczy Wspólnot Muzułmańskich z Górnego Egiptu. Kilku członków *Dżihadu* należało do Bractwa Muzułmańskiego, a inni utrzymywali bliskie kontakty z terenowymi komórkami Bractwa. Działacze *Dżihadu* byli rozczarowani skromnymi, według nich, osiągnięciami Bractwa w zakresie islamizacji państwa, a jego kierownictwu zarzucali zbyt daleką idącą ugodowość wobec władz. Z drugiej strony, wysoko cenili działalność Hasana al-Banny, zwłaszcza na rzecz przywrócenia kalifatu. *Dżihad* krytykował ideologię ugrupowania *Takfir wa-l-Hidżra*, gdyż uważał, że odwracanie się od zepsutego społeczeństwa (*hidżra*) i próba stworzenia społeczeństwa „równoległego”, prawdziwie islamskiego, oznacza zrezygnowanie z prowadzenia obowiązkowego przecież *dżihadu*<sup>142</sup>.

Abd as-Salam Faradž napisał broszurę pt. *Al-Farida al-ghajba* (Zapomniany obowiązek), w której ogłosił, że *dżihad* należy rozumieć przed wszystkim jako walkę zbrojną z tymi, którzy odeszli od islamu. Faradž porównał sytuację we współczesnym mu Egipcie do okresu z inwazji Mongołów na muzułmański Bliski Wschód w XII w. Muzułmanom groziło wówczas niebezpieczeństwo eksterminacji, a islamowi – zniknięcie z mapy religijnej Bliskiego Wschodu. Wielu ówczesnych teologów i kaznodziei z największym z nich Ibn Tajmijją (1263–1327) na czele zaczęło wówczas mobilizować muzułmanów do obrony wiary i propagowało ideę *dżihadu* jako walki z mieczem w rękę. Grupa Faradża myślała podobnie. Zarzuciła *alimom*, ludziom religii z meczetów i szkół religijnych z Al-Azharem włącznie, że są pasywni w propagowaniu wiary i że zapomnieli o obowiązku prowadzenia walki z niewiernymi i odszczepieńcami<sup>143</sup>.

W tym samym okresie na uniwersytetach egipskich zaczął rodzić się ruch studencki o nazwie *Al-Dżama'at al-Islamijja* (Wspólnoty Muzułmańskie). Jedną z pierwszych była Wspólnota utworzona w 1971 r. na uniwersytecie w Asjucie jako organizacja oświatowa. Jej odgałęzienia zaczęły szybko powstawać na uniwersytetach w całym Egipcie. Propagowały religię i nawoływały do pobożności. Większość z nich nie była formalnie powiązana z Bractwem Muzułmańskim, chociaż członkowie Wspólnot czytali prace Sajjida Kutba, Muhammada al-Ghazaliego i Jusufa al-Karadawiego. Kiedy w 1976 r. Wspólnoty Muzułmań-

---

<sup>142</sup> Patrz: Walid Mahmoud Abdelnasser, *op. cit.*, s. 63; Fahmi Huwajdi, *Hatta la takun fitna* (Aby nie doszło do *fitny*), Dar asz-Szuruk, Kair 1996, s. 112–114.

<sup>143</sup> Por. G. K e p e l, *op. cit.*, s. 92–94.

skie zdobyły większość w samorządach studenckich w Kairze, Minji, Aleksandrii i innych miastach, kierownictwo Bractwa zaaranżowało spotkanie z przywódcami studenckich stowarzyszeń. Ze strony Bractwa w spotkaniu wziął udział Mustafa Mashur. Od tej pory Bractwo Muzułmańskie i Wspólnoty Muzułmańskie zaczęły koordynować swoją działalność. Do czołowych aktywistów studenckich o orientacji islamistycznej należeli: Muhji ad-Din, Tal'at Fu'ad Kasim i Abu al-Ila al-Madi z uniwersytetu w Minji, Nadżih Ibrahim i Usama Hafiz z uniwersytetu w Asjucie, Isam al-Arjan, Hilmi al-Dżazzar, Abd al-Munim Abu al-Futuh z Kairu, Ahmad Umar i Ibrahim Az-Za'farani z Aleksandrii. Niektórzy z nich, jak Abu al-Ila al-Madi, Isam al-Arjan i Abd al-Munim Abu al-Futuh stali się później znanymi islamistycznymi działaczami związkowymi oraz członkami parlamentu<sup>144</sup>.

Poglądy islamistyczne głosili też kaznodzieje nie związani z żadną organizacją. Działali oni albo przy meczetach, albo w nieformalnym ruchu o nazwie *Dżama'a Ansar as-Sunna al-Muhammadijja* (Stowarzyszenie Zwolenników Tradycji Proroka Mahometa). Ruch ten nazywany był także *Salafijja* (Ruch na rzecz Tradycji Przodków). Do najbardziej znanych kaznodziei islamistycznych należeli Abd al-Hamid Kiszka, Ahmad al-Mahalawi i Hafiz Salama<sup>145</sup>.

Władze państwowe początkowo przyzwalały na działalność islamistycznych organizacji studenckich, sądząc, że zasięg tej działalności nie wykróczy poza kampusy uniwersytetów. Kiedy jednak Wspólnoty Muzułmańskie przeszły pod kontrolę Bractwa Muzułmańskiego, władze zaczęły ograniczać działalność Wspólnot. To pociągnęło za sobą radykalizację niektórych. Jedna ze Wspólnot przekształciła się w bojową organizację podziemną *Takfir wa-l-Hidżra*. W lipcu 1977 r. *Takir wa-l-Hidżra* porwała Mahmuda Husajna Az-Zahabiego, ministra ds. religii w rządzie egipskim. Porywacze zażądali od władz uwolnienia wszystkich więźniów politycznych, przeprowadzania śledztwa w sprawie działalności prokuratury i służb specjalnych, opublikowania w państwowej prasie manifestu ich organizacji oraz okupu. Kiedy władze nie spełniły żądań, minister został zabity. Władzom udało się w następnych miesiącach rozbić grupę. Aresztowany został także Szukri Mustafa. Skazano go na śmierć i powieszono 22 marca 1978 r.<sup>146</sup>.

Tendencje ekstremistyczne były następstwem procesów społecznych i politycznych w Egipcie w końcu lat 60. i w latach 70. XX w. Popularność Braci i ich idei powrotu do „złotego wieku” wzrastała zawsze w czasach politycz-

---

<sup>144</sup> Patrz: Hisham M u b a r a k, *What Does the Gama'a Islamiyya Want?* [w:] *Political Islam: Essays from Middle East Report*, ed. by J. B e n i n, J. S t o r k, I.B. Tauris, London 1997, s. 316–318; G. K e p e l, *op. cit.*, s. 144.

<sup>145</sup> Por. Walid Mahmoud A b d e l n a s s e r, *op. cit.*, s. 63.

<sup>146</sup> Por. *ibidem*, s. 62.

nych kryzysów, gospodarczych załamania i osłabienia autorytetu władzy. To właśnie niepewna sytuacja po II wojnie światowej i słabość systemu monarchicznego przed 1952 r. wyniosły Braci na szczyty popularności. W 1967 r. przegrana wojna z Izraelem wywołała ostry kryzys polityczny. Straty terytorialne, ciężka sytuacja gospodarcza w związku z wzrastającymi wydatkami wojskowymi i zadłużeniem doprowadziły do osłabienia autorytetu władzy i pogorszenia się sytuacji mas. Wydarzenia te oznaczały kryzys przede wszystkim nacjonalizmu arabskiego jako ideologii integrującej społeczeństwo i stanowiącej podstawę legitymizacji władzy Nasera. To z kolei stanowiło wielką szansę dla Bractwa na pozyskanie dla organizacji szerszych warstw społecznych. Kryzys społeczny pogłębił się jeszcze bardziej, gdy Naser, wzięwszy na siebie odpowiedzialność za przegraną wojnę z Izraelem, podał się do dymisji. Jednak społeczeństwo, a przynajmniej znaczna jego część nie chciała, aby Naser odszedł. Na ulice Kairu i innych miast Egiptu wyszły setki tysięcy ludzi z żądaniem jego powrotu. W ocenie kierownictwa Bractwa w tłumach popierających prezydenta byli przede wszystkim ludzie ze średnich warstw społecznych, którzy najbardziej skorzystali z prospołecznej polityki Nasera. Wśród manifestujących było znacznie mniej ludzi z najbiedniejszych warstw, którzy wyemigrowali ze wsi w nadziei na lepsze życie w mieście. Ich liczba powiększała się w takim tempie, że wszelkie programy pomocowe państwa nie mogły wyciągnąć ich z kręgu biedy. Ludzie ci z trudem wiązali koniec z końcem, byli wyalienowani w nowym środowisku i zepchnięci na polityczny margines. Środowisko to mogła stać się głównym zapleczem dla Bractwa w sytuacji dalszego pogłębiania się niezadowolenia społecznego<sup>147</sup>.

Naser jednak i tym razem okazał się niezwykle zręcznym politykiem. Po powrocie na stanowisko prezydenta zmienił częściowo politykę wewnętrzną. Wobec żądań demokratyzacji systemu politycznego, wyrażanych najgłośniejszymi przez islamistyczne organizacje studenckie, przyjął w marcu 1968 r. program liberalizacji prasy, ograniczenia wszechwładzy służb specjalnych i przeprowadzenia wolnych wyborów. Złagodzone zostały przepisy dotyczące działalności związkowej i przedsiębiorczości prywatnej. W retoryce politycznej władz pojawiło się także więcej odniesień do religii, co świadczyło o dążeniu Nasera do większego niż dotąd wykorzystania islamu do legitymizowania prawomocności swoich rządów. Jednocześnie Naser złagodził restrykcje wobec samego Bractwa Muzułmańskiego. Wielu z jego członków zostało zwolnionych z więzień. W rezultacie na początku 1971 r. w areszcie było nie więcej niż 140 członków organizacji. Według kierownictwa Bractwa Naser musiał złagodzić autorytaryzm swoich rządów z powodu potępienia przez niektóre wpły-

---

<sup>147</sup> Por. H. Al-A w a d i, *op. cit.*, s. 34.

wowe państwa muzułmańskie z Arabią Saudyjską na czele jego decyzji o wykonaniu wyroku śmierci na Sajjidzie Kutbie w 1966 r.<sup>148</sup>. Działania Nasera stworzyły bardziej korzystne warunki dla działalności Bractwa. Stowarzyszenie mogło stopniowo odbudować swoje struktury i przegrupować siły. Kierownictwo złagodziło ton krytyki wobec władz, a niektórzy działacze uznali, że w nowych warunkach należy odejść od radykalizmu politycznego postulowanego w pracach Sajjida Kutba i przejść do pokojowych form działalności<sup>149</sup>. Według Isama al-Arjaniego, jednego z późniejszych ideologów Bractwa, w 1969 r. organizacja zaczęła tworzyć nowe grupy aktywistów przy meczetach, rozwinęła działalność oświatową i młodzieżowe przybudówki na uniwersytetach<sup>150</sup>. Przyspieszenie tego procesu nastąpiło po objęciu rządów przez nowego prezydenta Anwara as-Sadata.

## Dialog i rywalizacja z As-Sadatem

28 września 1970 r. zmarł prezydent Naser, zaś 7 października Zgromadzenie Narodowe Egiptu zatwierdziło kandydaturę Anwara as-Sadata na stanowisko prezydenta<sup>151</sup>. Przejąwszy władzę, As-Sadat uznał za konieczne ustalić nowe priorytety polityki zagranicznej i wewnętrznej i zaczął stopniowo odchodzić od głównych założeń polityki swego poprzednika. W polityce wewnętrznej nowy prezydent ocenił, że nadszedł czas, aby odejść od państwa rewolucyjnego ku państwu prawa i wybieralnych instytucji: zapowiedział autonomię władzy sądowniczej i zaprzestanie więzienia ludzi z powodu poglądów politycznych. Mówiła o tym nowa konstytucja, którą parlament uchwalił w 1971 r. Nie oznaczało to bynajmniej odejścia od autorytaryzmu, lecz jedynie jego instytucjonalizację. W 1976 r. w miejsce Arabskiego Związku Socjalistycznego utworzono *Hizb at-Tadzammu al-Watani at-Takaddumi al-Wahdawi* (Zjednoczoną Partię Postępu), w ramach której mogły działać 3 skrzydła. W kwietniu w 1977 r. rząd zgodził się zalegalizować partie Nowy *Wafd* i *Hizb al-Amal al-Isztiraki* (Socjalistyczną Partię Pracy), system polityczny Egiptu nabrał znamion wielopartyjnego<sup>152</sup>. W polityce zagranicznej nowa orientacja Egiptu

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, s. 35.

<sup>149</sup> Mona El-Ghobashy uważa, że niektórzy czołowi przywódcy Bractwa wręcz odcięli się w 1969 r. od ideologii Kutba i że był to przełom w myśli politycznej Braci Muzułmanów, który można porównać do odcięcia się od radykalizmu przez niemiecką SDP na słynnym zjeździe tej partii w Bad Godesbergu w 1959 r. – por.: Mona El-G h o b a s h y, *The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers*, „International Journal of Middle East Studies”, Vol. 37, 2005, s. 375.

<sup>150</sup> Por. Zohurur B a r i, *The Re-emergence of the Muslim Brothers in Egypt*, Lancer Studies, New Delhi 1995, s. 82–83.

<sup>151</sup> *Egypt...*, t. III, s. 263–264.

<sup>152</sup> Por. Mona M a k r a m-E b e i d, *Political Opposition in Egypt: Democratic Myth or Reality?*, „The Middle East Journal”, Vol. 43, No. 3, Summer 1989, s. 425, 427.

przewidywała sojusz z USA i ułatwienia dla działalności sektora prywatnego. Nowy prezydent chciał także pozyskać sobie kręgi religijne oraz organizacje społeczno-polityczne bazujące na religii dla umocnienia legitymizacji swojej władzy. Pozyskanie przychylności umiarkowanego skrzydła Bractwa Muzułmańskiego bez uznania go jako partii politycznej było w związku z tym jednym z celów nowego prezydenta<sup>153</sup>.

W październiku 1973 r. ogłoszono oficjalnie „liberalizację” i politykę *infita-hu*, dosł. „otwarcia”. Sytuacja gospodarcza Egiptu była w tym czasie bardzo trudna. Wzrost PKB w 1973 r. miał wynieść 3%, co oznaczało spadek tempa wzrostu w porównaniu z poprzednimi latami. Produkcja przemysłowa miała się zwiększyć także o 3%, a rolna – o 2,4%. Wskaźniki te były niższe niż w poprzednich latach. Najważniejszy był wzrost cen na importowaną żywność, co było następstwem Wojny Październikowej w tym samym 1973 r. Rząd, nie chcąc dopuścić do wybuchu niezadowolenia społecznego, musiał zwiększyć subsydia na utrzymanie cen na towary pierwszej potrzeby na niezmiennym poziomie. To z kolei powiększyło deficyt budżetowy i rząd, aby go pokryć, zaczął zaciągać nowe pożyczki w bankach oraz od ludności. Konieczność zmian w polityce gospodarczej stała się tak oczywista, że w kwietniu 1974 r. prezydent As-Sadat przedstawił parlamentowi pakiet reform. Zmierały one do pobudzenia sektora prywatnego i stopniowego wycofania się państwa z szeroko rozbudowanego programu osłony socjalnej dla milionów Egipcjan<sup>154</sup>.

Pierwszym krokiem był zwrot większości przejętego wcześniej przez państwo mienia prywatnego. Następnie przystąpiono do rozprzedaży akcji przedsiębiorstw sektora państwowego i ziemi znajdującej się w gestii rządu. W następnym roku przyjęta została ustawa nr 43 o arabskich i innych obcych inwestycjach, która zapewniała obcemu kapitałowi możliwości inwestowania we wszystkie dziedziny gospodarki. W Port Saidzie utworzono strefę wolnego handlu. Celem polityki otwarcia i liberalizacji miało być pobudzenie aktywności kapitału rodzimego oraz osłabienie wpływów biurokracji państwowej, która zaczęła się gwałtownie rozrastać w miarę rozwoju sektora państwowego<sup>155</sup>.

Konkurencja ze strony inicjatywy prywatnej miała usprawnić funkcjonowanie przedsiębiorstw państwowych i wpłynąć dodatnio na ich efekty ekonomiczne. Liczono bardzo na kapitał obcy, który oczekiwał jednak na polityczne

---

<sup>153</sup> Patrz: R.A. jr. H i n n e b u s c h, *Egyptian Politics under Sadat. The Post-Populist Development of an Authoritarian-Modernizing State*, Cambridge 1985, s. 183–185.

<sup>154</sup> Patrz: Khalid I k r a m, *op. cit.*, s. 15–18.

<sup>155</sup> W ciągu dziesięciu lat po przewrocie 1952 r. liczba pracowników państwowych wzrosła z 250 tys. do 1 mln, a wydatki na utrzymanie aparatu państwowego wysunęły się na drugą pozycję w budżecie, po wydatkach wojskowych – R.W. B a k e r, *op. cit.*, s. 72.

gwarancje nowej orientacji gospodarczej kraju<sup>156</sup>. W lipcu 1972 r. radzieccy specjaliści opuścili Egipt, a w marcu 1976 r. Egipt wypowiedział układ o przyjaźni i współpracy ze Związkiem Radzieckim. Ten krok miało zapoczątkować reorientację polityki na Zachód.

Początkowo polityka *infitahu* przyniosła oczekiwane rezultaty. W 1974 r. Egipt został umieszczony na liście krajów korzystających z pomocy USA na podstawie ustawy nr 480. Bank Światowy rozpoczął finansowanie modernizacji przez Egipt urządzeń Kanału Sueskiego. Zachodnie banki zaczęły otwierać filie w Kairze, a w 1975 r. kraje arabskie Zatoki Perskiej utworzyły specjalny fundusz, którego Egipt stał się głównym kredytobiorcą. W krótkim czasie powstało 512 nowych przedsiębiorstw. W 1973 r. dochód narodowy brutto wzrósł o 3,5%, a w roku 1974 o 10% w stosunku do roku poprzedniego. Po wprowadzeniu gwarancji dla inwestorów do kraju napływały miliardy dolarów w formie pomocy, inwestycji i przekazów pieniężnych od egipskich górników w Iraku i na Półwyspie Arabskim. Wzrost gospodarczy kształtował się na poziomie 8–9% rocznie, do kraju napływał kapitał zagraniczny i wyraźnie czuło się ożywienie gospodarcze<sup>157</sup>.

Polityka otwarcia i nieskrępowanej działalności kapitału prywatnego niosła ze sobą również negatywne skutki i stała się wkrótce źródłem poważnych napięć społecznych. W sferze społecznej As-Sadat oszedł od kontraktu społecznego, który zaproponował społeczeństwu Naser. As-Sadat był do tego zmuszony, gdyż gospodarka egipska nie mogła udźwignąć ciężaru zobowiązań socjalnych wobec szybko powiększającej się liczebnie warstwy średniej. Brakowało głównie miejsc pracy dla wypełnienia zobowiązania o pełnym zatrudnieniu. Poza tym, warstwa średnia zaczęła się różnicować. Obok biurokracji państwowej i ludzi wolnych zawodów, którzy byli uzależnieni od państwa zaczęła rozrastać się warstwa przedsiębiorców prywatnych, których zrodziły polityka liberalizacji gospodarczej. As-Sadat postawił właśnie na tę warstwę. W zamian za osłabienie kontroli państwa nad gospodarką i stworzenie prywatnym przedsiębiorcom możliwości bogacenia się oczekiwał poparcia politycznego dla swoich autorytarnych rządów<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> Patrz: R. H i n n e b u s c h, *The Formation of the Contemporary Egyptian State From Nasser and Sadat to Mubarak* [w:] *The Political Economy of Contemporary Egypt*, ed. by Ibrahim O w e i s s, Centre for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington 1990, s. 195–197.

<sup>157</sup> A. R i c h a r d s, J. W a t e r b u r y, *A Political Economy of the Middle East*, Boulder, CO 1990, s. 240.

<sup>158</sup> Por. R. H i n n e b u s c h, *The Formation...*, s. 195. O skutkach polityki *infitahu* w sferze finansów i grupie finansistów pisze C.H. Moore, *Money and Power: The Dilemma of the Egyptian Infithah*, „The Middle East Journal”, Vol. 40, No. 4, Autumn 1986, s. 634–650.



W sferze ekonomicznej szczególnym problemem stało się wzrastające szybko zadłużenie kraju. Spadek światowych cen na bawełnę przy jednoczesnym wzroście cen na importowaną przez Egipt pszenicę spowodował, że w 1975 r. deficyt bilansu handlowego Egiptu wyniósł 1 mld egipskich funtów. W następnym roku na spłatę krótkoterminowych kredytów przeznaczono 90% wpływów z eksportu. Gdy As-Sadat obejmował władzę, dług Egiptu wynosił 1,3 mld USD wobec Zachodu i 1,7 mld USD wobec ZSRR w związku z dostawami dla Egiptu radzieckiej broni. Dziesięć lat później dług cywilny wyniósł 19,5 mld USD, a wojсковy – 5,7 mld. Koszty samej obsługi zadłużenia wyniosły 2 mld USD rocznie<sup>159</sup>. Na pokrycie deficytu bilansu płatniczego zaczęto przeznaczać większość napływającej z zagranicy pomocy<sup>160</sup>.

Niski poziom inwestycji produkcyjnych, wywóz zysków za granicę, deficyt budżetu i ograniczone możliwości importu zaczęły stymulować inflację. Jednocześnie szybki przyrost naturalny skomplikował sytuację na rynku pracy. Bezrobocie objęło zwłaszcza ludzi wykształconych. Pod koniec lat 70. XX w. jedynie 4% absolwentów szkół wyższych miało szansę na znalezienie pracy w kraju. Reszta skazana była na emigrację. W poszukiwaniu pracy Egipt zaczęli opuszczać również chłopci. Ogółem około 3 milionów Egipcjan wyemigrowało w poszukiwaniu pracy. Gdy inflacja osiągnęła poziom 30–35% rocznie, ludność zaczęła protestować. Pierwsze niepokoje nastąpiły w 1975 r., gdy robotnicy zorganizowali w Kairze marsze protestu, żądając opanowania inflacji. Jednocześnie 40 tys. pracowników zakładów tekstylnych w Al-Mahalli al-Kubrze ogłosiło strajk i wysunęło podobne żądania. We wrześniu następnego roku strajk kierowców sparaliżował komunikację stolicy. Rząd nie podjął działań zaradczych i w styczniu 1977 r. kraj objęła fala największych od 1952 r. demonstracji i rozruchów. Ich przyczyną była decyzja rządu, podjęta pod presją Międzynarodowego Funduszu Walutowego, zmniejszenia środków na dotowanie cen takich podstawowych artykułów, jak ryż, cukier, chleb i gaz. Subsydia te znacznie wzrosły po 1967 r. – ze 175 mln do 1,7 mld USD w 1972 r. i łagodziły nastroje społeczne. Obciążały jednak poważnie budżet i na jesieni 1976 r. rząd, aby zmniejszyć przewidywany dwumiliardowy deficyt płatniczy, podjął decyzję cięć. Decyzja, która miała przynieść 600 milionów USD oszczędności, pociągnęła za sobą śmierć 73 osób w samym tylko Kairze. Ponad 800 osób zostało w starciach z policją rannych, a tysiące – aresztowanych. Wydarzenia poważnie nadszarpnęły prestiż rządu i prezydenta<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> M. H e y k a l, *op. cit.*, s. 94–100; Khalid I k r a m, *op. cit.*, s. 57.

<sup>160</sup> W okresie rządów prezydenta As-Sadata pomoc z zagranicy wyniosła około 20 mld USD – „Financial Times” 7.06.1983.

<sup>161</sup> Por. Ibrahim Sa’d E d d i n, *Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays*, American University in Cairo, Cairo 1996, s. 38–40; Khalid I k r a m, *op. cit.*, s. 31.

Demonstranci w Aleksandrii, Kairze i innych miastach wznosili okrzyki „Precz z As-Sadatem!”, „Naser, Naser, Naser!”.

„Ulice Kairu nie zapomniały polityki socjalnej Nasera, polegającej na kontrolowaniu i subsydiowaniu cen na podstawowe artykuły”<sup>162</sup> – napisał R.W. Baker. Prezydent As-Sadat, przebywający w tym czasie w Asuanie, musiał uciekać przed tłumem, który zaczął blokować jego zimową rezydencję.

As-Sadat nie odstąpił jednak od swej polityki. W maju, a więc kilka miesięcy po rozruchach, w przemówieniu do robotników i związkowców powiedział: „Dajcie mi czas do 1980 r.”. Napięcie jednak nie spadało. Podłożem radykalizacji nastrojów stały się coraz większe i coraz bardziej widoczne rozpiętości w dochodach. Na fali liberalizacji uformowała się grupa „tłustych kotów”, która w drodze korupcji i operacji czarnorynkowych dorobiła się fortun i żyła w luksusie. W 1981 r. w parlamencie podano do wiadomości, że w Egipcie jest 17 tys. milionerów, podczas gdy miesięczny dochód 5 mln rodzin nie przekracza 30 USD<sup>163</sup>. Również Bank Światowy zwrócił uwagę na rozpiętości w poziomie życia i przestrzegł przed wybuchem niezadowolenia. Wyż demograficzny i bieda zaczęły wypychać chłopów do miast, głównie do Kairu. Na początku lat 80. XX w. co czwarty Egipcjanin mieszkał w stolicy. Za fasadą olśniewających przepychem centralnych dzielnic i bulwarów zaczęły wyrastać osiedla namiotów, baraków z dykty i blachy. Ożyła dzielnica cementarzy. Pół miliona bezdomnych, dla których ceny pustych mieszkań w luksusowych dzielnicach były nieosiągalne, zagarnęło krypty, grobowce i pomieszczenia sakralne.

Polityka gospodarcza rządu zaostrzyła nie tylko stosunki społeczne, ale i polityczne. Chcąc zapewnić sobie jak najszersze poparcie, prezydent As-Sadat wysunął hasło jedności narodowej. As-Sadat nie mógł i nie chciał zachować systemu władzy jednego człowieka, gdyż nie miał takiego autorytetu jak Naser i nie chciał brać wyłącznie na siebie odpowiedzialności za rozwój wydarzeń. Przyjął koncepcję „kontrolowanej demokracji” przewidującej istnienie kontrolowanych grup politycznych w formie politycznych platform, organizacji lub partii. W 1972 r. przyznano prawa polityczne 12 tys. aresztowanym po 1962 r. przeciwnikom politycznym<sup>164</sup>. As-Sadat zaczął szukać sojuszników i logika wydarzeń kazała mu ich szukać na prawicy. Komuniści byli bowiem jego wrogami, tak samo jak odsunięte od władzy w 1971 r. lewicowe skrzydło naserystów. Umocniona ekonomicznie burżuazja dążyła do politycznego usamodzielnienia i wysunęła żądanie umożliwienia jej bezpośredniego uczestniczenia w życiu po-

---

<sup>162</sup> R.W. B a k e r, *op. cit.*, s. 166.

<sup>163</sup> Według: M. H e y k a l, *op. cit.*, s. 104.

<sup>164</sup> *Keesing's Contemporary Archives, 1971–1972*, s. 25066.

litycznym. Szczególnie niewygodne dla rządu było uformowanie się *Hizb al-Wafd al-Dżadid* (Partii Nowego *Wafdu*), na czele którego stanął doświadczony polityk Fu'ad Siradž ad-Din. Sytuacja zaczęła się wymykać spod kontroli władz i As-Sadat wydał w lipcu 1978 r. zakaz udziału w życiu politycznym tym przywódcom partyjnym, którzy działali przed 1952 r.<sup>165</sup>.

Osią jedności miała stać się teraz religia. Sprzyjało temu ożywienie nastrojów religijnych po 1967 r. „Po ciężkiej porażce, której doznaliśmy [...] rzeczą naturalną był gwałtowny i spontaniczny powrót do wiary”<sup>166</sup> – stwierdził w 1977 r. Anwar as-Sadat. Dla wielu osób islam jawił się jako jedyna alternatywa wobec ideologii socjalizmu i panarabizmu i jako jedyna siła mogąca przywrócić utraconą godność i wielkość. Poglądy takie wyrażali również ludzie na najwyższych stanowiskach w państwie. Wiceprezydent Egiptu Husajn asz-Szafi'i pisał wówczas: „Islam pozostaje największą i najdoskonalszą koncepcją społeczną w historii ludzkości. Kiedy muzułmanie stają się obiektem ataku, *dżihad* staje się szóstym filarem wiary”<sup>167</sup>. Na wyobraźnię rozczarowanych ludzi działał przykład rosnącej w siłę (dzięki ropie) Arabii Saudyjskiej, której system społeczno-polityczny opierał się na islamie. As-Sadat postanowił te nastroje wykorzystać. Nie bez znaczenia były jego osobiste przekonania. Wśród Wolnych Oficerów był on człowiekiem najbardziej przejętym sprawami religii. Znany był z tego, że w przełomowych momentach zawsze zwracał się ku Bogu. Nawet jego przeciwnicy twierdzili, że był w tym szczerzy. Uważali, że jego modły w meczecie Al-Aksa w Jerozolimie w 1978 r. miały silną podstawę emocjonalno-religijną i nie były wyłącznie politycznym manewrem.

Kręgi religijne otrzymały poparcie rządu i zagranicy. W 1971 r. król Arabii Saudyjskiej Fajsał przekazał do dyspozycji rektora Al-Azharu 100 mln USD na umacnianie wiary i walkę z ateizmem. Władze zezwoliły na budowę meczetów, które miały pozostać poza nadzorem władz państwowych. W radiu i telewizji wprowadzono audycje o *Koranie* i recytację tekstów religijnych. Zaczęto transmitować 5 razy dziennie wezwania do modlitwy przerywając inne programy. Latem 1971 r. minister ds. fundacji religijnych zainaugurował system letnich obozów dla młodzieży muzułmańskiej, na których nauczanie religii połączone było z paramilitarnym przygotowaniem fizycznym. W 1972 r. władze wyraziły zgodę na funkcjonowanie w środowisku akademickim związków muzułmańskich.

---

<sup>165</sup> R.A. jr. H i n n e b u s c h, *Egyptian...*, s. 183–184; Mona M a k r a m - E b e i d, *op. cit.*, s. 425.

<sup>166</sup> Cyt. za: M. K r a m e r, *Political Islam*, Beverly Hills 1980, s. 62.

<sup>167</sup> Cyt. za: S.A. H a n n a, *Islam, Socialism and National Trials*, „The Muslim World”, October 1968, No. 68, s. 293–294.

Ich działalność miała zrównoważyć wpływy lewicy i naserystów. Prezydent zaczął demonstracyjnie manifestować swój sojusz z religią. Telewizja transmitowała jego piątkowe modlitwy i spotkania z *alimami* z Al-Azharu. Po wojnie październikowej w 1973 r. w środkach masowego przekazu zaczęto mówić o nim jako o „prezydencie nabożnym” (*ar-ra'is al-mu'min*). W 1980 r. konstytucja została uzupełniona o zapis, mówiący o tym, że *szari'a* jest w Egipcie jedynym źródłem ustawodawstwa<sup>168</sup>.

Jednocześnie As-Sadat podjął wysiłki, aby pozyskać Braci Muzułmanów. W roli pośrednika wystąpił król Fajsal. Z inicjatywy Fajsala doszło latem 1971 r. do tajnego spotkania prezydenta As-Sadata z przedstawicielem Braci na emigracji Sa'idem Ramadanem. As-Sadat próbował skłonić swoich rozmówców do współpracy z nim i sojuszu w imię walki ze wspólnymi wrogami – komunizmem i ateizmem<sup>169</sup>.

W Stowarzyszeniu Braci Muzułmanów istniały wówczas 2 skrzydła. Jedno reprezentowali zwolennicy radykalnej interpretacji koncepcji Sajjida Kutba o władzy Boga na Ziemi, którzy działali w podziemiu w kraju lub na emigracji. Ich celem było obalenie władzy As-Sadata siłą i wprowadzenie w kraju państwa, którego funkcjonowanie regulowałoby wyłącznie prawo muzułmańskie. Drugie, główne i umiarkowane skrzydło działało półlegalnie w kraju i walczyło o islamizację legalnymi metodami. Po śmierci Al-Hudajbiego w 1973 r. na czele Stowarzyszenia stanął adwokat Umar at-Tilmisani, doświadczony działacz Stowarzyszenia, skazany w latach 50. XX w. na 15 lat więzienia. Do najbardziej wpływowych osób w kierownictwie Braci Muzułmanów należał Jusuf al-Karadawi, który wyszedł na wolność w ramach amnestii ogłoszonej przez As-Sadata, Muhammad Mahdi Akif, późniejszy Główny Przewodnik Bractwa oraz rezydujący w Arabii Saudyjskiej Muhammad Kutb – brat Sajjida Kutba<sup>170</sup>.

Centryści odnieśli się początkowo do nowej polityki As-Sadata z rezerwą. Nie dowierzali mu. Pamiętali rozprawę z nimi w 1952 r. i As-Sadata w roli jednego z członków sądzącego ich wówczas trybunału. Nie odpowiadała im prozachodnia orientacja polityki rządu i nie chcieli utożsamiać się z systemem władzy, który był krytykowany za korupcję i nepotyzm. Z drugiej strony, kierownictwo Stowarzyszenia zdawało sobie sprawę z tego, że polityka liberalizacji sprzyja ich zamierzeniom. W roli gwaranta nieformalnego sojuszu wystąpił Usman Ahmad Usman, przedsiębiorca egipski, jeden z najbogatszych ludzi na Bliskim Wschodzie, który zawsze sympatyzował z Braćmi i wspomagał ich

---

<sup>168</sup> Patrz: Yvonne Y. H a d d a d, „Islamic Awakening” in Egypt, „Arab Studies Quarterly”, Vol. 9, No. 3, Summer 1987, s. 255.

<sup>169</sup> M. H e y k a l, *op. cit.*, s. 134–135.

<sup>170</sup> Por. H. Al-A w a d i, *op. cit.*, s. 38 i przypis 28, s. 47.

materialnie. Zachętą miała być cicha zgoda władz na wznowienie przez Braci wydawania własnej prasy, utworzenie związków studenckich, zaktywizowanie swych lobby w ministerstwach i innych instytucjach państwowych. W kierownictwie ścierały się 2 poglądy – zwolennicy pierwszego z At-Tilmisanim na czele uważali, że Bractwo jest ruchem muzułmańskim (*haraka islamijja*), a nie partią polityczną (*hizb sijasi*) i że w związku z tym nie należy poddać się procedurze rejestracji w ramach Prawa o Partiach Politycznych. Inni chcieli szerszego zaangażowania się w działalność polityczną i sformowania partii. At-Tilmisani, mimo że nie należał do zwolenników upartyjnienia stowarzyszenia, wystąpił do sądu o uznanie za nieprawomocną decyzję władz z 1954 r. o zakazie działalności Bractwa. Chciał, aby w ten sposób dokonana się sprawiedliwość dziejowa<sup>171</sup>.

Ostatecznie w kierownictwie Stowarzyszenia zwyciężył pogląd, iż należy włączyć się do działalności politycznej w ramach istniejących struktur państwowych i wykorzystać szansę na odbudowę organizacji, jaką stwarza polityka prezydenta As-Sadata. Od tej pory wypowiedzi kierownictwa Stowarzyszenia w sprawie walki zbrojnej przeciwko rządowi stały się bardzo ostrożne. Centryści poszli nawet wobec władz na pewne ustępstwa. W prasie Stowarzyszenia zaprzestano ataków na rząd, a Główny Przewodnik wystąpił w telewizji jako przedstawiciel Braci w czasie spotkań As-Sadata z teologami z Al-Azharu. Bracia nie chcieli jednak, aby społeczeństwo zaczęło utożsamiać ich z reżimem i odrzucili propozycję As-Sadata przyłączenia się do jednej z oficjalnych organizacji politycznych. At-Tilmisani odmówił wzięcia udziału w pracach Rady Konsultatywnej, która została utworzona przez As-Sadata 22 maja 1980 r.<sup>172</sup>.

Jednocześnie, za cenę złagodzenia krytyki władz, przywódcy organizacji zaczęli wysuwać kolejne żądania. Jednym z nich było usunięcie sprzed mauzoleum Nasera warty honorowej symbolizującej trwałość związków As-Sadata z Naserem. Warunek ten został spełniony. As-Sadat również postępował wobec Bractwa ostrożnie. Kiedy Stowarzyszenie ponowiło wnioski o legalizację swojej działalności *sensu stricto* politycznej, sąd wykluczył taką możliwość. W latach 1977–1990 kierownictwo Bractwa złożyło w sądzie łącznie 40 wniosków o legalizację, ale władze niezmiennie mówiły „nie”, twierdząc, że konstytucja nie pozwala na rejestrację partii, których program nawiązuje do jakiegokolwiek religii. W sentencjach sądowych wskazywano, że działalność polityczna organizacji religijnych grozi zaostrzeniem stosunków między muzułmanami a chrześcijanami<sup>173</sup>. Kie-

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>172</sup> Patrz Umar at-T i l m i s a n i, *Ajjam ma'a as-Sadat* (Dni z As-Sadatem), Dar al-I'tisam, Kair 1984, s. 17–18.

<sup>173</sup> Por. H. Al-A w a d i, *op. cit.*, s. 39.

rownictwo argumentowało z kolei, że funkcjonowanie Stowarzyszenia jako uznanej przez władze organizacji politycznej osłabi skrzydło radykałów i terrorystów, gdyż stworzy płaszczyznę dla legalnej działalności i przyciągnie część z tych, którzy zepchnięci do podziemia, uciekają się do przemocy<sup>174</sup>. As-Sadat zgadzał się na zarejestrowanie Bractwa jako organizacji dobroczynnej, ale At-Tilmisani nie zgodził się na to, gdyż nie chciał, aby kierowana przez niego organizacja była kontrolowana przez Ministerstwo ds. Spraw Socjalnych<sup>175</sup>.

Znacznie szersze reperkusje miały żądania islamizacji życia społeczno-politycznego. W 1977 r. muzułmańskie organizacje studenckie zdobyły większość miejsc w wyborach do samorządów uniwersyteckich i zdominowały krajowy związek studentów<sup>176</sup>. Opanowane przez nie związki studenckie wymogły na władzach uczelni oddzielenie kobiet od mężczyzn na wykładach i w stołówkach, wystąpiły przeciwko wykładaniu teorii Darwina, zażądały usunięcia wykładowców znanych z laickich poglądów, narzuciły własne porządki w miasteczkach uniwersyteckich. Uzyskawszy swobodę działania, centryści wysunęli też natychmiast postulat wprowadzenia prawa muzułmańskiego jako podstawy ustawodawstwa. W 1977 r. kręgi muzułmańskie wysunęły propozycję wprowadzenia kary śmierci za wyrażanie poglądów sprzecznych z religią. Była to wspólna inicjatywa teologów z Al-Azharu oraz Braci Muzułmanów, w imieniu których wystąpił znany kaznodzieja Muhammad al-Ghazali, stojący na czele Wydziału ds. Propagowania Religii (*Da'wa*) w Ministerstwie ds. Fundacji Religijnych. Od tamtej pory zaczęły się mnożyć przypadki odrzucania przez sędziów, członków Stowarzyszenia, kodeksów nie muzułmańskich na korzyść *szari'i*.

Presja kół muzułmańskich była coraz bardziej skuteczna. W marcu 1980 r. referendum zaakceptowało zaproponowane przez prezydenta poprawki do konstytucji z 1971 r. Konstytucja określała teraz w artykule 2 części I, że islam jest religią państwową, a prawo religijne – podstawowym źródłem prawa. Artykuł 11 w części II zobowiązał natomiast władze państwowe do podejmowania wyłącznie takich rozstrzygnięć w kwestii równości kobiet i mężczyzn, które nie byłyby sprzeczne z przepisami prawa muzułmańskiego w tej kwestii<sup>177</sup>. Artykuł 77 w części V przewidywał natomiast możliwość sprawowania przez tę samą osobę funkcji prezydenta przez kolejną 6-letnią kadencję<sup>178</sup>. W ten sposób za

---

<sup>174</sup> Ibrahim Sa'd E d d i n, *op. cit.*, s. 33.

<sup>175</sup> Patrz: H. Al-A w a d i, *op. cit.*, s. 41.

<sup>176</sup> „Christian Science Monitor” 10.04.1980.

<sup>177</sup> Por. J.P. O'K a n e, *Islam in the New Egyptian Constitution: Some Discussions in Al-Ahram*, „The Middle East Journal”, Vol. 26, No. 2, Spring 1972, s. 148; Tekst konstytucji w: „The Middle East Journal”, Vol. 26, No. 1, Winter 1972, s. 55–68.

<sup>178</sup> *Keesings's Contemporary Archives, 1980*, s. 30586–30587.



cenę ustępstw wobec kręgów muzułmańskich Anwar as-Sadat zapewnił sobie możliwość dalszego sprawowania urzędu prezydenta. W tym samym czasie Zgromadzenie Narodowe przyjęło kodeks etyczny nazwany „Prawem Wstydu”, który przewidywał zakaz krytykowania religii i agitowania przeciwko jedności społeczeństwa. Osoby naruszające kodeks narażały się na odmowę otrzymania paszportu, zakaz zamieszkiwania w określonych miejscach i inne ograniczenia<sup>179</sup>.

Wprowadzenie do konstytucji punktu o prawie muzułmańskim jako jedynym źródle ustawodawstwa wywołało niepokój Koptów i stan napięcia oraz starcia o podłoże religijnym. Szanuda III, patriarcha Kościoła koptyjskiego, skrytykował 26 marca 1980 r. nowy punkt konstytucji i stwierdził, że islam staje się nową formą nacjonalizmu<sup>180</sup>.

Koptowie – wyznawcy wschodniego Kościoła chrześcijańskiego, którego założycielem był, według nich, święty Marek Ewangelista – od dawna odgrywali poważną rolę w egipskim społeczeństwie. Źródła podawały różne dane dotyczące liczby Koptów w Egipcie. Według ONZ w 1963 r. było ich 1,9 mln, a w latach 1965–1970 około 2,3 mln czyli 6–7% ludności kraju. R.H. Dekmejian twierdzi, że ludność koptyjska liczyła w tym samym czasie 4 mln osób<sup>181</sup>. W prowincjach Minja i Asjut w Górnym Egipcie Koptowie stanowili 18–20% ogółu mieszkańców. Koptowie przejęli w Egipcie operacje kredytowe i na początku XX w. zmonopolizowali sferę finansów. Zajęli też ważne miejsce wśród inteligencji egipskiej. Na początku lat 70. XX w. stanowili 65% farmaceutów, 40% lekarzy, 35% adwokatów. Znaczący był ich udział w ruchu niepodległościowym i reformatorskim. Wśród 30 członków komisji przygotowującej projekt pierwszej egipskiej konstytucji było 5 Koptów. Po uzyskaniu niepodległości stale zajmowali od 1 do 3 miejsc w rządzie<sup>182</sup>.

W 1971 r. siedemnastym patriarchą Kościoła koptyjskiego został Szanuda III, który jeszcze przed wyborem na stanowisko głowy Kościoła wzywał do zajęcia bardziej stanowczego stanowiska wobec władz. W szczególności chodziło o wydawanie zezwoleń na budowę nowych kościołów. Władze ograniczały ich liczbę, mimo że jeszcze na początku lat 60. XX w. zobowiązały się tego nie

---

<sup>179</sup> Ibrahim Sa'd E d d i n, *op. cit.*, s. 33.

<sup>180</sup> M. H e y k a l, *op. cit.*, s. 239.

<sup>181</sup> R.H. D e k m e j i a n, *op. cit.* s. 209; także: Hamied Ansari, *Sectarian Conflict in Egypt and the Political Expediency of Religion*, „The Middle East Journal”, Vol. 38, No. 3, Summer 1984, s. 397–418.

<sup>182</sup> A.K. S o ł o w i o w, *K woprosu o znaczeniu koptskiej obszczyzny w Jęgiptie* [w:] *Bliźnij i Srednij Wostok. Ekonomika i istorija*, red. L.M. K u l a g i n a, Moskwa 1976, s. 187–188.

robić. Szanuda III wymógł na prezydencie Sadacie zwiększenie liczby wydanych zezwoleń, ale to wywołało z kolei niezadowolenie muzułmanów<sup>183</sup>.

Do pierwszych starć muzułmańskich ekstremistów z Koptami doszło w listopadzie 1972 r. Paleniu kościołów i dzielnic koptyjskich w Kairze towarzyszyły pogromy na prowincji. Zginęło wówczas 79 chrześcijan<sup>184</sup>. Odtąd nie było roku bez zamachów bombowych i starć o podłożu religijnym. W marcu 1979 r. policja zatrzymała wielu ekstremistów muzułmańskich po spaleniu 2 kościołów koptyjskich w Asjucie i 1 w Kairze. Policja otrzymała rozkaz strzelania do uczestników zaburzeń na tle religijnym. 14 kwietnia tego samego roku prezydent As-Sadat wystąpił w telewizji i przestrzegł ekstremistów przed angażowaniem młodzieży do działań politycznych<sup>185</sup>.

Próby uspokojenia nastrojów i zażegnania waśni religijnych były jednak nieudane. W styczniu 1980 r. doszło do kolejnych zamachów bombowych na kościoły koptyjskie w Aleksandrii i do rozruchów. Przyjazd szacha Iranu z Panamy w marcu 1980 r. wywołał demonstracje i był okazją do ataków na chrześcijańskie dzielnice w Asjucie. Na początku 1981 r. prokurator generalny uprzedził prezydenta, że wypadki na tle religijnym zaczynają wymykać się spod kontroli władz i że należy podjąć zdecydowane kroki póki nie jest za późno. Ostrzeżenie było jak najbardziej na czasie. Ekstremistycznie nastawiona młodzież muzułmańska zaczęła bowiem wychodzić z miasteczek uniwersyteckich na ulice. W czerwcu 1981 r. doszło do krwawych zamieszek w kairskiej dzielnicy slumsów Az-Zawija al-Hamra, gdzie mieszkali koptyjscy imigranci z Górnego Egiptu. Kiedy władze postanowiły oczyścić teren i zbudować na miejscu slumsów biurowce, Koptowie zaczęli protestować i doszło do starć z aktywistami muzułmańskich ugrupowań ekstremistycznych. W wydarzeniach tych zginęło 17 osób, a 112 zostało rannych<sup>186</sup>.

W tej sytuacji rząd zdecydował się na stanowcze kroki. Działalność związków muzułmańskich na uniwersytetach została zawieszona. Zamknięto również obozy dla młodzieży muzułmańskiej. Nastąpiły masowe aresztowania. Do 7 września 1981 r. w więzieniach osadzonych zostało 1536 osób. Wśród nich byli opozycyjni przywódcy polityczni i religijni. Zatrzymanych zostało także 170 biskupów i księży koptyjskich. Patriarcha Szanuda III odsunięty został od sprawowania obowiązków przywódcy gminy koptyjskiej i odosobniony w klasztorze. Rząd ogłosił następnie przejęcie przez państwo kontroli nad wszystkimi 40 tys. pry-

---

<sup>183</sup> Por. M. H e y k a l, *op. cit.*, s. 164.

<sup>184</sup> A.K. S o ł o w i o w, *op. cit.*, s. 189.

<sup>185</sup> *Keesing's Contemporary Archives, 1979*, s. 3000.

<sup>186</sup> Hamied A n s a r i, *op. cit.*, s. 407–411.

watnymi meczetami. Wszyscy duchowni muzułmańscy zostali zobowiązani do zarejestrowania się. Rozwiązanych zostało 10 muzułmańskich i 3 chrześcijańskie stowarzyszenia społeczno-religijne<sup>187</sup>.

Posunięcia rządu były przyznaniem się do niepowodzenia w kontrolowaniu procesów religijnych. As-Sadat doszedł do wniosku, że kręgi religijne, w tym głównie Bracia Muzułmanie, które za cenę większej swobody miały legitymizować jego władzę, prowadzą własną grę i dążą tak naprawdę do osłabienia jego pozycji. Stosunki z Bractwem znacznie pogorszyły się w następstwie przyjęcia przez prezydenta nowej polityki bliskowschodniej, uwieńczonej jego podróżą do Jerozolimy w 1979 r. Bracia określili ją jako zdradę sprawy islamu i zaczęli twierdzić na łamach swojego pisma „Ad-Da’wa”, że hasło propagandy państwowej o tym, że prezydent jest osobą głęboko wierzącą jest fałszywe<sup>188</sup>.

Nawiązanie przez Egipt pokojowych stosunków z Izraelem było dla Braci nie do przyjęcia. Wrogość Bractwa do syjonizmu sięgała czasów przed powstaniem państwa Izrael, kiedy Arabowie palestyńscy próbowali powstrzymać napływ osadników żydowskich do Palestyny. Ochotnicy z szeregów Bractwa walczyli wówczas ramię w ramię z bojownikami palestyńskimi przeciwko żydowskiemu organizacjom bojowym. Izrael był w propagandzie Bractwa głównym wrogiem Arabów i instrumentem zachodniego imperializmu. Izrael był szatanem, który sprofanował święte przybytki islamu w Ziemi Świętej i jako taki powinien być pokonany i zniszczony. Artykuły o takiej treści ukazywały się w czasopismach Bractwa „Ad-Da’wa” i „Al-I’tisam” w czasie, kiedy prezydent As-Sadat odbywał podróż do Jerozolimy. Czasopisma Bractwa atakowały również USA i sojusz Egiptu z Zachodem. Było to jak wypowiedzenie wojny prezydentowi<sup>189</sup>.

As-Sadat w konsekwencji przeszedł do kontrofensywy. 5 września 1981 r. nałożono sekwestr na majątek Braci Muzułmanów i zamknięto redakcje ich pism. Aresztowania objęły wszystkich przeciwników politycznych prezydenta, ale najbardziej dotkliwie odczuło to Bractwo. Wśród ok. 1,5 tys. aresztowanych prawie 3/5 stanowili członkowie Bractwa lub innych organizacji islamistycznych. Aresztowano całe kierownictwo Stowarzyszenia z Głównym Przewodnikiem, 70-letnim Umarem at-Tilmisanim, włącznie<sup>190</sup>.

---

<sup>187</sup> *Keesing's Contemporary Archives, 1981*, s. 31253.

<sup>188</sup> Patrz: Sa'd Eddin I b r a h i m, *op. cit.*, s. 39–41.

<sup>189</sup> Saad Eddin I b r a h i m, *Egypt's Islamic Activism in the 1980s.*, „The Third World Quarterly”, Vol. 10. No. 2, April 1988, s. 658.

<sup>190</sup> *Ibidem*. O rozwarstwieniu egipskiej warstwy średniej w rezultacie polityki *infita-hu* i wpływie tego zjawiska na wzrost radykalizmu islamskiego pisze m.in. Mervat H a t e m, *Egypt's Middle Class in Crisis: The Sexual Division of Labor*, „The Middle East Journal”, Vol. 42, No. 3, Summer 1988, s. 407–420.

Jednak próba wzmocnienia tej kontroli zakończyła się fiaskiem, gdyż poza sferą oddziaływania rządu pozostali Bracia-dżihadyści. Skupieni byli oni w podziemnych organizacjach *Takfir wa-l-Hidżra*, *Dżihad*, *Dżama'at Islamijja*, *Tahrir* i *Asz-Szaukun*<sup>191</sup>. Ich członkowie byli zwolennikami rozumienia *dżihadu* jako walki zbrojnej, a nie tylko walki z własnymi słabościami i jako odgórnego islamizacji. Stąd też kompromis z władzą nie wchodził w ich przypadku w grę. Ich ideologia wykluczała możliwość porozumienia się z władzą, która nie przyjęła *Koranu* w charakterze konstytucji. Podejrzliwość ta miała mocne podstawy. Byli w więzieniach i cierpieli. Gospodarcza polityka *infitahu* utwierdzała ich w przekonaniu, że Egipt jest państwem muzułmańskim tylko z nazwy. Widzieli zbliżenie z niewiernymi, zepsucie i dominację wartości materialnych w sferach rządzących. Po podpisaniu pokoju w Camp David As-Sadat stał się dla nich wrogiem numer jeden. Konflikt bliskowschodni było bowiem dla nich konfliktem religijnym między islamem a judaizmem i jedynym możliwym sposobem na odebranie niewiernym świętej ziemi islamu pozostawał *dżihad*, rozumiany jako święta wojna. As-Sadat był więc zdrajcą. Duże znaczenie miały dla nich słowa króla Arabii Saudyjskiej Chalida, z którego zdaniem Bracia zawsze się bardzo liczyli. Powiedział on, że w czasie otwierania drzwi świętej Al-Kaby w trakcie obchodów Święta Ofiarowania zawsze modlił się w czyjejś intencji. W 1978 r. modlił się, aby nie doleciał do Jerozolimy samolot wiozący As-Sadata<sup>192</sup>.

Zamach na prezydenta Anwara as-Sadata w 1981 r. był dziełem jednej z *ankud* (dosł.: winne grono), z których składały się Wspólnoty Muzułmańskie. Charakterystyczne, że większość członków Wspólnot stanowili imigranci z południa Egiptu, którzy uciekali do Kairu od biedy i braku perspektyw na lepsze życie. Mówiono o nich *sa'idi*, czyli „południowcy”. Właśnie z południa pochodzili ci, którzy zabili As-Sadata: Nadżih Ibrahim był z Asjutu, Usama Hafiz i Karam Zuhdi – z Minji, Assim Abd al-Madžid – z Keny. Spośród 280 osób aresztowanych w związku z zabójstwem prezydenta 183 pochodziły z południa kraju. W samym Kairze Wspólnoty działały w dzielnicach zdominowanych przez imigrantów z południa: Ajn Szams, Imbaba i Az-Zawija al-Hamra. Mimo że Wspólnoty Muzułmańskie były podobnie jak Bracia Muzułmanie ruchem islamistycznym, to w ich ideologii dominowały inne akcenty. W ideologii Bractwa, które zostało założone przez Hasana al-Bannę z Al-Isma'ilijji na północy, gdzie stacjonowały wojska brytyjskie, dominowała walka z zachodnimi imperialistami i Zachodem. Dla południowców sprawy te nie były tak

---

<sup>191</sup> Członkowie ugrupowań *Dżihad* i *Asz-Szaukun* uważali, że nazwy te nadały im egipskie siły bezpieczeństwa – patrz: Mamoun F a n d y, *Egypt's Islamic Group: Regional Revenge*, „The Middle East Journal”, Vol. 48, No. 4, Autumn 1994, s. 607.

<sup>192</sup> Patrz: M. H e y k a l, *op. cit.*, s. 116.

ważne. Najważniejsze były dla nich kwestie sprawiedliwości społecznej i ubóstwa. Byli bardziej bezkompromisowi wobec władz niż Bractwo i zdecydowani zmienić porządek społeczny. Także z organizacyjnego punktu widzenia Wspólnoty różniły się od innych ugrupowań islamistycznych, także ekstremistycznych w rodzaju *Dżihadu* czy *Takfir wa-l-Hidżra*. Jeśli te ostatnie skupiały oficerów wojska, inżynierów, lekarzy oraz studentów i były tak głęboko zakonspirowane, że praktycznie działały poza meczetami i lokalnymi wspólnotami, to Wspólnoty – na odwrót. Ich członkowie byli silnie związani ze swoimi wspólnotami, byli widoczni w meczetach i w codziennej działalności wspólnot, właściwie nie kryli się ze swoimi poglądami. Ich główną bronią w walce ze służbami bezpieczeństwa była nie głęboka konspiracja, ale pełne poparcie lokalnych wspólnot<sup>193</sup>.

Organizacje ekstremistyczne w rodzaju *Dżihadu* i *Wspólnot Muzułmańskich* zaczęły powstawać w latach 70. XX w. Stosunki między ich organizatorami a Bractwem Muzułmańskim nie są do końca poznane, ale na pewno nie były proste. Wspólnoty Muzułmańskie zaczęły rodzić się na południu Egiptu w środowisku studentów na tamtejszych uniwersytetach. Organ prasowy Bractwa – gazeta „Ad-Da’wa” pisała początkowo z sympatią o nowej organizacji, a Główny Przewodnik Bractwa zgłaszał przywódcom Wspólnot propozycje wejścia do kierownictwa jego organizacji. Jednak od 1978 r. biuro Głównego Przewodnika zaczęło krytykować metody działania Wspólnot i zarzuciło im próbę podważenia pozycji Bractwa. Prawdopodobnie taka zmiana stanowiska była następstwem usamodzielnienia się Wspólnot i wyjścia ich spod kontroli terenowych oddziałów Braci Muzułmanów. Równie skomplikowane były stosunki Wspólnot z *Dżihadem*. Po 1979 r. część studenckich Wspólnot połączyła się z grupami *Dżihadu*, ale część postanowiła działać samodzielnie. Nie wykluczało to podejmowania wspólnych działań w rodzaju szkoleń, czy akcji propagandowych<sup>194</sup>.

Muhammad Hajkal pisze, że od początku 1981 r. wśród fundamentalistów muzułmańskich krążyła pogłoska, że prezydent As-Sadat został skazany na śmierć. Charakterystyczne były przy tym okoliczności podjęcia decyzji o zabójstwie. Swego czasu szanowanemu teologowi Umarowi Abd ar-Rahmanowi zadano pytanie, czy zgodne z prawem jest przelewanie krwi przywódcy, który nie sprawuje rządów zgodnie z nakazami Boga. Mimo że ani w pytaniu, ani w pozytywnej odpowiedzi nie padło żadne imię, wiadano doskonale o kogo chodzi<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> Mamoun F a n d y, *op. cit.*, s. 609–610.

<sup>194</sup> Patrz: Walid Mahmoud A b d e l n a s s e r, *op. cit.*, s. 60–61; Hamied A n s a r i, *The Islamic Militants in Egyptian Politics*, „International Journal of Middle Eastern Studies”, Vol. 16, 1984, s.136–140.

<sup>195</sup> M. H e y k a l, *op. cit.*, s. 264.

Teolog odpowiedział pozytywnie na zapytanie, co było równoznaczne z wydaniem wyroku śmierci. Potępiając As-Sadata, ekstremiści liczyli, że wykonawca zapadłego w ten sposób wyroku znajdzie się wśród jednej z nielegalnych grup, a zwłaszcza wśród jej członków w siłach zbrojnych.

Do takiej grupy należał 24-letni porucznik Chalid al-Islambuli. Gdy 23 września Al-Islambuli został wyznaczony do udziału w defiladzie, podjął natychmiast decyzję dokonania zabójstwa. W trakcie procesu podał 2 motywy, które pchnęły go z bronią w rękę ku trybunie, na której siedział prezydent. Pierwszy wiązał się z przekonaniem o tym, że obowiązujące w kraju prawa nie są zgodne z islamem i że są źródłem cierpień muzułmanów. Drugi miał podłoże osobiste. Wśród aresztowanych na początku września członków ugrupowań muzułmańskich był jego starszy brat Muhammad<sup>196</sup>. Broń dostarczyli mu byli członkowie grupy *At-Takfir wa-l-Hidżra*, którzy po odbyciu kary więzienia za udział w porwaniu szajcha Az-Zahabiego wycofali się z życia społecznego i żyli w odosobnieniu, przekonani, że zabójstwo prezydenta samo w sobie stworzy zupełnie nową sytuację; że akcja nie tylko zentnie wierzchołek władzy, ale i „rozwieje strach ujarzmionego ludu, który powstanie, jak powstał lud Iranu”<sup>197</sup>.

Starannie przemyślany przez Al-Islambuliego plan zamachu został zrealizowany w 100%. 6 października w trakcie defilady 400 m przed trybuną zatrzymała się pod pozorem awarii jedna z defilujących ciężarówek. Al-Islambuli wyskoczył z samochodu i dla wywołania paniki rzucił granat. W tym czasie inni zamachowcy otworzyli ogień do prezydenta. Już pierwsza kula ugodziła As-Sadata w szyję i była śmiertelna. Zaskoczenie było tak kompletne, że przez przynajmniej 30 sekund nie nastąpiła żadna riposta. Al-Islambuli dobiegł osłaniany przez współtowarzyszy do pierwszego rzędu trybuny i zaczął strzelać nieprzerwanie do człowieka, którego uważał za wcielenie tyrana. Sądził prawdopodobnie, że As-Sadat ma na sobie kuloodporną kamizelkę i nie chciał mu dać żadnej szansy. Kiedy umilkły strzały, 4 spiskowców było już pojmanych. Stwierdzono 7 ofiar śmiertelnych, wśród których był prezydent. 28 osób zostało rannych<sup>198</sup>.

Po zabójstwie prezydenta As-Sadata nastąpiły masowe aresztowania. 12 października ogłoszono, że o udział w zamachu podejrzane są 24 osoby. Do listopada 1981 r. w więzieniach znalazło się 700 osób. Z wojska zwolniono 30 oficerów i 104 żołnierzy. Śmierć prezydenta przysłoniła inne wydarzenie, jakim było

---

<sup>196</sup> *Keesing's Contemporary Archives, 1981, s. 31253.*

<sup>197</sup> Patrz: M. H e y k a l, *op. cit.*, s. 273.

<sup>198</sup> *Keesing's Contemporary Archives, 1981, s. 31253.*



powstanie w Asjucie. Od 9 do 13 października miasto przeszło pod kontrolę członków miejscowej gałęzi *Dżihadu*. W starciach z policją zginęło kilkadziesiąt osób. Władze zatrzymały 1,5 tys. członków – ocenianej na 7 tys. osób – grupy uzbrojonych bojowników spod znaku *Dżihadu*. W grudniu 1981 r. liczba zatrzymanych wzrosła do około 2,5 tys. osób<sup>199</sup>.

21 listopada 1981 r. rozpoczął się proces przeciwko zamachowcom na Anwara as-Sadata. Linia postępowania 35 prawników obrony zmierzała do wykazania, że zabity prezydent prowadził polityką osłabienia kultury muzułmańskiej i że nie posiadał odpowiednich kwalifikacji na muzułmańskiego przywódcę. Sąd nie znalazł okoliczności łagodzących i skazał 4 bezpośrednich uczestników wydarzeń 6 października oraz Abd as-Salama Faradża, który zaopatrzył ich w broń, na śmierć. 17 innych osób otrzymało kary od 5 lat więzienia po dożywocie. Prezydent Mubarak nie skorzystał z prawa łaski i 15 kwietnia 1982 r. wyrok został wykonany.

30 września 1984 r. Sąd Najwyższy w Kairze wydał wyrok w sprawie 300 członków *Dżihadu*, uczestników wydarzeń w Asjucie. Dla 299 z nich prokurator żądał kary śmierci za zabójstwo 68 pracowników służby bezpieczeństwa. W wyroku zarzucono im sprowokowanie zaburzeń, których celem była „restauracja kalifatu muzułmańskiego w drodze świętej wojny przeciwko rządowi”. Sąd skazał 58 osób. 17 spośród nich otrzymało kary 25 lat ciężkich robót<sup>200</sup>.

Łagodny – według obserwatorów – wyrok oraz długotrwałość procesu (około 2 lat) potwierdziły przypuszczenia, że nowy prezydent Egiptu Husni Mubarak docenił siłę fundamentalizmu i pragnął pozyskać centrystów, aby wyizolować najbardziej ekstremalne siły. Tym bardziej że aresztowania i procesy nie rozwiązały problemów społecznych i jedynie osłabiły terrorystów. 29 i 30 września 1984 r. w Kafr ad-Dauwarze koło Aleksandrii miały miejsce demonstracje robotników niezadowolonych z podwyżki cen. Rząd musiał ją anulować. W tym samym miesiącu przedstawiciel Ministerstwa Spraw Wewnętrznych oświadczył w parlamencie, że w kraju działa 16 organizacji terrorystycznych. Informacja ta stała się podstawą do przedłużenia do końca kwietnia 1986 r. stanu wyjątkowego, który został wprowadzony 6 października 1981 r. W ramach łagodzenia napięć na tle religijnym prezydent Husni Mubarak podpisał 1 stycznia 1985 r. dekret, zezwalający patriarsze Szanudzie III na powrót do Kairu i wykonywanie obowiązków głowy wspólnoty koptyjskiej<sup>201</sup>.

---

<sup>199</sup> *Ibidem*.

<sup>200</sup> „Le Monde” 2.10.1984.

<sup>201</sup> „Al-Ahram”, 2.01.1985.

## Bracia Muzułmanie poza Egiptem

Stowarzyszenie Braci Muzułmanów było od początku tworzone jako organizacja międzynarodowa, obejmująca swym zasięgiem cały świat islamu. W ujęciu Hasana al-Banny miało być ono „nowym światłem”, „nowym głosem” islamu i jako panislamska organizacja, a w przyszłości partia o nazwie „Bracia Muzułmanie” miała wyzwolić nację muzułmańską (*al-umma al-islamijja*) od „demoralizującego wpływu cywilizacji zachodniej” i podjąć walkę o wprowadzenie „ustroju muzułmańskiego i muzułmańskiej sprawiedliwości społecznej”<sup>202</sup>.

W strukturze organizacyjnej Stowarzyszenia ważną rolę odgrywała sekcja ds. kontaktów ze światem islamu, która składała się z komitetów, obejmujących następujące regiony i kraje: 1) Afrykę Północną; 2) Afrykę Wschodnią i Zachodnią, to znaczy: Etiopię, Somali, Nigerię i Senegal; 3) kraje Żywnego Półksiężycza, to znaczy: Syrię, Palestynę, Liban, Jordanię i Irak; 4) Arabię Saudyjską, Jemen i kraje Zatoki Arabskiej (Perskiej); 5) Turcję, Iran, Pakistan, Afganistan; 6) Indie, Cejlon, Indonezję, Malaje, Filipiny, Chiny i wyspy Pacyfiku. Siódmy komitet zajmował się mniejszościami muzułmańskimi w Ameryce i Europie<sup>203</sup>.

Do zadań sekcji należało propagowanie Misji (*Da'wa*) Braci Muzułmanów w całym świecie islamu, badanie aktualnych problemów krajów muzułmańskich w związku z sytuacją międzynarodową i oddziaływaniem na społeczeństwa muzułmańskie niemuzułmańskich prądów polityczno-społecznych, organizowanie spotkań, dyskusji i konferencji z udziałem przedstawicieli ruchów muzułmańskich z różnych krajów. Sekcja gromadziła informacje o poszczególnych krajach dotyczące możliwości zaktywizowania tych lokalnych kręgów muzułmańskich, które akceptowały idee Stowarzyszenia. Pierwsze gałęzie Braci Muzułmanów poza Egiptem zaczęły powstawać już w latach 30. XX w. Takim odgałęzieniem było utworzone w 1931 r. w Algierii *L'Association des Oulemas* (Stowarzyszenie Alimów). Najsilniej egipski ruch oddziaływał jednak na Palestynę i Syrię. W Syrii Bracia zasygnalizowali swą obecność w 1937 r. W Damaszku otwarto biuro Stowarzyszenia, którego zadaniem było propagowanie idei Braci i zorganizowanie gałęzi w Syrii oraz Libanie. Pierwszymi, którzy zaakceptowali w Syrii idee Al-Banny byli studenci wydziału prawa muzułmańskiego uniwersytetu w Damaszku. W obawie przed prześladowaniami syryjscy Bracia Muzułmanie działali początkowo w różnych miastach pod różnymi na-

---

<sup>202</sup> Hasan al-Banna, *Da'watuna* (Nasza misja) [w:] *Madżmu'a...*, s. 21 oraz list *Da'watuna fi taur dżadid* (Nasza misja na nowym etapie) [w:] *Madżmu'a...*, s. 223–224, 235–236.

<sup>203</sup> R.P. Mitchell, *op. cit.*, s. 178.

zwami. W Aleppie ich koło nazywało się *Dar al-Arkan* (Dom Filarów Religii). W Himsie – *Dżami'a ar-Rabita* (Towarzystwo Więzi). Członkowie tych kół znani byli w społeczeństwie jako *Szabab Muhammad* (Młodzież Mahometa). W 1944 r. w Aleppie odbyła się ogólnokrajowa konferencja, na której postanowiono utworzyć centralę w Damaszku. Na jej czele stanął Mustafa as-Siba'i<sup>204</sup>.

Obecność zbrojnych oddziałów egipskich Braci w Palestynie w latach 1936–1939 sprzyjała formowaniu się silnego ruchu i na tym terenie. Bracia palestyńscy współpracowali początkowo z grupami muzułmańskimi, które były inicjatorami antybrytyjskiego powstania w Galilei w latach 1935–1936. Mufti Jerozolimy Amin al-Husajni utworzył w tym czasie paramilitarne oddziały Młodzieży Muzułmańskiej (*Szabab Muslimin*), zbliżone ideowo do Braci Muzułmanów. W 1945 r. palestyńscy zwolennicy Hasana al-Banny przyjęli oficjalnie nazwę Stowarzyszenie Braci Muzułmanów i rok później utworzyli pierwszą gałąź w Jerozolimie. Inauguracja jej działalności odbyła się z udziałem specjalnego przedstawiciela Hasana al-Banny. Otwarto wówczas siedzibę Stowarzyszenia, w której znajdowała się biblioteka i klub. Odbywały się w nich wykłady wygłaszane przez Braci z Egiptu. W tym samym 1946 r. powstały gałęzie Braci w Jafie i Lyddzie<sup>205</sup>.

Druga fala rozprzestrzeniania się ruchu nastąpiła w latach 40. i 50. XX w. W 1946 r. powracający z Kairu studenci sudańscy utworzyli własną organizację w Chartumie. Powstała ona po incydencie z ochrzczeniem muzułmanki przez aktywnych tutaj misjonarzy chrześcijańskich<sup>206</sup>. Rok później Bracia zasygnalizowali swoją działalność w Jemenie. Wojna palestyńska 1948 r. umocniła wpływy miejscowych Braci. W tym samym czasie powstały pierwsze komórki w Libanie, gdzie najpierw przyjęły nazwę *Ubbad ar-Rahman* (Czciciele Boga), a następnie *Al-Dżama'at al-Islamijja* (Wspólnoty Muzułmańskie)<sup>207</sup>. Po powstaniu w 1946 r. Jordanii, Bracia utworzyli gałąź w tym państwie i podkreślili swą obecność zorganizowaniem kongresu w Ammanie w 1953 r. Popierał ich jako organizację religijną król Abd Allah, który zaprosił Al-Bannę do złożenia wizyty w Jordanii. Na przełomie lat 40. i 50. XX w. w Bejrucie otwarta została regionalna siedziba organizacji, która podjęła się koordynowania działalności grup w krajach Żyznego Półksiężyca. Jednocześnie niewielka grupa Braci powstała na południu Iraku w Al-Basrze. Inicjatorami byli Irakijczycy studiujący w Egip-

---

<sup>204</sup> Ishak M u s a H u s a i n i, *op. cit.*, s. 75–76.

<sup>205</sup> *Ibidem*, s. 80–81.

<sup>206</sup> *Ibidem*, s. 82.

<sup>207</sup> Por. M. D e e b, *Militant Islamic Movements in Lebanon: Origins, Social Basis, and Ideology*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University Washington D.C. 1986, s. 1, 5.

cie. Niektórzy z nich spotykali się z Sajjidem Kutbem<sup>208</sup>. Informacje pochodzące od samych Braci Muzułmanów mówią o utworzeniu w tamtym okresie gałęzi Stowarzyszenia w Indonezji, Pakistanie, Iranie, na Cejlonie<sup>209</sup>.

W latach 60. XX w. krzewicielami idei Hasana al-Banny w świecie muzułmańskim stali się ci egipscy członkowie Stowarzyszenia, którzy zostali zmuszeni po konfrontacji z Naserem do opuszczenia Egiptu. Znaleźli oni schronienie w Kuwejcie i Arabii Saudyjskiej, która do dzisiaj jest miejscem azylu dla tych, którzy nie mogą działać na własnym terenie. Jednocześnie pod wpływem radykalizmu Sajjida Kutba w pozaegipskich gałęziach Braci dochodzi do pierwszych rozłamów. W Jordanii zwolennicy działań zbrojnych opuszczają centrystów i tworzą własną grupę pod nazwą *At-Tahrir* (Wyzwolenie).

W latach 70. XX w. ostatnia fala ogarnęła kraje dotychczas nieobjęte działalnością Stowarzyszenia. Spokrewnione ideowo z Braćmi grupy powstały w Maroku i Tunezji. Z punktu widzenia procesów politycznych na arabskim Bliskim Wschodzie odgałęzienia egipskiego Bractwa należy traktować jako ruchy społeczne, które kontestowały i kontestują autorytarne systemy władzy w swoich krajach. W sferze ideologii głównym postulatem politycznym Braci była i jest islamizacja życia społecznego, a zwłaszcza żądanie wprowadzenia prawa religijnego jako jedyne źródła ustawodawstwa. Ich popularność jest w dużej mierze następstwem niepowodzeń władz państwowych w stawianiu czoła wyzwaniom rozwojowym. Krytykując rządy za bezrobocie, przeludnienie, niski poziom wynagrodzeń, biedę i brak perspektyw na lepsze jutro, Bractwo formułowało i formułuje własne programy rozwojowe, które zapewniają mu popularność w społeczeństwie. W niektórych krajach Bracia nie ograniczali się do deklaracji programowych i podejmowali działania na rzecz poprawy warunków życia lokalnych społeczności. To prowadziło do dalszego wzrostu ich wpływu na politykę<sup>210</sup>.

Z czasem, pod wpływem konkretnych warunków politycznych w danym kraju oraz w rezultacie wewnętrznych polaryzacji, Bracia znaleźli swoje miejsce na scenie politycznych bądź jako ugrupowania, które weszły w koalicje z innymi partiami politycznymi i zaczęły funkcjonować legalnie jako partie opozycyjne lub nawet współrządzące, bądź jako mniej lub bardziej tolerowane przez władze

---

<sup>208</sup> Wspomina o tym Sajjid Kutb w pracy *Limaza...*, s. 63.

<sup>209</sup> Ishak M u s a H u s a i n i, *op. cit.*, s. 85.

<sup>210</sup> Przykładem może być Liban, gdzie Bractwo osiągnęło szerokie wpływy polityczne na szczeblu krajowym dzięki zapewnieniu lokalnym wspólnotom dostępu do podstawowych usług socjalnych (służba zdrowia, oświata i wychowanie, praca). Patrz: Hilal K h a s h a n, *The Development Programme of Islamic Fundamentalist Groups in Lebanon as a Source of Popular Legitimization* [w:] *Islamic Fundamentalism: Myths and Realities*, ed. by A. M o u s s a l l i, Ithaca Press, Reading 1998, s. 221–247.

grupy nacisku; bądź też jako ugrupowania zwalczające systemy władzy w swoich krajach<sup>211</sup>.

Do pierwszej grupy można odnieść organizacje w Jordanii, Sudanie, Kuwejcie, Katarze i Jemenie Północnym. W Jordanii na czele Bractwa stał przez wiele lat adwokat Abd ar-Rahman Chalifa, który odcinał się od ekstremistycznego *At-Tahriru*. Wiele osób z jego organizacji sprawowało kierownicze stanowiska w administracji państwowej<sup>212</sup>. W Sudanie organizację przewodził Abd Allah at-Turabi, który na początku lat 80 XX w. pełnił funkcję doradcy prezydenta ds. prawnych i polityki zagranicznej. Pod presją Braci we wrześniu 1983 r. wprowadzono w Sudanie *szari'ackie* prawo karne, a następnie uznano *szari'ę* jako główne źródło ustawodawstwa<sup>213</sup>. Podobne sukcesy odnieśli Bracia kuwejccy, którzy działali w ramach *Harakat al-Islah al-Islamijja* (Muzułmańskiego Ruchu Reformy), a następnie – *Al-Harakat ad-Dusturijja* (Ruchu Konstytucyjnego). Członkowie tych ugrupowań, kierowani przez Chalida as-Sultana, zdobyli w 1981 r. 10 miejsc w wyborach do 50-osobowego parlamentu i zajęli stałe miejsce na kuwejckiej scenie politycznej. Pod ich presją władze odseparowały częściowo na uniwersytecie kobiety od mężczyzn, wprowadziły zakaz picia i importowania alkoholu, usunęły niektóre programy telewizyjne.

Ruch Braci Muzułmanów wywarł bezpośredni wpływ na powstanie wielu organizacji islamistycznych, które podjęły samodzielną działalność, ale programowo nawiązywały do idei Hasana al-Banny. Przykładem może być palestyński Hamas, czyli *Haraka al-Mukawama al-Islamijja* (Muzułmański Ruch Oporu). Inicjatorami jego utworzenia byli m.in. studenci palestyńscy, którzy pobierali nauki w Egipcie i tam zapoznali się z działalnością Bractwa. Wielu działaczy Hamasu podkreślało swoje zafascynowanie pracą Sajjida Kutba *Shupy milowe na drodze*<sup>214</sup>. W każdym kraju arabskim muzułmańskie ugrupowania polityczne utworzyły mniej lub bardziej tolerowane i wpływowe lobby, spośród których najsilniejsi byli Bracia w Egipcie, zarejestrowani jako organizacja o charakterze religijnym. Podobnie jak w Egipcie umiarkowane skrzydło Braci tolerowane było w Algierii, gdzie występowało pod nazwą *Ahl ad-Da'wa* (Ludzie Misji) i kontynuowało działalność istniejącej w latach 1964–1972 grupy *Al-Ki-*

---

<sup>211</sup> O. Carré, G. Michaud, *op. cit.* s. 210.

<sup>212</sup> O historii Braci w Jordanii pisze szczegółowo A. Wąs, *Bracia Muzułmanie w Jordanii. Doktryna i organizacja bractwa na przełomie XX i XXI wieku*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2006, s. 64–92.

<sup>213</sup> Por. B. Miltone-Dwards, *Islamic Fundamentalism since 1945*, Routledge Taylor & Francis Group, London–New York 2006, s. 84–85.

<sup>214</sup> Patrz: Azzam Tamimi, *Hamas. Unwritten Chapters*, Hurst and Comp., London 2007, s. 20–21, 23, 26.

jam (Wartości). Występując pod hasłem „obrony naszej tożsamości”, Bracia algierscy koncentrowali się na krytyce noszenia przez muzułmanów europejskich ubiorów, obchodzeniu w Algierii Nowego Roku i świąt Bożego Narodzenia, byli przeciwko mieszanym małżeństwom. W 1981 r. rozpoczęli kampanię przeciwko projektowi nowego kodeksu rodzinnego i zmusili władze do przerehabilitacji go w duchu norm *szari'i*. W kolejnych latach najbardziej znanym ugrupowaniem nawiązującym do idei Bractwa było *Harakat as-Silm* (Ruchu Pokoju), a w 1993 r. powstała w związku z wyborami parlamentarnymi nowa organizacja islamistyczna – *Dżabha at-Tahrir al-Islami* (Front Wyzwolenia Islamskiego). Narodziny tego ugrupowania miało głęboki wpływ na losy Algierii w następnych latach i było konsekwencją głębokiego kryzysu społecznego w Algierii w latach 80. XX w. Program reform wprowadzany przez władze nie tylko nie poprawił sytuacji materialnej szerokich warstw społecznych, ale wręcz ją pogorszył. Kryzys zaufania do rządu oznaczał kryzys zaufania do ideologii nacjonalizmu arabskiego, propagowanej przez rządzący Front Wyzwolenia Narodowego. Ideologiczną próżnię zapełnił szybko islamizm<sup>215</sup>.

W sąsiadującym z Algierią Maroku grupy opowiadające się za islamizacją życia społecznego wykorzystywały dla realizacji swego programu system parlamentarny. Partia *Istiklal*, która została założona przez muzułmańskiego reformatora Alla al-Fasiego, utrzymywała orientację Braci Muzułmanów. Poza nią w latach 70. XX w. zaczęło działać około 20 grup pod ogólną nazwą *Al-Dżama 'at al-Islamiyya* (Wspólnoty Muzułmańskie), które w kryzysowej sytuacji, w jakiej znalazło się Maroko w związku z wojną o Saharę Zachodnią, rozpoczęły antyrządową agitację. W kwietniu 1984 r. aresztowano ok. 50 osób, a wśród nich Abd as-Salama Jasina, duchowego przywódcę marokańskich ekstremistów i oskarżono ich o rozpowszechnianie antyrządowych materiałów oraz wzywanie do buntu.

Z dużym rozmachem zaczęło działać w latach 70. XX w. nowe skrzydło Braci Muzułmanów w Tunezji. W tym odznaczającym się tolerancją i szerokimi kontaktami z Europą kraju zaczęło powstawać drugie, podziemne społeczeństwo. Utworzony po kryzysie rządowym 1969 r. Ruch Odnowy Muzułmańskiej<sup>216</sup> rozpoczął bojkot francuskich filmów, języka, literatury, europejskich strojów i zwyczajów. Jednocześnie patronował organizującym się grupom młodzieży muzułmańskiej, które łączyły rozrywki i zajęcia sportowe ze wspólnym czytaniem literatury religijnej i modlitwą. Zarzucając rządowi zbyt ścisły nadzór nad miej-

---

<sup>215</sup> Patrz: Yahia Z o u b i r, *State, Civil Society and the Question of Radical Fundamentalism in Algeria* [w:] *Islamic Fundamentalism: Myths and Realities...*, s. 123–167.

<sup>216</sup> Souhayr B e l h a s s e n, *L'islam contestataire en Tunisie*, „Jeune Afrique”, nr 951, 28.03.1979.



scami kultu, ruch zaczął tworzyć własne meczety i sale modlitwy. Poza wydaniem czasopisma „Al-Ma’arif” (Wiedza), ruch posiadał własne wydawnictwo i publikował w dużym nakładzie prace Hasana al-Banny i Sajjida Kutba. Do myśli egipskich ideologów nawiązywało zwłaszcza Stowarzyszenie Ochrony *Koranu*, działające wśród młodzieży uniwersytetu Az-Zajtuna<sup>217</sup>. „Islam jest naszą bazą ideologiczną, naszym celem i naszym orężem” – twierdził Hasan al-Ghadbani, jeden z przywódców Stowarzyszenia, młody imam jednego z najważniejszych meczetów stolicy. „Organizacja polityczna państwa w zachodnim ujęciu jest dla nas nie do przyjęcia [...]. Prawdziwa demokracja to rządy ludu oparte na *Koranie* i *Sunnie* [...]. Nieprawdą jest, że Bóg pozostawia sprawy doczesne ludziom zajmującym się zawodowo polityką. Nie ma w islamie rozdziału religii od spraw państwa”<sup>218</sup>.

W Libanie pozycję miejscowego Bractwa Muzułmańskiego określiła w dużym stopniu wojna domowa. Działające wśród sunnitów Wspólnoty Muzułmańskiej długo zachowywały neutralność i dopiero w 1981 r. włączyły się do działań przeciwko wojskom syryjskim i miejscowym alawitom. Utworzony z kolei w 1975 r. ruch szyicki *Al-Amal* (Nadzieja) zadeklarował się po stronie Syrii, a jego przywódca Musa Sadr, który zniknął w tajemniczych okolicznościach w trakcie podróży po Libii w 1978 r., był gorącym zwolennikiem Chomejniego. Szyici libańscy, stanowiący największą i jednocześnie najbiedniejszą wspólnotę religijną kraju stali się szczególnie aktywni po rewolucji irańskiej. Kierowane przez adwokata Nabiha Birriego wojskowe skrzydło wspólnoty zaczęło się w latach 1981–1982 gwałtownie rozrastać i przekształciło się w drugą siłę kraju po Libańskich Falangach. W sierpniu 1983 r. *Al-Amal* przejął kontrolę nad większą częścią Bejrutu Zachodniego i Nabih Birri znalazł się wkrótce w gronie jedenastu czołowych osobistości, które prezydent Amin Dżumajjil (Gemayel) wezwał do podjęcia „dialogu na rzecz ocalenia narodowego”. Mimo ścisłych związków ideowych z Chomejnim, czego wyrazem było ogłoszenie przez *Al-Amal* w marcu 1982 r. Chomejniego imamem wszystkich muzułmanów na świecie, większości szyitów libańskich chodziło głównie o polepszenie sytuacji swej wspólnoty przy zachowaniu dotychczasowego charakteru libańskiego państwa. Natomiast takie ugrupowania, jak *Hezbollah* (Partia Boga) czy *Al-Amal al-Islami*, które oddzieliły się od *Al-Amalu* w 1982 r. wyraźnie opowiedziały się za wprowadzeniem w Libanie teokratycznych rządów.

Wyjątkową pozycję zajęli Bracia centryści w Arabii Saudyjskiej. Mieli oni tam szczególnie sprzyjające warunki do działania. System rządzenia w Arabii

---

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> *Ibidem*, s. 89, 90.

Saudyjskiej opiera się na *Koranie* i *szari'i*. Wpływ kręgów religijnych na życie społeczne jest dominujący. Specjalna policja religijna i komitety moralności publicznej czuwają nad przestrzeganiem zasad islamu i wkraczają nawet do mieszkań prywatnych, aby sprawdzić, czy nie narusza się tam norm religii. W Ar-Rijadzie działalność podjęli Bracia emigranci z Egiptu, Syrii, Iraku. Ich wpływy w Arabii Saudyjskiej datują się od 1946 r., kiedy to do Mekki przybył z pielgrzymką Hasan al-Banna. Jego wizyta była połączona z propagowaniem idei Stowarzyszenia. Al-Banna otworzył w Mekce na czas swego pobytu biuro Stowarzyszenia, w którym przemawiał i w którym spotykali się Bracia Muzułmanie z różnych państw, przebywający w Arabii Saudyjskiej z pielgrzymką. W Iraku działacze Bractwa aktywnie uczestniczyli w obaleniu monarchii w 1958 r. i w tworzeniu nowych władz kraju wraz z partią *Al-Bas*. W 1968 r. ich przywódca Abd al-Karim Zajdan wszedł w skład rządu<sup>219</sup>.

Idee Hasana al-Banny o stopniowej i pokojowej islamizacji społeczeństwa zrodziły więc szeroki ruch i wachlarz organizacji, z których każda miała swą specyfikę i cele polityczne, uwarunkowane sytuacją kraju, w którym działała. Jednocześnie duchowe powiązania Braci z różnych krajów, oparte na poczuciu wspólnoty celów i losu, uznaniu idei Al-Banny i włączeniu jego oraz Sajjida Kutba do swego panteonu świętych męczenników, pozwala mówić o swojego rodzaju międzynarodowej wspólnotcie Braci Muzułmanów. W ostatnich latach 70. doszło do prób nawiązania bardziej ścisłych kontaktów między poszczególnymi organizacjami i grupami Braci. W lipcu 1979 r. odbyło się w Londynie spotkanie przywódców Braci z Syrii, Sudanu, Pakistanu, Afganistanu, Jordanii i Arabii Saudyjskiej. Wziął w nim udział Sa'id Ramadan, jeden z byłych przywódców Stowarzyszenia w Egipcie, kierujący międzynarodowym Centrum Muzułmańskim w Genewie. Podobne spotkanie miało miejsce w kwietniu 1980 r. Wzięli w nim udział przedstawiciele Egiptu, Syrii, Sudanu, Arabii Saudyjskiej, Iraku, Jordanii, Maroka, Tunezji i Kuwejtu. W obydwu przypadkach omawiano zagadnienia koordynacji działań w związku z aktualnymi wydarzeniami na Bliskim i Środkowym Wschodzie<sup>220</sup>.

Od lat 80. XX w., wraz z odbudową swojej organizacji w Egipcie, Bractwo zaczęło aktywnie tworzyć swoje komórki także w Europie wśród muzułmań-

---

<sup>219</sup> Por. Ishak Musa Husaini, *op. cit.*, s. 83 ; „Dirasat al-Chalidż wa-1-Dżazira al-Arabijja” („Studia o Zatoce i Półwyspie Arabskim”) Kuwejt, January 1975, Vol. 2, No. 5, s. 9–25; Hanna Batautu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton University Press, Princeton 1978, s. 1076.

<sup>220</sup> T.P. Miłowska-Jaśka, *Diejatielnost' „Bratjew-Musulman” w stranach Wostoka [w:] Islam w stranach Bliźniego i Śriedniego Wostoka*, red. J.W. Gankowski, Moskwa 1982, s. 20.

skich imigrantów. Głównym przesłaniem aktywistów Bractwa była teza Al-Banny o uniwersalności islamu jako systemu społecznego i jedności wszystkich muzułmanów w obliczu obcego, często wrogiego środowiska w kraju emigracji. Na europejski grunt była też przenoszona idea Al-Banny o konieczności aktywnego działania na rzecz wspólnoty i jej odnowienia. W warunkach emigracji zrodziło się zasadnicze o pytanie, jak należy układać stosunki ze społeczeństwem kraju pobytu. Działacze Bractwa Muzułmańskiego w Europie zaczęli mówić o 2 zasadach: poprawności religijnej (*i'tidal*) i umiarkowaniu (*wasatijja*). Pierwsza podkreślała konieczność zachowania tożsamości kulturowej i wytyczała granice integracji ze społeczeństwami europejskimi; druga – odrzucała przemoc i podkreślała rolę dialogu w układaniu stosunków z miejscowym społeczeństwem oraz władzami. Organizacje Braci Muzułmanów zaczęły działać w środowiskach studenckich, młodzieżowych, organizacjach dobroczynnych oraz samopomocowych i szybko zdobyły szerokie wpływy wśród emigracji muzułmańskiej. Przywódcy ugrupowań Bractwa w Europie dążyli do przejścia roli przedstawicieli całych muzułmańskich wspólnot emigranckich w kontaktach z władzami państw przyjmujących; zaczęli też tworzyć najpierw organizacje krajowe o charakterze społeczno-kulturalnym, a następnie – federacje ogólnoeuropejskie. Przykładem może być The Muslim Association of Britain, czy L'Union des organisations islamiques de France<sup>221</sup>.

W latach 90. XX w. widoczna stała się też tendencja do polityzacji działalności tych organizacji, co odpowiadało tendencji do przekształcania się Bractwa w partię polityczną w samym Egipcie. Natomiast zwieńczeniem działań na rzecz integracji Bractwa w skali całej Europy było powstanie The Federation of Islamic Organizations in Europe. Organizacja ta opublikowała w styczniu 2008 r. dokument zatytułowany „The European Muslim Charter”, w którym wyraziła swoją koncepcję islamu, jak i zawarła zarówno cele swojej działalności w zakresie integrowania się muzułmańskich środowisk ze społeczeństwami europejskimi<sup>222</sup>.

W niektórych krajach arabskich już pierwsze pokolenia Braci wypowiedziały elitom władzy wojnę. Przykładem mogą być Bracia Muzułmanie w Syrii. Bracia utworzyli tutaj samodzielną gałąź w 1944 r. Kierował nimi Mustafa as-Siba'i, ideolog i działacz polityczny, który stał się w następnych latach znany jako teoretyk tzw. socjalizmu muzułmańskiego. Uwarunkowania geopolityczne Syrii są w dużym stopniu odmienne od egipskich. Rozbicie na kilkanaście wspólnot religijnych – muzułmańskich i chrześcijańskich – oraz sprzeczności między mia-

---

<sup>221</sup> Patrz: *Muzułmanie w Europie*, red. A. P a r z y m i e s, Dialog, Warszawa 2005.

<sup>222</sup> Por. Brigitte M a r é c h a l, *Universal Aspirations. The Muslim Brotherhood in Europe*, „ISIM Review”, No. 22, Autumn 2008, s. 36–37.

stem, wsią i koczownikami sprawiały, że społeczeństwo Syrii było bardziej sumą wspólnot, niż jednorodnym organizmem. Formowanie takiego organizmu wiązało się z koniecznością tworzenia państwa i to na zasadach, które mogliby zaakceptować wszyscy. W 1947 r. w Syrii powstała Partia Arabskiego Odrodzenia Socjalistycznego (*Al-Bas*), która zaproponowała sekularystyczną wizję państwa. Michel Aflak, założyciel *Al-Bas*, sam chrześcijanin, traktował islam jako kulturę, której podwaliny stworzył arabski prorok Mahomet. Według Aflaka sekularystyczne państwo było jedyną racjonalną alternatywą wobec nostalgicznych wizji fundamentalistów muzułmańskich o kalifacie jako formie politycznego istnienia wspólnoty wyznawców islamu<sup>223</sup>.

Oddzielenie religii od państwa i nadrzędność państwa nad religią były jednak nie do przyjęcia dla Braci Muzułmanów, którzy traktowali islam jako powszechny system polityczny, prawny, społeczny i ekonomiczny. Gdy partia *Al-Bas* przejęła w 1963 r. władzę, Bracia wezwali do świętej wojny. Stosunki popsuły się ostatecznie po 1970 r., kiedy w samej partii *Al-Bas* władzę przejął Hafiz al-Asad, członek mniejszościowej szyickiej sekty alawitów. Stanowiący około 60% ludności kraju sunnici poczuli się zagrożeni, tym bardziej że alawici zdominowali wkrótce rząd, partię *Al-Bas* i dowództwo wojskowe. Szczególnie zagrożone poczuły się kręgi religijne. Treść konstytucji z 1973 r. odzwierciedlała postępującą laicyzację, nie zawierała bowiem klauzuli o tym, że islam jest religią państwową<sup>224</sup>. Bracia syryjscy gotowi byli w tej sytuacji zawrzeć koalicję nawet z komunistami i naserystami, a także z tymi basistami, którzy wystąpili przeciwko Al-Asadowi, aby tylko zniszczyć reżim<sup>225</sup>.

Bracia w Syrii byli podzieleni, podobnie jak w Egipcie, w sprawie metod walki o islamizację. Jedni opowiadali się za metodami politycznym; drudzy – za walką zbrojną. Tendencja radykalna miała zwolenników na północy kraju, gdzie działała organizacja *At-Tahrir* oraz *Kata'ib Muhammad* (Falangi Mahometa), utworzone w 1965 r. w czasie pierwszych starć z siłami rządowymi. Drugie skrzydło, z przebywającym na emigracji w RFN Usamą al-Attarem, odcinało się od związków z terroryzmem i próbowało walczyć legalnymi metodami prze-

---

<sup>223</sup> Patrz: A.L. T i b a w i, *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine*, Macmillan, London 1969, s. 391.

<sup>224</sup> *Ibidem*, s. 386; B. I w a s i ó w-P a r d u s, *Problemy Bliskiego i Środkowego Wschodu w polityce zagranicznej republikańskiego Iraku*, ZKP PAN, Warszawa 1990, s. 18–19.

<sup>225</sup> Patrz: D. P i p e s, *Greater Syria. The History of Ambition*, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 181. Ciekawe, że egipscy Bracia nie poparli idei sojuszu z siłami nie-islamistycznymi – por. Umar F. A b d A l l a h, *The Islamic Struggle in Syria*, Mizan Press, Berkeley 1983, s. 257.

ciwko władzom o utwierdzenie islamu w charakterze modelu życia i rządzenia<sup>226</sup>. 16 czerwca 1979 r. grupa bojowników przedostała się na teren wojskowej szkoły artylerii w Aleppie i zaatakowała elewów – w większości alawitów. 32 osoby zginęły na miejscu, a 31 zmarło w szpitalu. W odpowiedzi władze wydały Braciom bezwzględną walkę. Aresztowano ponad 200 osób i zaczęto likwidować terenowe ogniwa Stowarzyszenia. 14 osób skazano na karę śmierci. Mimo to ataki trwały nadal. 30 sierpnia zastrzelony został, przed meczetem, szajch Jusuf Sarima, przywódca alawitów w Latakii. W mieście wybuchły walki, co spowodowało odcięcie miasta od reszty kraju i interwencję specjalnych oddziałów spadochroniarzy. W potyczce z siłami bezpieczeństwa zginął wówczas jeden z przywódców syryjskich Braci – Abd as-Sattar az-Za'im<sup>227</sup>.

7 lipca 1980 r. parlament syryjski uchwalił akt prawny, przewidujący karę śmierci za przynależność do Braci Muzułmanów. Decyzja ta była odpowiedzią na nieudaną próbę zamachu na prezydenta Al-Asada, której dokonali członkowie Stowarzyszenia 26 czerwca 1980 r.<sup>228</sup>. Nowy akt nie odstraszył Braci. W 1981 r. głównym terenem ich działalności stał się Damaszek. Zaczęli stosować tu technikę samochodów-pułapek. Obiektem samobójczych ataków stały się gmachy rady ministrów, sztabu lotnictwa i głównego sztabu rejestracji rekrutów. W czasie jednego z ataków ponad 200 osób zostało zabitych bądź rannych. W 1982 r. napięcie przeniosło się do Hamy, czwartego, ćwierćmilionowego miasta Syrii, będącego tradycyjnie centrum syryjskiego sunnizmu. Bracia uznali, że nadszedł czas powstania i ogłosili Manifest Rewolucji Muzułmańskiej (*Bajan as-Saura al-Islamijja*). 2 lutego wszystkie minarety w mieście wezwały mieszkańców do walki. Zaczęto rozdawać broń i Bracia przejęli kontrolę nad miastem. Oddziały specjalne wojsk syryjskich przez ponad miesiąc zdobywały Hamę<sup>229</sup>.

Wydarzenia w Hamie pogrzebały ostatecznie plany syryjskich Braci na przejęcie władzy przy pomocy siły. Tysiące członków ich organizacji trafiło do więzień, skąd część z nich wyszła dopiero w 2000 r. po śmierci Hafiza al-Asada w ramach liberalizacji politycznej w Syrii nazwanej Wiosną w Damaszku. Masowe aresztowania w 1980 i 1982 r. osłabiły działalność Bractwa, ale nie wyeliminowały go całkowicie ze sceny politycznej. Część działaczy przeniosło się do sąsiedniej Jordanii, co stało się przyczyną napięć między obydwojoma państwami w 1985 r. Po wydarzeniach w Hamie kierownictwo Bractwa weszło w sojusz z kilkoma partiami o orientacji świeckiej i utworzyło *At-Tahaful al-Watani li Tahrir as-Suriya*

---

<sup>226</sup> Cyt. za: O. C a r r é, G. M i c h a u d, *op. cit.*, s. 157.

<sup>227</sup> Patrz: D. P i p e s, *op. cit.*, s. 182; *Keesing's Contemporary Archives, 1980*, s. 30100.

<sup>228</sup> *Keesing's Contemporary Archives, 1980*, s. 30614; D. P i p e s, *op. cit.*, s. 182.

(Narodowy Alians na rzecz Wyzwolenia Syrii). W 1990 r. na bazie opozycyjnych partii powstała nowa organizacja z udziałem Bractwa o nazwie *Al-Dżabha al-Watanijja li Inkaz as-Surija* (Narodowy Front Ocalenia Syrii). W środowisku syryjskich Braci zarysowała się wówczas tendencja do działań bardziej umiarkowanych, jeśli chodzi ośrodki walki z reżimem. Członkowie kierownictwa organizacji wypowiadali się pozytywnie o pluralizmie politycznym i o równości wszystkich obywateli bez względu na wyznanie. Jednocześnie Bractwo podtrzymywało stanowisko, że alawici syryjscy powinni być odsunięci od władzy i traktowani jako niewierni, co kłóciło się z wypowiedziami o pluralizmie i świadczyło o trwałości tendencji autorytarnych w ich środowisku<sup>230</sup>.

Rewolucja islamistyczna w Iranie w 1979 r. odbiła się szerokim echem w społeczeństwach muzułmańskich i ożywiła nadzieje fundamentalistów na powszechną islamizację. Ruhollah Chomejni, przywódca rewolucji, stał się ważnym symbolem islamizmu. Obalił bowiem niemuzułmański rząd, przejął władzę i przystąpił do islamizacji życia w kraju. Dokonał więc tego, czego nie udało się dokonać Braciom. Można stwierdzić, że poza wzmożonymi atakami samobójczymi i próbami wywołania sytuacji rewolucyjnej na wzór irański<sup>231</sup>, wydarzenia w Iranie stworzyły sprzyjający dla muzułmańskich grup nacisku klimat i zmusiły rządy wielu krajów do pójścia na ustępstwa w zakresie islamizacji życia społecznego. Tak stało się w Egipcie, Sudanie, Kuwejcie, Turcji, Pakistanie. Z punktu widzenia doktryny, to co głosił i realizował Chomejni było w wielu punktach zbieżne z tym, co głosili i do czego zmierzali Bracia Muzułmanie. Prezentował on, tak jak i oni, „dynamiczną” koncepcję islamu – „Islam jest religią tych, którzy walczą w poszukiwaniu prawa i sprawiedliwości. Jest religią tych, którzy marzą o wolności i niezawisłości; jest szkołą walki”<sup>232</sup>.

Chomejni odrzucił ideologie Zachodu, „które nie mogą zapobiec alienacji jednostki i paraliżują możliwości naturalnego działania wyznawców islamu”. Irański

---

<sup>229</sup> D. P i p e s, *op. cit.*, s. 182; M. C o o k e, *Dissident Syria. Making Oppositional Arts Official*, Duke University Press, Durham 2007, s. 135.

<sup>230</sup> Patrz: D. P i p e s, *op. cit.*, s. 123; H.G. L o b m e y e r, *Al-Dimokratijja hijja al-hall? The Syria Opposition at the End of the Asad Era* [w:] *Contemporary Syria. Liberalization between Cold War and Cold Peace*, ed. by E. K i e n l e, British Academic Press, London 1994, s. 87, 89, 90.

<sup>231</sup> Na przykład zamieszki w 1983 r. w Tunezji i w 1984 r. w Maroku; powstanie w Asjucie w Egipcie w 1981 r. i rok później w Hamie w Syrii; zajęcie Świętego Meczetu w Mekce i niepokoje wśród szyitów saudyjskich w 1979 r.; próba obalenia rządu na Bahrajnie w 1981 r.; samobójczy atak na ambasadę USA w Kuwejcie w 1983 r. czy też próba zabójstwa emira Kuwejtu w 1985 r.

<sup>232</sup> *Pensées politiques de l’Ayatollah Khomeini* (Traduction et presentation par Y.A. Henry), Paris 1980, s. 37.



przywódca uważał, że „islam zawiera program rozwiązania wszystkich problemów społecznych, traktuje o formie rządzenia i zarządzaniu, określa kontakty między jednostkami oraz kontakty między państwem a społeczeństwem, reguluje wszystkie kwestie ekonomiczne i polityczne”<sup>233</sup>. Wzorem demokratycznego państwa i sprawiedliwego społeczeństwa również dla niego była wspólnota muzułmańska z okresu pierwszych czterech kalifów. Podobnie jak i Bracia twierdził, że islam został na przestrzeni wieków wypaczony i że należy sięgnąć do jego źródeł. „Islam stworzył możliwość idealnych, boskich rządów na ziemi. Ale najpierw sami muzułmanie nie docenili tej możliwości i zaprzepaścili szansę. Władza stała się prywatną własnością dynastycznych rodzin. Później kolonializm, który zapanował na kilka wieków, uniemożliwił realizację tej idei [...]. Rządy szacha były z gruntu antymuzułmańskie”<sup>234</sup>.

Różnice doktrynalne między Braćmi Muzułmanami a Chomejnim brały się stąd, że przywódca irański był szyitą, a Bracia wywodzili się z tradycji sunnickiej. Różniło ich więc to, co różniło te dwa kierunki w islamie. Chodziło przede wszystkim o rolę, jaką powinien pełnić w państwie muzułmańskim imam – przywódca duchowy wspólnoty. W tradycji sunnickiej kalif, następca Mahometa, kierował społecznością jako najwyższy zwierzchnik duchowy i świecki. Prowadził jako imam publiczną modlitwę, wygłaszał piątkowe kazania. Natomiast szyici, którym nie udało się przejąć władzy w kalifacie, przyznawali sunnickiemu kalifowi prawo tylko do władzy świeckiej. Za przywódcę duchowego uważali swojego zwierzchnika, Imama, potomka Alego, któremu nadawali nieomyślność w interpretacji *Koranu* oraz prawa i który pozostawał w ukryciu po tym, jak zniknął przed wiekami w tajemniczych okolicznościach. W niektórych okresach szyici odmawiali sunnickiemu kalifowi nawet prawa do władzy świeckiej, czego przykładem było państwo szyickiej dynastii Fatymidów w Egipcie (969–1171), w którym kalifem został szyicki kaznodzieja. Chomejni stale nawiązywał do tradycji szyickiej i porównywał szacha Iranu do władców sunnickich we wczesnym okresie islamu, którzy prześladowali zwolenników Alego<sup>235</sup>. Wracając do współczesności, można powiedzieć, że jeśli dla Braci Muzułmanów władze świeckie, kierujące się *Koranem* i prawem muzułmańskim, odpowiedzialne były przed Bogiem i przed tymi, którzy je wybrali, to w ujęciu państwa islamskiego przez Ruhollaha Chomejniego były one jeszcze odpowiedzialne przed Imamem. W obydwu przypadkach są to rządy teokratyczne – u Braci ze względu na treść, u Chomejniego – treść i formę<sup>236</sup>.

---

<sup>233</sup> *Ibidem*.

<sup>234</sup> „Le Monde Diplomatique”, Avril 1979.

<sup>235</sup> Por. Said Amir A r j o m a n d, *Shi'ite Islam and the revolution in Iran* [w:] *Islam. Critical Concepts in Sociology*, Vol. II *Islam, state and politics*, ed. by B.S. T u r n e r, Routledge, London–New York 2003. s. 348–367.

Między Braćmi Muzułmanami a ruchem Chomejniego istniała zawsze odrębność i brak jest informacji mówiących o jakichkolwiek powiązaniach organizacyjnych między nimi czy współpracy. Tam, gdzie szyizm i sunnizm współistnieją obok siebie, szyici niechętnie odnosili się do sunnickiego Stowarzyszenia Hasana al-Banny. Ishak Musa Husaini pisze, że gdy jeden z szyitów przyłączył się w Kairze do Braci Muzułmanów, inni szyici zganili go za to i zmusili do wystąpienia ze Stowarzyszenia<sup>237</sup>. Wprawdzie Hasan al-Banna twierdził i podkreślał, że jego ruch jest otwarty dla wszystkich muzułmanów bez względu na przynależność do któregośkolwiek kierunku w islamie, ale nie udało mu się w praktyce przełamać istniejących od wieków podziałów i wzajemnej niechęci. Członkowie niesunnickich sekt nie przyłączyli się do jego ruchu ani w Egipcie, ani w innych krajach. Z drugiej strony, książki Hasana al-Banny, Sajjida Kutba, Muhammada al-Ghazaliego i Mustafy as-Siba'iego były przemycane do Iranu w czasach szacha przez środowisko *Fida'ijan-i-Islam* (Oddanych Islamowi), którzy postulowali konieczność islamizacji państwa w Iranie. Myśl polityczna Bractwa miała więc swój udział w rewolucji Chomejniego i koncepcji państwa irańskiego po obaleniu szacha w 1979 r.<sup>238</sup>

Z kolei, rewolucja w Iranie i wydarzenia, które po niej nastąpiły miały widoczny wpływ na dynamikę procesów politycznych w krajach, gdzie działali Bracia Muzułmanie. W Egipcie kręgi islamistyczne wystąpiły w 1978 r. z ostrą krytyką władz za popieranie szacha. Stanowisko rządu oceniono jako prowokację, mające skompromitować model rozwoju nawiązujący do islamu. Napięcie w stosunkach między rządem egipskim a kręgami islamistycznymi gwałtownie wzrosło po tym, kiedy szach uzyskał schronienie w Egipcie, a władze kraju zajęły proamerykańską pozycję w sprawie amerykańskich zakładników w Teheranie w latach 1979–1981<sup>239</sup>. W północnym Iraku, gdzie Bractwo Muzułmańskie powstało jeszcze w latach 60. XX w., ale gdzie miało ograniczone wpływy ze względu na powszechną wśród Kurdów sympatię do Zachodu, po 1979 r. grupy islamistyczne zyskały coraz szersze poparcie społeczne. W czasie wojny iracko-irańskiej w latach 1989–1991 władze irańskie skutecznie rozbudzały nastroje

---

<sup>236</sup> Patrz: Imam Ruhullah K h o m e i n i, *The Necessity for Islamic Government* [w:] *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, trans. by Hamid A l g a r, Mizan Press, Berkeley s. 40–54; *idem*, *The Pillars of an Islamic State* [w:] *Khumeini [Khomeini] Speaks Revolution*, ed. by Mohiuddin A y y u b i, transl. N.M. S h a i k h, International Islamic Publisher, Karachi 1981, s. 14–19.

<sup>237</sup> Ishak Musa H u s a i n i, *op. cit.*, s. 8.

<sup>238</sup> Por. Hamid E n a y a t, *Modern Islamic Political Thought*, (trans. by R.P. M o t t a h e d e h), I.B. Tauris, London–New York 2005, s. 93–95.

<sup>239</sup> Por. Walid Mahmoud A b d e l n a s s e r, *op. cit.*, s. 65–66.

religijne i islamistyczne wśród Kurdów, aby pozyskać ich sobie w walce z Saddamem Husajnem<sup>240</sup>.

Fenomen Al-Ka'idy, który narodził się po samobójczych atakach 11 września 2001 r. na USA i który zdominował na Zachodzie myślenie nie tylko o islamizmie, ale i o islamie jako takim, rodzi naturalne pytanie o związki tej organizacji z ruchem Braci Muzułmanów. Nie ma żadnych dowodów na jakiegokolwiek powiązania organizacyjne działaczy Al-Ka'idy z Bractwem. Umiarkowane skrzydło Bractwa zdecydowanie odcięło się od terroryzmu i kontaktów z terrorystami. Bardziej prawdopodobne ze względu na stosowanie tych samych metod walki wydają się związki między aktywistami Al-Ka'idy a wojującymi islamistami spod znaku na przykład Wspólnot Muzułmańskich, ale na to też nie ma żadnych dowodów. Co więcej, wiadomo na przykład, że Muhammad Atta, przywódca grupy zamachowców na Manhattan, który był Egipcjaninem i studiował na Uniwersytecie Kairskim, nie należał ani do Bractwa Muzułmańskiego, ani do Wspólnot Muzułmańskich, mimo że organizacje te były obecne i aktywne w kampusie. Ani Atta, ani jego ojciec nie podjęli działalności politycznej także w czasie nasilenia się ekstremizmu po powrocie do Egiptu kraju „afgańczyków”, a więc tych młodych Egipcjan, którzy z pobudek religijnych pojechali do Afganistanu walczyć z okupacją radziecką. Atta doszedł do terroryzmu drogą indywidualnych doświadczeń życiowych poza strukturami istniejących organizacji islamistycznych. W Hamburgu, gdzie studiował nauki techniczne, uzmysłowił sobie, że jest muzułmaninem i stał się żarliwym wiernym; w Aleppie i Kairze, gdzie był na stażach naukowych, dostrzegł ogromne tempo zmian modernizacyjnych, które ocenił jako zagrożenie dla rodzimej kultury i które zrodziły w nim sprzeciw<sup>241</sup>.

Również przykład Abu Musaby az-Zarkawiego, innego znanego działacza Al-Ka'idy, pokazuje, że poglądy islamistyczne prowadzą do ekstremizmu dopiero w określonych okolicznościach. Az-Zarkawi pochodził z tradycyjalistycznej rodziny z jordańskiego miasteczka Mas'um, gdzie nabożność była normą życia społecznego. Miejscowe koło Bractwa Muzułmańskiego, do którego należał Az-Zarkawi, krzewiło wiarę i etykę nawiązującą do religii. Jego członkowie byli dalecy od polityki, jeśli nie liczyć zdecydowanej wrogości do Izraela, w związku z wydarzeniami w sąsiedniej Palestynie. Kiedy w Jordanii nastąpił kryzys polityczny i doszło do demonstracji antyrządowych, Az-Zarkawi trafił do więzienia. Tam właśnie w zetknięciu z islamistami-terrorystami, „afgańczykami” oraz okru-

---

<sup>240</sup> Por. J. Burke, *Al-Qaeda. Casting a Shadow of Terror*, London, I.B. Tauris, New York 2003, s. 200–201.

<sup>241</sup> *Ibidem*, s. 214–215.

ciemstwem życia więziennego nastąpiła radykalizacja jego poglądów, a on sam wyrósł do roli przywódcy<sup>242</sup>.

Lokalne uwarunkowania globalnego zjawiska, jakim stała się Al-Ka'ida, nie są wystarczająco doceniane. Zwraca uwagę fakt, że główni ideolodzy Al-Ka'idy, tzn. Osama bin Laden, Jusuf al-Ajiri (lub Ujajri) oraz Abd al-Aziz al-Mukrin byli Saudyjczykami i wszyscy działali w saudyjskim ruchu odnowy religijno-politycznym zwanym *Sahwa* (Przebudzenie). Ruch ten działał w opozycji do władz saudyjskich i opowiadał się za nowoczesnością ujętą w etyczne ramy religii przy jednoczesnym odrzuceniu obyczajowości i drogi rozwoju społeczeństw zachodnich. Publikacje i wypowiedzi Jusufa al-Ajiriego, bez wątpienia głównej postaci w nurcie islamizmu, który zrodził Al-Ka'idę, pokazują, że działacze saudyjskiej *Sahwy* dobrze znali myśl *salafijji*, czyli modernizmu muzułmańskiego, zaczynając od Muhammada Abduh, a kończąc na Fahmim Huwajdim. Uważali też, że kontynuują tę myśl i że są częścią modernistycznego ruchu. Można jednocześnie powiedzieć, że wykorzystując doktrynę Sajjida Kutba o aktywnym działaniu (*dżihadzie*) na rzecz ratowania islamu przed zgubnym wpływem Zachodu, nadali tej doktrynie globalnym wymiar. Jeśli Kutb kierował ostrze swojej myśli przeciwko arabskim elitom władzy, będących pod zgubnym wpływem idei rozwojowych Zachodu, to saudyjscy uczniowie Kutba skierowali ostrze *dżihadu* przeciwko samemu Zachodowi<sup>243</sup>.

## Bracia, dżihadyści i nowi islamiści w epoce Mubaraka

Po śmierci As-Sadata nowym prezydentem został Husni Mubarak, dotychczasowy zastępca głowy państwa. Mubarak nie miał po objęciu urzędu prezydenta szerokiego zaplecza politycznego i zaczął je dopiero budować. Po rozprawieniu się z zabójcami As-Sadata nowy prezydent zaproponował stopniową liberalizację systemu politycznego, a konkretnie zwiększenia roli parla-

---

<sup>242</sup> Patrz: J.Ch. B r i s a r d, D. M a r t i n e z, *Zarqawi. The New Face of Al-Qaeda*, Polity, Oxford 2005, s. 11, 46–47.

<sup>243</sup> Jusuf Ibn Salih Ibn Fahd al-Ajiri (lub Ujajri) urodził się w 1973 r. w Dammamie w Arabii Saudyjskiej. W latach 90. XX w. przyłączył się do opozycyjnego ruchu *Sahwa*, a następnie wyjechał do Afganistanu, gdzie przeszedł szkolenie wojskowe. Po ataku bombowym na bazę amerykańską w Chubarze w 1996 r. został aresztowany. Po wyjściu na wolność założył na polecenie Osamy bin Ladena saudyjskie odgałęzienie Al-Ka'idy. Został zastrzelony w maju 2003 r. zaraz po ataku bombowym w Ar-Rijadzie. Przez kilka lat Al-Ajiri redagował magazyn internetowy *Saut al-Dżihad* (Głos Dżihadu) oraz stronę internetową *An-Nida* (Wezwanie). Al-Ajiri opublikował setki stron tekstów, w tym analizy sytuacji politycznej i wojskowej w regionie Zatoki Perskiej po 2003 r. Prace te dostępne były do jesieni 2006 r. na co najmniej 2 stronach internetowych – por. R. M e i j e r, *Re-Reading al-Qaeda. Writings of Yusuf al-Ayiri*, „ISIM Review”, No. 18, Autumn 2006, s. 16–17.

mentu i partii politycznych w polityce kraju. Mubarak wyrażał pogląd, że liberalny system polityczny jest bardziej sprawny w sferze gospodarki niż system autorytarny i pozwala lepiej kontrolować nastroje społeczne. Program reformy politycznej miał w dużym stopniu charakter populistyczny, a zapowiadana liberalizacja nie oznaczała bynajmniej zrezygnowania z kontroli systemu politycznego. Od ugrupowań, które chciały włączyć się do gry politycznej, Mubarak oczekiwał, że bez zastrzeżeń zaakceptują system władzy i jego miejsce w tym systemie. O tym, kto mógł uczestniczyć w grze politycznej miał decydować specjalny *Ladżna al-Azhab* (Komitet ds. Partii), który wydawał licencje na funkcjonowanie partii i był podległy rządowi. Opozycja skrytykowała takie usytuowanie Komitetu w strukturze władz jako niedemokratyczne. W konsekwencji na scenę polityczną powróciły tylko niektóre partie, które funkcjonowały przed zamachem stanu Wolnych Oficerów w 1952 r. W ten sposób w 1983 r. odrodził się *Al-Wafd* pod nazwą Nowego *Wafdu* z Fu'adem Siradż ad-Dinem na czele, który był ostatnim sekretarzem partii przed jej rozwiązaniem w 1954 r. Obok Nowego *Wafdu* zaczęła działać *Hizb al-Amal* (Partia Pracy), która skupiła członków i sympatyków dawnej partii Młody Egipt. Do grona jej zwolenników dołączyli działacze dawnej Partii Socjalistycznej z Ibrahimem Szukrim na czele, który był członkiem parlamentu przed 1952 r. Inną była *Hizb al-Ahrar* (Partia Liberalna), którą kierował Mustafa Kamal Murad, niegdyś jeden z drugoplanowych Wolnych Oficerów<sup>244</sup>.

Pozyskaniu szerokich mas społecznych dla nowego prezydenta miała sprzyjać także jego koncepcja rozwoju gospodarczego. Mubarak działał na tym polu bardzo ostrożnie. Nie chciał powrotu do pełnej dominacji w gospodarce sektora państwowego tak, jak to było w czasach Nasera, ale też nie zamierzał znacząco ograniczać sektor państwowy na korzyść prywatnego, jak to robił As-Sadat w ramach polityki *infitahu*. Polityka ta była w społeczeństwie bardzo niepopularna, gdyż przynosiła widoczne korzyści jedynie wąskiej grupie najbogatszych inwestorów. Mubarak w pierwszych latach swojej prezydentury mówił więc o konieczności zachowania sektora państwowego, który zapewniał pracę oraz utrzymanie milionom Egipcjan, ale podkreślał konieczność zreformowania go. W 1983 r. rząd ostentacyjnie przeznaczył sumę 700 mln funtów egipskich na ratowanie państwowego przemysłu przetwórczego i przeciwstawił się naciskom Międzynarodowego Funduszu Walutowego, który chciał cofnięcia subsydiów na cele socjalne. Władze rządowe zaczęły przeznaczać nowe środki na rozwój infrastruktury drogowej, budowę linii elektrycznych, wodociągów i ujęć wody pitnej, na czym korzystali

---

<sup>244</sup> Por. R. Springborg, *Mubarak's Egypt: Fragmentation of the Political Order*, Westview, Boulder, Co, London 1989, s. 25–26; Mona Makram-Ebeid, *op. cit.*, s. 427.

głównie najubożsi mieszkańcy kraju. W rezultacie w latach 1981–1986 długość linii drogowych w kraju zwiększyła z 26 tys. do 42 tys. km, produkcja energii elektrycznej wzrosła ponad 2-krotnie, a liczba gospodarstw domowych, podłączonych do sieci elektrycznej – z 5,2 mln do 8,2 mln<sup>245</sup>.

Polityka nowego prezydenta została oceniona przez kierownictwo Braci Muzułmanów jako kolejna po rządach As-Sadata szansa na umocnienie struktur Stowarzyszenia. Tym bardziej że Mubarak demonstrował pewną sympatię do Stowarzyszenia – setki Braci zostało wypuszczonych na wolność, a prezydent zaczął spotykać się działaczami organizacji, a zwłaszcza z Umarem at-Tilmisanim<sup>246</sup>. Pierwsze lata jego prezydentury cechowała atmosfera tolerancji i otwartości wobec odmienności ideologicznej i politycznej. Prezydent chciał zyskać poparcie jak najszerszego spektrum ugrupowań politycznych. Mubarak akcentował większą niż jego poprzednik solidarność z Palestyńczykami i był bardziej powściągliwy wobec Izraela oraz USA, co zyskiwało mu dodatkową popularność. W wojnie iracko-irańskiej w latach 1980–1988 Egipt zdecydowanie opowiedział się po stronie Iraku oraz arabskich państw Zatoki Perskiej, zagrożonych inwazją irańską. Taka pozycja otworzyła rynki bogatych krajów naftowych przed egipską siłą roboczą. W konsekwencji do kraju zaczęły napływać znaczące sumy z zarobków egipskich *gastarbeiterów* nad Zatoką Perską. W latach 1980–1985 przekazy pieniężne do Egiptu z zagranicy stanowiły rocznie ok. 10% produktu krajowego brutto. W roku finansowym 1989/1990 wartość przekazów z zagranicy stanowiła aż 18% PKB. W połączeniu z 2 mld USD, które Egipt otrzymywał w tym okresie od USA w charakterze bezzwrotnej pomocy, nowe źródło dochodu pobudziło rozwój gospodarczy Egiptu i przyczyniło się do polepszenia poziomu życia egipskiej klasy średniej<sup>247</sup>.

W kierownictwie Bractwa Muzułmańskiego w latach 80. XX w. ponownie starły się dwa poglądy na to, czym ma być Stowarzyszenie. Także i tym razem zwyciężyła koncepcja tzw. *hizbijji*, czyli upartyjnieniu Stowarzyszenia. Stanowisko to mówiło o celowości włączenia się do gry politycznej na szczeblu krajowym przy jednoczesnym rozbudowywaniu struktur terenowych. W środowisku

---

<sup>245</sup> Patrz: Nazih A y u b i, *The State and Public Policies Since Sadat*, Ithaca Press, Reading 1991, s. 58–59; Ibrahim O w e i s s, *Egypt's Economy: the Pressing Issues* [w:] *The Political Economy of Contemporary Egypt*, ed. by Ibrahim O w e i s s, Georgetown University, Centre for Contemporary Arab Studies, Washington D.C. 1990, s. 4, 6–7.

<sup>246</sup> Por. H. Al-A w a d i, *op. cit.*, s. 50; Saad Eddin I b r a h i m, *Egypt's Islamic...*, s. 645; Ikram K h a l i d, *op. cit.*, s. 260–261.

<sup>247</sup> Patrz: Ali H i l l a l, *Egyptian Foreign Policy Since Camp David* [w:] *The Middle East: Ten Years After Camp David*, ed. by W. Q u a n d t, Brookings Institution, Washington D.C. 1988, s. 94–111.



Braci przestano mówić o tym, że są tylko dwa rodzaje partii: *Hizb Allah* (Partia Boga), którą jest Stowarzyszenie Braci Muzułmanów i *Hizb asz-Szajtan* (Partie Szatana), czyli wszystkie pozostałe partie egipskie. Ta zmiana w myśleniu o scenie politycznej otwierała drogę do tworzenia sojuszków z innymi partiami<sup>248</sup>.

Przywódcy Braci Muzułmanów podjęli próbę uzyskania od władz zgody na funkcjonowanie w charakterze partii politycznej. Główny Przewodnik powołał specjalny komitet, który przygotował program partii, która miała się nazywać albo *Hisb al-Islah al-Misri* (Partia Reformy Egipskiej), albo *Hizb asz-Szura* (Partia Konsultacji)<sup>249</sup>. Jednak państwowy Komitet ds. Partii odmówił zarejestrowania Bractwa jako partii politycznej. Władze podały przy tym tę samą argumentację, którą posłużyły się sądy w czasach As-Sadata. Mówiła ona, że Bractwo jest organizacją religijną, a egipskie prawo o partiach politycznych wyklucza możliwość zarejestrowania organizacji, która odwołuje się do zasad wiary. Funkcjonowanie takiej partii godziłoby w jedność narodu egipskiego, który tworzą na równi z muzułmanami chrześcijańscy Koptowie<sup>250</sup>. Argumentacja ta była odtąd stale stosowana przez władze do odmawiania Bractwu prawa istnienia w formie partii politycznej.

Gdy próba samodzielnego istnienia na scenie politycznej nie powiodła się, Bracia postanowili działać w sojuszach z partiami, które działały legalnie. Decyzja o wzięciu udziału w wyborach parlamentarnych zapadła najprawdopodobniej w 1983 r. Poprzedziły ją burzliwe debaty na temat angażowania się do polityki. Część członków Głównego Biura Orientacji uważała, że należy skupić się na tworzeniu nowych terenowych oddziałów Stowarzyszenia, a więc budować jak najszersze zaplecze ruchu. At-Tilmisani przekonał jednak większość członków kierownictwa, że Bractwo powinno ostatecznie zaprzestać działania w konspiracji i wykorzystać wszystkie możliwości legalnego działania na wszystkich szczeblach władzy, w tym i w parlamencie. Właśnie na tym szczeblu należało dążyć do przyjęcia ustawodawstwa zgodnego z prawem muzułmańskim. Działalność polityczna i parlamentarna nie kłóciła się, według niego, z pracą organiczną nad tworzeniem szerokiego zaplecza *tanzimu*, czyli organizacji w terenie<sup>251</sup>.

W latach 80. XX w. *tanzim*, czyli „organizacja”, jak członkowie Bractwa mówili o swoim Stowarzyszeniu, zmieniał zasadniczo charakter w porównaniu z tą, którą stworzył w 1928 r. Hasan al-Banna. Zasadniczą zmianą polegała na decentralizacji całej struktury. Było naturalne, że w warunkach autorytarnej władzy w pań-

---

<sup>248</sup> Por. Saad Eddin Ibrahim, *Egypt's Islamic...*, s. 657.

<sup>249</sup> H. Al-Awadi, *op. cit.*, s. 83.

<sup>250</sup> R. Springborg, *op. cit.*, s. 44.

<sup>251</sup> Por. H. Al-Awadi, *op. cit.*, s. 56–57.

stwie i wszechwładzy tajnej policji trudno było kierować opozycyjną organizacją z jednego ośrodka. Główny Przewodnik, którego siedziba była w Kairze, formułował strategię ruchu, która była przekazywana do wiadomości członkom organizacji w prasie Stowarzyszenia oraz w wypowiedziach prasowych samego Przewodnika. Podobne zalecenia formułowały wydziały zadaniowe Głównego Biura Orientacji. Jednak o konkretnych działaniach w terenie decydowali przywódcy lokalnych oddziałów Bractwa. Oddziały takie funkcjonowały we wszystkich 28 gubernatorstwach kraju. Koordynację działań w skali całego kraju ułatwiały nowe środki komunikowania się, zwłaszcza Internet. W Głównym Biurze Orientacji oraz w kierownictwie oddziałów terenów zaczęła obowiązywać zasada wybieralności na wszystkie stanowiska, w tym i stanowisko Głównego Przewodnika. To też było *novum* w porównaniu z latami, kiedy żył Al-Banna i kiedy członkowie kierownictwa byli wyznaczani przez Głównego Przewodnika według kryteriów wieku, poważania i religijności. W latach 80. XX w. Stowarzyszeniem kierowały osoby znane w środowisku z uzdolnień organizacyjnych, sprawności w działaniu i umiejętności w rozpoznawaniu sytuacji politycznej. Zasada wybieralności na stanowiska kierownicze pozytywnie wyróżniała Stowarzyszenie na tle innych organizacji oraz instytucji państwowych, w których o awansie decydowały znajomości, powiązania rodzinne i stopień deklarowanej lojalności wobec prezydenta państwa<sup>252</sup>.

Bracia przystąpili do wyborów parlamentarnych w 1984 r. w sojuszu wyborczym z Nowym *Wafdem*, co było o tyle znamienne, że partia ta należała do najbardziej zeświecczonych z punktu widzenia programu politycznego. Sojusznicy zdobyli łącznie 58 miejsc w 448-osobowym parlamencie. Kandydaci powiązani z Bractwem zdobyli z tego 8 miejsc. Wybory, w rezultacie których prezydencka Partia Narodowo-Demokratyczna zdobyła 390 miejsc (87%) pokazały, że prezydent Mubarak skutecznie wykorzystuje mechanizm demokracji przedstawicielskiej dla umocnienia swojej władzy. Kierownictwo Bractwa oceniło wybory jako swój sukces, z racji wprowadzenia do parlamentu reprezentacji organizacji. Jednak, z drugiej strony, wybory pokazały, że Bractwu będzie niezwykle trudno oddziaływać przez parlament na bieg wydarzeń politycznych ze względu na małe szanse istotnego zwiększenia swojej reprezentacji w najwyższym organie władzy ustawodawczej. Taka perspektywa pobudziła krytykę kierownictwa Bractwa ze strony tych jego członków, którzy opowiadali się za skrajnymi działaniami w celu przejęcia władzy i odgórnego islamizacji. Radykalne skrzydło zarzuciło At-Tilmisaniemu ugodowość wobec władz i legitymizowanie rządów Mubaraka przez obecność Bractwa w parlamencie. Główny Przewodnik bronił się, mówiąc, że ograniczona liczebnie reprezentacja Bractwa w parla-

---

<sup>252</sup> Por. H. Al-A w a d i, *op. cit.*, s. 63–64.

mencie jest oceniana przez społeczeństwo jako nieproporcjonalna do wpływów Stowarzyszenia i dowód na to, że wybory są manipulowane przez władze<sup>253</sup>.

Argumentacja ta zadecydowała o udziale Bractwa w kolejnych wyborach parlamentarnych w 1987 r. Tym razem Stowarzyszenie przystąpiło do sojuszu z *Hizb al-Amal* (Partia Pracy) i *Hizb al-Ahrar* (Partia Wolności). Było przy tym głównym ogniwem koalicji wyborczej. Koalicjanci utworzyli *At-Tahaluf al-Islami* (Blok Islamistyczny), który zdobył 60 miejsc i stał się najsilniejszym ugrupowaniem opozycyjnym w parlamencie. Samo Bractwo wprowadziło do parlamentu 38 swoich członków, zwiększając znacznie liczbę swoich przedstawicieli w porównaniu z poprzednimi wyborami. W kierownictwie Stowarzyszenia oceniono to jako sukces i twierdzono, że gdyby wybory były naprawdę wolne, do parlamentu weszłoby co najmniej 150 członków Bractwa. Sukces był tym bardziej spektakularny, że wśród kandydatów wybranych do parlamentu był Sajf al-Islam Hasan al-Banna, syn założyciela Bractwa, a także Ma'mun al-Hudajbi, syn drugiego Głównego Przewodnika. Bracia prowadzili kampanię wyborczą pod hasłami współpracy muzułmanów z Koptami w imię nadrzędnych interesów narodu i zaproponowali chrześcijanom egipskim miejsca na swoich listach wyborczych. W rezultacie jedynym Koptem, który wszedł do parlamentu z partyjnych list wyborczych był kandydat z listy Bloku Islamistycznego<sup>254</sup>.

Po 1987 r. Bracia zaczęli odgrywać większą niż poprzednio rolę na forum parlamentu egipskiego. Tym bardziej że ich przedstawiciele byli młodzi, dobrze wykształceni i zwracali w debatach parlamentarnych uwagę przede wszystkim na sprawy społeczno-ekonomiczne, a dopiero na drugim planie – na sprawy dotyczące religii. W swoich wystąpieniach odcinali się od przemocy stosowanej przez grupy ekstremistów muzułmańskich i akcentowali, że zmiany powinny być stopniowe i przeprowadzane w ramach konstytucji<sup>255</sup>. W listopadzie 1987 r. nowy parlament egipski przegłosował 420 głosami (na 448 członków parlamentu) nominowanie prezydenta Mubarak na kandydata na prezydenta państwa kolejnej kadencji. W powszechnej opinii część frakcji parlamentarnej Bractwa głosowała za nominacją<sup>256</sup>. Można uznać,

---

<sup>253</sup> Por. A. Flores, *Secularism, Integralism and Political Islam: The Egyptian Debate* [w:] *Political Islam: Essays from Middle East Report*, ed. by J. Benin and J. Stork, I.B. Taurus, London 1997, s. 83–94.

<sup>254</sup> Z listy rządzącej Partii Narodowo-Demokratycznej do parlamentu wybrany został Butrus Ghali, minister stanu w rządzie, który był chrześcijaninem, ale nie Koptem – por. Saad Eddin Ibrahim, *Egypt's Islamic...*, s. 647.

<sup>255</sup> *Ibidem*, s. 647.

<sup>256</sup> Por. Maha Azza, *Egypt: The Islamists and the State under Mubarak* [w:] *Political Fundamentalism*, ed. by Abel Salam Sidahmed, Anoushiravan Ehteshami, Westview Press, Boulder 1996, s. 111–112; Noha El-Mikawy, *The Building of Consensus in Egypt's Transition Process*, American University Press, Cairo 1999, s. 92.

że fakt ten zakończył proces integrowania się umiarkowanego skrzydła Bractwa Muzułmańskiego z systemem politycznym kraju i świadczył o ostatecznym porzuceniu przez to skrzydło koncepcji zdobycia władzy siłą i przeprowadzenia odgórnego islamizacji życia społecznego. Tym samym nastąpił też ostateczny rozbrat ze skrzydłem radykalnym, które poszło swoją drogą w stronę terroru.

Poza parlamentem Bracia prowadzili aktywną agitację w środowisku związkowców. Pod rządami Mubaraka zniesiono wiele ograniczeń działalności związków zawodowych, które według założeń prezydenta mogły przyczynić się do wzmocnienia legitymizacji jego władzy<sup>257</sup>. Takie założenie władz sprzyjało Braciom, którzy mieli duże doświadczenie w prowadzeniu działalności wśród związkowców. W latach 80. XX w. aktywiści Bractwa zdobyli szerokie wpływy w wielu ważnych związkach ogólnokrajowych, m.in. związku zawodowym farmaceutów, lekarzy, inżynierów. Ich działalność związkowa polegała, z jednej strony, na krytykowaniu korupcji w administracji państwowej, a – z drugiej strony – na usprawnianiu funkcjonowania sfery usług i proponowaniu nowych form świadczenia tych usług, które były alternatywne wobec systemu państwowego i cechowały się wyższym standardem. W ten sposób powstał na przykład alternatywny system ubezpieczeń zdrowotnych, który prowadziły związki opanowane przez Bractwo. W końcu lat 80. XX w. system ten stał się bardzo popularny w Kairze oraz Aleksandrii i sprzyjał umacnianiu się wpływów Bractwa<sup>258</sup>. Z punktu widzenia władz Bracia budowali drugie społeczeństwo, funkcjonujące równoległe z tym, nad którym nadzór miało państwo, z siecią sklepów, tanimi towarami, bankami i organizacjami przemysłowymi<sup>259</sup>.

W pierwszych latach władzy Mubaraka Bractwo znacznie rozbudowało swoją bazę ekonomiczną. Sprzyjające warunki dla inwestowania prowadziły do wzrostu zamożności zarówno poszczególnych członków Stowarzyszenia, jak i do podejmowania inicjatyw gospodarczych przez całą organizację. Główną postacią w sferze gospodarczej stał się w Bractwie Ahmad Ubajd, przedsiębiorca, który rozpoczął działalność od niewielkiej rodzinnej firmy „Al-Hidżaz” i rozbu-

---

<sup>257</sup> Patrz: R. B i a n c h i, *Unruly Corporatism: Associational Life in Twentieth-Century Egypt*, Oxford University Press, Oxford 1989, s. 87–88, 105–106.

<sup>258</sup> Por. N. F a h m y, *The Performance of the Muslim Brotherhood in the Egyptian Syndicates: An Alternative Formula for Reform*, „The Middle East Journal”, Vol. 52, No. 4, Autumn 1998, s. 552–554; H. A l - A w a d i, *op. cit.*, s. 126–127.

<sup>259</sup> Termin *parallel Islamic sektor* wprowadziła Carrie Wickham dla podkreślenia faktu podejmowania przez Bractwo różnorodnych projektów rozwoju sfery usług socjalnych, z czym nie mogły sobie poradzić władze państwowe – patrz: C. W i c k h a m, *Islamic Mobilisation and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations* [w:] *Political Islam: Essays...*, s. 120–135.

dował ją w duży koncern. W jego skład weszły inne spółki rodzin, w tym spółka rodziny Asz-Szarifów, których członkowie bądź należeli do Bractwa, bądź sympatyzowali z jego ideami. Wśród powiązanych ze sobą firm były przedsiębiorstwa budowlane, domy handlowe i wydawnicze, fabryki środków czystości i urządzeń elektronicznych. Przedsiębiorstwa Ubajda, Asz-Szarifów i pozostałych rodzin zatrudniały członków Bractwa i wspomagały ich rodziny, gdy ci przebywali w areszcie. Innym ważnym polem działalności gospodarczej Bractwa stała się islamska bankowość<sup>260</sup>.

Demokratyzacja polityczna miała jednak swoje granice. Pokazały to zarówno kolejne wybory do parlamentu, które wygrywała partia prezydencka, jak i wybory głowy państwa, wygrane bezapelacyjne przez Husniego Mubaraka. Taki stan rzeczy zrodził frustrację, zwłaszcza w młodym pokoleniu. Nie mogąc działać na ogólnokrajowej scenie politycznej, młodzi ludzie, aktywni politycznie, włączyli się do działalności stowarzyszeń na uniwersytetach. Koniec lat 70. i lata 80. XX w. to szybki rozwój tych stowarzyszeń. Dominujące miejsc zajęły wśród nich Wspólnoty Muzułmańskie i *Dżihad*. Ugrupowania te działały głównie w kampusach uniwersyteckich i początkowo były stowarzyszeniami studenckimi, które grupowały młodych ludzi o poglądach zarówno radykalnych, jak umiarkowanych. Jednak w miarę tego, jako kierownictwo Braci Muzułmanów integrowało Stowarzyszenie z systemem politycznym państwa, we Wspólnotach doszło do polaryzacji sił i przywództwo przejęli radykałowie. Towarzyszyły temu krwawe zamieszki w kampusach, w których uczestniczyli zwolennicy obydwu opcji: radykalnej i umiarkowanej. W 1987 r. radykalnie nastawieni działacze związków studenckich stworzyli konspiracyjne siatki w wojsku, policji oraz państwowej administracji cywilnej i wypowiedzieli państwu egipskiemu wojnę. Już w 1987 r. doszło do zamachów na byłych ministrów spraw wewnętrznych Hasana Abu Baszę i Muhammada an-Nabawiego oraz na redaktora czasopisma „Al-Musawwar” – Makrama Muhammada Ahmada. W 1989 r. aktywiści Wspólnot Muzułmańskich przeprowadzili 9 ataków na posterunki policji i sprowokowali 16 krwawych starć między ludnością cywilną a siłami bezpieczeństwa. W kolejnym roku lokalne walki z siłami bezpieczeństwa stały się jeszcze bardziej częste. Bastionem islamizmu stało się w tym czasie miasto Asjut w Górnym Egipcie, gdzie na miejscowym uniwersytecie działali aktywnie umiarkowani Bracia Muzułmanie oraz radykałowie spod znaku Wspólnot Muzułmańskich. Kiedy władze państwowe rozpoczęły prześladowania Bractwa, chcąc przejąć kontrolę nad kampusem uniwersyteckim, do głosu doszli radykałowie

---

<sup>260</sup> Por. H. Al-A w a d i, *op. cit.*, s. 67–68; Clement Henry M o o r e, *Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey*, „The Middle East Journal”, Vol. 44, No. 2, Spring 1990, s. 322–325.

wie i Asjut przekształcił się w ośrodek ekstremizmu. W 1986 r. ministrem spraw wewnętrznych został Zaki Badr, były gubernator prowincji Asjut i władze kraju wydały terrorystom bezwzględna walkę. W końcu lat 80. XX w. przeprowadzono masowe aresztowania przede wszystkim wśród zwolenników wojującego islamizmu. Do więzień trafiło także wielu członków Bractwa Muzułmańskiego o umiarkowanych poglądach<sup>261</sup>.

W latach 90. XX w. Bractwo zachowało swój charakter z jednej strony ruchu społecznego skierowanego na propagowanie wiary i stylu życia zgodnego z normami islamu; z drugiej strony dążyło do uzyskania statusu partii politycznej, która weszłaby do parlamentu i doprowadziła do islamizacji ustawodawstwa. Zmiany w konstytucji Egiptu pod kątem ścisłego powiązania jej z prawem mułmańskim były przy tym celem nadrzędnym Bractwa. Jednak starania kierownictwa o rejestrację nie przyniosły rezultatu. Władze rządowe odrzucały podania Bractwa tej sprawie argumentując, że egipskie prawo o partiach politycznych wyklucza możliwość istnienia w państwie partii politycznych opartych na religii ze względu na niebezpieczeństwo zantagonizowania stosunków między obywatelami wiary mułmańskiej a obywatelami Egiptu wyznającymi chrześcijaństwo. Niemniej jednak przywódcy Bractwa starali się uczestniczyć w życiu politycznym kraju i akcentowali swoją obecność przez różnego rodzaju oświadczenia i deklaracje. Władze państwowe były coraz bardziej zaniepokojone siłą i aktywnością Bractwa oraz islamistycznych organizacji radykalnych. Tym bardziej że islamizm jako ideologia polityczna umacniał się w całym regionie bliskowschodnim. W 1992 r. w Algierii islamiści wygrali wybory parlamentarne, a kierownictwo egipskiego Bractwa nawiązało kontakty z palestyńskim Hamasem. Wojna w Zatoce Perskiej w 1991 r. negatywnie odbiła się na gospodarce egipskiej, dla której dodatkowym ciosem były skutki trzęsienia ziemi w 1992 r. Zły stan gospodarki egipskiej był czynnikiem, który umacniał popularność Bractwa. Badania socjologiczne, przeprowadzone na zlecenie *Madżlis asz-Szura*, czyli Egipskiej Rady Doradczej (przy prezydencie), pokazały, że większość ekstremistów mułmańskich w wieku 16–25 lat pochodziło z przedmieść, gdzie ludzie mieszkali w złych warunkach, bez dostępu do elektryczności, bieżącej wody i kanalizacji. W gubernatorstwach Asjut i Minja, skąd pochodziło najwięcej terrorystów, warunki życia były najgorsze. Młodzi ludzie nie mieli poza tym szans na dobre wykształcenie i pracę<sup>262</sup>.

Gospodarka egipska była na przełomie lat 80. i 90. XX w. zadłużona za granicą, obciążona wydatkami na cele socjalne i niewydajna. Wprawdzie dzięki

---

<sup>261</sup> Maha A z z a m, *op. cit.*, s. 113–114; H. Al-A w a d i, *op. cit.*, s. 118–119.

<sup>262</sup> Cyt. za: H. Al-A w a d i, *op. cit.*, s. 130–131.



programowi stabilizacyjnemu MFW wskaźniki makroekonomiczne poprawiły się, ale nastąpiło to kosztem wzrostu i pogłębienia nierówności społecznych. Dzięki wspomnianemu programowi stabilizacyjnemu Egipt zredukował zadłużenie zewnętrzne z 50 mld USD w 1990 r. do 26 mld USD w 1994 r. Deficyt budżetowy zmniejszył się w tym czasie z 20 do 3% produktu krajowego brutto, a inflacja – z 25 do 10% rocznie. Rezerwy walutowe Egiptu powiększyły się z 2,7 mld do prawie 12 mld USD. Z drugiej strony, wzrost PKB spadł z 3% w 1990 r. do 0,4% w 1993 r. Ponieważ przyrost ludności kształtował się na poziomie 2% rocznie, przyrost dochodu narodowego na jednego mieszkańca był ujemny. Bolącym problem było bezrobocie. W 1994 r. wyniosło ono 17–20% ludzi czynnych zawodowo, co oznaczało, że bez pracy pozostawało ok. 2 mln Egipcjan. W okresie ożywienia gospodarczego w latach 1987–1990 rząd stworzył ok. aż 1 mln miejsc pracy, ale potrzeby były dwukrotnie wyższe. Na początku lat 90. XX w. na rynek pracy wchodziło co roku ok. 0,5 mln osób, co było liczbą ogromną, gdyż dla stworzenia dla nich miejsc pracy gospodarka musiałaby się rozwijać w tempie 7–8% rocznie<sup>263</sup>.

Szczególnie trudna do rozwiązania była kwestia obciążeń budżetowych na finansowanie programów osłony socjalnej dla najuboższych. W 1987 r. prezydent Mubarak oświadczył, że prawie 60% wpływów budżetowych przeznaczano na subsydia socjalne dla grup najuboższych (11 mld z 18 mld funtów egipskich). Każda próba zmniejszenia subsydiów na cele socjalne i dostosowania cen do kosztów produkcji prowadziła do powiększenia się sfery ubóstwa i groziła wybuchem niezadowolenia społecznego na wielką skalę. Tym bardziej że inwestycje prywatne nie były na tyle duże, aby mogły zastąpić programy inwestycyjne państwa. Jednocześnie pogłębiał się rozdziew między biednymi a tymi, którzy prowadzili działalność gospodarczą na dużą skalę i mieli dostęp do zamówień rządowych. Szybko bogacili się też wyżsi urzędnicy państwowi, którzy dysponowali zasobami państwa<sup>264</sup>. Grupa najbogatszych stawała się coraz węższa i liczyła ok. 5 tys. osób, a jednocześnie powiększała się warstwa ludzi najuboższych. W 1993 r. aż ok. 80% mieszkańców Egiptu miało dochód w wysokości zaledwie 50 USD miesięcznie na całą rodzinę. W 1994 r. Egipt umieszczony został przez United Nations Development Program na liście 4 krajów świata najbardziej zagrożonych destabilizacją z powodu powiększającego się rozdziewu

---

<sup>263</sup> Por. C a s s a n d r a, *The Impending Crisis in Egypt*, „The Middle East Journal”, Vol. 49, No. 1, Winter 1995, s. 11–12; Khalid I k r a m, *op. cit.*, s. 63–66.

<sup>264</sup> Patrz: Ibrahim A o u d e, *From National Bourgeois Development to Infitah: Egypt 1952–1992*, „Arab Studies Quarterly”, Vol. 16, No. 1, Winter 1994, s. 17–19; Karima K o r a y e m, *The Egyptian Economy and the Poor in the Eighties*, Institute of National Planning, Cairo 1991, s. 30–33.

w dochodach między bogatymi a biednymi<sup>265</sup>. Według Banku Światowego w 1994 r. 6,1% ludności Egiptu znajdowało się w skrajnej nędzy z dochodem dziennym poniżej jednego USD. W 1990 r. wskaźnik ten wyniósł 5,6%<sup>266</sup>.

Na początku lat 90. XX w. prezydent Mubarak postanowił odejść od modelu demokracji kontrolowanej i postawił na siłę, jako podstawę legitymizacji swojej władzy. Czynnikiem, który miał największy wpływ na tę decyzję było nasilanie się przemocy w kraju oraz umacnianie się islamistów. W 1992 r. siły islamiistyczne opanowały większość związków zawodowych – w tym związki lekarzy, inżynierów, prawników i farmaceutów. Prezydent i jego otoczenie uznało, że dalsza liberalizacja polityczna doprowadzi do erozji istniejącego systemu władzy. Nie bez znaczenia była pogarszająca się sytuacja gospodarcza<sup>267</sup>. W lutym 1993 r. rząd podjął próbę opanowania sytuacji w ruchu związkowym i skierował do parlamentu projekt „ustawy o zabezpieczeniu demokracji w związkach zawodowych”. Ustawa przewidywała odtąd konieczność uzyskania przez kandydatów do władz związkowych 50% minimum głosów zamiast dotychczasowych 33%. Głównym czynnikiem były jednak mnożące się demonstracje, strajki, akty wandalizmu i zabójstwa na tle politycznym. W 1990 r. w starciach z policją zginęło 115 osób. Gdy w 1992 r. ekstremiści muzułmańscy zabili Faradża Fudę, zwolennika umiarkowanego islamizmu i krytyka łączenia przemocy z religią, a w Algierii islamiści wygrali wybory, prezydent Mubarak podjął ostateczną decyzję o przeciwstawieniu się islamizmowi przy pomocy siły<sup>268</sup>.

W pierwszej kolejności zaostrome zostało antyterrorystyczne ustawodawstwo. Osoby podejrzane o terroryzm były odtąd sądzone w trybie doraźnym, bez możliwości odwołania się od wyroku sądu. Do kwietnia 1994 r. wydano 50 wyroków śmierci. Działania policji cechowała jeszcze większa niż do tej pory brutalność. Wojujący islamiści także stosowali bezwzględne metody walki. W 1993 r. z ich rąk zginęło 120 policjantów. Ogólna liczba zabitych policjantów, terrorystów i niewinnych cywilów wyniosła w 1993 r. 1106 osób. Rząd zaczął rozbu-

---

<sup>265</sup> Cyt. za: C a s s a n d r a, *op. cit.*, s. 13–14.

<sup>266</sup> Cyt. za: Khalid I k r a m, *op. cit.*, s. 253.

<sup>267</sup> O uwarunkowaniach deliberalizacji w Egipcie w latach 90. XX w. pisze m.in. E. K i e n l e, *More Than a Response to Islamism: The Political Deliberalization of Egypt in the 1990s*, „The Middle East Journal”, Vol. 52, No. 2, Spring 1998, s. 219–235.

<sup>268</sup> Khalid I k r a m, *op. cit.*, s. 14; Hala M u s t a f a, *The Islamist Movements under Mubarak* [w:] *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, ed. by Laura G u a z z o n e, Ithaca Press, Reading 1995, s. 180–182; A. A v a l o n, *Egypt* [w:] *Middle East Contemporary Survey*, ed. by A. A v a l o n, The Moshe Dayan Center, The Shiloah Institute, Boulder, Westview Press, Tel Aviv 1992, Vol. XVI s. 371–374.

wywać siły bezpieczeństwa i wojsko. Utrzymanie tych 2 sektorów związanych z bezpieczeństwem zamknęło się w 1993 r. sumą 1,3 mld USD, co stanowiło 39% amerykańskiej bezzwrotnej pomocy rozwojowej. Wojsko i siły bezpieczeństwa miały teraz stanowić główną podporę systemu władzy i oficerowie tych formacji zaczęli otrzymywać znacznie wyższe niż dotychczas wynagrodzenia<sup>269</sup>.

Zaostrzenie kursu wobec ekstremistów dotknęło też umiarkowaną opozycję polityczną. W 1990 r. władze wprowadziły nowe prawo wyborcze, które zwiększyło liczbę okręgów wyborczych z 48 to 222 i wprowadziło wymóg wystawienia przez każdą partię w każdym okręgu 2 kandydatów. Jeden z nich musiał przy tym pochodzić ze środowiska robotniczego (*amil*). Wymóg ten był trudny do spełnienia przez większość partii opozycyjnych. W tej sytuacji partie Nowy *Wafd* oraz Partia Wolności zbojkotowały wybory parlamentarne i w parlamencie wybranym w 1990 r. 360 miejsc spośród 444 zdobyła partia prezydencka<sup>270</sup>.

Bracia Muzułmanie również zbojkotowali wybory w 1990 r. Jednocześnie kierownictwo Stowarzyszenia poparło dążenia związkowych działaczy Bractwa do utworzenia nowych partii politycznych o orientacji islamistycznej. Miało to być odpowiedzią na zaostrzenie przez władze przepisów ograniczających możliwość podejmowania przez związki zawodowe działalności politycznej. Chodziło o przeniesienie tej działalności do partii politycznych i uniknięcie prześladowań. W 1990 r. Muhammad as-Sammam, działacz związku zawodowego inżynierów i członek Bractwa, przedstawił program nowej partii o nazwie *Al-Amal* (Nadzieja). Partia chciała działać na rzecz rozwoju gospodarczego, podkreślała nadrzędną rolę państwa w przezwyciężaniu problemów rozwoju i nawoływała do życia zgodnego z zaleceniami islamu. Ponieważ As-Sammam uważał, że do debaty na temat przyszłości państwa należy dopuścić także środowiska kontestujące system władzy, organy rządowe nie wydały zgody na funkcjonowanie partii. Głównym powodem odrzucenia wniosku o rejestrację były jednak widoczne powiązania działaczy związkowych z Bractwem Muzułmańskim<sup>271</sup>.

W pierwszej połowie lat 90. XX w. w kierownictwie Bractwa nastąpiły ważne zmiany programowe, które były skutkiem stopniowego umacniania się w kierownictwie organizacji nowego pokolenia działaczy, nastawionych na budowanie sojuszków z innymi ugrupowaniami politycznymi, w celu stworzenia wspólnego frontu walki z autorytaryzmem władz. Zmiany programowe odzwierciedlały pogłębienie się tendencji do przekształcenia się ruchu religijnego, jakim było początkowo Bractwo, w partię polityczną. Proces ten rozpoczął się w latach 80.

---

<sup>269</sup> Por. C a s s a n d r a, *op. cit.*, s. 17–18.

<sup>270</sup> Patrz: E. K i e n l e, *A Grand Delusion*, I.B. Tauris, London 2001, s. 50–53.

<sup>271</sup> Patrz: H. A l - A w a d i, *op. cit.*, s. 145–146.

XX w. i wyraził w podjęciu przez Bractwo prób wprowadzenia swojej reprezentacji do parlamentu. Obok tej tendencji istniała druga – wyrażająca przekonanie, że Bractwo nie powinno się angażować do polityki i pozostać stowarzyszeniem religijno-edukacyjnym. Niewyjaśniony do końca pozostawał też stosunek Bractwa do zbrojnych metod walki o islamizację. Przełom nastąpił w 1992 r. Najpierw Bractwo zdecydowało się oficjalnie wysunąć swoich kandydatów w wyborach do władz związków zawodowych lekarzy i adwokatów, co świadczyło o postępującej polityzacji stowarzyszenia. Następnie Bracia wystąpili z ostrą krytyką władz za nieudolność w łagodzeniu skutków trzęsienia ziemi w Kairze w październiku 1992 r., po czym zaczęli sami gromadzić środki na pomoc poszkodowanym. Kiedy w lutym 1993 r. parlament egipski przyjął ustawę ingerującą w samorządność związków zawodowych, Bractwo zmobilizowało związkowców o różnych orientacjach politycznych do masowych protestów. W marcu 1994 r. kierownictwo Bractwa wydało oświadczenie, w którym opowiedziało się za politycznym równouprawnieniem kobiet oraz za pluralizmem politycznym. W październiku tego samego roku Isam al-Irjan i Abu al-Ila al-Madi, znani działacze Bractwa, zorganizowali w Kairze konferencję na temat swobód i społeczeństwa obywatelskiego. Na konferencji tej potępiono zamach na życie Nagiba Mahfuzy, laureata Nagrody Nobla w dziedzinie literatury, a następnie potępiono terroryzm bez względu na to przeciwko komu byłby on skierowany<sup>272</sup>.

Zmiany programowe i pokoleniowe sprawiły, że ze środowiska Bractwa wyszła kolejna inicjatywa utworzenia partii. I tym razem inicjatorami byli działacze związkowi. W 1996 r. zgłosili oni wniosek o rejestrację partii o nazwie *Hizb al-Wasat al-Misri* (Egipska Partia Centrum). Abu al-Ila al-Madi i Salah Abd al-Karim, inicjatorzy tej akcji, zaproponowali program polityczny, który nawiązywał do wcześniejszej próby zarejestrowania partii o nazwie *Al-Islah*. Sama nazwa partii – „wasat” (dosł. środek) – miała kilka odniesień. Z jednej strony, nawiązywał do koranicznego terminu *umma al-wasat*, dosł. „wspólnota środka”, oznaczającego społeczeństwo sprawiedliwości i równości. Z drugiej strony nazwa miała określić partię jako umiarkowaną w znaczeniu odrzucenia przemocy jako instrumentu walki politycznej. Umiarkowanie w każdej sferze życia było zawsze ideałem, do którego dążyła wspólnota muzułmańska. Założyciele *Wasatu* nie zamierzali jednocześnie czekać bezczynnie na rozwój wydarzeń. Chcieli działać, ale inaczej niż pierwsze pokolenie Bractwa. Mówili o sobie, że są *dżil al-wasat* (dosł. pokoleniem środka, umiarkowania) i deklarowali otwartość wobec innych niż islam religii oraz idei<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> Por. Mona El-G h o b a s h y, *op. cit.*, s. 381–382.

<sup>273</sup> Por. B.O. U t v i k, *Hizb al-Wasat and the Potential for Change in Egyptian Islamism*, „Critique: Critical Middle East Studies”, Vol. 14, No. 3, Fall 2005, s. 302.

Już w momencie ogłoszenia powstania ugrupowania założyciele *Wasatu* podjęli dialog z intelektualistami koptyjskimi o współpracy, a następnie ustosunkowali się do artykułu 2 konstytucji, który głosi, że prawo muzułmańskie jest głównym źródłem ustawodawstwa. Wprowadzenie tego artykułu do ustawy zasadniczej zaniepokoiło Koptów, stanowiących znaczącą część społeczeństwa egipskiego. Działacze *Wasatu* uznali, że artykuł 2 konstytucji należy traktować jedynie jako punkt odniesienia (*mardza 'ijja*) dla ustawodawców w kwestii tego, co powinno być prawnie zabronione, a co dozwolone, a nie nakaz dostosowania prawa do norm religii. Oznaczało to nawiązanie do idei wielkich reformatorów muzułmańskich z przełomu XIX i XX w. Dżamal ad-Dina al-Afghaniego i Muhammada Abduha o traktowaniu islamu jako cywilizacji, w której miejsce mają inne religie. Takie postawienie sprawy otwierało drogę do współpracy między wyznaniem i budowania jedności nacji, ale było niebezpieczne, gdyż narażało na zarzut sekularyzmu. W konsekwencji działacze *Wasatu* zostali skrytykowani przez kręgi religijne oraz przez kierownictwo Bractwa Muzułmańskiego<sup>274</sup>.

Jeśli chodzi o działalność polityczną *Wasatu*, to władze uznały nowe ugrupowanie za zbyt niebezpieczne dla siebie ze względu na możliwość powstania ponadkonfesjonalnej reprezentacji o silnym zapleczu intelektualnym i odrzuciły wniosek o rejestrację. Do komitetu założycielskiego nowej partii należały wówczas 93 osoby, wśród których było 24 członków Bractwa Muzułmańskiego oraz 3 chrześcijan (2 Koptów i znany myśliciel protestancki Rafik Habib). Wśród członków Komitetu było także 19 kobiet. Wniosek o rejestrację został odrzucony przez władze z powodu oczywistego dla władz odwoływania się w programie do religii<sup>275</sup>. Egipskie prawo o partiach politycznych zabraniało tworzenia partii na bazie religijnej, gdyż mogłoby to prowadzić do napięć między egipskimi muzułmanami a chrześcijanami.

Inicjatywa legalizacji islamistycznej partii centrowej odzwierciedlała ważną tendencję w środowisku Braci Muzułmanów, jaką było wyłonienie się z głównego nurtu tej organizacji grupy ideologów islamizmu o umiarkowanych poglądach, którzy zaczęli na nowo interpretować przesłanie Hasana al-Banny o islamizacji społeczeństwa i państwa, pogłębiając wiele poglądów pierwszego

---

<sup>274</sup> *Ibidem*, s. 303.

<sup>275</sup> Por. J. S t a c h e r, *Post-Islamist Rumblings in Egypt: The Emergence of the Wasat Party*, „The Middle East Journal”, Vol. 56, No. 3, Summer 2002, s. 418–419. Działacze Partii *Wasat* trzykrotnie zgłaszali wniosek o legalizację, ale władze za każdym razem odrzucały wniosek. W lipcu 2005 r. wniosek odwoławczy zgłoszony został do sądu administracyjnego, który uznał, że legalizacja partii byłaby zgodna z prawem. Jednak do stycznia 2009 r. Partia *Wasat* była ciągle na liście partii oczekujących na legalizację. <http://arabist.net/archives/2005/07/16/712/> (1 luty 2009).

pokolenia Bractwa i formułując nowe, odzwierciedlające nową sytuację polityczną zarówno w Egipcie, jak i w świecie. Grupa ta, a właściwie środowisko, skupiła kolejne, trzecie już pokolenie działaczy społeczno-politycznych Bractwa i intelektualistów, którzy mieli doświadczenie polityczne i byli znani w Egipcie. Ich poglądy tworzą stosunkowo pełny program rozwoju i obejmują takie zagadnienia, jak pytania o charakter państwa (świeckie czy religijne), polityczny pluralizm, przemoc polityczną, społeczeństwo obywatelskie, prawo gospodarcze, w tym pytanie o to, co to jest *riba* (lichwa), zagadnienie bezrobocia, edukacji, miejsce kobiety w społeczeństwie i na rynku pracy oraz – rzecz naturalna – całe spektrum zagadnień polityki zagranicznej. Zaczęto o nich pisać jako o *wasatijjun* – centrystach, nowych islamistach lub też islamskich konstytucjonalistach, chociaż oni sami mówili o sobie, że są po prostu islamistami (*islamijjun*). *Wasat* został początkowo ostro skrytykowany przez kierownictwo Bractwa Muzułmańskiego z powodu sekularystycznych tendencji w traktowaniu islamu jako cywilizacji, ale po 2004 r. stosunek ten uległ zmianie. Nastąpiło to po tym, jak w styczniu 2004 r. nowym Głównym Przewodnikiem Stowarzyszenia Braci Muzułmanów został Muhammad Mahdi Akif. Zaproponował on pewne modyfikacje w doktrynie Bractwa, które zbliżyło go do *Wasatu*<sup>276</sup>.

Można mówić o dwóch środowiskach umiarkowanych islamistów, którzy powiązani są z Braćmi zarówno intelektualnie, jak i towarzysko. Z jednej strony jest to środowisko uniwersytetu Al-Azhar – głównego ośrodka teologicznego w Egipcie i jednego z ważniejszych w świecie. Z tego kręgu pochodził szejek Muhammad al-Ghazali (1917–1996), znany teolog i moralizator, który w latach 40. XX w. utożsamiał się bezpośrednio z Bractwem, a następnie odsunął się od niego jako organizacji, ale pozostał w obrębie islamizmu. Inną ważną postacią z tego środowiska był główny szejek Al-Azharu Muhammad Sajjd Tantawi. Drugi krąg tworzą osoby, które można określić jako „muzułmanów świeckich”, a więc ludzi przejętych sprawami religii, ale nie związanych zawodowo z kultem. Są to znane postaci egipskiego życia społecznego, intelektualisci, często wybitni w swoich zawodach. Do tego kręgu należą: Jusuf al-Karadawi, znawca prawa religijnego i autor wielu poczytnych książek, Ahmad Kamal Abu al-Madżd, prawnik, znawca prawa konstytucyjnego i międzynarodowego, profesor na Uniwersyte-

---

<sup>276</sup> Patrz: Fahmi H u w a j d i, *op. cit.*, s. 240; B.O. U t v i k, *op. cit.*, s. 305; o programie Akifa patrz: *Mubadarat al-murshid al-amm li-l-ichwan haula al-mabadi al-amma li-l-islam fi Misr* (Inicjatywa Głównego Przewodnika dotycząca głównych zasad reformowania Egiptu), „Ikhwan Online” 3.03.2004, <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=5172&SectionID=356>. Po śmierci At-Tilmisaniego funkcję Głównego Przewodnika sprawowali kolejno: Muhammad Hamid Abu an-Nasr (1986–1996), Mustafa Mashur (1996–2002) i Ma'mun al-Hudajbi (2002–2004) – syn drugiego Głównego Przewodnika.



cie Kairskim i ekspert organizacji międzynarodowych, Fahmi Huwajdi, publicysta piszący na łamach najbardziej poczytnych pism egipskich, m.in. „Al-Ahramu” i jednocześnie autor licznych książek poruszających problematykę rozwoju społecznego, prawnicy: Muhammad Salim al-Auwa i Tarik al-Biszri. Przywódcą duchowym i głównym teoretykiem tego nurtu jest bez wątpienia zmarły w 1996 r. Muhammad al-Ghazali, niekwestionowany autorytet moralny, uznany za największego teologa islamu końca XX w., autor 94 książek niezwykle poczytnych do dzisiaj w całym świecie muzułmańskim i – wreszcie – charyzmatyczny orator, którego piątkowe kazania skupiały dziesiątki tysięcy słuchaczy<sup>277</sup>.

Ekspozenci nowego islamizmu wyrastali w różnych środowiskach. Salah Abd al-Karim, autor programu Partii *Wasat*, należał wcześniej do Bractwa i był profesorem inżynierii aeronautycznej na Uniwersytecie Kairskim. Czołowy eksponent poglądów tego środowiska – Jusuf al-Karadawi – ukończył wydział prawa religijnego na Al-Azharze, a następnie w 1973 r. na tym samym uniwersytecie otrzymał stopień doktora nauk prawnych. Al-Karadawi krótko pracował w egipskim Ministerstwie ds. Fundacji Religijnych, a następnie przeniósł się do Kataru, aby kierować tam ośrodkiem studiów religijnych. Jego liczne książki, wystąpienia na tematy religijne nagrywane na kasety radiowe i telewizyjne zaczęły szybko rozprzestrzeniać się po całym świecie islamu. Jego popularność wzrosła jeszcze bardziej, gdy zaczął prowadzić cotygodniowy program „Prawo islamu a życie społeczne” w telewizji Al-Dżazira<sup>278</sup>.

Inna czołowa postać środowiska centrystów to Tarik al-Biszri, z wykształcenia prawnik, który podjął pracę w sądownictwie państwowym i doszedł do wysokiego stanowiska pierwszego zastępcy Przewodniczącego Rady Państwa, naczelnego organu władzy sądowniczej w Egipcie. Al-Biszri to także znany historyk, autor wielu prac z najnowszej historii Egiptu, a zwłaszcza myśli politycznej. Jego badania nad korzeniami egipskiego ruchu narodowego oraz przyczynami przewrotu Wolnych Oficerów w 1952 r. należą do klasycznych dzieł naukowych w tej dziedzinie<sup>279</sup>. Z kolei Muhammad Salim al-Auwa to profesor prawa, wykładający na uniwersytetach w Egipcie i Arabii Saudyjskiej. Jest cenionym specjalistą z zakresu prawa karnego i autorem wielu prac naukowych z tej dziedziny, uznanym ekspertem z zakresu prawa religijnego i jednym z największych

---

<sup>277</sup> Szeroko o egipskich centrystach (*wasatijjun*) pisze R.W. Baker, *Islam without fear. Egypt and the New Islamists*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London 2003.

<sup>278</sup> Patrz: <http://www.islamonline.net/arabic>.

<sup>279</sup> O Al-Biszrim pisze Ibrahim al-Bajjumi Ghanim, *Tarik al-Biszri: al-kadi, al-mufakkir* (Tarik al-Biszri: sędzia i myśliciel), Dar asz-Szuruk, Kair 1999.

autorytetów w tym względzie w całym świecie muzułmańskim<sup>280</sup>. W połowie lat 90. XX w. należał do najbardziej aktywnych orędowników utworzenia centrystycznej partii politycznej w Egipcie, której ideologia nawiązywałaby do islamizmu. Po jej powstaniu Al-Auwa stałby się jednym z jej przywódców<sup>281</sup>. Prawnikiem jest także Ahmad Kamal Abu al-Madżd. Po studiach prawniczych w Egipcie i USA podjął on pracę w administracji państwowej, a następnie w latach 70. XX w. wyjechał do Kuwejtu, gdzie był doradcą kuwejckiego następcy tronu. Po powrocie w latach 10. XXI w. do Egiptu otworzył prywatną kancelarię prawniczą, pełniąc jednocześnie prestiżowe funkcje społeczne (na przykład przewodniczenie radzie naukowej Uniwersytetu Al-Azhar czy praca w rządowym Egipskim Stowarzyszeniu Praw Człowieka)<sup>282</sup>.

Wyłonienie się z głównego nurtu Braci politycznej reprezentacji umiarkowanych islamistów pozwala mówić o nowej epoce post-islamizmu na muzułmańskim Bliskim Wschodzie. Nowi ideolodzy są bardziej pragmatyczni i otwarci wobec Zachodu, mają też inne zapatrywania niż główny nurt Bractwa na wiele szczegółowych rozwiązań społecznych i politycznych. Kierunek myśli, który wyrażają, jest też odmienny od radykalnego islamizmu i same narodziny tego nurtu są reakcją na radykalizm. Po tym, jak zarówno radykalizm, jak i Bractwo nie zdołały osiągnąć swoich celów politycznych, umiarkowani islamiści szukają nowej drogi ku przebudowie społeczeństwa opartego na normach religijnych. Wielu zachodnich autorów pisze wręcz z entuzjazmem o umiarkowanym islamizmie jako ruchu bardziej demokratycznym niż samo Bractwo Muzułmańskie i uważa, że nurt ten ma ogromną przyszłość polityczną ze względu na wysoki stopień religijności społeczeństw bliskowschodnich. Jest to bez wątpienia bardzo ważny czynnik, jakkolwiek trudno przewidzieć, czy reprezentacja polityczna umiarkowanego islamizmu nie podzieli losu wielu innych partii politycznej, które pojawiały się na egipskiej scenie i zostały zmarginalizowane przez system władzy<sup>283</sup>.

---

<sup>280</sup> Prace Muhammada Salima al-Auwy stanowią kanon programów nauczania na wydziałach prawa, zwłaszcza prawa religijnego, w całym świecie muzułmańskim. Najbardziej znana to *Fi usul an-nizam al-dżin'i al-islami* (Podstawy muzułmańskiego prawa karnego), Dar al-Ma'arif, Kair 1979.

<sup>281</sup> Patrz: R.W. Baker, *Islam without fear...*, s. 199–200.

<sup>282</sup> Patrz: B.K. Rutherford, *What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism*, „The Middle East Journal”, Vol. 60, No. 4, Autumn 2006, s. 709.

<sup>283</sup> Tak pisze o umiarkowanym islamizmie R.W. Baker. Natomiast samo pojęcie post-islamizmu wprowadził szerzej do obiegu naukowego G. Kepel – por. J.A. Stacher, *Post-Islamist Rumblings in Egypt: The Emergence of the Wasat Party*, „The Middle East Journal”, Vol. 56, No. 3, Summer 2002, s. 430–431.

W pierwszym dziesięcioleciu XXI w. w środowisku Braci Muzułmanów narodziła się kolejna tendencja – do głosu doszło kolejne, czwarte pokolenie członków organizacji i w konsekwencji doszło do konfliktu między nowymi a „starymi” działaczami organizacji. Podłożem konfliktu stało się pytanie, wielokrotnie podnoszone od samego momentu powstania Bractwa, o to, czym ma być organizacja – czy stowarzyszeniem religijnym, wpisującym się w ruchy znane jako *salafijja*, propagujące *da'wę*, czyli generalnie wiarę przodków w formie przystosowanej do współczesności, czy też ruchem politycznym, a nawet partią zaangażowaną na scenie politycznej kraju na rzecz odgórnego islamizacji i państwa, i społeczeństwa.

Nowe pokolenie członków Bractwa zasygnalizowało swoją obecność w 2002 r. w związku z sytuacją w Palestynie. Charakterystyczne było przy tym sięgnięcie w celach politycznych do nowych środków przekazu, jakim była telefonia komórkowa i Internet. Młodzi Bracia zaczęli wyrażać poglądy na swoich serwisach blogowych i określać się jako „pokolenie 2004 r.” W tym roku doszło do poważnych rozruchów w całym Egipcie i narodzin ruchu społecznego „Kifaja” (dosł. Dosyć), który był reakcją na próbę prezydenta Mubaraka kreowania wizerunku syna Gamala jako swojego następcy na stanowisku głowy państwa. Protestujący żądali swobód demokratycznych i wolnych wyborów. Najbardziej aktywni byli wśród protestujących studenci-członkowie Bractwa Muzułmańskiego. Wykorzystując telefony komórkowe, protestujący sprawnie organizowali kolejne wystąpienia przeciwko władzom. Kiedy władze ostatecznie zdusiły protesty, a kierownictwo Bractwa Muzułmańskiego pogodziło się z tym faktem, młodzi członkowie organizacji przenieśli pole walki do Internetu. Do wiosny 2007 r. aktywnych było ok. 150 serwisów blogowych, na których dyskutowano o sytuacji w kraju i o strategii Bractwa. Blogerzy żądali od kierownictwa Bractwa wyrażenia bardziej zdecydowanego poparcia walki Palestyńczyków oraz większego zaangażowania się na rzecz przeprowadzania reform politycznych w kraju. To drugie żądanie było zawołanym wezwaniem do wystąpienia przeciwko władzom. Blogerzy, przedstawiciele czwartego pokolenia Braci, byli rozczarowani niepowodzeniem starszego pokolenia w tworzeniu Partii *Wasat* oraz zniecierpliwieni z powodu manipulowania przez władze wyborami. Jeden z młodych Braci o imieniu Magdi Saad, autor blogu „Yalla Mish Muhimm” (O, to nie ważne), napisał pod adresem starszego pokolenia członków Bractwa: „Gdzie byliście, kiedy policja rozpędzała studentów na kampusach?”. Inni w serwisach blogowych wyrażali solidarność z aresztowanymi członkami Bractwa. W ten sposób młode działaczki Bractwa – Asma al-Irjan i Zahra asz-Szatir protestowały przeciwko uwięzieniu swoich ojców i braci”<sup>284</sup>.

---

<sup>284</sup> Patrz: M. L y n c h, *Young Brothers in Cyberspace*, „Middle East Report”, No. 245, Winter 2007, s. 26–27. Najbardziej znane blogi: <http://yallameshmohem.blogspot.com>;

Ruch blogerów odzwierciedlał proces polityzacji części młodego pokolenia Braci i radykalizację ich poglądów. Nowe pokolenie nie doświadczyło krwawej rozprawy władz z Bractwem w czasach Nasera i nie było przyzwyczajone do działalności w warunkach półlegalnych pod rządami Sadata, kiedy chodziło o odbudowanie organizacji drogą małych kroków, aby nie drażnić represyjnego wciąż aparatu państwa. Na początku XXI w. łatwość komunikowania się i większa tym samym transparentność poczynań władz zachęcały do bardziej energicznych i bezpośrednich działań. Na blogach młodych Braci Muzułmanów można było przeczytać, że młodzież egipska, w tym i część młodych członków Bractwa, jest pasywna i akceptuje dominację starszego pokolenia oraz stosunki patriarchalne. Młody członek Bractwa o imieniu Muhammad Hamza napisał na swoim blogu „Wahid min al-Ikhwan” (Jeden z Braci Muzułmanów), że nie chce dalej tylko słuchać i być posłusznym. Radykalizm polityczny niektórych islamiistycznych blogerów zbliżał ich bardziej do równie radykalnie nastawionej młodzieży o poglądach lewicowych, a nawet antyislamskich niż do starszego pokolenia członków własnej organizacji. Na jesieni 2006 r. dziennikarz Abd al-Mun'im Mahmud, przedstawiciele pokolenia blogerów-islamistów, napisał na swoim blogu „Ana Ikhwan” (Jestem Bratem Muzułmaninem), że solidaryzuje się z Abd al-Karimem Sulajmanem, innym blogerem znanym z wrogiego nastawienia do islamizmu, który został aresztowany za działalność antyrządową. Z kolei blogerzy o nastawieniu świeckim i liberalnym relacjonowali swoje spotkania z młodymi aktywistami Bractwa, z którymi byli razem wtrąceni do więzień za udział w demonstracjach antyrządowych. Pisali mianowicie, że spotkali nowe pokolenie islamistów, którzy tworzą i czytają blogi, oglądają Al-Dżazirę, śpiewają popularne przeboje muzyczne, opowiadają o swoich miłosnych zawodach i skandują „Precz z Mubarakiem”<sup>285</sup>.

Ruch blogerów, aczkolwiek widoczny w Internecie, pozostał zjawiskiem marginalnym i na scenie politycznej Egiptu, i w samym Bractwie; był elementem buntu pokoleniowego i objął środowisko młodych członków Bractwa głównie z Kairu i Aleksandrii. W innych ośrodkach kraju silniejsza okazała się wśród młodzieży Bractwa tendencja do zachowania dotychczasowego charakteru Bractwa Muzułmańskiego, a więc organizacji o charakterze kulturalnym

---

<http://ikhwanyouth.blogspot.com>; <http://ikhwanonline.com>; <http://ana-ikhwan.blogspot.com>. Asma al-Irjan pisała na swoim blogu: <http://banatelerian.blogspot.com>.

<sup>285</sup> M. Lynch, *op. cit.*, s. 29, 31. O zjawisku taktycznego sojuszu islamizmu z innymi ideologiami, w tym także i tzw. lewicą (marksistami i naserystami) w walce o osłabienie autorytaryzmu elit władzy w takich krajach, jak Jordania, Jemen i Egipt piszą m.in. J. Schewdler, J.A. Clark, *Islamist-Leftist Cooperation in the Arab World*, „ISIM Review”, No. 187, Autumn 2006, s. 10–11.

i oświatowym wpisującej się w nurt *salafiji*, czyli ruchu na rzecz zachowania tradycji<sup>286</sup>.

Ruch „Kifaja”, w którym Bracia Muzułmanie odegrali ważną rolę, miał duży wpływ na przebieg wyborów parlamentarnych w 2005 r. Władze dały ugrupowaniom opozycyjnym większą niż dotychczas możliwość prezentowania swoich programów. Bracia Muzułmanie wzięli udział w wyborach, ale ponieważ nie mogli oficjalnie wystąpić jako ugrupowanie polityczne, wystawili 150 swoich kandydatów jako niezależnych. Wszyscy oni akcentowali w kampanii wyborczej hasło Bractwa Muzułmańskiego „Al-Islam huwa al-hal” (Islam to jedyne rozwiązanie). W przededniu wyborów, które rozpoczęły się 9 listopada, władze postanowiły osłabić opozycję islamistyczną i przeprowadziły masowe aresztowania wśród aktywistów Bractwa, aby uniemożliwić im udział w głosowaniu. Mimo to, w pierwszej turze wyborów kandydaci związani z Bractwem zdobyli aż 76 miejsc<sup>287</sup>. Bracia zdobyli ostatecznie 88 na 454 miejsca w parlamencie, co stanowiło ok. 20% mandatów. Pozostałe partie opozycyjne zdobyły łącznie zaledwie 15 mandatów. Stowarzyszenie Braci Muzułmanów odniosło więc duży sukces polityczny. Wydźwięk propagandowy tego faktu był bardzo duży, mimo że rządząca Partia Narodowo-Demokratyczna utrzymała w parlamencie tak wielką przewagę nad opozycją, że nie musiała nawet konsultować z rywalami projektów aktów prawnych.

Niemniej jednak zwycięstwo Braci Muzułmanów w wyborach zostało skomentowane przez rządzącą Partię Narodowo-Demokratyczną. Muhammad Kamal, przedstawiciel nowego pokolenia w tej partii i działacz powiązany blisko z Gamalem Mubarakiem, synem prezydenta, stwierdził, że umiarkowani islamiści powinni być zintegrowani z systemem politycznym kraju i że Bracia Muzułmanie, jeśli chcą być włączeni do tego systemu, powinni utworzyć świecką, konserwatywną partię polityczną. Nie mogą jednak liczyć na uznanie swojego stowarzyszenia jako partii, gdyż jest ono organizacją religijną. Przedstawiciel władz podtrzymał więc dotychczasową linię prezydenta Mubaraka wobec islamizmu<sup>288</sup>.

---

<sup>286</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>287</sup> Por. Council on Foreign Relations, the Brookings Institution Press, <http://www.cfr.org/publication/9319/> (1.02.2009).

<sup>288</sup> Por. Council on Foreign Relations, the Brookings Institution Press, [http://www.cfr.org/publication/9321/egypts\\_mohamed\\_kamal.html](http://www.cfr.org/publication/9321/egypts_mohamed_kamal.html) (1.02.2009); [http://www.wilsoncenter.org/index.cfm?topic\\_id=1417&categoryid=09B69B33-65BF-E7DC-42B9D29AB3D98EA9&fuseaction=topics.events\\_item\\_topics&event\\_id=157235](http://www.wilsoncenter.org/index.cfm?topic_id=1417&categoryid=09B69B33-65BF-E7DC-42B9D29AB3D98EA9&fuseaction=topics.events_item_topics&event_id=157235) (1.02.2009). [http://www.monstersandcritics.com/news/middleeast/features/article\\_1395218.php/Egypt\\_outlawed\\_Muslim\\_Brothers\\_defy\\_state\\_crackdown](http://www.monstersandcritics.com/news/middleeast/features/article_1395218.php/Egypt_outlawed_Muslim_Brothers_defy_state_crackdown) (1.02.2009).

## Część II

# Idea i ideologia

### Epistemologia i sztuka *ta'wilu*

Islamizm odwołuje się przy formowaniu swoich koncepcji rozwoju do islamu, do jego norm i widzenia zagadnień związanych z funkcjonowaniem społeczeństwa. Normatywny punkt widzenia przez islam zagadnień rozwoju społecznego, a zwłaszcza rozwiązywania problemów rozwojowych, wyrażony jest w świętych tekstach tej religii – *Koranie*, słowie bożym, przekazanym ludziom przez Proroka Mahometa w VII w., oraz w *hadisach* – krótkich opowiadaniach o czynach Mahometa i jego Towarzyszy – które zebrane razem tworzą *Sunnę*, czyli Tradycję. *Hadisy* zostały zebrane i uporządkowane 2–3 wieki po odejściu Mahometa z tego świata i odzwierciedlają wydarzenia oraz stosunki społeczne z tamtej odległej epoki<sup>1</sup>. Trzeba także pamiętać, że normy islamu odzwierciedlały stosunki społeczne i polityczne na określonym obszarze, jakim był Półwysep Arabski. Stąd też współczesny islamizm jest zbiorem interpretacji tych norm i odnoszenia ich do współczesnych warunków funkcjonowania społeczeństw w świecie. Ekspozenci islamizmu chcą, bez wątpienia, stworzyć model rozwoju, który byłby jak najbardziej adekwatny do tych warunków i prezentują przy tym charakterystyczny sposób myślenia. Uważają mianowicie, że posiadają wyłączność na właściwe rozumienie doktryny islamu oraz określenie relacji między doktryną a praktyką życia codziennego muzułmańskiej wspólnoty. Polemika z islamizmem jest więc sporem o rozumienie symboli kultury i religii muzułmańskiej, a dyskusje między samymi islamistami w kwestii taktyki działań politycznych przeradzają się w swojego rodzaju walkę na wersety z *Koranu* i na *hadisy*, a także na *fatwy*, a więc orzeczenia prawników o zgodności mającego miejsce lub zamierzonego postępowania z prawem muzułmańskim<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Normatywny punkt widzenia islamu na zagadnienia rozwoju społecznego przedstawia szeroko m.in. Urfan Ul Haq, autor z Bangladeszu, eksponent islamistycznych teorii gospodarczych – patrz: Urfan Ul Haq, *Economic Doctrines of Islam*, International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia 1995.

<sup>2</sup> Por. D.F. Eickelman, J. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton 1996, s. 5.



Teocentryczna wizja świata, jaką przedstawia islamizm, zakłada, że *Koran*, święta księga islamu, jest głównym źródłem poznania. Księga ta traktuje o wartościach i zasadach, które dotyczą wszystkich aspektów życia człowieka, w tym życia społecznego, a tym samym i sfery polityki. Wartości te i zasady to przesłanie Boga, a czytanie tego przesłania, czyli *Koranu*, to odczytywanie znaczeń, których jedna część jest „widoczna” (*zahir*), a druga część – „ukryta” (*batin*). Wśród jurystów muzułmańskich istniała od dawna przekonanie, że jedne wersety koraniczne niosą treści jednoznaczne i że są to tzw. wersety *muhkamat*, które tworzą podstawę Księgi, i że inne wersety charakteryzują się wieloznacznością i że są to wersety *mutaszabihat*, które należy dopiero właściwie zrozumieć. W samym *Koranie* werset 1 *sury* XI „Hud” wskazuje na to, że wszystkie wersety *Koranu* zostały objawione jako *muhkamat* („Oto Księga, której znaki są utwierdzone / następnie jasno przedstawione”), ale werset 23 *sury* XXXIX „Grupy” sugeruje, że wszystkie części świętej Księgi są *mutaszabihat* („Bóg zesłał najpiękniejsze opowiadanie / – księgę, / zawierającą podobne do siebie powtórzenia”).

Sztuka odczytywania znaczeń koranicznych i alegorycznego interpretowania *Koranu* znana jest od dawna w islamie jako *ta'wil*<sup>3</sup>. Bogactwo metafor w języku arabskich oraz mozaika stylów literackich w *Koranie* sprawiają przy tym, że *ta'wil* to sztuka wyjaśniania – z jednej strony – znaczeń leksykalnych, a – z drugiej strony – poszukiwanie znaczeń kontekstualnych, które zazwyczaj nie mają bezpośredniego związku z sensem leksykalnym, a czasami mogą być wręcz jego przeciwieństwem. *Ta'wil* to proces komunikowania się interpretatora z tekstem w określonych warunkach historycznych i społecznych. J.J.G. Jansen, autor ważnej pracy o komentowaniu *Koranu* w nowożytnym Kairze, podkreśla księgocentryczny charakter życia społecznego w kulturze islamu i porównuje ogromne miasto Kair do swojego rodzaju wielkiej czytelni, w której prowadzone są wszechstronne studia oraz ożywione dysputy nad świętą księgą<sup>4</sup>. Każdy z uczestników debaty jest przy tym przekonany, że obiektywizuje tekst koraniczny, który uważa za jednoznaczny w swojej treści i który można odczytać w jeden jedyny sposób. Tak naprawdę następuje jednak internalizacja i indywidualizacja tekstu, a stosunek między interpretatorem a tekstem ma *de facto* charakter podmiotowo-przedmiotowy<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ta'wil* jest pojęciem zbliżonym do *tafsiru*, ale nie równoznacznym. Jeśli *tafsir* jest objaśnianiem znaczenia słowa, to *ta'wil* oznacza wskazywanie na możliwe odniesienia znaczenia danego słowa do różnych kontekstów historycznych, społecznych i innych.

<sup>4</sup> Patrz: J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Brill, Leiden 1994, s. VIII–IX.

<sup>5</sup> Por. Mohamed Sofar, *The Political Theory of Sayyid Qutb. A Genealogy of Discourse*, Verlag Dr. Köster, Berlin 2004, s. 315.

W dziejach islamu *ta'wil* był często wykorzystywany dla religijnego legitymizowania „jedynych” prawd i „właściwych” postaw<sup>6</sup>. W przypadku ideologii islamizmu sztuka *ta'wilu* sprowadza się głównie do uwspółcześniania samego kontekstu opowieści koranicznej przez sugerowanie istnienia w lek-sykalnych treściach, które są dobrze znanych słuchaczom, nowych znaczeń i odniesień do nowych sytuacji. Mistrzostwo *ta'wilu* wyraża się w tym, że sugestie stają się całkowicie zrozumiałe i jednoznaczne dla tych odbiorców, którzy myślą podobnie jak interpretator. W ten sposób tworzy się silna więź duchowa między obydwiema stroną, a interpretator i odbiorcy stają się grupą wtajemniczonych w poznawaniu znaczeń świętej księgi. Interpretatorzy *Koranu* z kręgu islamizmu niechętnie mówili przy tym, że czytanie przez nich *Koranu* jest *ta'wilem*, czyli interpretacją. Uważali bowiem, że znaczenia treści świętej księgi są jednoznaczne, a interpretacje w konsekwencji – zbędne<sup>7</sup>. Jednak sama rzekoma jednoznaczność była już ich interpretacją, na co zwracali uwagę ich przeciwnicy ideologiczni.

Mistrzem interpretowania *Koranu* był, bez wątpienia, Sajjid Kutb, a dowodem tego jest jego wielotomowe dzieło *Fi zilal al-Kur'an* (W świetle *Koranu*)<sup>8</sup>. Kutb należy do tych ideologów islamizmu, którzy wywarli bodajże największy wpływ na historię świata muzułmańskiego w XX w. Biorąc pod uwagę, jak poczytne są nadal jego komentarze do *Koranu*, można powiedzieć, że stracony w 1966 r. Kutb ciągle wywiera wpływ na tych muzułmanów, których umysły pochłonięte są pytaniem, w jakim kierunku powinien rozwijać się świat islamu. Fenomen popularności komentarzy koranicznych Kutba polega, jak się wydaje, na tym, że wypełnił on doskonale przestrzeń

---

<sup>6</sup> N. L a h o u d, *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Boundaries*, Routledge, Curzon Taylor & Francis Group, London 2005 s. 72–73.

<sup>7</sup> Na przykład Sajjid Kutb w swoim słynnych komentarzach do *Koranu* pisze: „Islam jest jednoznaczny w rozumieniu zasad wiary i postępowania w życiu codziennym. Wszelkie nieszczęścia świata muzułmańskiego zaczęły się wtedy, gdy ludzie każdy na swój sposób zaczęli interpretować *Koran*”. Patrz: Sajjid K u t b, *Fi zilal al-Kur'an* (W świetle *Koranu*), t. 1–30, Dar asz-Szuruk, Bejrut 1963–1973, t. 10 (komentarz do *sury VIII „Łupy”*), s. 13.

<sup>8</sup> Tytuł dzieła należałoby dosłownie przetłumaczyć „w cieniu *Koranu*”, ale „w świetle” – tłumaczenie zaproponowane przez prof. Janusza Daneckiego – lepiej oddaje znaczenie kontekstualne. Chodzi bowiem o wyjaśnianie rzeczywistości z punktu widzenia *Koranu*. Z kolei Mohamed Soffar – autor fundamentalnej pracy o Kutbie i jego komentarzach – uważa, że tytuł jest alegorycznym porównaniem *Koranu* do rozgałęzionego drzewa, które daje osłonę człowiekowi w jego życiu tak, jak drzewo osłania wędrowca przed palącymi promieniami słońca. Patrz: Mohamed S o f f a r, *op. cit.*, s. 315–316. To sugerowałoby przetłumaczenie tytułu jako *W cieniu Koranu*.

między samym tekstem *Koranu*, a tymi czytelnikami lub słuchaczami, którzy zawsze zdawali się na interpretatorów w rozumieniu znaczeń wersetów świętej księgi. W II połowie XX w. czytelnicy ci i słuchacze mieli wiele pytań o swoją przyszłość w związku z widocznymi efektami zderzenia kulturowego z cywilizacją zachodnią; wyrażali obawy, że następuje erozja tradycyjnej kultury islamu i dezintegracja muzułmańskiej tożsamości. Kutb odpowiadał na te pytania i uspokajał. W komentarzu do *sury VIII „Łupy”* napisał: „Postępujcie zgodnie z zasadami wiary i wychowujcie zgodnie z wiarą swoje dzieci. W tych burzliwych czasach wiara jest naszą ostoją. «Bądźcie cierpliwi! / Zaprawdę, Bóg jest z cierpliwymi»”<sup>9</sup>.

Sajjid Kutb przeżył w swoim życiu kilka wstrząsów, które ukształtowały jego myślenie o świecie. W młodości był zafascynowany zachodnią literaturą romantyczną i sam napisał zbiór esejów o literaturze egipskiej pt. *Kutub wa szahsijjat* (Książki i postaci) oraz kilka powieści, w tym *Madina al-mashura* (Czarodziejskie miasto), *Aszwak* (Ciernie) i autobiograficzną *Tifl min al-karja* (Dziecko ze wsi)<sup>10</sup>. Po zakończeniu studiów jako młody literat obracał się w kręgu takich osobowości, jak Taha Husajn i Nagib Mahfuz, którzy tworzyli śmietankę towarzyską Kairu o poglądach bynajmniej nie tradycjonalistycznych. Jego intelektualne rozstanie z Zachodem rozpoczęło się w momencie utworzenia państwa Izrael w 1948 r. i nastąpiło ostatecznie w czasie pobytu na studiach pedagogicznych w USA w latach 1948–1951. Kutb wierzył, wyjeżdżając do USA, że jest to kraj swobód obywatelskich i sprawiedliwości społecznej, a powrócił całkowicie rozczarowany amerykańską rzeczywistością. Był przede wszystkim zaszokowany jednoznacznie proizraelską postawą Amerykanów w czasie wojny arabsko-żydowskiej o Palestynę w latach 1948–1949. Uważał, że jest to niesprawiedliwe i obciążone niechęcią chrześcijan do islamu jako religii<sup>11</sup>.

Obserwacje życia społecznego i obyczajowości amerykańskiej skłoniły go do sformułowania wniosku o wyrodzeniu się cywilizacji Zachodu i o czekającym ją wkrótce upadku. Kutb odrzucił ostatecznie świecki liberalizm Zachodu

---

<sup>9</sup> Sajjid Kutb, *Fi zilal...*, s. 12. Ostatnie zdanie jest cytatem z *Koranu* z *sury VIII „Łupy”* werset 46, co wzmacnia argumentację, tym bardziej że zwrot ten jest powszechnie znany, używany przy wielu okazjach i tym samym łatwo rozpoznawalny przez czytelnika jako słowo boże.

<sup>10</sup> *Idem*, *Kutub wa szahsijjat* (Książki i postaci), Matba ar-Riśala, Kair 1946; *idem*, *Madina al-mashura* (Czarodziejskie miasto), Dar al-Ma’arif bi Misr, Kair 1946; *idem*, *Tifl min al-karja* (Dziecko ze wsi), Kair 1947.

<sup>11</sup> Por. Lamia Rustum Shehadah, *Women in the Discourse of Sayyid Qutb*, „Arab Studies Quarterly”, Vol. 22, No. 3, Summer 2000, s. 47.

du, a także obydwie systemy gospodarowania obecne na europejskim kontynencie – kapitalizm i komunizm. W konsekwencji, zaczął zastanawiać się na nową drogą rozwoju, która miała wydobyć świat islamu ze stanu zacofania i zastoju. Zaraz po powrocie z USA wstąpił do Stowarzyszenia Braci Muzułmanów<sup>12</sup>. Ostatnim wstrząsem były dla Kutba wydarzenia w więzieniu Liman Tara, gdzie przebywał w latach 1954–1964. W 1957 r. w więzieniu tym doszło do masakry uwięzionych członków Bractwa Muzułmańskiego. Władze więzienne zastrzeliły 23 więźniów i zraniły 46. W tej atmosferze poglądy Kutba uległy dalszej radykalizacji: odrzucił wszystkie istniejące systemy władzy, także i te istniejące w świecie arabskim, potraktował je jako pogańskie i uznał, że muzułmańskie mogą być tylko te, które będą kierować się normami prawa religijnego<sup>13</sup>.

W 1939 r. Kutb zaczął pisać na tematy religijne. Jego prace z lat 1939–1947 to klasyczne studia nad *Koranem*, w których autor analizuje aspekty językowe i walory estetyczne świętej księgi. Biografowie Kutba piszą, że pisarz czuł się w Kairze osamotniony, był przygnębiony śmiercią ukochanej matki, zgorzkniały z powodu odrzucenia przez kobietę, a także cierpiący z powodu złego stanu zdrowia. Te czynniki skłoniły go do studiowania *Koranu*. Po wojnie arabsko-żydowskiej o Palestynę w 1948 r., przegranej sromotnie przez kraje arabskie, Kutb zaczął zastanawiać się nad przyczynami słabości jego ojczyzny i powiązał ten stan z niesprawiedliwością społeczną. W 1949 r. ukazała się jego praca *Al-Adala al-idżtima'ijja fi-l-islam* (Sprawiedliwość społeczna w islamie), która była jego odpowiedzią na wyzwania, przed którymi stanął świat arabski. W 1951 r. napisane zostały dwie kolejne ważne prace: *Ma'araka al-islam wa-r-ra'asmalijja* (Walka między islamem a imperializmem) i *As-Salam al-alami wa-l-islam* (Pokój światowy a islam). W tym samym roku Kutb zaczął współpracować z czasopiśmie Braci Muzułmanów „Al-Ichwan al-Muslimuna” (Bracia Muzułmanie), redagowanym przez Sa'ida Ramadana, jednego z przywódców Bractwa. Artykuły Kutba o islamie, *Koranie*, religijności i obyczajowości zaczęły cieszyć się wkrótce tak wielką popularnością, że w 1952 r. jeden z domów wydawniczych w Kairze zamówił u niego 30-częściowy cykl komentarzy do *Koranu*. Ostatnie części Kutb napisał w więzieniu, do którego został wtrącony w 1954 r.<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Patrz: Sajjid Kutb, *Limaza...*, s. 11–12.

<sup>13</sup> Por. Lamia Rustum Shehadeh, *op. cit.*, s. 47.

<sup>14</sup> Adnan Musallam, *Sayyid Qutb's View of Islam, Society and Militancy*, „Journal of South Asian and Middle Eastern Studies”, Vol. XXII, No. 1, Fall 1998, s. 66–68. Komentarze Kutba do *Koranu* są do dzisiaj przytaczane w całości i cytowane przez gazety arabskie oraz liczne strony internetowe.

W ten sposób wydarzenia w Egipcie i w Palestynie spowodowały, że Kutb z obserwatora życia politycznego stał się jego interpretatorem. W tej roli zwraca się on do czytelnika w sposób jasny i prosty – podkreśla czystość islamu jako religii monoteistycznej i twierdzi, że islam jest jedyną sprawiedliwą doktryną społeczną i polityczną, która może przewyciężyć bolączki ludzkości. Islam jest dla niego „boskim imperatywem przejęcia władzy dla wprowadzenia właściwych regulacji w stosunkach społecznych”. Kutb napisał w przedmowie do swoich głównych prac *Al-Adala al-idztima'ijja fi-l-islam* i *Ma'alim fi-t-tarik* znamienne słowa „Odkryłem wtedy na nowo dla siebie *Koran*”<sup>15</sup>.

To zwierzenie się czytelnikowi z uczuć religijnych zasługuje na uwagę. Chodzi o stosunek autora do koranicznego tekstu. Kutb podkreśla kilkakrotnie w swoich komentarzach do *Koranu*, że tekst świętej księgi jest jednoznaczny i istnieje w sposób obiektywny. Stanowisko takie jest typowe dla komentatorów islamiistycznych, którzy wskazują, że ich komentarz jest obiektywizacją tekstu. Jednak zwierzenia Kutba mówią coś wręcz przeciwnego; mówią o swoistym wewnętrznym formowaniu tekstu przez komentatora w drodze nadawania mu nowych znaczeń pod wpływem wewnętrznych przeżyć i przemyśleń. Kutb wspomina swoje dzieciństwo i pisze o czytaniu wersetów koranicznych oraz towarzyszącej temu dziecięcej ciekawości oraz intelektualnej ekscytacji; wyraża następnie żal z powodu utraty „słodkiego pięknego *Koranu*” wraz z wejściem w dorosłe życie. Wszystkie tamte znaki piękna księgi odeszły w przeszłość, atmosfera towarzysząca czytaniu została utracona, a ekscytacja wygasła. Jednocześnie Kutb pisze o formowaniu się w jego jaźni nowego *Koranu* i odkrywaniu księgi, która wcześniej była mu nieznana. Fragmenty *sur* pamiętane z dzieciństwa i oddzielne historie koraniczne zespoliły się w całość, tworząc intelektualną konstrukcję o doskonałej wewnętrznej logice. „W rezultacie doświadczyłem stanu doskonałej wewnętrznej pełni, którego nie znałem wcześniej i o którym jedynie słyszałem od innych”<sup>16</sup>.

Jedną z ulubionych przez Kutba historii *Koranu* była biblijna opowieść o Mojżeszu<sup>17</sup>. O Mojżeszu mówi kilka *sur Koranu*: *sura* II „Krowa” (wersety 47–73), VII „Wzniesione krawędzie” (103–162), X „Jonasz” (74–92), XX „Ta Ha” (9–98), XXVI „Poeci” (10–69), XXVII „Mrówki” (7–14) i XXVIII „Opowiadanie” (1–42). Wersety *Koranu* sugestywnie przedstawiają dzieje nawrócenia

---

<sup>15</sup> Cyt za: Lamia Rustum S h e h a d e h, *op. cit.*, s. 48.

<sup>16</sup> Cyt. za: Mohamed S o f f a r, *op. cit.*, s. 315.

<sup>17</sup> O roli opowieści o Mojżeszu w pisarstwie Kutba patrz: A. J o h n s, „*Let My People Go!*”, *Sayyid Qutb and the Vocation of Moses*, „Islam and Christian-Muslim Relations”, Vol. 1, No. 2, 1990, s. 143–170.

„synów Izraela” na monoteizm i wyprowadzenie ich przez Mojżesza z niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej. *Koran* eksponuje też postać Faraona, którego Mojżesz przekonuje o swojej misji proroczej i do którego w końcu zwraca się ze słowami: „O Faraonie! Zaprawdę, ja jestem posłańcem od Pana światów” (VII: 104). Lud Izraela jest ciemiężony przez Faraona („My cierpielśmy udrękę, / zanim ty do nas przyszedłeś / i po tym, jak do nas przyszedłeś” – VII: 129), ale Faraon zostaje przez Boga ukarany za to wraz ze swoim ludem („I ukaraliśmy lud Faraona / latami posuchy i brakiem owoców” – VII: 130). Kluczowym i najbardziej dramatycznym dla opowieści jest moment, kiedy Mojżesz zwraca się do Faraona ze słowami, które usłyszał od Boga: „My jesteśmy posłańcami Twego Pana. / Odpraw więc z nami synów Izraela / i nie karaj ich!” (XX: 47).

W komentarzu do *sury* VII „Wzniesione krawędzie” Kutb przytacza kolejne wersety przedstawiające konfrontację z Faraonem. Kutb podkreśla przy tym miłosierdzie Mojżesza, który prosił wielokrotnie Boga, aby wybaczył Faraonowi jego niewiarę i nie karał go. Jednocześnie komentator zwraca uwagę, że za każdym razem, kiedy Bóg zawiesział wykonanie kary, niewierni powracali do pogaństwa i zaciekle bronili swojej drogi, mimo znaków o czekającej ich karze. Bóg, zgodnie z Boskim Prawem, doświadcza najpierw niewiernych i poddaje ich próbom, a w końcu ich niszczy. Ci, którzy nie uwierzą, zostaną starci w proch – pisze Kutb. Dalej Kutb wyjaśnia, że opowieść o Mojżeszu jest alegorią walki między wyznawcami wiary, głoszącymi, że Bóg jest Panem wszechświata, a tyranami, którzy narzucają swoją władzę ludzkości i uzurpują sobie prawo do panowania nad światem. Opowieść o Mojżeszu i Faraonie pokazuje jednocześnie siłę wiary, która w końcu zwycięża nad tyranami mimo licznych gróźb wobec wiernych<sup>18</sup>. „Niewierni są niesprawiedliwi!” – konkluduje Kutb, cytując werset 254 z *sury* II „Krowa”<sup>19</sup>.

Konfrontacja Mojżesza z Faraonem przypomina dzisiejszą sytuację w świecie – pisze Kutb. Dzisiejsi tyrani są przy tym bardziej bezwzględni. Faraon prowadził z Mojżeszem rozmowę i chciał się przekonać, czy Mojżesz jest rzeczywiście tak wielkim prorokiem, za jakiego się podawał. Tyrani XX w. nie mają żadnych wątpliwości co do słuszności swoich przekonań i kierują całą swoją potęgę przeciwko tym, którzy podążają drogą wytyczoną przez Boga. Tortury,

---

<sup>18</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal al-Qur'an)*, Vol. I–XIV, trans. and ed. by Adil S a l a h i, Ashur S h a m i s, The Islamic Foundation, Leister 2003–2006, Vol. VI, Sura 7 *Al-A'raf*, s. 169–180.

<sup>19</sup> „Wa-l-kafirun hum az-zalimun” – czytamy w oryginale *Koranu*. Słowo *zalimun* może także oznaczać tyranów i grzeszników. W angielskim tłumaczeniu *Koranu* werset ten brzmi: „Those who reject Faith – they / Are the wrong-doers.” (*The Holy Qur'an*, Text, Translation and Commentary A. Yusuf Ali, Amana Corp., Brentwood, Maryland 1983).



prześladowania, zniewolenie i fałsz – oto czego można się spodziewać od władców, którzy nie uznają władzy Boga. Kutb ostrzega, że w naszych czasach mogą sprawdzić się zapowiedzi Faraona z wersetu 124 z *sury* VII o karach, które tyran zamierzał wymierzyć wiernym<sup>20</sup>. Zapobiec temu może jedynie zdecydowany sprzeciw przeciwko uzurpatorom. Jednak mobilizacja ludzi prawdziwej wiary przeciwko uzurpatorskiej władzy powinna być zupełnie inna niż w czasach, o który mówi opowieść o Mojżesz. Sprzeciw przeciwko tyranom musi być powszechny i radykalny – pisze Kutb. Bóg jest po naszej stronie i ukarze tak samo dzisiejszych tyranów, jak ukarał Faraona i jego ludzi<sup>21</sup>.

Kutb przyznaje, że konfrontacja z ciemnizycielami nie jest łatwa. Przywołuje ponownie historię o Mojżesz z *sury* XX „Ta Ha”, a w szczególności słowa, z którymi Mojżesz i jego brat Aaron zwrócili się do Boga, wyrażając lęk przed karą ze strony Faraona za wypowiedzenie posłuszeństwa. Słowa te brzmiały (werset 45): „«O Panie nasz! My przecież boimy się, / że on rozgniewa się na nas / albo okaże się tyranem»”. I wtedy Bóg powiedział do nich: „«Nie obawiajcie się! / Zaprawdę, Ja jestem z wami / – słyszę i widzę! / Idźcie więc do niego [...]»”. Mojżesz i Aaron byli przepełnieni obawami o los swojego ludu, gdyż wiedzieli, że Faraon jest tyranem i karze srodze tych, którzy nie są mu posłuszni. Bóg uspokaja ich, mówiąc, że jest po ich stronie, a do Aarona kieruje drugie przesłanie, w którym nakazuje mu być z bratem i wspomagać go w chwili konfrontacji z tyranem. Kutb podkreśla to i interpretuje jako boski nakaz solidarności wyznawców religii Boga w chwili decydującej próby. Kutb wielokrotnie powtarza w komentarzu słowa Boga „Nie obawiajcie się!” oraz to, że Bóg, widząc wszystko i słysząc, jest przy tych, którzy wierzą i stale jest na ich straży. To powinno dodać człowiekowi siły, mówi Kutb, aby mógł stanąć przed tyranem i powiedzieć te słowa Boga, które Mojżesz wypowiedział do Faraona: „Przyszliśmy do ciebie / ze znakiem od twego Pana. / Pokój temu, kto idzie drogą prostą! / Zostało nam przecież objawione, / że kara na pewno spadnie na tego / kto zadaje kłam i odwraca się” (XX: 47–48). Kutb wyjaśnia sens słów „Przyszliśmy do ciebie ze znakiem od twego Pana”. Mówi, że Bóg powiedział w tych słowach, że jest nie tylko Bogiem Mojżesza, Aarona i ludu Izraela. Bóg zwrócił się także do Faraona, mówiąc, że jest Bogiem jego oraz innych pogan<sup>22</sup>.

Kutb przechodzi następnie do zasadniczych wywodów. Pisze, że nie należy bać się tyranów, gdyż Bóg jest z nami. Bóg daje nam takie same gwarancje

---

<sup>20</sup> Werset ten brzmi: „Każę uciąć wasze ręce i nogi / po przeciwległych stronach, / potem każę was ukrzyżować”.

<sup>21</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an...*, s. 181, 186, 202.

<sup>22</sup> *Ibidem*, Vol. IX, Surahs 16–20, s. 414–415.

pewności, jakie dał Mojżeszowi i daje nam wyraźne znaki, jak należy postępować<sup>23</sup>. Bóg będzie z nami, kiedy staniemy przed obliczem tyrana, tak samo jak był z Mojżeszem i Aaronem, gdy ci stanęli przed Faraonem. Naszym pierwszym krokiem powinno być wezwanie tyrana do przyjęcia wiary. Faraon zapytał wówczas: „A kto jest waszym Panem, o Mojżeszu?!” Ten odpowiedział słowami, które najcelniej oddają istotę Boga: „Pan nasz to Ten, / który dał każdej rzeczy kształt, / następnie poprowadził prostą drogą”. Mojżesz określił więc Boga jako stwórcy-ciała wszystkich rzeczy i każdego stworzenia. „To przekonanie powinno być naszą główną bronią w starciu z niewiernymi ciemiężycielami”<sup>24</sup> – konkluduje Kutb.

Innym przykładem współczesniania opowieści koranicznych i nadawania im innych znaczeń może być interpretowanie historii świętej islamu przez Muhammada Al-Ghazaliego. Jednym z często poruszanych tematów przez tego autora były dzieje Izraelitów i rodzeniu się wśród synów Izraela wiary w Jedyne Boga. Al-Ghazali przedstawił swoją interpretację tej historii m.in. w trakcie słynnej debaty o stanie społeczeństw muzułmańskich na Międzynarodowych Targach Książki w Kairze w 1994 r. W debacie uczestniczyli znani myśliciele z różnych krajów muzułmańskich, a audytorium zgromadziło prawie 20 tys. słuchaczy. Al-Ghazali opowiedział w swoim wystąpieniu o biblijnej historii ludu Izraela i jego wędrowce z prorokiem Mojżeszem do Ziemi Obiecanej po to, aby przekonać słuchaczy, że Bóg owszem zesłał ludziom władców, aby rządili, ale przemawia do ludzi przez proroków. Władcy to zwykli ludzie, którzy nie są godni do przekazywania słowa bożego, gdyż jako zwyczajni ludzie mogą je deformować. Al-Ghazali wskazuje na jeden znany z historii przykład właściwego połączenia funkcji władcy i proroka, jakim była pierwsza gmina muzułmańska w Medynie, kierowana przez Proroka Mahometa. Ówczesny sposób rządzenia to właściwy model dla społeczeństwa islamskiego – podkreśla Al-Ghazali. Jednak model ten nie został skutecznie wdrożony w życie po śmierci Mahometa wskutek zawłaszczenia władzy w państwie muzułmańskim przed nieodpowiednich ludzi. Twierdzili oni, że są i władcami, i tymi, przez których przemawia Bóg, ale nie była to prawda. Al-Ghazali konkluduje, że należy iść za głosem proroków, a więc tych, którzy znają dobrze słowo boże i poświęcają swoje życie jego głoszeniu<sup>25</sup>. Opowiadanie tego rodzaju historii biblijno-koranicznych i odnoszenie ich do współczesności ma – z jednej strony – wydźwięk moralizatorski, ale –

---

<sup>23</sup> Według Kutba Bóg mówi o tym w cytowanym wersecie 48.

<sup>24</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. IX, Surahs 16–20, s. 414–415.

<sup>25</sup> Muhammad al-G h a z a l i [w:] *Misr bajna ad-daula ad-diniyya wa-l-madaniyya* (Egipt między państwem religijnym a świeckim), red. Samir S a r h a n, Dar al-Misriyya li-n-Nasr wa-t-Tauzi'i, Kair 1992, s. 43–44.

z drugiej strony – w warunkach autorytarnego systemu politycznego brzmiały w nich wyraźne akcenty polityczne.

## Historia: wypaczenia i wrogowie

Historia świata ma w ideologii islamizmu charakter linearny i ma swój początek, jakim było stworzenia świata przez Boga, i swój koniec, jakim będzie Dzień Sądu Ostatecznego. Taka wizja jest wizją samego islamu, tak samo jak wizją samego islamu jest idea najważniejszego wydarzenia w dziejach ludzkości, czyli wystąpienia Mahometa z misją proroczą i narodzin nowej wiary, będącej ostatecznym objawieniem. Islamiści nawiązują także do charakterystycznego dla muzułmańskiego fundamentalizmu i tradycjonalizmu radykalnego rozdzielenia dziejów świata na to, co było przed islamem i na to, co było po misji proroczej Mahometa. Dzieje świata przed islamem to *dżahilija* – stan ignorancji, ciemności i błędzenia ludzi bez właściwego rozumienia Boga. Islam zmienił ten stan i stał się właściwą drogą ku Bogu, a więc dobrodziejstwem, które ci, zdający sobie z tego sprawę, przyjęli z wdzięcznością wobec Boga.

Islamizm prezentuje też kolejną charakterystyczną dla fundamentalizmu muzułmańskiego koncepcję wielkiej deformacji, którą było odejście wspólnoty muzułmańskiej od nauk głoszonych przez Mahometa i odnoszących się do funkcjonowania państwa. Miało to nastąpić bardzo wcześnie, bo już po rządach 4 pierwszych kalifów, czyli następców Mahometa jako przywódców wspólnoty religijnej i państwa. Rządy tych władców przypadają na lata 632–661, a oni sami przeszli do historii islamu jako Kalifowie Sprawiedliwi lub Praworzadni. Pod ich rządami wspólnota wiernych szybko się powiększała, a państwo muzułmańskie obejmowało coraz to nowe terytoria. Władcy byli szlachetni i sprawiedliwi, gdyż stosowali się do norm religii i objawionego prawa. Poddani odwodzili się im lojalnością, gdyż widzieli, że ich władcy są gorliwymi muzułmanami i kierują się w rządzeniu prawem boskim. Państwo muzułmańskie było silne i zasobne, władcy – mądrzy, a poddani – szczęśliwi. „Złoty wiek” nie trwał jednak długo<sup>26</sup>. Kolejni władcy przestali przestrzegać boskiego prawa. Zawłaszczyli władzę i traktowali ją jako własność swoją i swoich rodzin. Zapomnieli o tym, że są tylko wyrazicielami woli Boga na Ziemi. Uznali się też za ostatecznych prawodawców i nie tylko zaczęli modyfikować boskie prawo, ale zastąpili je prawem obcym, nie objawio-

---

<sup>26</sup> Idea „złotego wieku” obecna jest również w szyizmie, który wiąże ją z jeszcze krótszym niż sunnizm 4-letnim panowaniem Alego, ostatniego z 4 Sprawiedliwych Kalifów i pierwszego szyickiego Imama. Idea ta odegrała ważną rolę w mobilizowaniu zwolenników Chomejniego do walki z szachem w Iranie – patrz: Said Amir Arjomand, *Shi'ite Islam and the revolution in Iran* [w:] *Islam. Critical Concepts...*, s. 357–359.

nym, a więc z gruntu niedoskonałym i sprzyjającym interesom pewnych grup, a nie całej wspólnoty. Z czasem władcy wyobcowali się ze społeczeństw, a w kolejnych wiekach światem islamu zaczęli rządzić ludzie obcy, którzy dopiero z czasem przyjęli islam i tak naprawdę nigdy nie zrozumieli treści jego przesłania<sup>27</sup>.

Wspólnota muzułmańska przestała się więc rządzić naukami Mahometa i prawem boskim. Oznaczało to wielkie osłabienie państwa muzułmańskiego i było zgubne dla wspólnoty. Słabość natychmiast wykorzystali wrogowie.

Historia świata po narodzinach islamu to w interpretacji islamizmu ciąg nieustających ataków przeciwko islamowi ze strony jego wrogów, którzy walcząc z islamem jako objawieniem boskim, są *de facto* wrogami nie tyle wrogami islamu, co samego Boga. Walka z islamem jest więc walką z Bogiem, którą mogą prowadzić tylko siły zła i ciemności, a więc siły szatana. Takimi wrogami byli krzyżowcy, którzy podawali się za obrońców prawdziwej wiary, chociaż wiadomo, że chrześcijaństwo nie jest wiarą prawdziwą, gdyż uczniowie Jezusa zniekształcili objawienie w momencie, gdy uznali swojego mistrza synem Boga. Po krzyżowcach islam musiał stawić czoło nowemu wrogowi, znacznie potężniejszemu niż poprzedni, jakim był kolonializm. Wobec niezłomności muzułmanów w obronie swojej wiary kolonializm musiał ustąpić, ale stworzył nowe narzędzie nacisku na świat islamu – syjonizm. Ten zakorzenił się w samym sercu muzułmańskiej ojczyzny, a jego działania są wymierzone nie tyle przeciwko materialnym interesom nacji islamskiej, co przeciwko samej wierze muzułmańskiej. W ideologii islamizmu pojawia się charakterystyczne myślenie: ataki przeciwko islamowi nasilają się w miarę tego, jak coraz bardziej oczywista staje się potrzeba powiedzeniu światu o prawdziwym objawieniu, które Bóg zesłał ludziom przez Mahometa. Walka między siłami Boga a siłami szatana przeradza się w konflikt globalny i zaostrza się, co nakazuje prawdziwym muzułmanom podjęcie wyzwania i przygotowanie się do ostatecznego starcia<sup>28</sup>.

Krytyka Zachodu jako głównego wroga jest istotnym i stałym elementem ideologii islamizmu. Dotyczy ona zarówno polityki państw zachodnich wobec świata islamu, jak i zachodniej myśli społeczno-politycznej. Krytyka ta uległa na

---

<sup>27</sup> Chodzi tu o Turków osmańskich. Taką wizję historii prezentuje m.in. Muhammad al-Ghazali – patrz: Muhammad al-G h a z a l i [w:] *Misr bajna...*, s. 44.

<sup>28</sup> Sajjid Kutb pisał w ten sposób: „Właśnie dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek indziej, ludzkość potrzebuje muzułmańskiego przesłania (*ad-da'wa al-islamijja*). Przesłanie to, które mówi o objawieniu, jest przy tym bardziej potrzebne dzisiaj niemuzułmanom niż wspólnocie muzułmańskiej” – patrz: Sajjid K u t b, *Al-Mustakbal li-l-islam* (Przyszłość należy do islamu) [w:] *Nahwa mudztama islami* (Ku społeczeństwu muzułmańskiemu), Dar Al-Aksa, Amman 1969, s. 8.

przestrzeni kilkudziesięciu lat istnienia Stowarzyszenia Braci Muzułmanów i innych organizacji islamistycznych pewnej ewolucji. Islamizm umiarkowany zgłodził krytykę Zachodu jako cywilizacji i skoncentrował się na krytyce polityki Zachodu wobec świata muzułmańskiego; islamizm radykalny zaostrzył natomiast krytykę Zachodu jako wroga sił Boga i samego objawienia.

Hasan al-Banna, założyciel Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, był głęboko przejęty oddziaływaniem Zachodu na tradycyjny układ życia w krajach muzułmańskich. Nowe idee, nihilistyczne z jego punktu widzenia, które przenikały na arabski Bliski Wschód z Europy i które zapuszczały korzenie w społeczeństwie egipskim, skłaniały go do wniosku, że świat islamu jest w stanie upadku i traci kulturową tożsamość. Przemiany w Turcji pod rządami Mustafy Kemala, a zwłaszcza obalenie instytucji kalifatu, były dla Al-Banny dowodem na to, że świat zachodni chce zniszczyć muzułmański Bliski Wschód przez pozbawienie go jego tradycyjnych rozwiązań ustrojowych. Zależność polityczna świata islamu od Zachodu była dla założyciela Bractwa poniżająca i bolesna. Al-Banna uważał, że zależność polityczna jest przyczyną niedorozwoju i zacofania świata muzułmańskiego. Na spotkaniu założycielskim Stowarzyszenia Braci Muzułmanów jego uczestnicy mówili: „Nasze życie, życie w poniżeniu i niewolniczej zależności staje się nie do zniesienia. Arabowie i muzułmanie są we własnym kraju pozbawieni dachu nad głową oraz godności i nie czynią nic, aby zrzucić obciążenie zależności. [...] Naszym pragnieniem jest oddanie [...] wszystkiego tego, co mamy i co może służyć sprawie zrzucenia obcej zależności [...]”<sup>29</sup>.

Jedną z idei zachodnich, przenikających na Bliski Wschód i okazujących zgubny wpływ na muzułmanów, miała być, według Al-Banny, idea nacji i przywiązania do ojczyzny rozumianej jako terytorium w granicach państwa. Al-Banna był przeciwko tak rozumianemu nacjonalizmowi i rozumieniu nacji na świecki sposób. Był też przeciwko takim ruchom opierającym się na lokalnych więzach lojalności, jak faraonizm, fenicjanizm czy syrianizm<sup>30</sup>. Założyciel Braci Muzułmanów wychodził z założenia, że jedyną formą lojalności muzułmanina jest lojalność wobec „muzułmańskiej ojczyzny” (*al-watan al-islami*), rozumianej jako „każda piędź ziemi, na której wypowiada on wyznanie wiary: «Nie masz bóstwa oprócz Boga Jedyne, a Mahomet jest Wysłannikiem Bożym»”<sup>31</sup>. Stąd Al-Banna był niechętnie nastawiony do egipskich Koptów, którzy jako chrześcijanie eks-

---

<sup>29</sup> Hasan al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 72.

<sup>30</sup> Ideologie lokalnych nacjonalizmów powstałe na początku XX w. w różnych częściach świata arabskiego i sugerujące pochodzenie mieszkańców Egiptu od starożytnych Egipcjan, Libanu od Fenicjan, Syrii od Aramejczyków i Asyryjczyków.

<sup>31</sup> Hasan al-Banna, *Da 'watuna* (Nasza misja) [w:] *Madżmu'a...*, s. 21.

ponowali starożytne, w tym i chrześcijańskie korzenie nacji egipskiej, a nie tylko jej tożsamość muzułmańską<sup>32</sup>.

W liście z początku lat 30. XX w. zatytułowanym *Da'watuna* (Nasza misja) Al-Banna pisał: „Jeśli nacjonalizm jest szczytaniem się własną narodowością w stopniu oznaczającym pomniejszenie wartości innych narodowości, w stopniu prowadzącym do agresji przeciwko innym i poświęcaniu ich dla własnej nacji, tak jak to czynią na przykład Niemcy i Włochy podkreślające wyższość własnej nacji nad innymi, to jest to odrażające, nie ma w tym nic humanistycznego, oznacza to unicestwienie rodzaju ludzkiego w imię iluzorycznej idei [...]. Bracia Muzułmanie nie wierzą w tak rozumiany nacjonalizm i w nic, co jest zbliżone do niego [...]”<sup>33</sup>.

Nacjonalizm (*kaumijja*) był dla niego poświęcaniem się dla nacji, którą rozumiał inaczej niż Europejczycy. Nacja była dla niego niczym innym jak wspólnotą religijną. W jego ujęciu nacjonalizm muzułmański przekraczał granice geograficzne, istniejące podziały polityczne, kolor skóry, różnice językowe. Członkiem nacji był ten, kto wierzył w Boga. „Wszyscy muzułmanie we wszystkich regionach geograficznych są naszymi braćmi, do których żywimy jak najlepsze uczucia i których uczucia są nam bardzo drogie [...]”<sup>34</sup> – podkreślał. Dlatego też walka o niezawisłość Egiptu nie była dla Al-Banny walką o niezawisłość tylko jednego z krajów muzułmańskich. Była pierwszym etapem na drodze uwolnienia spod obcych wpływów oraz w dalszej kolejności zjednoczenia najpierw świata arabskiego, a następnie całego świata islamu. Patriotyzm egipski był szczególnym przypadkiem (*al-watanijja al-chassa*) patriotyzmu w ogóle (*al-watanijja al-amma*), który rozumiał jako przywiązanie do domu islamu. Antyzachodnie i antyimperialistyczne akcenty w myśli Al-Banny nasiliły się w związku z sytuacją w Palestynie. Kierowane przez niego Bractwo protestowało przeciwko imigracji Żydów do Palestyny i potępiło rezolucję ONZ z 1947 r. o podziale tego kraju na 2 części: arabską i żydowską<sup>35</sup>.

Stan, w jakim się znajdowało społeczeństwo muzułmańskie oceniał jako krytyczny. Przyczyny takiego stanu rzeczy tkwiły w tym, że rozwijało się ono w niewłaściwy sposób i zmierzało w niewłaściwym kierunku. Egipt w latach 30. XX w. znajdował się, według Al-Banny, na rozdrożu i miał przed sobą dwie drogi – „drogę

---

<sup>32</sup> Patrz: Z.S. B a j j u m i, *op. cit.*, s. 31–32.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 105–106.

<sup>35</sup> Sytuacja w Palestynie w latach 30. XX w. była bez wątpienia najważniejszym czynnikiem, który określił zdecydowanie antybrytyjskie i antyzachodnie stanowisko Al-Banny (patrz na przykład wystąpienie Al-Banny na V Konferencji Bractwa w 1939 r. – *Risala al-mu'tamar al-chamis* [w:] *Madżmu'a...*, s. 150). O pozycji Bractwa w sprawie Palestyny pisze szerzej Z.S. B a j j u m i, *op. cit.*, s. 90–91.



Zachodu” lub „drogę islamu”. Cywilizacja Zachodu była w stanie upadku i skompromitowała się<sup>36</sup>. Wpływ Zachodu doprowadził do dualizmu etycznego w sferze prawa i nauczania. Dwa systemy nauczania – świecki i religijny, istniejące obok siebie, oznaczały chaos, wewnętrzne rozdarcie i tendencje ateistyczne. Al-Banna kwestionował wszystkie zapoczątkowane w XIX w. próby laicyzacji instytucji politycznych, sądowniczych i oświatowych. Obce ustawodawstwo deprawowało nację, gdyż nie było prawem objawionym, a więc doskonałym, lecz jedynie dziełem niedoskonałego człowieka. W cywilizacji zachodniej (rozumianej jako kraje kapitalistyczne i Związek Radziecki) dostrzegał pewne elementy pozytywne – respektowanie praw jednostki, prawo robotników do obrony swoich interesów, troskę o najuboższych i zniesienie podziałów klasowych w ustroju socjalistycznym, ale generalnie odrzucał ją jako nie przystosowaną do koncepcji społeczno-politycznej islamu ze względu na stopniową laicyzację i dominację wartości materialnych nad duchowymi. Prowadziło to do deprawacji społeczeństwa i jego upadku. Założyciel Braci Muzułmanów wskazywał na kraje arabskie, które poddały się wpływowi zachodnim i kiedy podkreślał złą kondycję społeczną i ekonomiczną tych krajów, przyczyny takiego stanu rzeczy wiązał właśnie z oddziaływaniem Zachodu. Al-Banna wielokrotnie podkreślał, że źródłem odrodzenia społeczeństwa egipskiego i świata islamu należy szukać na Wschodzie, a nie na Zachodzie<sup>37</sup>.

Al-Banna, opowiadając się za „drogą islamu”, widział w niej jedyną szansę odnowy społeczeństwa muzułmańskiego. Z jego punktu widzenia islam był „powszechnym systemem, obejmującym wszystkie przejawy życia w ich całości; był państwem, ojczyzną, rządem i nacją; siłą twórczą, miłosierdziem i sprawiedliwością; kulturą i prawem; wiedzą i praworządnością [...]”<sup>38</sup>. Islam był dla Al-Banny systemem pełnym, całościowym i dynamicznym w sensie wewnętrznej zdolności do samoistnego (*mutakamil bi-z-zatih*) wykształcania takich form życia społecznego, które w maksymalnym stopniu odpowiadały potrzebom rozwoju wspólnoty wiernych. Zawarty w nim system norm był uniwersalny, gdyż pozwalał na reformowanie stosunków społecznych w każdym miejscu i w każdym czasie. „Święty *Koran* jest wyjątkową księgą, w której Bóg zesłał ludziom podstawy wiary, organizacji społecznej, ustawodawstwa [...]. Naszym powołaniem jest sprowadzenie społeczeństwa na właściwą drogę” – pisał założyciel Braci Muzułmanów<sup>39</sup>.

Jedynie droga islamu prowadziła do odrodzenia (*nahda*) i Bracia zamierzali sprowadzić na nią nację muzułmańską przez nauczanie (*tarbijja*) religijne.

---

<sup>36</sup> Hasan al-Banna, *Nahwa an-nur* (Ku światłu) [w:] *Madżmu'a...*, s. 275–276.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 287–288.

<sup>38</sup> Hasan al-Banna, *Risala at-ta'alim* (List o nauczaniu) [w:] *Madżmu'a...*, s. 356.

<sup>39</sup> *Idem*, *Ila aj szaj nad'u an-nas* (Do czego wzywamy ludzi) [w:] *Madżmu'a...*, s. 33.

Al-Banna, zachęcając członków Stowarzyszenia do aktywnego uczestniczenia w dyskursie publicznym i zwalczania tendencji laickich, powoływał się często na termin koraniczny *da'wa* (dosł. wezwanie), który w kontekście *Koranu* wzywał do podążania drogą nauk Mahometa. *Da'wa* w jego rozumieniu była misją przywracania wiary w wartości religijne społeczeństwu, które nie oparło się zgubnemu oddziaływaniu obcych wartości i znajdowało się na krawędzi przepaści. Misja, do której powołani zostali członkowie Bractwa miała więc charakter oświatowy: chodziło o uświadomienie muzułmanom, że są na krawędzi utraty tożsamości kulturowej oraz o ożywienie (*sahwa*) wiary w rodzime wartości religijne, stanowiące jednocześnie ramy rozwoju społecznego<sup>40</sup>.

Podstawowy problem rozwoju świata islamu Al-Banna sprowadzał do pytania, jak zachować tożsamość kulturową muzułmańskiej wspólnoty w warunkach szerokiego i głębokiego oddziaływania na nią cywilizacji europejskiej. Z jednej strony, przyjmowanie z Zachodu czegokolwiek było dla niego stopniowym zatracaniem tej tożsamości. Z drugiej zaś, świadomość konieczności zmian powodowała, że był on przeciwny całkowitemu odwracaniu się od Zachodu i zamykaniu się przed wpływem z zewnątrz. Jedynym wyjściem było utrzymanie pewnych priorytetów. Mianowicie wszelkie zmiany powinny być kontrolowane w ramach tradycji i odpowiadać zasadom i duchowi islamu. Al-Bannie chodziło więc o unowocześnienie życia, ale nade wszystko chodziło mu o przeciwstawienie się westernizacji. Zachowanie tożsamości kulturowej było więc związane z wiedzą o tym, co można było zapożyczyć od Zachodu, a co należało odrzucić. Gwarancją poprawności w tym względzie było przestrzeganie norm muzułmańskiego prawa. Była to sprawa podstawowa. Tylko na drodze wytyczonej przez *szar'ię* możliwe było, według Al-Banny, właściwe zreformowanie społeczeństwa. Odrzucenie z kolei *szari'i* na rzecz ustawodawstwa europejskiego prowadziło do oddzielenia wiary od państwa, czyli odrzucenia religijnych podstaw rozwoju muzułmańskiego społeczeństwa. Wypaczało to zupełnie charakter i sens istnienia tego społeczeństwa. Jak trafnie zauważył H.A.R. Gibb, cywilizacja islamu bez *szari'i* traciła według Al-Banny swoją tożsamość kulturową<sup>41</sup>.

Al-Banna powoływał się w kwestii zapożyczeń kulturowych i cywilizacyjnych od Zachodu na przykład Japonii. Założyciel Braci Muzułmanów był przekonany, że Wschód, w tym i świat islamu, stanowi odmienną od Zachodu cywilizację ze względu na głęboką duchowość Wschodu, filozofię życia ludzi, wartości społeczne i praktykę życia codziennego. Japonia była przykładem społeczeństwa, które

---

<sup>40</sup> *Idem, Fi sabil an-nahda* (O odrodzeniu) [w:] *Muzakkarat...*, s. 140–142.

<sup>41</sup> Por. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago University Press, Chicago 1945, s. 34–35.

zapożyczyło z Zachodu technologie i wzorce gospodarowania, ale zachowało swoją religię, wartości duchowe, praktyki życia społecznego oraz narodowy charakter i temperament. Model japoński był często przywoływany przez pierwsze pokolenie Braci Muzułmanów, w tym Hasana al-Bannę i Sajjida Kutba. Traktowali go oni jako alternatywę wobec modelu tureckiego i egipskiego, wdrażanych w życie w latach 20. XX w. przez Atatürka i partię *Al-Wafd* i zakładającego westernizację nie tylko materialnej sfery życia, ale i duchowej.

Granicząca z ksenofobią wrogość pierwszego pokolenia Braci Muzułmanów do obcych miała poza podłożem kulturowym wyraźne podłoże ekonomiczne. Interpretacje islamu przez Al-Azhar z początku XX w. oczyściły z punktu widzenia zakazów religijno-prawnych pole dla działalności burżuazji, ale średnia i drobna burżuazja muzułmańska niewiele mogła na tym skorzystać, gdyż pole to było już zajęte. Kapitał obcy oraz współpracujący z nim wielki kapitał egipski opanowały gospodarkę i ograniczały rozwój drobnej wytwórczości. Jednocześnie finanse, handel i sfera usług były w dużym stopniu opanowane przez mniejszości etniczno-religijne – Żydów i Koptów. Dominujące w myśli Al-Banny hasło „jedności nacji muzułmańskiej” oznaczało w kategoriach religijnych i kulturowych zachowanie islamu jako osi rozwoju społeczno-politycznego. Natomiast w kategoriach świeckich oznaczało nadrzędność suwerenności narodowej, powstrzymanie obcej konkurencji i zapewnienie tym samym warunków dla rozwoju średniej i drobnej burżuazji egipskiej – głównie muzułmańskiej.

Zdecydowany antyokcydentalizm widoczny jest w pracach Sajjida Kutba. Kutb pilnie śledził wydarzenia w Palestynie poprzedzające podział tego kraju i powstanie Izraela; był przekonany, że świat zachodni, a zwłaszcza USA nie były neutralne w sprawie Palestyny i że stanęły po stronie Izraela. Przekonanie to miało silny wpływ na jego poglądy o zachodnim modelu rozwoju. Pisał on, że Zachód stworzył społeczeństwo nierówności i patologii społecznych. W ramach „drogi Zachodu” Kutb nie widział zasadniczych różnic między socjalizmem a kapitalizmem. Nie traktował przy tym socjalizmu i kapitalizmu jako odmiennych sposobów produkcji, lecz oceniał je z punktu widzenia ideologii i roli religii w danym systemie. Z tego punktu widzenia ideologie państwa burżuazyjnego oraz ideologia socjalizmu były dla Kutba tak samo materialistyczne i tym samym – pogańskie. Według niego, ideologia komunistyczna z jej materialistyczną interpretacją historii, ateizmem i walką klasową „jest naturalnym krokiem w rozwoju materialistycznej cywilizacji zachodniej [...]. Jej odmienność wobec innych ideologii europejskich polega nie na sposobie, co na skali widzenia problemów i sposobie rozstrzygnięć organizacyjnych”<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Sajjid K u t b, *Al-Mustakbal...*, s. 23.

Kutb krytykuje kapitalizm głównie pod kątem sfery moralności. Dominujący w niej indywidualizm prowadzi do egoizmu, obojętności, wrogości jednostki do jednostki oraz klasy do klasy. W połączeniu z szaleńczym wyścigiem za dobrami materialnymi rodzi przestępczość, zepsucie, osłabia więzy rodzinne. W komentarzu do *sury* III „Rodzina Imrana” znajdujemy następujący opis stanu, w jakim znalazł się świat: „Ludzkość znajduje się dzisiaj za sprawą Zachodu na skraju przepaści. Popatrzymy na zachodnie media, filmy, modę, cały wręcz przemysł upiększania ciała, estradowe tańce, domy publiczne, rozlewającą się po literaturze i sztuce pornografię. W połączeniu z systemem ekonomicznym opartym na lichwie, który rozbudza w człowieku żądzę zysku oraz chęć wzbogacenia się ponad wszelką miarę i za wszelką cenę, powstaje obraz powszechnego zepsucia i erozji podstawowych zasad moralności. Zwątpienie i cynizm dotyka każdą jednostkę i rodzinę, każdy system i każdą wspólnotę. Wystarczy tylko rozejrzeć się wokół, aby zrozumieć, że arogancja, która dominuje w zachodnim świecie, prowadzi ludzkość do katastrofy”<sup>43</sup>.

Demokracja zachodnia nie potrafiła, według Kutba, rozwiązać konfliktów społecznych, narodowościowych i rasowych. „Zachodni bóg” (*al-ilah al-gharbi*), czyli materializm, doprowadził do wojen i konfliktów oraz problemów społecznych i napięć w związku z życiem w ciągłym wewnętrznym stresie<sup>44</sup>. Znana Kutbowi z autopsji Ameryka jest, według niego, ciągle „imperium białego człowieka” i nie może poradzić sobie z napięciami na tle rasowym. Kierująca procesem ekonomicznym zasada zysku prowadzi natomiast do polaryzacji dochodów i pojawienia się obszarów nędzy. Robotnicy nie są w stanie przeciwstawić się sile kapitalistów. „Wiem jak żyją ludzie w Ameryce. Jest to kraj o wielkich możliwościach produkcyjnych i ogromnym bogactwie. Jest to kraj wielkich swobód, które niczym nieskrępowane prowadzą do anarchii. Nieograniczone przyjemności prowadzą do wynaturzeń. Widziałem jak stres niszczy ludzi, mimo ich wielkiego bogactwa” – pisał Kutb po powrocie z USA. W warunkach kapitalizmu hasła rewolucji francuskiej: wolność, równość, braterstwo straciły, według Kutba, sens.<sup>45</sup>

Kutb odrzuca też zachodnią koncepcję narodu, która kwestionuje rolę religii jako najszerzej płaszczyzny zespalającej jednostki w zbiorowość. Nacja jest dla niego tożsama ze wspólnotą religijną, której członkowie są złączeni wspólną wiarą i gotowością dla największych poświęceń dla wiary, z męczeństwem włącznie. Naród jest więc zbiorowością dynamiczną i aktywnie poszukującą swojego miejsca na ziemi. Prototypem takiej zbiorowości była dla Kutba wspólnota muzułmań-

---

<sup>43</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. II, Surah 3 *Al Imran*, s. 279.

<sup>44</sup> Sajjid K u t b, *Al-Mustakbal...*, s. 7.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 8, 20–21.

ska, która walczyła w obronie islamu pod Uhudem<sup>46</sup>. Muzułmanie byli wtedy skrajnie wyczerpani, rozbici psychicznie z powodu porażki i bliscy śmierci. Mimo to odpowiedzieli natychmiast na wezwanie Boga i stawili czoło wrogom, co zadecydowało o ostatecznym sukcesie misji proroczej Mahometa. Wiara i gotowość przyjęcia męczeńskiej śmierci w sprawie Boga stały się więc spoiwem zupełnie nowej zbiorowości i złączyły w naród muzułmański ludzi, którzy przedtem określali swoją tożsamość przynależnością do rodów, klanów i plemion. Pełne oddanie się Bogu i religii tworzy więc więź społeczną, która określa narodziny nacji<sup>47</sup>.

Takie rozumienie narodu rodzi pytanie, jakie miejsce w społeczeństwie islamskim mogą zająć niemuzułmanie. Kutb deklaruje – z jednej strony – otwartość islamu wobec innych religii objawionych i pisze, że historia islamu świadczy o tolerancyjnym stosunków muzułmanów do Żydów i chrześcijan, którzy żyli przez stulecia obok muzułmanów na ziemi islamu. „Bóg napełnił serca wiernych ugodą oraz pokojowym nastawieniem wobec niewiernych”<sup>48</sup> – czytamy w jego komentarzu do *sury VIII „Łupy”*. Islam nie zakazuje swoim wyznawcom kontaktować się z wyznawcami innych religii. Zbliżone przepisy religijne dotyczące pożywienia sprzyjają umacnianiu stosunków między sąsiadami różnych wyznań. Mogą się oni wzajemnie odwiedzać w trakcie swoich świąt i wspólnie dziękować Bogu za jego dary. Kutb uważa, że islam jest bardziej tolerancyjny wobec innych religii niż Kościoły chrześcijańskie, gdyż pozwala kobietom tych religii wchodzić przez małżeństwo do rodzin muzułmańskich i traktuje je z takim samym szacunkiem co kobiety-muzułmanki. Natomiast chrześcijanie-katolicy niechętnie żenią się z kobietami należącymi do Kościołów prawosławnych lub protestanckich, mimo że są to także wyznania chrześcijańskie – pisze<sup>49</sup>.

W komentarzu do *sury IX „Skrucha”* Kutb szczegółowo omawia historię stosunków z innowiercami za życia Mahometa i z analizy tej wyłania się klarowny obraz jego własnej koncepcji. Jak wiadomo, po tym, kiedy Mahomet wezwał

---

<sup>46</sup> Bitwa pod Uhudem miała miejsce w 625 r. i wojska Mahometa w starciu z mekkańczykami poniosły ciężkie starty.

<sup>47</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. II, Surah 3 *Al Imran*, s. 293–295. Kutb przytacza werset 172 z *sury III „Rodzina Imrana”*, który mówi o tym i brzmi: „Ci, którzy odpowiedzieli Bogu i Posłańcowi, / kiedy dosięgła ich rana; / ci spośród nich, którzy czynili dobro / i którzy byli bogobojni / — otrzymają nagrodę ogromną!”. Wizja przeszłości Kutba jest jak najbardziej historyczna, gdyż narodziny islamu oznaczały rzeczywiście powstanie nowej zbiorowości ponad podziałami etniczno-plemiennymi. W literaturze zachodniej jest ona wszakże określana jako zbiorowość religijna, a nie narodowa.

<sup>48</sup> Sajjid K u t b, *Fi zila...*, s. 6.

<sup>49</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. IV, Surah 5 *Al-Ma'idah*, s. 35–37, 192. Sajjid Kutb nie pisze jednak o bezwzględnym zakazie wychodzenia przez muzułmanki za mąż za niemuzułmanów i pozostawania z nimi w związkach.

do „*dżihadu dla sprawy Boga*” (*dżihad fi sabil Allah*), „niewierni” (*kuffar*) podzieli zostali na 3 grupy: a/ tych, z którymi zawarto rozejm; b/ wrogów, z którymi walczone; c/ tych, których wzięto pod ochronę. Tych ostatnich nazwano *ahl az-zimma*, czyli „ludźmi paktu”. Odnosili się do nich Żydzi i chrześcijanie. Byli oni „ludźmi paktu”, czyli chronionymi przez islam, ale należeli do niewiernych. Stosunki z nimi w nowożytnym państwie powinny układać się, według Kutba, właśnie w ten sposób – na zasadach patronatu – a więc w sposób uwzględniający – z jednej strony – tradycję zapewnienia im ochrony, a – z drugiej strony – fakt, iż są niewiernymi. W ujęciu Kutba społeczeństwo współczesne składa się, podobnie jak pierwsza wspólnota Mahometa, z 3 warstw-klas: 1/ muzułmanów, którzy wierzą w posłannictwo Mahometa; 2/ niewiernych, którzy są lojalni wobec muzułmanów i są z tej racji chronieni przez islam; 3/ wrogów, których należy zwalczać<sup>50</sup>. W komentarzu do *sury VIII „Łupy”* Kutb przeprowadza jeszcze bardziej radykalny podział społeczeństwa – na dwie grupy, tzn. tych, którzy wierzą (muzułmanów) i na niewiernych (*kuffar*). „Ci, którzy nie wierzą (*kafaru*), zostali oszukani przez szatana i są największym złem (*szarr*) wśród żyjących na tej ziemi – pisze. Są tym którzy pozostają w niewiedzy, a nie wiedzą dlatego, ponieważ nie wierzą” – dodaje<sup>51</sup>.

Można więc mieć poważne wątpliwości, czy w ocenie Kutba innowiercy w państwie islamskim mają szanse, aby być pełnoprawnymi obywatelami. W komentarzach do *Koranu* wyczuwa się wyraźną niechęć do chrześcijańskich i żydowskich mieszkańców „domu islamu”. W niektórych stwierdzeniach autor zastanawia się nad samymi podstawami muzułmańskiego patronatu nad chrześcijanami oraz Żydami i czasami wydaje się, że przed zakwestionowaniem na drodze teologii takiej formy współlistnienia z innowiercami powstrzymuje go jedynie tradycja patronatu zapoczątkowana przez samego Proroka Mahometa. Kutb odrzuca w każdym bądź razie możliwość jakiegokolwiek kompromisu teologicznego z Żydami oraz chrześcijanami, a nawet sojuszu we wspólnej walce z ateizmem i ateistami. Kutb rozważa taką możliwość, ale w końcu odrzuca ją, gdyż uważa, że byłoby to odstępstwem od nauk Boga o ostatecznym objawieniu: „żaden muzułmanin nie ma prawa zmieniać tego, co Bóg powiedział w wersecie 36 w *surze XXXIII „Fracje”*: „Kiedy zdecydował Bóg i Jego Posłaniec / jakąś sprawę, / to nie godzi się ani wierzącemu, ani wierzącej, / aby mieli inny wybór w tej sprawie. / A kto nie słucha Boga i Jego Posłańca, / ten zbłądził w sposób oczywisty”. Żydom i chrześcijanom należy mówić, że są wyznawcami wcześniejszych objawień, po którym nastąpiło objawienie ostateczne. Czynał

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, Vol. VIII, Surah 9 *Al-Tawbah*, s. 21–22.

<sup>51</sup> Sajjid K u t b, *Fi zilal...*, s. 5–6.



to Mahomet, mimo że Bóg (V: 68) powiedział, że gdy usłyszą prawdę o ostatecznym objawieniu, staną się jeszcze bardziej zatwardziali w swojej wierze<sup>52</sup>. Bóg nie nakazał muzułmanom uznawać wiary ludzi wcześniejszych objawień i nie wybaczyłby im zawarcie jakichkolwiek porozumień z tymi ludźmi na bazie ich wiary. Oznaczałoby to bowiem uznanie wypaczonych koncepcji objawienia<sup>53</sup>.

Zachód jest dla Kutba środowiskiem chrześcijańsko-żydowskim. Właśnie dlatego, pisząc o Zachodzie, odwołuje się on często do tych wersetów *Koranu*, które mówią o chrześcijanach i Żydach. W centrum jego uwagi są zwłaszcza wersety 109 i 120 z *sury* II, które mają potwierdzać jego przekonanie o odwiecznym zamiarze chrześcijan i Żydów zniszczenia islamu. Wersety te tak samo były interpretowane przez muzułmanów w czasach wypraw krzyżowych i miały przestrzegać muzułmanów przed podążaniem drogą proponowaną przez chrześcijaństwo i judaizm<sup>54</sup>. Kutb wzmacnia swoją argumentację takiej interpretacji przez powołanie się na politykę kolonializmu wobec świata islamu oraz działania syjonizmu w Palestynie. W obozie wrogów islamu umieszcza także orientalistów, którzy tworzą wypaczony obraz islamu i muzułmanów. Pisze o tym: „Jest nie do pomyślenia, że muzułmanie poznają swoją religię i dowiadują się o swoim dziedzictwie kulturowym z książek napisanych przez orientalistów-Żydów”<sup>55</sup>.

Sajjid Kutb poświęcił Żydom oddzielną pracę pod znamienym tytułem *Ma'arakatuna ma'a al-jahud* (Nasza walka z Żydami). Kutb pisze, że Żydzi są wrogami islamu i „nie spoczną dopóki nie zniszczą naszej religii”. Kutb podkreśla, że wrogość Żydów do islamu przejawiała się już na samym początku dziejów islamu po ucieczce Mahometa z Mekki do Medyny. Żydzi byli przekonani, że tylko ich wiara jest prawdziwym przymierzem Boga z ludźmi i wykorzystywali każdą możliwość do siania wątpliwości co do prawdziwości misji Mahometa. Następnie podburzali okoliczne plemiona do wypowiedzenia posłuszeństwa Mahometowi. Kutb przywołuje wersety z *sury* II „Krowa” dla potwierdzenia

---

<sup>52</sup> Kutb odsyła czytelnika do wersetu 68 z *sury* V „Stół zastawiony”, w którym czytamy: „Powiedz: / „O ludu Księgi! / Wy nie opierajcie się na niczym, / dopóki nie wypełnicie Tory i Ewangelii, / i tego, co wam zostało zesłane / od waszego Pana”. / Lecz to, co tobie zostało zesłane, / u wielu spośród nich / zwiększyło tylko bunt i niewiarę. / Nie martw się jednak ludem niewiernych!”

<sup>53</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. IV, Surah 5 *Al-Ma'idah*, s. 192–193.

<sup>54</sup> Werset 109 z *sury* II „Krowa” głosi: „Wielu spośród ludu Księgi / chciałoby uczynić was ponownie niewiernymi, / kiedy już uwierzyliście, / przez zawiść pochodzącą od nich samych; / a przecież prawda stała się dla nich jasna. / Przebaczcie i odwróćcie się, / dopóki Bóg nie przyjdzie ze Своim rozkazem”.

<sup>55</sup> Sajjid K u t b, *Al-Mustakbal...*, s. 20–21.

swoich słów o tym, że Żydzi próbowali pomniejszyć znaczenie misji Mahometa. Z powodu niechęci Żydów do nowej religii Mahomet postanowił też zmienić koncepcję *kibli* – kierunku modlitwy. Po przybyciu do Medyny Prorok nakazał swoim zwolennikom modlić się w twarzami zwróconymi ku Jerozolimie. Miejscowi Żydzi zaczęli wówczas mówić, że ich religia jest ponad religią, którą głosił Mahomet. Wtedy Prorok postanowił, aby muzułmanie modlili się ku Al-Kabie w Mekce. Żydzi zaczęli wówczas siać niepokój w umysłach muzułmanów, mówiąc im, że modlitwa – jeśli nie jest skierowana ku Jerozolimie – nie będzie wysłuchana przez Boga<sup>56</sup>.

Żydzi zawarli w końcu sojusz z poganami przeciwko Mahometowi i nie docenili faktu, że Prorok uznał ich *Torę* za księgę świętą. W komentarzu do *sury* III „Rodzina Imrana” Kutb podkreśla, że Żydzi, widząc zwycięstwo misji proroczej Mahometa, zaczęli zniekształcać treść jego przesłania. Wprowadzili do *hadisów* (opowieści o Mahomecie i jego czynach) wiele fałszywych przekazów, aby ich treść stała się nieczytelna i rodziła zwątpienie w sercach muzułmanów. Stworzyli też mylące komentarze do *Koranu*, które są do dzisiaj powtarzane przez orientalistów i tworzą mylący obraz religii głoszonej przez Proroka. Kutb przestrzega muzułmanów, aby nie dawali wiary Żydom i chrześcijańskim orientalistom, gdyż są oni fanatykami religijnymi i nie mówią prawdy o islamie. Powołuje się przy tym werset 73 z *sury* III „Rodzina Imrana”, który mówi: „«I nie wierzcie nikomu innemu, / jak tylko temu, kto poszedł za waszą religią!» / Powiedz: / «Zaprawdę, droga prosta – droga Boga – / jest taka, żeby każdemu było dane to, co wam dano, / w przeciwnym razie bowiem oni będą się sprzeczać z wami / przed waszym Panem»”<sup>57</sup>. W dalszej części pracy *Ma’arakatuna ma’a al-jahud* Kutb odwołuje się do okoliczności powstania państwa Izrael w Palestynie w 1948 r. i podkreśla, że Żydzi kierują się wobec islamu ciągle tymi samymi celami, którymi kierowali się w czasach Proroka Mahometa<sup>58</sup>. W komentarzu do *sury* II „Krowa” z *Koranu* Kutb przytacza werset 120, który ma potwierdzić jego tezę. Brzmi on: „I nie będą nigdy z ciebie zadowoleni / ani wyznawcy judaizmu, ani chrześcijanie, / dopóki nie pójdziesz za ich religią. / Powiedz: / „Zaprawdę, droga Boga / – to jest droga prawdziwa!” / I zapewne, jeśli ty pójdziesz / za ich namiętnościami / –

---

<sup>56</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur’an...*, Vol. I, Sura 2 *Al-Baqara*, s. 135–136.

<sup>57</sup> *Idem*, Vol. II, Sura 3 *Al Imran*, s. 120.

<sup>58</sup> Sajjid K u t b, *Ma’arakatuna ma’a al-Jahud* (Nasza walka z Żydami), Ad-Dar as-Sa’udijja li-n-Nasr wa-t-Tauzi’i, Dżidda 1970, s. 26–33, 41–45, 61. Kutb napisał tę książkę na początku lat 50. XX w. Jest ona ciągle wydawana w takich krajach, jak Egipt i Arabia Saudyjska. W Egipcie do 1982 r. było 5 wznowień. Jej saudyjski wydawca napisał w „Przedmowie” w 1970 r., że jest ona jedną z ważniejszych w pisarstwie Kutba (s. 10–11).

po tym, jak przyszła do ciebie wiedza – nie będziesz miał przed Bogiem / ani opiekuna, ani pomocnika”<sup>59</sup>.

Silne akcenty antyżydowskie to charakterystyczny element prac wielu islamistów. W przypadku Kutba miały one podwójne podłoże: z jednej strony były uwarunkowane negatywnym nastawieniem do judaizmu jako religii, która wypaczyła objawienie; z drugiej strony – określiła je nienawiść do syjonizmu jako instrumentu Zachodu w atakowaniu świata islamu. Kutb pisał o Żydach i stosunkach arabsko-izraelskich z pozycji klasycznej teologii muzułmańskiej i wykonywał tradycyjne obrazy o Żydach z *Koranu* oraz *Sunny*. Przenosząc te tematy na współczesność, rozszerzał granice tradycji, wskutek czego rodziły się nowe niezwykle nośne i trwałe wyobrażenia społeczne o konflikcie z Izraelem oraz o stosunkach z Żydami.

Sajjid Kutb łączył w swoich pracach krytykę europejskiej myśli społecznej i cywilizacji zachodniej z gloryfikacją islamu oraz wyrastającej z niego doktryny społeczno-politycznej. Odmienność i wyższość doktryny społecznej islamu wyrażała się w innym widzeniu człowieka. Filozofia chrześcijańska rozpatrywała człowieka jednostronnie, wyłącznie z punktu widzenia jego potrzeb duchowych; dążyła do powstrzymania na rzecz tych potrzeb wrodzonych ludzkich instynktów. Chrześcijaństwo „jest religią indywidualistyczną, izolacjonistyczną i negatywistyczną”, w związku z czym nie jest zdolne do przeciwstawienia się materialistycznej filozofii życia<sup>60</sup>. Ideologia socjalistyczna rozpatruje z kolei człowieka wyłącznie z punktu widzenia jego potrzeb materialnych, a materialistyczna interpretacja dziejów, uznająca decydującą w rozwoju rolę środków produkcji, tworzy kult maszyny i pomniejsza rolę człowieka w historii. Islam jest inny. Widzi człowieka w sposób całościowy, jako osobowość, której potrzeby duchowe są nierozzerwalnie związane z potrzebami materialnymi, „traktuje człowieka jako istotę boską, działającą na ziemi z woli Stwórcy, który wyznacza jej główną rolę w przekształcaniu materii”<sup>61</sup>.

Kutb nie dostrzega też niczego oryginalnego w europejskiej myśli społecznej. Uważa, że europejskie nauki społeczne rozwinęły się na bazie myśli społecznej islamu, która rozkwitła w muzułmańskiej Hiszpanii w Kordobie i Toledo. Chrześcijańscy mieszkańcy Europy przejęli te nauki i skutecznie rozwijali je do momentu, kiedy Europa zaczęła się laicyzować. „Potem, kiedy Europa odcięła się od Kościoła, który tyranizował człowieka w imię «Królestwa Niebiańskiego» nauki społeczne w Europie zostały zdeformowane”.

---

<sup>59</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. I, Sura 2 *Al-Baqara*, s. 134.

<sup>60</sup> Sajjid K u t b, *Al-Adala al-idžtima'ija...*, s. 275.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 10.

Kutb formułuje na tej podstawie wnioski, że nie należy naśladować europejskiej myśli społecznej, ale powrócić do tej oryginalnej, muzułmańskiej, i twórczo ją rozwijać<sup>62</sup>.

Kutb twierdzi, że unikalność islamu wynika z innych warunków rozwoju ludów pozaeuropejskich. Według niego, Orient, na przykład, w ogóle nie znał feudalizmu i wielkiej własności prywatnej. Jeśli i pojawiała się wielka własność prywatna, to było to rezultatem odstępstwa od prawa religijnego regulującego stosunki społeczne. *Szari'a* pojawiła się znacznie wcześniej niż kapitalizm i ten nie mógł wpłynąć na treść jej norm. Podobieństwa między prawem muzułmańskim a prawami regulującymi kapitalistyczne stosunki produkcji są tylko powierzchowne. Dla przykładu, własność prywatna w islamie ma zupełnie inny charakter niż w kapitalizmie. Jest podporządkowana celom ogólnospołecznym, które określają granice jej rozwoju<sup>63</sup>.

Odrębność myśli politycznej islamu od rozwiązań ustrojowych kapitalizmu i socjalizmu sprowadza się, według Kutba, do nierozdzielności w islamie polityki i religii<sup>64</sup>. Jest to rezultat odmiennych warunków rodzenia się chrześcijaństwa i islamu. Chrześcijaństwo powstało wówczas, gdy istniało już prawo rzymskie i normy postępowania w sprawach świeckich były od dawna ustalone. Nauki Chrystusa koncentrowały się na stosunkach między człowiekiem a Bogiem, pozostawiając stosunki między ludźmi a państwem istniejącemu prawu. Islam – odwrotnie. Głosił nierozdzielność religii i państwa i regulował wszystkie stosunki, zarówno duchowe, jak i świeckie. Dlatego też oddzielanie w islamie religii od polityki jest pozbawianiem go jego głównych treści<sup>65</sup>. Kutb uważa, że materialistyczne ideologie Zachodu przeżywają głęboki kryzys i są w stanie upadku. Walka, która między nimi trwa, zmierza ku końcowi. Jednocześnie rozpoczyna się nowa walka, „walka dwóch głównych idei współczesnego świata: humanistycznej, to znaczy islamu, i idei materialistycznej reprezentowanej przez komunizm jako najwyższe stadium w jej rozwoju”<sup>66</sup>. Kutb był przekonany, że miejsce obumierających systemów materialistycznych zajmie system muzułmański. Wyraźnie mówi o nim jako o systemie ogólnoswiatowym. „Nie mówimy o tym systemie jako o systemie regionalnym w granicach tego, co dzisiaj określa się mianem świata arabskiego. Mówimy o nim jako o systemie światowym, do którego zmierza

---

<sup>62</sup> Sayyid Q u t b, *Islam as the Foundation of Knowledge* [w:] *Contemporary Debates in Islam. An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, ed. by Mansoor M o a d e l, Kamran T a l a t t o f, St. Martin's Press, New York 2000, s. 202.

<sup>63</sup> Sajjid K u t b, *Al-Adala al-idżtima'ijja...*, s. 104.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 10.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 3–4 i 10–19.

<sup>66</sup> Sajjid K u t b, *Al-Mustakbal...*, s. 39–40.

cała ludzkość. Jest to bowiem system, który odpowiada potrzebom ludzkości w stopniu „większym niż jakikolwiek inny system”<sup>67</sup>.

Krytykę zapożyczonych z Zachodu systemów społeczno-ekonomicznych znajdujemy w pracach Muhammada al-Ghazaliego, innego myśliciela Bractwa Muzułmańskiego z okresu rządów Faruka i okupacji brytyjskiej. Zapożyczenia z Zachodu doprowadziły, według niego, do deprawacji jednostki i całego społeczeństwa. Koncentracja własności w Egipcie przełomu lat 40. i 50. XX w. przypominała, według Al-Ghazaliego, najbardziej okrutne czasy feudalizmu. Dobra nacji znajdowały się w rękach ludzi, którzy myśleli nie o kraju, lecz o własnych interesach. Państwo było instrumentem w rękach obszarników, którzy całkowicie podporządkowali sobie masy chłopskie. W rezultacie nacja okazała się niezdolna do odtwarzania swoich sił. Upadek godności i rozpaczliwa sytuacja materialna pchały zdesperowanych ludzi w objęcia nihilizmu i komunizmu. Al-Ghazali sformułował wówczas koncepcję istnienia w państwie muzułmańskim dwóch wrogów: imperializmu zewnętrznego (*al-isti 'mar al-charidzi*), który za pomocą siły okupował kraj i ingerował w jego wewnętrzne sprawy oraz imperializmu wewnętrznego (*al-isti 'mar ad-dachili*), który tworzyły siły lokalne, świadomie lub nieświadomie służące obcym na szkodę interesów wspólnoty muzułmańskiej. Al-Ghazali uważał, że taka sytuacja nie mogła dłużej trwać. „Jest sprzeczna z zasadami współzycia, uwłacza godności ludzkiej, nie odpowiada wymogom czasu i najprostszym zasadom gospodarowania”<sup>68</sup> – pisał.

W latach 90. XX w. zauważalna jest istotna zmiana w poglądach ideologów islamizmu na kwestię stosunków z Zachodem. Tak zwani centryści lub nowi islamisci odrzucają stanowisko, iż procesy biorące początek w świecie zachodnim należy po prostu ignorować. Co więcej, mówią otwarcie, że Egipt i świat islamu nie mogą odwrócić się od tego, co się dzieje w świecie i muszą zmierzyć się z wyzwaniem rozwojowym, które niesie współczesność. Proponują wypracowanie rodzimego „narodowego projektu rozwojowego”, który pozwoli z jednej strony włączyć się do procesów globalizacyjnych, a z drugiej strony – nie poddać się dyktatowi światowych mocarstw i międzynarodowych instytucji finansowych. Fahmi Huwajdi pisze, że refleksja muzułmanów nad tym, czym jest Zachód jest zasadnicza dla przyszłości islamu, gdyż zrozumienie Zachodu pozwoli zrozumieć, czym jest sam islam i na jakim etapie rozwoju znajduje się świat muzułmański<sup>69</sup>.

Jusuf al-Karadawi, znany w świecie muzułmańskim interpretator *Koranu* i czołowy ideolog islamizmu uważa, że globalizacja to nowa epoka, która stano-

---

<sup>67</sup> *Idem, Ma'alim...*, s. 62.

<sup>68</sup> Cyt. za: R.P. Mitchell, *op. cit.*, s. 221.

<sup>69</sup> Fahmi Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimokratija* (Islam i demokracja), Markaz Al-Ahram li-t-Tardżama wa-n-Nasr, Kair 2002, s. 16.

wi wielkie wyzwanie dla tożsamości islamskiej i dla postaw religijnych muzułmanów. Autor ten pisze, że w minionych epokach muzułmanie byli odwróceniem od Zachodu, „rozmawiali ze sobą i nawet nie zdawali sobie sprawy z tego, że ktoś ich może słyszeć”. Zamykanie się we własnej grupie nie powinno mieć jednak teraz miejsca. Takie postawy są groźne i niebezpieczne, gdyż „w obecnych czasach nie można nie dostrzegać, że poza nami są jeszcze inni; nie można nie dostrzegać, że poza islamem są inne religie i cywilizacje. Dzisiaj żadne środowisko nie jest odizolowane od innych i nie może zamykać się w swoim wnętrzu”<sup>70</sup> – pisze autor.

Al-Karadawi proponuje, aby w postrzeganiu wyznawców innych religii odejść od tradycyjnej terminologii i nie mówić o niemuzułmanach „niewierni” (*kuffar*), lecz właśnie „niemuzułmanie” (*ghajru muslimin*) i tak samo – na chrześcijan i Żydów mieszkających w państwach muzułmańskich nie mówić „ludzie paktu” (*ahl az-zimma*), a tylko „obywatele” (*muwatinun*). Propozycja taka oznacza zerwanie z wielowiekową tradycją, tkwiącą głęboko w świadomości muzułmanów. Al-Karadawi przytacza więc poważne argumenty na rzecz swojego stanowiska. Powołuje się najpierw na wersety 83–86 z *sury VI „Trzody”*, w którym Bóg mówi do muzułmanów, że lud Abrahama, Izaaka, Jakuba, Mojżesza, Jana i Jezusa był prowadzony przez Boga i kroczył drogą Boga. Następnie powołuje się na tę samą *surę*, żeby pokazać jak wieloznaczny jest termin *kafir* (bałwochwalca). Jego podstawowe znaczenie to człowiek, który nie wierzy w Boga i w życie wieczne. Tymczasem chrześcijanie i Żydzi, mimo że nie wierzą w misję Mahometa, wierzą w Boga i w Dzień Sądu Ostatecznego. Są określanymi przez islam *ahl al-kitab*, czyli „ludzie księgi”, gdyż doświadczyli boskiego objawienia. Czyż można więc nazywać ich bałwochwalcami (*kuffar*)? – pyta Al-Karadawi. Chrześcijanie i Żydzi nazywani są także przez muzułmanów *ahl az-zimma* – „ludzie paktu”. Termin ten pochodzi z wczesnej historii islamu i oznaczał tych, którzy jako niemuzułmanie znajdowali się pod ochroną islamu. Jusuf al-Karadawi podkreśla, że termin ten nie jest dla chrześcijan i Żydów obraźliwy, ale jeśli na przykład egipcjacy Koptowie nie chcą, aby mówić o nich w ten sposób, należy uszanować ich wolę i mówić o nich po prostu „obywatele” (*muwatinun*)<sup>71</sup>.

Fahmi Huwajdi uważa, że wielkim nieszczęściem formacji intelektualnej, która mówi o tolerancji, o którą reprezentują Jusuf al-Karadawi, Muhammad

---

<sup>70</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Chitabuna al-islami fi asr al-aulama* (Nasza islamska tożsamość w dobie globalizacji), Dar asz-Szuruk, Kair 2004, s. 19.

<sup>71</sup> Al-Karadawi wzmacnia swoją argumentację, mówiąc, że już we wczesnym islamie „ludzie religii” i znawcy prawa religijnego używali terminu *ahl ad-dar* (dosł. „ludzie domu”), co odpowiada dzisiejszemu pojęciu „obywatele” (*muwatinun*), *ibidem*, s. 44–45.



al-Ghazali, on sam i wielu innych autorów jest powszechne utożsamianie ich przez ludzi na Zachodzie z ekstremistami muzułmańskimi. Nierozsądnym byłoby, rzecz jasna, twierdzenie, że cały ruch islamistyczny opowiada się za demokratycznymi rozwiązaniami ustrojowymi. Takie ugrupowania, jak *Al-Dżama'at al-Islamiyya* czy *Takfir wa-l-Hidżra* są, oczywiście, przeciwnikami demokracji – pisze Huwajdi. Z drugiej strony, tak samo nierozsądne jest twierdzenie, że wszyscy islamiści nie doceniają znaczenia i wartości demokracji. Traktowanie jednakowo wszystkich tylko dlatego, że przyjmują islam jako podstawę do rozważań nad kierunkami rozwoju społeczno-politycznego świata muzułmańskiego jest tylko na rękę obecnym autorytarnym reżimom Bliskiego Wschodu, które straszą Zachód fundamentalizmem i stawiają się w roli obrońców demokracji, podczas gdy same stosują niedemokratyczne metody walki politycznej. Huwajdi pisze dalej, że zachodnie elity władzy w bardzo skuteczny sposób dyskredytują w oczach swojej opinii publicznej umiarkowany nurt islamizmu. Każdy bowiem, kto ośmiela się krytykować politykę Zachodu na arabskim Bliskim Wschodzie lub posunięcia zachodnich elit politycznych wobec poszczególnych państw arabskich, jest traktowany jako przeciwnik zachodniej cywilizacji i zwolennik terroryzmu. Jest to pogląd z gruntu fałszywy<sup>72</sup>.

Otwartość wobec Zachodu, ale nie bezkrytyczne i nie bezwarunkowe, to charakterystyczna cecha myślenia umiarkowanych islamistów. Muhammad al-Ghazali pisał na ten temat następująco: „Cywilizacja ludzka dokonała ogromnego postępu w rozwoju wiedzy, odkryć technicznych i rozwiązań produkcyjnych. Byłoby błędem sądzić, że ludzkość zawdzięcza obecny poziom rozwoju wyłącznie cywilizacji islamu. Jest dziełem całego rodzaju ludzkiego; dziełem umysłu ludzkiego w ogóle. Cywilizacja światowa jest wspólnym dobrem muzułmanów, Żydów, chrześcijan, buddystów, wyznawców hinduizmu i także ateistów, a więc tych, którzy nie wierzą w Boga. Wszyscy oni siadają przy wspólnym stole obrad w ONZ, aby debatować nad sprawami świata. Jest to godne pochwały”<sup>73</sup>. Al-Ghazali powoływał się jednocześnie na przykład Al-Afghaniego i Abduha, wielkich reformatorów islamu, którzy nie odwracali się od cywilizacji zachodniej i dostrzegali oprócz jej błędów także cechy pożyteczne dla islamu<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 252. Znamienny jest w tym względzie przykład szejka Jusufa al-Karadawiego, wyraziciela w sumie umiarkowanego nurtu, który po tym, jak skrytykował w 2004 r. władze francuskie za wprowadzenie zakazu noszenia chust w szkołach, znalazł się na liście osób podejrzanych o popieranie terroryzmu i otrzymał zakaz wjazdu do USA – por. „The Times”, 16.07.2005.

<sup>73</sup> Muhammad al-G h a z a l i, *Ma'araka al-mushaf fi al-alam al-islami* (Walka Koranu w obronie wiary w świecie islamu), Nahda Misr, Kair 2003, s. 142–143.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 190.

Ciekawy pogląd na stan rozwoju świata islamu oraz stosunki z Zachodem formułuje Amru Chalid. Ten znany kaznodzieja muzułmański, którego strony internetowe czytają i oglądają setki milionów muzułmanów, mówi o współczesnym świecie, jego problemach oraz o tym, jakim należy w tym świecie być. Punktem wyjścia jego wizji jest przekonanie o tym, że świat islamu jest w stanie upadku i że stan ten należy zmienić. Amru Chalid dobrze zna wskaźniki rozwojowe podawane przez The United Nations Development Program, które mówią, że świat arabski jest opóźniony w rozwoju, ma wysoki wskaźnik analfabetyzmu, bezrobocia; że Arabowie żyją krócej niż Amerykanie, mają gorsze warunki do nauki i mniej czasu wolnego. Kaznodzieja mówi o tym, ale zwraca jednocześnie uwagę, że stan taki, poza tym, że jest spuścizną po kolonializmie, jest także następstwem niskiej aktywności muzułmanów w reformowaniu swoich krajów. To różni go od wielu ideologów w świecie islamu, którzy całe zło upatrują w kolonializmie i „knowaniach światowego imperializmu”. Chalid podaje np., że w USA na 1 mln mieszkańców przypada 4 tys. inżynierów, a w krajach arabskich tylko 300. Podobnie jest z liczbą lekarzy, gazet i komputerów. Kaznodzieja uważa, że poprawa w tym względzie zależy w dużym stopniu od samych muzułmanów i ich rządów. Mówi dobitnie i ostro o świecie muzułmańskim: „Tylko bierzemy, a niczego nie dajemy”. W tym samym miejscu przytacza *hadis*, w którym Mahomet powiedział, że ci, którzy podejmują wysiłek, aby przyczynić się do wspólnego dobra są lepsi od tych, którzy zachowują się beczynnie i myślą tylko o własnym wygodach<sup>75</sup>.

Przyczyną upadku jest odejście od wiary. Amru Chalid uważa, że współcześni muzułmanie nie są tak gorliwi w wierze, jak ich przodkowie. Uważa, że trzeba rozróżniać między prawdziwą pobożnością a formalną przynależnością do islamu. „Nie każda muzułmanka, która nosi *hidżab* i nie każdy muzułmanin uczęszczający na przepisaną modlitwę są prawdziwymi wyznawcami wiary” – pisze. Wiara powinna wynikać z wewnętrznego przekonania, a tymczasem często jest konsekwencją konformizmu, chęci upodobnienia się do innych. Amru Chalid porównuje obecną sytuację w tym względzie do okresu arabskiego panowania w Hiszpanii. Zeświecczenie życia w muzułmańskich emiratach w końcowym okresie arabskiej obecności na Półwyspie Pirenejskim jest traktowane w tradycji arabsko-muzułmańskiej jako główna przyczyna zwycięstwa chrześcijan. Porównanie z tamtym okresem jest zręcznym zabiegiem. Pojęcie Al-Andalus, czyli po arabsku muzułmańskiej Hiszpanii, jest mocno zakorzeniona w świadomości ludności Bliskiego Wschodu i silnie działa na wyobraźnię.

---

<sup>75</sup> <http://www.amrkhaled.net/articles/articles62.html> (wejście 14.05.2008).

## Państwo islamskie i problem władzy

Państwo jest w teorii islamizmu głównym instrumentem transformacji, która ma doprowadzić do odrodzenia „prawdziwego” społeczeństwa muzułmańskiego. W myśli politycznej Bractwa Muzułmańskiego dominuje przekonanie, że na kształtowanie osobowości jednostki decydujący wpływ ma środowisko, w którym jednostka przebywa. Aby więc zapewnić właściwy rozwój jednostki, należy właściwie ukształtować społeczeństwo oraz jego instytucje kulturalne, gospodarcze, prawne i polityczne. Taka rola przypada państwu, które samo także powinno być właściwie ukształtowane. Islamizm określa takie państwo terminem *daula islamijja* (państwo islamskie). Utworzenie państwa islamskiego to drugi postulat, obok odrzucenia myśli społecznej Zachodu, w ideologii Bractwa Muzułmańskiego jako organizacji i islamizmu jako ideologii. Al-Banna uważał, że działanie na rzecz utworzenia takiego państwa jest obowiązkiem każdego muzułmanina i że dopóki takie państwo nie powstanie, dopóty wyznawcy islamu będą winni przed Bogiem za niespełnienie Jego woli.

Punktem wyjścia formułowania koncepcji państwa była i pozostaje dla islamizmu teoria kalifatu Muhammada Raszida Ridy (zm. w 1935 r.). Ten myśliciel muzułmański, znany z głoszenia prawa każdego muzułmanina do *idżtihadu*, a więc samodzielnego interpretowania świętych tekstów, działał w burzliwym okresie gruntownych zmian politycznych na mapie Bliskiego Wschodu w związku z zakończeniem I wojny światowej. Kraje arabskie zostały wówczas oddzielone od Turcji po 400 latach pozostawania w ramach Imperium Osmańskiego, a sama Turcja weszła pod rządami Mustafy Kemala na drogę fundamentalnych przemian. Jedną z nich było zniesienie w 1924 r. instytucji kalifatu, tradycyjnej polityczno-religijnej formy funkcjonowania społeczeństwa muzułmańskiego. Raszid Rida napisał w latach 1922–1923, a więc jeszcze przed obaleniem kalifatu, książkę *Al-Chilafa au al-imama al-uzma* (Kalifat albo wielki imamat). Skrytykował w niej ustrój panujący w Imperium Osmańskim za korupcję oraz samowolę sułtanów i uznał go za deformację ideału kalifatu z czasów Mahometa. Określił kalifat z czasów osmańskich jako tyranie jednego człowieka, tzn. sułtana i zarzucił ówczesnym jurystom legitymizowanie tyranii przez głoszenie, że władza jednego człowieka jest konieczna (tzw. *al-imama ad-darura*) dla podtrzymania porządku społecznego opartego na prawie muzułmańskim. Raszid Rida odrzucił wszelkie argumentacje na rzecz rządów jednego człowieka i wysunął jednocześnie koncepcję nowego ustroju politycznego dla muzułmanów, który nazwał *państwem islamskim* lub *rządami islamskimi* (*daula islamijja* lub *hukuma islamijja*)<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Muhammad Raszid Rida, *Al-Chilafa au al-imama al-uzma* (Kalifat albo wielki imamat), Kair b.d.w., s. 37–41, 57–61.

Sam termin „państwo” był nowym na gruncie tradycyjnej terminologii muzułmańskiej myśli politycznej. W klasycznej muzułmańskiej teorii władzy powszechnym był termin *imara* (tłumaczony jako emirat) lub *wilaja* (gubernatorstwo). Rida wskazał na dwie podstawy ustrojowe państwa islamskiego (*dawla islamijja*). Pierwszą była suwerenność władzy społeczeństwa; drugą – prawo społeczeństwa do stanowienia prawa. Suwerenność władzy społeczeństwa miała zabezpieczyć instytucja konsultowania się przez władcę ze społeczeństwem w sprawach państwa oraz prawo społeczeństwa do wypowiedzenia posłuszeństwa niesprawiedliwemu władcy. Jeśli chodzi o prawo społeczeństwa do stanowienia prawa, to Rida był przekonany o wielkim potencjale legislacyjnym prawa muzułmańskiego i nie widział potrzeby zapożyczania z Europy tamtejszych rozwiązań prawnych. Ustawodawcy muzułmańscy powinni jedynie kierować się dobrem publicznym (*maslaha*), a ich interpretacje zapisów koranicznych (*ichtijar*) mogły nawiązywać do precedensów ze wszystkich czterech szkół prawa muzułmańskiego. Należało brać pod uwagę także wykładnie niezależnych jurystów. Rida podkreślał, że prawo nie powinno nikomu szkodzić. Państwo powinno być więc państwem prawa i sprawiedliwości. Warto pamiętać, że Rida pisał swoją pracę w okresie, kiedy Muhammad Abduh, prawnik i teolog z Al-Azharu odpowiedzialny za wydawanie orzeczeń prawnych, człowiek o poglądach reformatorskich, rozstrzygał, czy muzułmanie mogą nosić kapelusze, czy można portretować żywe istoty, czy poligamia powinna być sankcjonowana przez prawo, czy muzułmanie mogą spożywać mięso ze zwierząt zabijanych przez niemuzułmanów itd. Pytania te mogą wydawać się obecnie trywialne, ale w tamtych okresie budziły żywe emocje i powodowały napięcia społeczne<sup>77</sup>.

Na czele państwa islamskiego Rida widział kalifa, którego pozycja przypominała bardziej prezydenta europejskiego państwa niż sultana z czasów Imperium Osmańskiego. Był on bowiem wybierany przez społeczeństwo i zobowiązany do konsultowania się z przedstawicielami społeczeństwa, którzy tworzyli *szurę* (dosł. radę), czyli organ władzy ustawodawczej zbliżony ze względu na funkcje do europejskich parlamentów. Władza kalifa nie miała charakteru religijnego (*sulta dinijja*), aczkolwiek powinien on być kierować się w swoich działaniach prawem religijnym i normami religii. *Szura* mogła kwestionować jego decyzje, a każdy obywatel miał prawo do samodzielnego rozumienia *Koranu* i Tradycji. Wiara byłaby w państwie islamskim sprawą osobistą obywateli i nikt nie mógł narzucać określonej religii w drodze dekretów i innych odgórnych zarządzeń. Kobieta miała w państwie islamskim prawa równe z mężczyznami, ale nie

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 77–78, 96.

mogłaby sprawować funkcji kalifa i kierować modlitwą. Rida pisał także o chrześcijanach i Żydach, którzy mieszkali w Egipcie oraz innych krajach Bliskiego Wschodu. Państwo islamskie gwarantowałoby im swobodę wyznania wiary i praktykowania kultu oraz wykonywania zawodu. Rida nie wypowiedział się jednak, czy wyznawcy tych religii mieliby prawo wybierać kalifa i zgłaszać swoich przedstawicieli do *szury*<sup>78</sup>.

Praca Ridy wywołała ożywione dyskusje. Tradycjoniści skrytykowali ją jako próbę osłabienia religijnych podstaw państwa muzułmanów. Rozważania Ridy o tym, czym powinno być państwo w środowisku religijnym islamu, mimo że częściowo utopijne, zdynamizowały tym nie mniej muzułmańską myśl polityczną w kolejnych dziesięcioleciach, aż po dzień dzisiejszy<sup>79</sup>. Wpłynęły też na myślenie Braci Muzułmanów o państwie.

Al-Banna nawiązał bezpośrednio w swojej koncepcji państwa islamskiego do myśli Raszida Ridy. Skupił się przy tym na instytucji władzy przedstawicielskiej i zasadach wybieralności reprezentantów społeczeństwa. System partyjny, znany z europejskiej myśli politycznej i europejskich rozwiązań ustrojowych był dla niego nie do przyjęcia. Nie chodziło przy tym nawet o to, że był to system obcy, spoza islamu, będący, jak to pokazywał przykład Egiptu, narzędziem polityki mocarstw kolonialnych. Chodziło o to, że partie polityczne, reprezentując interesy nie całej nacji, lecz poszczególnych warstw i grup społecznych, rozbiły społeczeństwo na rywalizujące grupy, co przeczyło idei muzułmańskiego braterstwa i jedności. Patriotyzm, o którym mówiły partie Al-Banna nazywał „partyjnym”, związanym z interesami danej grupy polityków. Al-Banna uważał, że partie rozbijają jedności nacji i nie widział dla nich miejsca w państwie. Uważał, że reprezentacja społeczeństwa powinna formować się w drodze wyboru osób najbardziej szanowanych przez lokalne wspólnoty i cieszące się poważaniem z racji bogobojności oraz trybu życia zgodnego z normami prawa muzułmańskiego<sup>80</sup>. Założyciel Bractwa nie był więc przeciwny istnieniu organu władzy przedstawicielskiej jako takiemu, ale uważał, że powinien on być stworzony według tych zasad, którymi kierowano się przy wyborze *szur* w czasach Mahometa i pierwszych czterech kalifów.

Ustrój z czasów Mahometa i pierwszych czterech kalifów był dla Al-Banny ustrojem modelowym, gdyż eliminował podział warstwowo-klasowy i tworzył

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 124–125.

<sup>79</sup> Hamid E n a y a t, *op. cit.*, s. 69–80.

<sup>80</sup> Hasan al-B a n n a, *Risala al-mu'tamar al-chamis* (List do V Konferencji) [w:] *Madżmu'a...*, s. 124. Al-Banna pisał o tych ludziach jako *al-kubara wa-l-ajjan*.

podstawy dla budowy społeczeństwa bezkonfliktowego. Al-Bannie nie chodziło, rzecz jasna, o powrót do ustroju z VII w. w dosłownym tego słowa znaczeniu. Doskonały, według Al-Banny, system społeczno-polityczny z okresu życia Mahometa i pierwszych czterech kalifów był głównie niezmiernie ważnym i wielofunkcyjnym symbolem. Symbolem, który rozbudzał emocje i wiarę w lepszą przyszłość, napawał dumą i dowartościowywał w obliczu upadku, dostarczał motywacji i pewności w działaniu, umacniał jedności nacji i wreszcie utrwalał jej tożsamość kulturową. Ustrój muzułmański w interpretacji Al-Banny był więc bardziej zarysem ustroju społecznego, niż konkretnym ustrojem politycznym. Założyciel Braci Muzułmanów nigdy nie nawoływał do obalenia istniejącego w Egipcie systemu politycznego. Uważał wszakże, że wymaga on poważnych modyfikacji, aby mógł stać się podstawą organizacji politycznej prawdziwie muzułmańskiego państwa. „System przedstawicielski i konstytucja egipska w swoich założeniach nie są sprzeczne z zasadami islamu odnoszącymi się do sztuki rządzenia [...]. Są jednak niewystarczające, aby zapewnić realizację tych zasad i uwzględniają je jako swoją bazę w niedostatecznym stopniu – pisał”<sup>81</sup>. Modyfikacje miałyby polegać na wprowadzeniu *Koranu* jako ustawy zasadniczej i oparciu stosunków między władzą a obywatelami na zasadach umowy społecznej (rządzący jako osoby zaufane i kompetentne). Organem władzy przedstawicielskiej byłaby *szura*, rozumiana przez Al-Bannę jako „rada starszych”, w której skład wchodziłoby teologowie i znawcy prawa muzułmańskiego oraz ludzie „mający doświadczenie w przewodzeniu”, to znaczy głowy rodzin, rodów i plemion. Instytucja ta, będąc wyrazicielem woli społeczeństwa, skupiałaby w swoich rękach faktyczną władzę w państwie<sup>82</sup>.

Ponieważ podstawą państwa islamskiego miało być prawo religijne, państwo to byłoby *de facto* państwem religijnym. Determinacja, z jaką Bractwo Muzułmańskie domagało się wprowadzania *szari'i* do wszystkich sfer życia społecznego w Egipcie oraz powoływanie się na ustrój wspólnoty muzułmańskiej z czasów Mahometa jako model stosunków społecznych świadczyło o tym, że kierowało nimi poczucie powołania do spełnienia dziejowej misji, mesjanizm. Z drugiej strony, trudno zgodzić się z tezą, że byli fanatykami, oderwanymi całkowicie od realiów społecznych i politycznych. W 1948 r. na Bliskim Wschodzie powstało państwo Izrael, którego twórcy odwoływali się do religii i w którym religia została uznana za religię państwa. Bractwo Muzułmańskie miało więc przykład na to, że w ówczesnym im świecie jest miejsce dla państw, w których religia i religijne prawo regulowało życie społeczne obywateli. Pisał o tym

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 138–139.

<sup>82</sup> *Ibidem*.



w 1948 r. Muhammad al-Ghazali, późniejszy znany teolog, a wówczas członek Bractwa. W swojej książce *Min huna na 'alam* (Stąd czerpiemy wiedzę) Al-Ghazali podkreśla, że Żydzi, którzy osiągnęli tak wielkie sukcesy w polityce, gospodarce i mają tak wielkie osiągnięcia na polu nauki światowej, nie wstydzą się swojej religii i podkreślają przywiązanie do niej jako osnowy ich tożsamości<sup>83</sup>.

Koncepcja państwa islamskiego została rozwinięta przez Sajjida Kutba, który był z kolei pod wpływem Abu al-Ala al-Maududiego (1903–1979), pakistańskiego ideologa islamizmu.

Abu al-Ala al-Maududi prezentuje w swojej pracy *The Proces of Islamic Revolution* koncepcję tego, czym miałyby być państwo islamskie (*daula islamiyya*) i co należy zrobić, aby je zbudować. Przesłanką do powstania państwa islamskiego powinno być powszechne przekonanie, że nadrzędną władzą jest władza Boga (*hakimijja Allah*), którego wolę wyraża prawo muzułmańskie. Kolejnym krokiem byłoby przyswojenie sobie przez ludzi wartości muzułmańskich i przestrzeganie w codziennym życiu norm muzułmańskiego prawa. Na tym etapie zasadnicze znaczenie miałyby edukacja i działalność oświatowa, dzięki której społeczeństwo przeszłoby „transformację religijną”, podobną do tej, jaką przeszedł Mahomet i pierwsi muzułmanie w czasie 10 lat pobytu w Medynie. W tamtym okresie nie tylko ludzie dojrzelili do życia zgodnie z wolą Boga, ale także ukształtowały się religijne wzorce rządzenia i administrowania, sprawowania władzy sądowniczej i prowadzenia polityki zagranicznej<sup>84</sup>.

Al-Maududi wskazuje na teologiczne podstawy takiej transformacji. Swój pogląd na tę kwestię ideolog islamizmu wyłożył w pracy *Cztery terminy* (tłumaczenie angielskie jako: *Four Basis Qur'anic Terms*) z 1954 r. Tytuł pracy nawiązuje do 4 koranicznych pojęć: *ilah* (Bóg), *rabb* (Pan), *din* (religia) i *ibad* (wiara). Rozumienie tych terminów jest, według autora, podstawowe dla zrozumienia islamu jako nauki o *tauhidzie*, jedyności Boga. Bóg człowieka jest jednocześnie jego panem, a wiara człowieka powinna być zwrócona wyłącznie ku Bogu, tak samo jak w religii człowieka nie powinno być miejsca dla nikogo poza Bogiem. Konsekwencją przyznania, że jest tylko jedna istota na Niebie i na Ziemi jest uznanie zwierzchności tej istoty nad wszystkim sprawami związanymi z funkcjonowaniem społeczeństwa jako wspólnoty politycznej i poszczegól-

---

<sup>83</sup> Muhammad al-G h a z a l i, *Min huna n 'alam* (Stąd czerpiemy wiedzę), Kair 1948, s. 21 (tłum. na język angielski Isma'ila el-Faruqiego pt. *Our Beginning in Wisdom* ukazało się w Nowym Jorku w 1975).

<sup>84</sup> Abu al-‘Ala al-M a w d u d i, *The Process of Islamic Revolution*, Islamic Publications Ltd., Lahore 1980, s. 12–14, 17–18, 30–45; *idem*, *Four Qur'anic Terms*, Islamic Publications Ltd., Lahore 2000, s. 1–3, 20–22.

nych ludzi jako członków tej wspólnoty. Społeczeństwo jako zbiorowość polityczna funkcjonuje w przeświadczeniu o tym, że władza Boga jest suwerenna i nadrzędna (*hakimjja*). Z kolei miejsce jednostki w społeczeństwie i jej funkcjonowanie wyrażają relacje, które Al-Maududi określa terminem *ubudijja*. Odnoszą się one do faktu pełnego poddaństwa człowieka Bogu na podobieństwa relacji między panem a niewolnikiem (*abd*)<sup>85</sup>.

Praca Al-Maududiego o głównych terminach koranicznych została dostarczona Kutbowi nielegalnie do więzienia w 1954 r. i stała się dla niego natchnieniem do rozwinięcia koncepcji państwa. Kutb czytał książkę z wielkim zapałem. Jego uwagę przyciągnęła w szczególności idea o 2 etapach w rozwoju wspólnoty muzułmańskiej: etapie niemocy i etapie walki. Kutb przyjął też i rozwinął koncepcję *hakimijji*. Kutb zgodził się też z Al-Maududim, że *ubudijja* najlepiej wyraża pierwsze słowa Koranu „Nie ma bóstwa prócz Boga Jedynego” i że islam jest systemem pełnym (*kull*) w takim sensie, że nie można go rozczłonkować na części i żyć zgodnie z zaleceniami tylko niektórych z nich. Świat był dla Kutba doskonale teocentryczny, w związku z czym islam jako system dany od Boga można było albo przyjąć w całości (*dżumlatan*), albo w całości odrzucić. Kutb uważał w związku z tym, że odnoszenie się do wybranych aspektów życia społecznego i określanie ich zgodności z religią przez wydawanie religijnych opinii prawnych (*istifta'a*) nie prowadzi do właściwego celu, jakim jest zreformowanie społeczeństwa muzułmańskiego. Były to działania przypadkowe i formalistyczne. Tym właściwym działaniem była aplikacja islamu w całości jako niepodzielnego systemu<sup>86</sup>.

Islam dla Kutba jest czymś więcej niż niepodzielnym systemem społeczno-politycznym, który tworzy doskonałe ramy dla funkcjonowania wyłącznie wspólnoty muzułmańskiej. Należy zgodzić się z prof. A. Johnsem, który uważa, że islam dla Kutba to nie tylko jedna z wielu cywilizacji świata i religia, określająca życie jej wyznawców i wytyczająca drogę do Boga; islam to uniwersalny system, istniejący od zawsze i odkryty ludziom przez Boga za pośrednictwem Proroka Mahometa, to swojego rodzaju esencja wszechświata, wieczna wola (*kadar*) i uniwersalny porządek (*nizam*), która przenika wszystkie cywilizacje ludzkie i każdego człowieka z osobna<sup>87</sup>. Kutb pisze w o tym wprost, kiedy omawia podstawy systemu politycznego w islamie. Jedną z nich jest powszechna równość ludzi oraz odrzucenie podziałów klasowych, etnicznych, rasowych i warstwowych; drugą – przekonanie, że etyczne normy islamu tworzą najdoskonalsze

---

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> Por. Sajjid K u t b, *Ma'alim...*, s. 88–93.

<sup>87</sup> Patrz: A. J o h n s, *op. cit.*, s. 147.

sze ramy dla funkcjonowania najbardziej przyjaznego dla jednostki systemu politycznego. Kutb przedstawia w tym ostatnim zakresie najsilniejszą z możliwych argumentację – odwołuje się muzułmańskiej historii świata i religii, a w szczególności do koncepcji misji profetycznej, którą zapoczątkował praojciec Adam. Mahomet był prorokiem ostatnim i przekazał ludziom ostateczne objawienie. System społeczny oparty na tym objawieniu nie może nie być idealny. Istniał on jeszcze wtedy, kiedy ludzie go nie poznali, a od momentu, kiedy został ludziom objawiony, przenika powoli we wszystkie zakątki świata i wypełnia swoją esencją przestrzeń społeczną całej planety<sup>88</sup>.

Niepodzielność islamu jako systemu dotyczyć miała w opinii Al-Maududiego i Kutba także sfery polityki oraz funkcjonowania państwa. Mahomet był w tym względzie wzorem przywódcy politycznego, a pierwsza gmina muzułmańska z Medyny – modelem do naśladowania. Myślenie Kutba jest wszakże bardziej dynamiczne od koncepcji Al-Maududiego. Kutb nakazuje aktywne poszukiwanie Boga i podkreśla, że każde społeczeństwo niemuzułmańskie jest pogańskie (*tadžammu džahili*) i nie widzi możliwości, aby społeczeństwo muzułmańskie współistniało obok takiego społeczeństwa. Pogaństwo to odrzucenie wiary w wyłączność boskości Boga (*ulu hijjat Allah wahda*), jego władzy nad ludźmi (*rububijja*), suwerenności jego władzy (*hakimijja*) oraz nadrzędności jego prawa (*szari'a*). Kutb pisze, że obecność społeczeństw niemuzułmańskich nakazuje muzułmanom organizować się do stawienia tym społeczeństw oporu (*mukawama*), zwalczania ich (*mukafaha*) aż do ostatecznego wyeliminowania (*izala*) każdego pogańskiego społeczeństwa<sup>89</sup>.

Do pogańskich (*dżahili*) Kutb odnosił także znane mu państwa arabskie i muzułmańskie. Uważał on, że w momencie, kiedy poddały się one oddziaływaniu Zachodu i zaczęły zapożyczać z obcej cywilizacji rozwiązania prawne, edukacyjne i inne, zeszyły z drogi islamu i znalazły się w takim samym stanie, w jakim były społeczeństwa przedmuzułmańskie. Stan ten określany był w kulturze muzułmańskiej jako *dżahilijja* („pogaństwo”) i miał wydźwięk jednoznacznego odrzucenia i potępienia. Argumentacja Kutba kładła się więc głębokim cieniem na elity władzy w krajach muzułmańskich i poważnie godziła w podstawy legitymizacji ich władzy. Kutb stawiał bowiem takie społeczeństwa muzułmańskie w jednym rzędzie ze społeczeństwami rządzonymi przez partie komunistyczne i socjalistyczne w Europie, społeczeństwami Indii, Japonii i Afryki Subsaharyjskiej, gdzie dominowały religie politeistyczne oraz społeczeństwami chrześci-

---

<sup>88</sup> Sajjid K u t b, *Al-Adala al-idżtima'ijja...*, s. 94–95. Kutb pisze, że islam jest „systemem ostatecznym i wiecznym” (*an-nizam al-ali al-chalid*).

<sup>89</sup> *Idem*, *Ma'alim...*, s. 50–52.

jaństwa i judaizmu. W swojej pracy *Al-Adala al-idżtima 'ijja fi-l-islam* (Sprawiedliwość społeczna w islamie) Kutb pisał tak na ten temat. „Społeczeństwo muzułmańskie nie jest dzisiaj muzułmańskie w żadnym tego słowa znaczeniu. Jakże nie odnieść do tego, co widzimy, słów *Koranu* o tym, że ten, kto nie kieruje się wskazówkami Boga jest poganinem. Współczesne społeczeństwo muzułmańskie nie kieruje się wskazówkami Boga. Gospodarka oparta jest na lichwie i żądzy zysku; prawo pozwala na stosowanie opresyjnych kar; ludzie zapomnieli o dobrowolnym opodatkowaniu się na rzecz biednych, a państwo nie dba o właściwie wykorzystanie na ten cel skromnych sum”<sup>90</sup>.

Zarówno Al-Maududi, jak i Kutb formułują zasady, które powinny stać się podstawą państwa islamskiego. Obydwaj odwołują się przy tym do wersetów z *Koranu*, które mówią o pełnym poddaniu się przez człowieka Bogu oraz uznaniu Jego nadrzędnej władzy nad wszystkimi ludźmi i nad wszystkimi aspektami życia człowieka. Al-Maududi przytacza wersety 40 i 154 z *sury* III oraz wersety 116 i 44 z *sur* XVI i V<sup>91</sup>, które mówią o wszechwładności Boga oraz o tym, że żaden człowiek nie ma takiej władzy nad innym człowiekiem, jaką ma Bóg, i nie jest władny decydować o losie drugiego człowieka, podczas gdy z woli Boga człowiek może osiągnąć wszystko i dokonać rzeczy, które z pozycji ludzkiej wydają się nieosiągalne. Z racji swojej nicości w obliczu Boga człowiek nie powinien stanowić prawa, które miałyby zobowiązywać innych do podporządkowania się prawodawcy. Prawo takie ma tylko Bóg. Stosownie do tych treści państwo islamskie powinno osadzać się na czterech zasadach: 1/ Bóg jest jedynym suwerenem, a wszyscy ludzie – jego poddaniymi; 2/ Bóg jest jedynym prawodawcą i żaden śmiertelnik nie może modyfikować boskich praw; 3/ państwo islamskie powinno być oparte na fundamencie boskiego prawa i rządzący po-

---

<sup>90</sup> *Idem, Al-Adala al-idżtima 'ijja...*, s. 227–230.

<sup>91</sup> Werset 40 z *sury* III („Rodzina Imrana”) mówi o wszechwładzy Boga i brzmi następująco. „Zachariasz powiedział: / «Panie mój! / Jak ja mogę mieć syna, / kiedy już osiągnąłem podeszły wiek, / a moja żona jest bezpłodna?» / Bóg powiedział: / «Tak będzie! Bóg czyni, co chce!»”. Natomiast werset 116 z *sury* XVI („Pszczoly”) mówi o tych, którzy uzurpują sobie prawo do zabierania głosu w sprawach należących do Boga – „Nie mówcie więc / według tego, co opisują kłamliwie / wasze języki: / «To jest dozwolone, to jest zakazane!» / – w tym celu, aby wymyślić przeciwko Bogu kłamstwo. / Nie będą szczęśliwi ci, / którzy wymyślają przeciwko Bogu kłamstwo!”. Bardziej kategoryczny w swojej wymowie jest werset 44 z *sury* V („Stół zastawiony”): „My, zaprawdę, zesłaliśmy Torę, / w której jest przewodnictwo i światło. / Według niej prorocy, / całkowicie poddani, / sądzili tych, którzy wyznawali judaizm; / podobnie rabini i doktorzy prawa / sądzili według tego, co im zostało powierzone / z Księgi Boga, której byli świadkami. / Dlatego nie bójcie się ludzi, lecz bójcie się Mnie! / I nie sprzedajcie Moich znaków / za niską cenę! / A ci, którzy nie sądzą według tego, / co zesłał Bóg, / są niewiernymi”.

winni stosować się do jego norm; 4/ jeśli rządzący państwem islamskim lekceważą boskie prawo, ich polecenia nie są zobowiązujące dla wiernych<sup>92</sup>.

Państwo islamskie jest praworządne z racji tego, że islam gwarantuje ludziom podstawowe prawa obywatelskie i swobody. Mówi o tym *Koran*, który jest objawieniem boskim. Święta księga zapewnia obywatelom, według islamistów, prawo do życia (*sury* V werset 32 i VI werset 151), swobodę wyznania i praktykowania obrzędów religijnych oraz wolność tworzenia stowarzyszeń religijnych (II: 256 i XVIII: 29), prawo do pracy, zarobku, posiadania własności prywatnej, gwarancje poszanowania godności osobistej, ochronę przed prześladowaniem z powodu wyznania religijnego (VI: 108, XXIX: 46, LXIX: 11), prawo do prywatności wraz z zakazem bycia śledzonym (XXIV: 27, XLIX: 12), prawo do wypowiedzania się i konstruktywnej krytyki (wersety mówiące „o czynieniu dobra i wystrzeganiu się zła”), prawo do uczestniczenia w życiu publicznym (wersety dotyczące instytucji *szury*, czyli ciała konsultacyjnego przy władcy), prawo do równego traktowania przez sąd (IV: 11–13), prawo do sprawiedliwego wyroku (IV: 58, 105 i 135, V: 8 i 42, VII: 29, LX: 8), prawo do opieki przez państwo w wypadku niezdolności do wykonywania pracy (wersety dotyczące *zaki*, czyli podatku religijnego)<sup>93</sup>.

Kutb uważał, że zabezpieczenie tych praw jednostki zależy od właściwej politycznej organizacji ustroju muzułmańskiego. W państwie islamskim powinna ona opierać się na 4 następujących zasadach: 1) wprowadzeniu „rządów Boga na ziemi”, czyli inaczej rządu, który kierowałby się zaleceniami religii; 2) wprowadzeniu instytucji kalifatu jako symbolu jedności wszystkich muzułmanów w sprawach doczesnych; 3) zastąpieniu praw sformułowanych przez ludzi prawami boskimi, to znaczy *szari'q* i wprowadzeniu *Koranu* jako konstytucji; 4) zlikwidowaniu systemu wielopartyjnego, który dzieli nację muzułmańską i utworzeniu jednej „muzułmańskiej organizacji ludowej” gwarantującej skupienie całej wspólnoty wokół jednego przywódcy<sup>94</sup>.

Z punktu widzenia organizacji politycznej ustrój muzułmański byłby więc republiką demokracji doskonałej. Władza rządzącego pochodziłaby od ludu, który obdarzałby swego przywódcę władzą pod warunkiem przestrzegania przez niego prawa. W przypadku niedotrzymania zobowiązania lud mógłby pozbawić swego przywódcę władzy. Dyktatorskim zapędem władzy wykonawczej zapo-

---

<sup>92</sup> Sayyid Abul al-Ala M a u d u d i, *The Political Theory of Islam* [w:] *Contemporary Debates in Islam. An Anthology...*, s. 271.

<sup>93</sup> Patrz: Irfan Ul H a q, *op. cit.*, s. 71–72.

<sup>94</sup> Sajjid K u t b, *Tabi'at al-mudžtama al-islami* (Charakter społeczeństwa muzułmańskiego) [w:] *Nahwa mudžtama...*, s. 62.

biegałaby *szura* – ciało konsultacyjne, kontrolujące zgodność postępowania władzy wykonawczej z prawem<sup>95</sup>. Przewaga w instytucji *szury* osób związanych z religią nie świadczyłaby wcale, według Kutba, o predyspozycjach ustroju muzułmańskiego do przeradzania się w eklezjastyczną tyranię. W islamie nie ma bowiem jak w chrześcijaństwie klasy zawodowych kapłanów. Wyklucza to możliwość istnienia rządów teokratycznych<sup>96</sup>. Funkcja ludzi religii polegałby wyłącznie na wcielaniu w życie norm *szari'i*<sup>97</sup>.

Kutb przechodzi następnie do głównych wniosków. Uważa, że nadszedł czas państwa muzułmańskiego. Nawiązując do koncepcji *hakimijji* Al-Maududiego, podkreśla nadrzędność władzy uświęconej przez Boga, poprzez zaadaptowany w formie konstytucji *Koran*, nad wszelkimi innymi systemami władzy. Sprzeczne z władzą boską (*hakimijjā*) rozwiązania ustrojowe socjalizmu i kapitalizmu Kutb określa mianem „tyranii” (*daght*) lub „rządami bezbożnymi”. Zalicza do nich również te systemy w krajach muzułmańskich, które nie opierają się na *Koranie* i nie kierują się jego naukami. Są one w jego rozumieniu muzułmańskie tylko z nazwy. Naturalną konsekwencją potraktowania rządów „prawdziwie niemuzułmańskich” jako „rządów bezbożnych” jest *dżihad* jako święta wojna przeciwko nim. Kutb podkreśla, że tyrani, którzy przejęli władzę i uzurpują sobie prawo do rządzenia ludźmi nie oddadzą władzy dobrowolnie; przekonywanie ich oraz odwoływanie się do tego, co Bóg powiedział na temat władzy na nic się nie zda<sup>98</sup>. Sprawiedliwość i ustrój muzułmański mogą być wprowadzone jedynie w drodze rewolucji politycznej i sugeruje akcję uświadomionej mniejszości dla przejęcia władzy. Głosi „powszechną rewolucję przeciwko władzy świeckiej we wszystkich jej formach i przejawach; totalną i bezwzględną walkę z uzurpatorami władzy boskiej we wszystkich zakątkach świata, uzurpatorami, rządzącymi ludźmi według stworzonych przez siebie praw. Rezultatem tej walki będzie zniszczenie królestwa człowieka na rzecz królestwa Boga na ziemi”<sup>99</sup>.

Państwo islamskie obejmuje nie tylko system polityczny, ale również organizację gospodarczą. W pracach pierwszego pokolenia ideologów Bractwa Muzułmańskiego występuje przekonanie, że podstawą organizacji gospodarczej powinno być prawo do własności prywatnej jako swojego rodzaju gwarancji sprawiedliwości społecznej. Własność prywatna jest, według nich, immanentną częścią ustroju islamskiego, gdyż odpowiada naturalnym potrzebom człowieka

---

<sup>95</sup> *Idem*, *Al-Adala al-idżtima'ijja...*, s. 94.

<sup>96</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>97</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>98</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. VII, Surah 8 *Al-Anfal*, s. 9.

<sup>99</sup> Sajjid K u t b, *Ma'alim...*, s. 59–60.



i stanowi nagrodę za pracę. Islam sankcjonuje, według Sajjida Kutba, prawo do własności prywatnej, ale podporządkowuje ją dobru ogólnemu. Prawo to zostało przekazane społeczeństwu przez Boga i gdy jednostka, rozporządzająca własnością, narusza interesy ogólnospołeczne, wspólnota może ją tego prawa pozbawić<sup>100</sup>. Kutb nawiązuje w swych rozważaniach na temat prawa do własności prywatnej do słów Proroka o tym, że „woda, pastwiska i ogień” stanowią dobro całej wspólnoty i nie mogą być zawłaszczane przez poszczególne jednostki<sup>101</sup>. W pierwszych wiekach islamu w warunkach Półwyspu Arabskiego były to dobra niezbędne dla funkcjonowania wspólnoty muzułmańskiej. Kutb twierdzi, że w różnych okresach historycznych i w różnych krajach dobra niezbędne wspólnocie do prawidłowego funkcjonowania mogą być różne, a nadrzędność interesów wspólnoty czyni prawo własności prywatnej w islamie „kategorią bardziej teoretyczną, niż praktyczną”<sup>102</sup>.

Powyższy stosunek do własności prywatnej sankcjonuje szeroką interwencję państwa w sprawy gospodarcze. Organizację ekonomiczną państwa islamskiego cechuje daleko posunięta kontrola państwa nad finansami, inwestycjami i zasobami naturalnymi. Według Mustafy as-Siba’iego, przywódcy Braci Muzułmanów w Syrii, państwo posiada prawo do wywłaszczenia lub ograniczenia rozmiarów wielkiej własności w interesie ogólnym. Do jego funkcji należy zapobieganie monopolizowaniu przez jednostkę dóbr nieodzownych dla funkcjonowania całej wspólnoty. Czynnikiem równowagi dochodów jest natomiast *zaka*, podatek religijny, dzięki któremu następuje przepływ nadmiaru środków od bogatych do biednych. As-Siba’i pisał o tym w książce *Isztirakijja al-islam* (Socjalizm islamu)<sup>103</sup>.

Strategia rozwoju gospodarczego w państwie islamskim powinna zmierzać do przeprowadzenia szybkiej industrializacji i rozwijania tych gałęzi, które dysponują własną bazą surowcową. Jednocześnie należy rozwijać przemysł zbrojeniowy, stanowiący gwarancję bezpieczeństwa w obliczu zagrożenia zewnętrznego. Strategią gospodarczą powinno być również objęte zreformowanie stosunków agrarnych poprzez ograniczenie wielkiej własności ziemskiej i sprzedaż po przystępnej cenie nadwyżek ziemi chłopom<sup>104</sup>.

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 109–110.

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>103</sup> O poglądach Mustafy as-Siba’iego pisze szerzej Janusz Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Dialog, Warszawa 1997–1998, t. 2. s. 135–144. Patrz także: Muhammad al-H a m i d, *Nazarat fi kitab „isztirakijja al-islam”* (O książce *Socjalizm islamu*), Matba al-Ilm, Damaszek 1963.

<sup>104</sup> Sajjid K u t b, *Al-Adala al-idżtima’ijja...*, s. 264–266.

Wysuwając powyższy program przemian społeczno-ekonomicznych Bracia Muzułmanie nie mogli nie ustosunkować się do reform wprowadzanych w Egipcie po 1952 r. przez Wolnych Oficerów. Odpowiadały one bowiem w wielu punktach ich programowi i ograniczały skuteczność ich antyrządowych działań propagandowych. Naser, jak wiadomo, zmierzał do znacjonalizowania własności wielkiej i średniej burżuazji, podporządkowania państwu produkcji przemysłowej i systemu finansowego, polepszenia sytuacji chłopów poprzez przekazanie im ziemi państwowej oraz ziemi odebranej obszarnikom, rozwinięcia systemu opieki socjalnej. Pierwszą reformę rolną zaczęto wprowadzać już w 1952 r. Ograniczono wówczas wielkie posiadłości ziemskie do 84 hektarów. W 1961 r. kolejny dekret ograniczył je do 42 hektarów. Od 1955 r. państwo zaczęło ingerować w procesy produkcyjne. Głównym instrumentem było planowanie, w 1959 r. przyjęty został plan 5-letni. Pierwsza republikańska konstytucja z 1956 r. zagwarantowała wszystkim wolność, bezpieczeństwo, równe prawa oraz własność prywatną, której rozmiary i charakter nie zagrażały interesom całego społeczeństwa. Od 1960 r. przystąpiono do nacjonalizacji, najpierw banków, a następnie wydawnictw i handlu<sup>105</sup>. W rezultacie powstał duży sektor państwowy, który konstytucja z 1964 r. nazwała „własnością narodu”. Zmiany przeprowadzane były pod hasłami nowej ideologii socjalizmu (*isztirakijja*), który Karta Działań Narodowych z 1962 r. określiła jako „najbardziej odpowiednią metodę na drodze do postępu społecznego”<sup>106</sup>.

W tej sytuacji Bracia zmierzali do osłabienia pozycji Nasera, starając się dowieść, że głoszone przez socjalizm naukowy ideały nie są dla islamu czymś nowym. Jednocześnie ideolodzy Stowarzyszenia twierdzili, że ideały te można zrealizować jedynie w ramach państwa opartego na normach religii, a Naser, który się temu przeciwstawia, jest „bezbożnikiem”<sup>107</sup>. Już Sajjid Kutb podkreślał, że eksponowane przez idee socjalistyczne i zasługujące na pozytywną ocenę hasła równości i sprawiedliwości społecznej nie są dla muzułmanów nowością. Islam jako doktrynę społeczną cechuje w założeniach duch braterstwa i humanitaryzmu. Nie uznaje on podziałów między ludźmi w zależności od posiadanych przez nich dóbr materialnych i jest przepojony troską o najuboższych. Muzułmanie, gdy wchodzą do meczetu i gdy modlą się ramię w ramię, są równi i są

---

<sup>105</sup> G.C. A n a w a t i, M. B o r r m a n s, *op. cit.*, s. 116.

<sup>106</sup> Sami A. H a n n a, *Islam, Socialism and National Trials*, „The Muslim World”, No. 58, October 1968, s. 287.

<sup>107</sup> Zajnab al-Ghazali pisała: „Naser był bezbożnikiem, który prowadził walkę przeciwko islamowi, a przede wszystkim przeciwko Braciom [...]” – Zajnab al-G h a z a l i, *Ajjam min kajali* (Dni z mojego życia), Kair, Bejrut 1980, s. 115.

braćmi. Jeśli socjalizm oznacza sprawiedliwy podział dóbr, to islam jest doktryną socjalistyczną, a socjalizm rosyjski jest niczym innym jak odmianą socjalizmu muzułmańskiego<sup>108</sup>.

Według Muhammada al-Ghazaliego „socjalizm jest nowym terminem, odnoszącym się do starych wyobrażeń o ludzkiej doskonałości i szczęściu. Sens społeczeństwa socjalistycznego polega na tym, że kieruje się ono zasadami współpracy, równości szans, opiera się na sprawiedliwości i altruizmie, dąży do zapewnienia dobrobytu. Jest więc społeczeństwem wolnym od egoizmu, zła, niesprawiedliwości i dominacji. W takim rozumieniu socjalizm jest tożsamy z ustrojem muzułmańskim”<sup>109</sup>.

Rozważania o systemie politycznym zajmują bardzo ważne miejsce w poglądach nowych islamistów. Nowe pokolenie ideologów przejęło od poprzedniego przekonanie o nadrzędnej roli państwa w systemie politycznym i o konieczności interweniowania państwa w życie społeczne. Jednak nowi islamiści patrzą na podstawy ich ideologii przez pryzmat nowych uwarunkowań rozwoju, w tym i globalizacji.

Pytanie o to, jaki powinien być system władzy i rządzenia państwem w dobie globalizacji jest zasadniczy dla przyszłości świata arabskiego – pisał jeszcze na początku lat 90. XX w. Muhammad al-Ghazali. Chodzi zarówno o filozofię polityczną, jak i szczegółowe rozwiązania ustrojowe. Al-Ghazali i inni tzw. centryści opowiedzieli i opowiadają się za rozwiązaniem, które określają jako „muzułmańskie” (*al-hal al-islami*). Ma ono łączyć w sobie rdzennie muzułmańskie podejście do kwestii rozwoju oraz podejścia wyrażające doświadczenia innych kultur. Bardzo ważne jest przy tym to, że *al-hal al-islami* tworzy jedynie ogólne ramy dla rozwoju społecznego na gruncie islamu. Konkretnie rozwiązania ustrojowe i instytucjonalne mogą i na pewno będą się różnić w zależności od konkretnych uwarunkowań historycznych i politycznych w poszczególnych krajach świata muzułmańskiego. To, co jest właściwe dla Algierii czy Syrii lub Jordanii nie musi być odpowiednie dla Egiptu – pisał Fahmi Huwajdi<sup>110</sup>.

Z drugiej strony istnieją granice dowolności w tworzeniu ustroju i instytucji. Wytacza je miejsce prawa muzułmańskiego w państwie. Islam jest religią objawioną, a treść objawienia została zawarta w normach prawa, które w ten sposób jest prawem religijnym i objawionym. *Szari'a*, czyli prawo muzułmańskie,

---

<sup>108</sup> Sajjid K u t b, *Al-Adala al-idżtima'ijja...*, s. 17.

<sup>109</sup> Muhammad al-G h a z a l i, *Al-Islam wa-l-manahidż al-isztirakijja* (Islam a socjalistyczne wzorce), Nahda Misr, Kair 2004, s. 106, 108, 112–113.

<sup>110</sup> Fahmi H u w a j d i, *Al-Islam...*, s. 245.

jest właściwym drogowskazem dla każdego wiernego i jego przestrzeganie jest drogą prowadzącą do zbawienia. Czy jednak powinno być wdrażane w życie przez państwo w znanych już normach, czy też powinno być dla prawodawców jedynie drogowskazem w myśleniu o tym, co jest dozwolone, a co zakazane? W tej kwestii nie ma jednomyślności wśród ideologów islamizmu. Część z nich uważa, że wdrażanie w życie istniejących norm prawa muzułmańskiego jest bezwzględny obowiązkiem państwa. W ten właśnie sposób widzą zagadnienie ustroju politycznego Muhammad Salim al-Auwa i Jusuf al-Karadawi. Pierwszy z nich pisze, że „rządy w islamie są praktykowaniem prawa religijnego”<sup>111</sup>. Jusuf al-Karadawi uważa natomiast, że państwo zostało stworzone po to, aby nadzorować przestrzeganie prawa muzułmańskiego. Autor używa terminu *dawla islamijja* – „państwo islamskie”, który stosuje zamiennie z terminem *hukm al-islam* – „władza islamu”. Następnie pisze, że państwo islamskie to tylko takie, w którym całokształt życia społecznego regulowany jest przez *szari’ę*. „Muzułmanie żyjący poza państwem islamskim pozostają w grzechu”<sup>112</sup> – konkluduje Al-Karadawi. Ten ideolog islamizmu znany z konserwatywnych poglądów sformułował radykalny pogląd, że każdy, kto nie uważa, że rządy powinny opierać się na prawie religijnym, popełnia grzech niewiary (*kufir*), o której mówi *Koran* w *surze XVI*<sup>113</sup>.

Podobne stanowisko zajęło kierownictwo Bractwa Muzułmańskiego w deklaracji „Szura fi-l-islam” (*Szura* w islamie), opublikowanej w 1994 r. Dokument ten odniósł się do *szury*, tradycyjnej muzułmańskiej instytucji konsultowania się władcy ze społeczeństwem i głosił, że „społeczeństwo jest jedynym źródłem władzy politycznej” oraz to, że wybiera ono swoich przedstawicieli w drodze wolnych oraz powszechnych wyborów do „zgromadzenia przedstawicielskiego, które sprawuje najwyższą władzę ustawodawczą i władzę zwierzchnią”. Deklaracja miała, według kierownictwa Bractwa, świadczyć o jednoznacznym opowiedzeniu się organizacji za demokracją parlamentarną. Mówiła o rządach

---

<sup>111</sup> Muhammad Salim al-A w w a, *Religion and Political Structure: An Islamic Viewpoint*, „Occasional Papers”, No. 3, Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Birmigham 1999, s. 6.

<sup>112</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Min fikh ad-dawla fi-l-islam: makanatiha, tabi’atiha, maukifuha min ad-dimokratijja wa-t-ta’addudijja wa-l-mar’a wa ghajr al-muslimin* (Z teorii państwa w islamie: jej rola, cechy, charakter i stanowisko w sprawie demokracji, pluralizmu, kobiet i niemuzułmanów), Dar asz-Szuruk, Kair 1997, s. 15.

<sup>113</sup> Al-Karadawi dodał, że jeśli taka postawa jest konsekwencją niewiedzy i nie wynika ze złych zamiarów wobec islamu, przypadek taki nie jest apostazją, lecz jedynie złym uczynkiem. Teolog wydał *fatwę* (orzeczenie) w tej sprawie 27 kwietnia 2002 r. <http://www.islam-online.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?FatwaID=69834>.

konstytucyjnych i równych prawach politycznych dla muzułmanów i niemuzułmanów. Isam al-Irjan, jeden z autorów deklaracji „Szura w islamie” i przedstawiciel nowego pokolenia działaczy Bractwa wyraził się, że pluralizm jest naturalnym stanem rzeczy i że chodzi o to, aby nad tą różnorodnością zapanować, gdyż inaczej może przerodzić się w chaos. Najlepszym środkiem przeciwdziałania chaosowi w sferze polityki jest system wielopartyjny<sup>114</sup>. Al-Irjan podważył tym samym przekonanie Hasana al-Banny, założyciela Bractwa, że partie polityczne są szkodliwe dla systemu politycznego, gdyż antagonizują społeczeństwo i prowadzą do jego rozbicia na zwalczające się frakcje.

Awersję Al-Banny do partii politycznych wyjaśnił Jusuf al-Karadawi, który działał w Bractwie jeszcze w latach 50. XX w., a w 2002 r. był nawet kandydatem do objęcia stanowiska Głównego Przewodnika, ale w końcu wycofał swoją kandydaturę. Al-Karadawi tłumaczył, że w latach 30. XX w. ówczesna scena polityczna Egiptu zdominowana była przez kilku polityków, którzy utworzyli partie polityczne jako instrument realizacji interesów osobistych i grupowych. Właśnie dlatego Al-Banna uważał, że partie nie działają na rzecz całej nacji. Poza tym, ponieważ w warunkach dominacji brytyjskiej realizacja tych celów i interesów wiązała się z koniecznością podejmowania współpracy z kolonizatorami, Al-Banna uważał, że partie jako takie są elementem systemu kolonialnego. Al-Karadawi podkreślił, że jeśli Al-Banna żyłby współcześnie, bez wątplenia zmieniłby swój punkt widzenia na rolę partii politycznych<sup>115</sup>.

Mimo pewnej otwartości deklaracja „Szura w islamie” zawierała punkt, który postawił pod znakiem zapytania wiarygodność całego przesłania. Punkt ten mówił o konieczności odwołania się do *szari’i* jako podstawy konstytucji. Konstytucja powinna być oparta na tekstach *Koranu* i *Sunny* oraz odwoływać się do głównych norm *szari’i*. Nie znaczyło to, według autorów, zamknięcia drogi do wielości poglądów i sporów politycznych. Wręcz na odwrót. Deklaracja mówiła o prawie przedstawicieli społeczeństwa do interpretowania świętych tekstów i o możliwych rozbieżnościach w tym względzie, wobec których najlepszy w państwie islamskim byłby system wielopartyjny. Jednak interpretacje i rozbieżności nie mogły wykraczać poza sferę poprawności, którą wyznaczały normy *szari’i*<sup>116</sup>.

Inni ideolodzy islamizmu są mniej kategoryczni w kwestii łączenia prawa muzułmańskiego z ustrojem państwa i tym samym – religii z polityką. Komitet założyciel-

---

<sup>114</sup> Cyt. za: Mona El-G h o b a s h y, *op. cit.*, s. 383.

<sup>115</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Min fikh ad-daula fi-l-islam...*, s. 157.

<sup>116</sup> Cyt. za: B.O. U t v i k, *op. cit.*, s. 303. Patrz także: Mona El-G h o b a s h y, *op. cit.*, s. 383–384.

ski grupy *Wasat*, która w 1996 r. wystąpiła do władz egipskich o rejestrację jako partia polityczna, uważał, że *szari'a* w swojej moralnej i etycznej wymowie powinna być raczej punktem odniesienia, drogowskazem (*mardża'ijja*) dla ustawodawstwa w państwie w zakresie etyki i moralności niż gotowym zestawem norm i sankcji, które należy wprowadzić w miejsce istniejących kodeksów prawnych. Odnosiło się to także do systemu politycznego państwa. Według twórców nowej partii uznanie *szari'i* jako punktu odniesienia systemu społecznego nie powinno wpłynąć na ustawodawstwo w sensie ograniczenia demokracji. Jej interpretacje nie powinny też stawiać barier w rozwoju gospodarczym lub przeszkadzać w aktywności społecznej obywateli. Podobna interpretacja naraziła działaczy *Wasatu* na krytykę ze strony kierownictwa Bractwa Muzułmańskiego, które zmusiło część członków komitetu założycielskiego nowej grupy do opuszczenia jej szeregów<sup>117</sup>.

Podobnie elastyczne stanowisko w kwestii miejsca *szari'i* w państwie islamskim zajął nieco wcześniej Muhammad al-Ghazali. Prawo mużułmańskie było dla niego bardziej podstawą rozwoju cywilizacyjnego i punktem odniesienia rozwoju społeczeństwa, niż podstawą konkretnego systemu politycznego. Nie widział zresztą takiej możliwości z powodu wielowiekowych zewnętrznych oddziaływań kulturowych na społeczeństwa mużułmańskie i przemieszanie wartości oraz norm. Al-Ghazali wprowadził tym samym ważne rozróżnienie między państwem islamskim, nawiązującym do doktryny społecznej islamu i prawa religijnego, a religijnym państwem islamskim, w którym teolodzy wprowadzają w życie przy pomocy aparatu państwowego litery prawa i wiary czytanych przy tym mechanicznie. Sam opowiedział się przy tym za pierwszym z nich<sup>118</sup>.

Rozważania nad *szari'ą* i wprowadzeniem jej jako jedyne źródła ustawodawstwa mają ważne implikacje dla formy przyszłego państwa islamskiego. Nowi islamiści formułują pogląd, że islam mówi o dwóch rodzajach norm prawnych: tych, które są wyraźnie sformułowane w *Koranie* i *Sunnie* oraz tych, które występują w świętych tekstach jako zasady tworzenia prawa, ale nie jako gotowe normy prawne. Do pierwszych zaliczyć należy przepisy o modlitwie, poście, płaceniu podatku religijnego. Przepisy te występują jako normy prawne. Jednak ani *Koran*, ani *Sunna* nie określają w szczególności wielu aspektów funkcjonowania i państwa, i społeczeństwa. Ahmad Kamal Abu al-Madżd i Tarik al-Biszri, znani przedstawiciele umiarkowanego nurtu w islamizmie, twierdzą, że taki stan rzeczy otwiera drogę do twórczego interpretowania przez ludzi zasad postępowania, któ-

---

<sup>117</sup> Mona El-Ghobashy, *op. cit.*, s. 302–304.

<sup>118</sup> Muhammad al-Ghazali, *Ad-Difa' an al-akida wa-sz-szari'a didda muta'ana al-mustaszrikin* (Obrona wiary i prawa przed oszczerstwami orientalistów), Nahda Misr, Kair 2002, s. 72. Rozróżnienie to podtrzymał później Fahmi Huwajdi.



re zawarte są w tekstach objawionych i które należy traktować jako wskazówki Boga dla ludzkiej działalności w sferze stanowienia prawa. Prawo do stanowienia przez ludzi prawa jest, według nich, prawem do *idžtihadu*, czyli interpretowania świętych tekstów. Kolejnym krokiem w tym rozumowaniu jest przekonanie o konieczności tworzenia ustawodawczych ciał, w których zasiadałyby osoby odpowiednio przygotowane do stanowienia prawa. Nie powinni wszakże w nich zasiadać wyłącznie *alimowie*, czyli ludzie związani z praktykowaniem kultu. Nowi islamiści nie mają pełnego zaufania do *alimów*, mimo iż ci posiadają odpowiednią wiedzę religijną. Historia najnowsza kraju wskazuje bowiem, że kręgi religijne związane z kultem były często pod silnym naciskiem politycznym ze strony władz i postępowały zgodnie z oczekiwaniami tych władz<sup>119</sup>. Można dodać, że podobny stosunek do „ludzi religii” miał Hasan al-Banna, założyciel Stowarzyszenia Braci Muzułmanów.

Państwo, poza obowiązkiem wdrażania w życie *szari'i*, ma do wypełnienia także inne zadania. W rozumieniu Muhammada al-Ghazaliego działalność państwa to misja, której treścią jest służenie nacji. Misja ta jest spełnieniem zaleceń Boga dla władz, aby chroniły życie i majątek poddanych. Z racji tego zalecenia władze nie powinny stawiać się ponad narodem, lecz na odwrót – przysłuchiwać się uważnie jego potrzebom przez system konsultacji ze społeczeństwem. Właśnie taki charakter miała organizacja państwowa w czasach pierwszego kalifatu arabskiego. Stosunki społeczne w tym państwie oparte były na wzajemnym zaufaniu między społeczeństwem a władzami. Społeczeństwo to ogół mieszkańców zamieszkujących terytorium państwa, w tym także i niemuzułmanie – podkreśla Al-Ghazali. Państwo musi więc dbać o interesy także obywateli-niemuzułmanów. Tak samo, jak państwo ma obowiązki wobec obywateli, tak samo obywatele mają obowiązki wobec państwa. Jednostka nie powinna w żadnym wypadku stawiać się ponad społeczeństwem. Zgodnie z prawem islamu jest ona bowiem integralną częścią społeczeństwa i nie może bez niego istnieć<sup>120</sup>.

Kwestia stosunków między wspólnotą a władzą lub inaczej – między społeczeństwem a władzami państwa – to jeden z kluczowych problemów w ideolo-

---

<sup>119</sup> Patrz: Ahmad Kamal Abu al-M a d Ź d, *Nazarat haula al-fikh ad-dusturi fi-l-islam* (Poglądy na prawo konstytucyjne w islamie), Matb'at al-Azhar, Kair 1962, s. 4, 7, 38–39; Tarik al-B i s z r i, *Al-Wada al-kanuni bajna asz-szaria al-islamijja wa-l-kanun al-wad'ai* (Sytuacja prawna między prawem religijnym a prawem stanowionym), Dar asz-Szuruk, Kair 2003, s. 51, 141.

<sup>120</sup> Muhammad al-G h a z a l i, *Mustakbal al-islam charidž ard al-islam* (Przyszłość islamu poza domem islamu), Dar asz-Szuruk, Kair 2003, s. 30; *idem*, *Chalk al-muslim* (Tożsamość muzułmanina), Dar al-Maktab al-Islamijja, Kair b.r.w., s. 187, gdzie teolog powołuje się na *surę* XXII „Pielgrzymka” (wersety 77–78). Bóg zwraca się w niej nie do pojedynczego człowieka, ale do wszystkich ludzi jako jednej wspólnoty.

gii islamizmu i w myśli muzułmańskiej w ogóle. Pytanie o to, z jakich powodów i czy w ogóle wspólnota może wypowiedzieć władcy posłuszeństwo oraz odwołać go, zrodziło się już we wczesnym okresie historii. Taki ad-Din Ibn Tajmijja, wielki teolog i jurysta hanbalickiej szkoły prawa muzułmańskiego (zm. 1328), sformułował pogląd, że granicą lojalności poddanych do władcy jest przestrzeganie przez niego prawa muzułmańskiego. Sprawowanie władzy politycznej (*imara*) było, według tego jurysty, obowiązkiem religijnym i aktem pobożności (*kurba*). Abu al-Hasan al-Mawardi, jeden z głównych jurystów w dziejach islamu (zm. 1058), wymienił z kolei przypadki, kiedy kalif mógł być odsunięty od władzy: amoralne postępowanie, ułomność na ciele lub umyśle, apostazja. Jednak ostatecznie w muzułmańskiej myśli politycznej zwyciężył pogląd, który sformułował wspomniany Ibn Tajmijja, że najgorsze, co może spotkać ludzi, to państwo bez władcy<sup>121</sup>. W ten sposób dążenie do zapobieżenia chaosowi (*ittiqa' al-fitna*), do którego mogła doprowadzić zmiana władcy, stało się dominującą zasadą teorii politycznej islamu, a posłuszeństwo wobec władcy – niekwestionowanym obowiązkiem religijnym muzułmanina. Jednocześnie bunt przeciwko istnjącemu porządkowi politycznemu traktowany był jako grzech.

Pytanie o to, dlaczego tak jest i czy tak musi być zaczęło zaprzętać umysły wielu muzułmańskich myślicieli w końcu XIX w. Moderniści muzułmańscy, a więc ci, którzy chcieli zmodyfikować teorię polityczną, powoływali się na klasyczne teksty wielkich jurystów i argumentowali, że wspólnota ma prawo usunąć tyra-  
na, ale ich argumentacja była słaba, gdyż historia nie dostarczała ani jednego przypadku usankcjonowania przez *alimów*, „ludzi religii”, odsunięcia władcy od tronu. Muhammad Raszid Rida powoływał się w tej kwestii na Al-Mawardięgo i w swojej pracy *Al-Chilafa au al-imamat al-uzma* (Kalifat albo wielki imamat) z 1922 r. napisał, że nie należy bać się zmiany władzy politycznej i ewentualnej anarchii (*fitna*), gdyż w efekcie nastąpi oczyszczenie i odnowienie moralne całej wspólnoty. Rida uważał przy tym, że o tym, czy postępowanie władcy jest sprzeczne z religią, czy nie, powinni orzekać ludzie cieszący się szacunkiem w swoim środowisku i posiadają odpowiednią wiedzę (znani w tradycji muzuł-

---

<sup>121</sup> In Tajmijja wyraził się w ten sposób, że nawet 60 lat panowania władcy niesprawiedliwego jest lepszym rozwiązaniem niż jedna noc bez jakiegokolwiek władcy. Teolog powoływał się przy tym na Alego, czwartego ze Sprawiedliwych Kalifów, który miał powiedzieć, że ludzie nie mają wyboru, gdyż jako społeczności nie mogą żyć bez władcy, czy to pobożnej, czy grzesznej. Kiedy ludzie powiedzieli, że rozumieją konieczność podporządkowania się władcy, ale nie rozumieją, dlaczego nie mogą zrzucić władcy grzesznej, kalif odpowiedział, że nawet władze, które grzeszą utrzymują w należnym porządku drogi, dbają o to, aby wierni przestrzegali boskiego prawa, prowadzą święta wojnę przeciwko niewiernym i zbierają podatek religijny na potrzeby całej wspólnoty – cyt. za: Hamid E n a y a t, *op. cit.*, s. 12.

mańskiej jako *ahl al-hall wa-l-akd*, dosł. „ludzie decyzji i wiedzy”). Rida nie zaproponował więc mechanizmu zmiany władzy politycznej, który znajdowałby się pod kontrolą społeczną i pozostawił tę sprawę w gestii nieokreślonego ciała, jakim byli *ahl al-hall wa-l-akd*<sup>122</sup>.

Komentując rozważania współczesnych islamistów na kwestie ustroju państwa islamskiego warto zwrócić się uwagę na to, że charakterystyczne odwołanie się przez islamistów do państwa, które miało jakoby istnieć w czasach Mahometa i Sprawiedliwych Kalifów jako wzorca rodziło od dawna krytykę wśród tych muzułmanów, którzy wątpili, czy państwo takie kiedykolwiek istniało w formie opisywanego modelu. Wiadomo, że napięcia na tle pytania o granice lojalności poddanych wobec władcy zrodziły się we wspólnocie muzułmańskiej już w 656 r. po zabójstwie trzeciego Sprawiedliwego Kalifa Usmana, a dzieje państwa Omajjadów (661–750) i Abbasydów (750–1258) są pełne przykładów ruchów odśrodkowych i wypowiedzenia posłuszeństwa kalifowi. Charydżyci, będący pierwszym odłamek w islamie, wypowiedzieli posłuszeństwo kalifowi Alemu już w 657 r. i zakwestionowali potrzebę istnienia państwa islamskiego jako takiego<sup>123</sup>.

W czasach najnowszych z krytyką kalifatu jako idealnego ustroju wystąpił Ali Abd ar-Razik, teolog z religijnego uniwersytetu Al-Azhar. W 1925 r., a więc rok po obaleniu kalifatu w Turcji, ukazała się jego książka *Al-Islam wa usul al-hukm* (Islam i podstawy władzy), w której Abd ar-Razik sformułował pogląd, że istnienie kalifatu nie znajdowało uzasadnienia ani w *Koranie*, ani w *Sunnie*, a w mechanizm funkcjonowania władzy w kalifacie nie były wkomponowane ani *kijas* (analogia), ani *idźma* (konsens), główne zasady podejmowania decyzji przez wspólnotę muzułmańską przewidziane przez święte teksty. Potwierdzeniem takiego poglądu miały być, według autora, ciągle zaburzenia polityczne w kalifacie, które miały miejsce już za panowania Sprawiedliwych Kalifów i które świadczyły, że kalifat był obcym ciałem dla islamu. Poglądy Abd ar-Razika zostały skrytykowane przez środowisko Al-Azharu, a on sam musiał opuścić mury tej uczelni<sup>124</sup>.

Centryści egipscy podejmują wątek o stosunkach między władzą wykonawczą a społeczeństwem i uważają, że stosunki te powinny być regulowane przez mechanizm, który określa ustrój konstytucyjny. Opowiadają się w szczególności za niezawisłością sądów i całkowitym rozdziałem władzy sądowniczej od wykonawczej. Tarik al-Biszri uważał w swoich pracach, że niezależność

---

<sup>122</sup> Por. Hamid E n a y a t, *op. cit.*, s. 69–83.

<sup>123</sup> N. L a h o u d, *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Boundaries*, Routledge, Curzon Taylor & Francis Group, London–New York 2005, s. 60–61.

<sup>124</sup> *Ibidem*, s. 56–57.

sądów to podstawa państwa islamskiego. Mimo że władza wykonawcza ma możliwość oddziaływania na sądownictwo nawet bezpośrednio, gdyż jak w każdym innym systemie politycznym, tak i w państwie islamskim, sędziowie byliby nominowani przez organy władzy wykonawczej, to niemniej jednak sędziowie w swojej działalności kierowaliby się wyłącznie filozofią i normami prawa religijnego. Ponieważ prawo to nie podlega modyfikacjom ze strony człowieka, władza wykonawcza nie miałaby możliwości także wywierania wpływu na orzeczenia sądów nawet pośrednio<sup>125</sup>. Podobne stanowisko zajmował w tej kwestii Muhammad Salim al-Auwa, który uważał, że niezawisłość sądów w państwie islamskim będzie instrumentem skutecznego ograniczania skłonności władzy wykonawczej do autorytaryzmu<sup>126</sup>.

W kwestii rozwiązań ustrojowych zasadniczym jest pytanie o pluralizm polityczny. Chodzi o to, czy system polityczny w państwie islamskim ma być systemem z jedną partią religijną, czy też systemem, w którym będzie miejsce dla wielu partii i takich organizacji, jak związki zawodowe<sup>127</sup>. Al-Ghazali odpowiedział na to pytanie w sposób wprawdzie pośredni, ale nie pozostawiający wątpliwości co do istoty rzeczy. Z jednej strony, w rozdziale *Ad-Din wa-d-daula* (Wiara i państwo) w książce *Mustakbal al-islam charidż ard al-islam* (Przyszłość islamu poza „domem islamu”) pisze, że w islamie wiara jest nierozzerwalnie związana z państwem. Taki związek istniał w państwie Sprawiedliwych Kalifów. Nie wynika z tego jednak to, że tak powinno być i teraz. Cywilizacja muzułmańska to struktura dynamiczna, zmieniająca się na przestrzeni dziejów. Stąd też do zagadnienia związków między religią a państwem należy podchodzić historycznie, tzn. badać historię, a nie naśladować ją ślepo. Konieczny jest więc *tafsir*, czyli interpretacja czynników tworzących rzeczywistość społeczną<sup>128</sup>.

Jednocześnie Al-Ghazali zdecydowanie polemizował z ekstremistami, którzy nawoływali do wprowadzenia rządów Boga na ziemi (*hakimijja Allah*) przez oddanie władzy państwowej w ręce teologów i którzy z gruntu odrzucali doświadczenia demokracji zachodniej w tworzeniu systemu sprawiedliwości społecznej. Rozumienie terminu koranicznego „władza Boga” jako władzy teologów w państwie było – według Al-Ghazaliego – błędne i wypaczało sens tekstów świętych. Władza Boga

---

<sup>125</sup> Tarik al-B i s z r i, *Minhadż an-nizr fi an-nizam al-sijasijja al-mu'asirijja li-l-buldan al-alam al-islami* (Perspektywy współczesnych systemów politycznym w krajach świata muzułmańskiego), Dar asz-Szuruk, Kair 2003, s. 63–64.

<sup>126</sup> Muhammad Salim al-A w w a, *Religion and Political Structure...*, s. 7.

<sup>127</sup> Muhammad al-G h a z a l i, *Sirr ta'achchur al-Arab wa-l-muslimin* (Ukryte przyczyny pozostawiania w tyle Arabów i muzułmanów), Nahda Misr, Kair 2002, s. 28. Takie samo pytanie stawia także Fahmi Huwajdi w książce *Al-Islam...*, s. 152.

<sup>128</sup> Muhammad al-G h a z a l i, *Mustakbal al-islam charidż...*, s. 70–71.

na Ziemi to rządy rzeczywiście oparte na zasadach wynikających z religii, ale nie oznacza to wcale „władzy Niebios na Ziemi”, czyli politycznej władzy ludzi związanych z kultem religijnym. Al-Ghazali w swoim czasie odrzucił zdecydowanie irańską koncepcję rządzenia państwem przez imamów i twierdził, że angażowanie się ludzi z „długimi brodami” do polityki jest nieporozumieniem. Uznał, że tworzenie państwa religijnego, a więc zarządzanego przez teologów prowadzi do podziałów wewnętrznych i przelewu krwi. Jako przykład podawał Iran i Sudan. Takim samym nieporozumieniem jest – teolog jeszcze raz to podkreśla – twierdzenie, iż kalifat jako system polityczny oparty na prawie muzułmańskim to jedyna właściwa forma dla funkcjonowania społeczeństwa muzułmańskiego. Takie rozwiązanie było możliwe tylko we wczesnym okresie islamu. Później islam zaczął podlegać wpływom innych kultur i system prawny w kolejnych państwach muzułmańskich był mieszany. Teksty święte należy więc interpretować twórczo, a każdy wiek i każde pokolenie powinno budować własny system polityczny, odpowiadający zarówno danej strukturze społecznej, jak i poziomowi świadomości społeczeństwa<sup>129</sup>.

Kwestia pluralizmu światopoglądowego to jeden z głównych tematów w wypowiedziach i publikacjach islamistów-centrystów. Pluralizm uznają oni za rzecz niezbędną w państwie islamskim i warunek konieczny dla jego pomyślnego rozwoju. Punktem wyjścia rozważań w tym zakresie jest istnienie różnorodności poglądów w samym islamie i to od samych jego początków. Chodzi o 4 *mazhaby*, czyli szkoły prawa muzułmańskiego, a także o fakt zróżnicowania religijnego społeczeństw państw muzułmańskich. Fahmi Huwajdi, który szeroko pisze o demokracji w państwie islamskim, zdecydowanie opowiada się za tolerancją wobec innych religii i światopoglądów. Nie zgadza się jednocześnie z Abu Ala al-Maududim i Sajjidem Kutbem, ideologami radykalizmu muzułmańskiego, kiedy ci mówią z niechęcią o niemuzułmanach<sup>130</sup>.

Huwajdi wyraża pogląd, że nie jest osamotniony w takim myśleniu i jako dowód relacjonuje przebieg dyskusji na temat pluralizmu politycznego w islamie, która odbyła w Centrum Badań nad Cywilizacjami w Kairze się w 1992 r. Uczestniczyło w niej szerokie grono intelektualistów muzułmańskich, wśród nich szejk Al-Karadawi. Ten ostatni uznał, że istnienie w islamie 4 szkół prawnych jest argumentem na rzecz pluralizmu politycznego<sup>131</sup>. Sam Huwajdi uważa, że zróż-

---

<sup>129</sup> *Idem, Difa'a...*, s. 70, 72.

<sup>130</sup> Fahmi H u w a j d i, *Al-Islam...*, s. 19, 22, 33. Huwajdi powołuje się na *surę* XXX „Bizantyjczycy”, werset 22, w którym czytamy: „I z Jego znaków jest / stworzenie niebios i ziemi, / różnorodność waszych języków i kolorów. / Zaprawdę, w tym są znaki / dla tych, którzy wiedzą”. Słowa te są – według autora – dowodem na to, że Bóg widział zróżnicowanie jako pozytywny przejaw życia społecznego.

<sup>131</sup> *Ibidem*, s. 78–80.

nicowanie poglądów jest naturą każdego ludzkiego społeczeństwa, w tym także i muzułmańskiego, i że w dyskusjach o systemie politycznym chodzi głównie o to, jak zapanować nad tym zróżnicowaniem, aby nie doprowadziło ono do chaosu i rozpadu społeczeństwa. Są różne sposoby na to – pisze autor. Jednym z nich jest system demokracji, która została wprowadzona na Zachodzie. Pozwala ona wyrażać różne poglądy i jednocześnie pozwala uniknąć dezintegracji społeczeństwa<sup>132</sup>.

Huwajdi apeluje o nowe rozumienie (*fikh*) systemu politycznego i formułuje koncepcję muzułmańskiego systemu demokratycznego. System ten powinien zmierzać do zapewnienia powszechnej sprawiedliwości społecznej. Źródłem wszelkiej władzy w tym systemie powinno być społeczeństwo. To właśnie nie kto inny jak społeczeństwo wybiera władze lub władcę i jest prawomocne odsuwać ich od rządów. Społeczeństwo ma obowiązki i powinności, które musi wypełniać niezależnie od woli władz lub władcy. Wszyscy członkowie społeczeństwa są równi jako obywatele państwa. Dotyczy to także niemuzułmanów, którzy w państwie muzułmańskim mają takie same prawa co muzułmanie. *Szari'a* powinna być wprawdzie źródłem ustawodawstwa, ale władze ustawodawcza, wykonawcza i sędziowska muszą być rozdzielone. Tak samo naczelnym aktem prawnym powinna być konstytucja, której tekst zagwarantuje, że państwo islamskie jest państwem prawa<sup>133</sup>. Huwajdi uważa, że istnieje zasadnicza różnica między państwem islamskim jako takim a państwem islamskim w sensie państwa religijnego i sam opowiada się za pierwszym. Państwo islamskie opiera się wprawdzie na prawie religijnym, ale nie jest państwem religijnym w tym sensie, że jest rządzone przez głowę wspólnoty religijnej, a w jego rządzie są ludzie związani zawodowo z religijnym kultem. Religijne państwo islamskie to takie, który rządzi ludźmi związani zawodowo z praktykowaniem kultu. Huwajdi nie akceptuje takiej formy rządzenia<sup>134</sup>.

Trwałe i bezpieczne miejsce niemuzułmanów w społeczeństwie muzułmańskim to rzecz w opinii umiarkowanych islamistów bezdyskusyjna. Oznacza to istotną zmianę w ideologii islamizmu. W latach 40. i 50. XX w. rozbudzone przez idee Al-Banny nastroje szowinizmu religijnego doprowadziły bowiem do wzrostu wrogości wobec egipskich chrześcijan i Żydów. Nowi islamiści kategorycz-

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 80–82.

<sup>133</sup> Fahmi H u w a j d i, *Hatta la takun fitna...*, s. 234, 240–242. Huwajdi zgadza się na s. 240 z Al-Banną, który krytykował konstytucję Egiptu z 1923 r. za to, że nie mówiła o *szari'i* jako źródle ustawodawstwa w państwie. To, że państwo muzułmańskie powinno być państwem prawa, podkreśla także Al-Ghazali – patrz: Muhammad al-G h a z a l i, *Difa'a...*, s. 70.

<sup>134</sup> Fahmi H u w a j d i, *Al-Islam...*, s. 152.



nie odrzucają formułowany przez ekstremistów pogląd, że istnieją 2 historie Egiptu: koptyjska (chrześcijańska) i muzułmańska. Takie podejście prowadzi do rozbięcia społeczeństwa na wrogie sobie obozy. Tymczasem obydwie grupy religijne mają swój udział w historii Egiptu i dzielą te same wartości moralno-etyczne. Ochrona praw mniejszości jest traktowana jako element szerszego zagadnienia praw politycznych i obywatelskich. Jusuf al-Karadawi powołuje się na praktykę pierwszego państwa muzułmańskiego w czasach Mahometa i pisze, że w państwie tym niemuzułmanie mieli zagwarantowane również prawa do posiadania własności i podejmowania pracy. Teolog argumentuje, że ponieważ pierwsze państwo muzułmańskie funkcjonowało na boskim prawie, to nikt nie może kwestionować i zmieniać tego stanu rzeczy<sup>135</sup>.

Prawa jednostki łączone są z nadrzędną w islamie wartością sprawiedliwości. Al-Karadawi podkreśla, że sprawiedliwość społeczna to fundament islamu. Pojęcie praw człowieka znane jest więc w islamie od jego zarania i jest odpowiednią podstawą do jego formułowania w naszych czasach. Al-Karadawi uważa, że najważniejsze są prawo do bezpieczeństwa osobistego i społecznego<sup>136</sup>. Abu al-Madžd wymienia prawo do życia, godności osobistej i własności prywatnej<sup>137</sup>. Z kolei Al-Auwa wymienia jako podstawowe: wolność, równość, prawa wyborcze i udział w kształtowaniu systemu politycznego<sup>138</sup>.

Akcenty antyautorytarne wyraźnie brzmią w poglądach centrystów na ustrój polityczny w państwie muzułmańskim. Według Al-Karadawiego władze państwa są jedynie pełnomocnikami społeczeństwa do rządzenia i wykonują swoje obowiązki z woli nacji. Jeśli władze ulegają korupcji i zepsuciu, wspólnota ma prawo odwołać je, używając przy tym także siły<sup>139</sup>. Fahmi

---

<sup>135</sup> Teolog przytacza „najtwardszy” argument w postaci wersetu z *Koranu*, który mówi, że żaden człowiek nie może podważać wyroków Boga (sura XXXIII „Frakcje”, werset 36) – Patrz: Yusuf al-Q a r a d a w i, *Non-Muslims in the Islamic Society*, transl. from Arabic by Khalil Muhammad H a m a d, Sayed Mahboob Ali S h a h, American Trust Publications, Indianapolis 1985, s. 7–12, 27–33.

<sup>136</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Min fikh ad-daula fi-l-islam...*, s. 49–50.

<sup>137</sup> Ahmad Kamal Abu al-M a d Ź d, *op. cit.*, s. 22.

<sup>138</sup> Muhammad Salim al-A u w a, *Fi an-nizam as-sijasi li-d-daula al-islamijja* (O systemie politycznym państwa islamskiego), Dar asz-Szuruk, Kair 1989, s. 179. Centryści egipscy nie tylko głoszą tolerancję i otwartość wobec innych religii, ale i ją praktykują. Środowisko centrystów utrzymuje kontakty z intelektualistami koptyjskimi, prowadzi z nimi dyskusje, obydwie strony spotykają się przy okazji świąt religijnych, które obchodzone są wspólnie - pisze o tym dr Milad Hanna, Kopt, znany intelektualista i egipski działacz społeczny – patrz: Milad H a n n a, *O dialogu cywilizacji, czyli o potrzebie akceptowania innych*, ASKON, Warszawa 2004 (tłum. Jerzy Z d a n o w s k i).

<sup>139</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Min fikh ad-daula fi-l-islam...*, s. 35, 117.

Huwajdi podobnie potępia dominację państwa nad społeczeństwem i uważa, że państwo oraz aparat państwowy nie mogą istnieć w oderwaniu od społeczeństwa i nie mogą zabezpieczać jedynie własnych interesów, gdyż sensem ich istnienia jest zabezpieczanie interesów właśnie społeczeństwa. Autor ten uważa, że przedstawiciele władz państwowych popełniają wielki błąd, gdy wychodzą z założenia, że państwo i jego aparat są nieomyłne oraz kiedy potępiają najmniejszą krytykę pod ich adresem ze strony społeczeństwa. Państwo nie powinno potępiać krytyki, a także pluralizmu poglądów na sprawy rozwoju. Różnorodność poglądów jest zjawiskiem pozytywnym dla polityki, gdyż otwiera pole dla kształtowania programów, które w najlepszym stopniu zabezpieczają interesy społeczeństwa. Fahmi Huwajdi zdecydowanie opowiada się za wielopartyjnością, gdyż uważa, że system wielu partii stanowi ważny mechanizm kontrolowania pracy aparatu państwowego i zapobiega oderwaniu się państwa od społeczeństwa. Autor podkreśla przy tym, że obywatele powinni być lojalni wobec władz dopóty, dopóki władze te działają w interesie społecznym. Jeśli jednak władze rządzą niezgodnie z wolą społeczeństwa, przestają być wiarygodne i społeczeństwo powinno mieć prawo je odwołać. W tym względzie najlepszym rozwiązaniem jest system wielopartyjny, gdyż zapewnia on zmianę władz w drodze pokojowej. Autor dostrzega wszakże inne niebezpieczeństwo związane z systemem wielopartyjnym. Widzi mianowicie możliwość formowania się partii na zasadach rasistowskich, klasowych, regionalnych lub grupowych. Partie te nie będą działały w interesach całego narodu, lecz na odwrót – ich działalność może doprowadzić do rozbicia nacji<sup>140</sup>.

W poglądach współczesnego islamizmu na ustrój państwowy i formę rządów w państwie wyraźne jest więc nawiązywanie do koncepcji europejskiego liberalnego konstytucjonalizmu. Z drugiej strony widoczne jest również odwoływanie się do tradycyjnych muzułmańskich koncepcji ustrojowych, a zwłaszcza filozofii politycznej islamu. Skłania to do refleksji nad tym, co tak naprawdę oznaczają rozbudowane wywody ideologów islamizmu na temat pluralizmu politycznego i czy rzeczywiście umiarkowany islamizm ewoluuje w stronę europejskiej myśli liberalnej, jak sugerują to niektórzy europejscy znawcy zagadnienia<sup>141</sup>.

Refleksje takie rodzi przede wszystkim rewerencja, z jaką współczesny islamizm odnosi się do doktryny znanej jako *hisba*. Doktryna ta została sformułowana już w pierwszych latach islamu i Bracia Muzułmanie nawołują do jej

---

<sup>140</sup> Fahmi H u w a j d i, *Al-Islam wa-d-dimukratijja...*, s. 152, 156.

<sup>141</sup> Pogląd taki wyrażają np. R.W. Baker (*Islam without fear...*) i B.O. Utvik.

odrodzenia. *Hisba* wyrażała się w niepisanym przyzwoleniu na podejmowanie przez każdego muzułmanina kroków na rzecz umacniania wiary drugiego muzułmanina. Jednostkowe działania umacniające wiarę stanowiły o głębokim przywiązaniu do wiary całej wspólnoty muzułmańskiej oraz o silnym zintegrowaniu lokalnej grupy wiernych. Przyzwolenie na takie działania stało się wkrótce obowiązkiem i jako obowiązek zostało przejęte przez państwo. W ten sposób instytucje państwowe zaczęły określać, co jest dobre, a co złe z punktu widzenia wiary i ferowały wyroki o poprawności religijnej wiernych. Obowiązek ten państwo wypełniało przez działalność sądów i odpowiednie interpretacje prawa muzułmańskiego. Również systemy szkolnictwa były odgórnie podporządkowane naczelnemu zadaniu państwa, jakim było umacnianie wiary całego społeczeństwa oraz gorliwości religijnej poszczególnych jednostek<sup>142</sup>.

Przyzwolenie na działania zmierzające do umocnienia poprawności oznaczało także przyzwolenie, a nawet obowiązek orzekania o czyjeś niepoprawności religijnej, co często prowadziło do postawienia zarzutu o apostazję. Koncepcja apostazji została sformułowana w odniesieniu do koranicznych wersetów, mówiących o tych, którzy nie uwierzyli w Boga i w Proroka. Mówi o tym *sura XVI „Pszczoły”* w wersetach 104–107. Czytamy w nich: „Zaprawdę, tych, którzy nie wierzą / w znaki Boga, / Bóg nie poprowadzi drogą prostą / i spotka ich kara bolesna! / Jedynie kłamstwo wymyślają ci, / którzy nie wierzą w znaki Boga; / tacy są kłamcami! / Ten, kto nie uwierzy w Boga, / choć przedtem w Niego wierzył / – z wyjątkiem tego, kto został zmuszony, / lecz serce jego jest spokojne w wierze – / ten, kto otworzył swą pierś na niewiarę / – nad nimi wszystkimi będzie gniew Boga / i spotka ich kara ogromna! / Tak się stanie dlatego, / że oni kochali życie tego świata / bardziej aniżeli życie ostateczne / i dlatego, iż Bóg nie prowadzi drogą prostą / ludzi niewierzących” [po arabsku *al-kaum al-kafirin* – przyp. J.Z.]

*Kufr* to generalnie stan niewiary, który ma różne odcienie i może oznaczać albo odrzucenie wiary w Boga i nauki islamu, albo zwątpienie w istnienie Boga. Odrzucenie wiary to wielki *kufr* i człowiek, który popełnia ten grzech określany jest jako *murtadd*, a stan, w jakim się znajduje to *irtidad*, apostazja. W aspekcie apostazji *hisba* oznaczała oskarżenie kogoś przed sądem o grzech niewiary<sup>143</sup>.

---

<sup>142</sup> Patrz na ten temat: M. C o o k, *Commanding Rights and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, New York 2000, s. 13, 428–449; *idem*, *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*, Cambridge University Press, New York 2003, s. 65–67, 71–72.

<sup>143</sup> O *hisbie* w kontekście apostazji patrz szerzej: S. O l s s o n, *Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of Hisbah*, „The Muslim World”, Vol. 98, No. 1, January 2008, s. 95–115.

Wypełnienie przez wspólnotę religijną obowiązku *hisby* zakładało więc istnienie państwa, którego organy posiadały szerokie uprawnienia do ingerowania w życie obywateli. Tarik Al-Bizri uważa, że obowiązek dbania o poprawność religijną obywateli jest wręcz istotą państwa jako instytucji. Wynika to z tego, że każdy wierny, obywatel delegował instytucjom państwowym swój religijny obowiązek w zakresie *hisby*. W przeszłości władze państwowe w krajach islamu tworzyły często specjalny urząd na czele ze stanowiskiem *muhtasiba* do sprawowania kontroli nad poprawnością religijną pojedynczych wiernych i nad podtrzymaniem głębokiej gorliwości religijnej całej wspólnoty<sup>144</sup>. Jusuf al-Karadawi pisze na temat *hisby* jeszcze dobitniej. Uważa mianowicie, że zadaniem państwa islamskiego nie jest jedynie utrzymanie porządku. Państwo islamskie jest państwem „zaangażowanym intelektualnie w sprawach wiary”, można powiedzieć zaangażowanym światopoglądowo ze względu na to, że jest oparte na wierze i jako takie reprezentuje sprawiedliwość boską na ziemi. Z racji tego nie może być jedynie „stróżem nocnym”, lecz wypełnia funkcje w zakresie kształtowania klimatu społecznego, który sprzyjałby wcielaniu w życie nauk islamu, rozprzestrzenianiu tych nauk i pogłębianiu religijności społeczeństwa<sup>145</sup>. Muhammad Salim al-Auwa podkreśla z kolei, że dzięki spełnianiu przez państwo obowiązku *hisby* abstrakcyjne koncepcje moralności muzułmańskiej wypełniają się konkretną treścią, która kształtuje tożsamość i jednostek, i całej wspólnoty<sup>146</sup>.

Ponieważ instytucja *hisby* objęta jest prawem muzułmańskim, a prawo to reguluje niektóre sfery życia w większości państw muzułmańskich (w szczególności prawo rodzinne), to normy *hisby* mogą mieć istotny wpływ na życie zwykłych obywateli tych państw. Historia Egiptu po wprowadzeniu w 1971 r. do konstytucji tego kraju zapisu o tym, że prawo muzułmańskie jest podstawowym źródłem stanowienia prawa dostarcza wiele przykładów takiego oddziaływania. W 1993 r. głośną stała się sprawa profesora uniwersyteckiego Nasr Hamida Abu Zajda, zwolennika nieortodoksyjnych interpretacji *Koranu*. Abu Zajd został oskarżony przez grupę jurystów muzułmańskich o przekroczenie w swoich wypowiedziach na temat świętej księgi bariery poprawności religijnej, a więc o apostazję. Sprawa została skierowana do sądu i pozywający zażądali, aby pozwany został rozwiedziony z żoną, gdyż jako muzułmanka nie mogła ona pozostawać w związku małżeńskim z apostatą. Abu Zajd powołał się na konstytucyjne gwarancje swobód obywatelskich i zakwestionował za-

---

<sup>144</sup> Tarik al-B i s z r i, *Minhadż an-nizr...*, s. 72–74.

<sup>145</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Min fikh ad-daula fi-l-islam...*, s. 19–20, 51.

<sup>146</sup> Muhammad Salim al-A u w a, *op. cit.*, s. 81–82.

sadność pozwu. Sprawa ciągnęła się w różnych instancjach do 1996 r., kiedy orzeczono, że w danym przypadku nie doszło do apostazji, za którą uznano wyraźną oraz świadomą deklarację porzucenia wiary. Sprawa Abu Zajda pokazała, że między prawem religijnym a kodeksami świeckimi może dochodzić do głębokich sprzeczności i rozbieżności, których ofiarami mogą być obywatele. Sam profesor Abu Zajd wyemigrował wraz z żoną do Holandii w obawie o swoje życie. Ekstremiści muzułmańscy odrzucili bowiem postanowienie sądu, uznali Abu Zajda za apostatę i wydali na niego wyrok śmierci<sup>147</sup>.

Rozważania ideologów islamizmu o państwie islamskim i *hisbie* pozwalają odnieść się do podnoszonego często zagadnienia „kompatybilności” islamskiej teorii władzy oraz ustroju państwa z europejskimi koncepcjami liberalnymi. Z jednej strony, możemy powiedzieć, że umiarkowany islamizm, opowiadając się za takimi instytucjami życia społecznego, znanymi z europejskiego ustroju demokracji konstytucyjnej, jak sama konstytucja, wielopartyjność, gwarantowane prawa mniejszości religijnych, tolerancja religijna, zasada rozdziału władzy, wybory parlamentarne i prezydenckie, swoboda organizowania się w związku zawodowe prezentują wizję rozwoju zbliżoną do demokracji liberalnej. Z drugiej strony, przywiązanie islamistów do teorii *hisby* i związane z tym konsekwencje ustrojowe, a w szczególności uznanie za uzasadnione określanie przez państwo ram poprawności religijnej, która na dodatek jest tożsama z poprawnością obywatelską, kłóci się z przesłaniem europejskiej myśli liberalnej o wolnościach jednostki i zbliża islamizm jako ideologię do europejskich koncepcji ustrojów totalitarnych. Instytucja *hisby* przewiduje bowiem daleko posuniętą ingerencję państwa w życie prywatne obywateli, podczas gdy myśl liberalna postuluje ograniczenie tej ingerencji i tworzenie instytucji, które ograniczają wszechwładzę państwa<sup>148</sup>.

Obecność w islamizmie tych dwóch tendencji, sprzecznych ze sobą z punktu widzenia europejskiej myśli liberalnej, bierze się ze swoistego stosunku do państwa i roli instytucji określanych jako demokratyczne. W muzułmańskiej myśli politycznej państwo nie jest zagrożeniem dla praw i wolności jednostki, lecz pożytecznym i niezastąpionym narzędziem transformacji społeczeństwa w kie-

---

<sup>147</sup> G.N. S f e i r, *Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, „The Middle East Journal”, Summer 1998, Vol. 52, No. 3, s. 402–412. W 1997 r. zarzut o apostazję próbowano postawić znanemu filozofowi Hasanowi Hanafiemu, ale władze nie dopuściły do sformułowania pozwu – por. S. O l s o n, *op. cit.*, s. 104–105.

<sup>148</sup> Szerzej o tym zagadnieniu patrz: B.K. R u t h e r f o r d, *What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism*, „The Middle East Journal”, Autumn 2006, Vol. 60, No. 4, s. 727–728.

runku zgodnym z założeniami religii. Państwo jest w szczególności instrumentem wdrażania w życie prawa muzułmańskiego, zbieraniem *zaki*, czyli podatku religijnego, a także umacniania moralności i religijności społeczeństwa. W konsekwencji, instytucje ustroju konstytucyjnego, mają nie tyle ochraniać obywateli przed autorytaryzmem państwa, co określać dla instytucji państwowych ramy ich działalności na rzecz wspomnianej transformacji społeczeństwa. Można zgodzić się z autorami, którzy uważają, że gdyby powstało postulowane przez islamizm państwo islamskie, to wśród jego instytucji byłoby wiele takich, które znane są zachodnim demokratom. Wśród nich byłaby zasada niezawisłości sądów, autonomia władzy ustawodawczej oraz parlamentu, wybieralność władz oraz odpowiedzialność egzekutywy przed obywatelami. Jednak działalność tych instytucji wspierałaby ingerencję państwa w życie obywateli w stopniu znacznie większym niż na Zachodzie. Prawo, sądy i policja nie tyle dbałyby o porządek i spokój, co o moralność obywateli, a sfera edukacji – o wartości religijne i religijną poprawność<sup>149</sup>.

W rozważaniach ideologów islamizmu na temat ustroju politycznego widoczne są charakterystyczne wątki oraz tendencje. Widoczne jest przede wszystkim przekonanie o posiadaniu wyłączności do interpretowania historii islamu ze względu na jedynie właściwie rozumienie świętych tekstów o rządzeniu i o władzy. Odnosi się to zwłaszcza do pierwszego pokolenia Braci Muzułmanów, którzy uważali doktrynę polityczną islamu jako stałą, niezmienną i jednoznaczną w kwestii boskiego charakteru władzy w islamie. Nowe pokolenie jest bardziej zróżnicowane, jeśli chodzi o poglądy na kwestię władzy. Niektórzy ideolodzy islamizmu uważają, że doktryna nie określa jednego wzorca zachowań w sferze polityki, na podstawie których można stworzyć model ustroju uniwersalnego dla wszystkich sytuacji społecznych. Jeśli jedni wskazują na istniejący w dziejach islamu ustrój (kalifat) jako wzorzec do zastosowania, to inni uważają, że ustrój ten wcale nie był zgodny z założeniami doktryny. Te kontrowersje pozwalają lepiej zrozumieć wypowiedź egipskiego autora Muhammada Amara, który stwierdził, że kwestia istoty władzy politycznej zawsze była i jest najbardziej dyskusyjnym i niebezpiecznym tematem w muzułmańskiej myśli politycznej<sup>150</sup>.

## Ewolucja czy przewrót?

Pytanie o to, czy dla osiągnięcia ostatecznego celu, czyli islamizacji, można sięgać po przemoc i zabijać było na porządku dnia od początku istnienia Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Działalność organizacji skierowana była począt-

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, s. 729.

<sup>150</sup> Cyt za: N. L a h o u d, *op. cit.*, s. 68.



kowo przeciwko okupacyjnym wojskom brytyjskim i Bracia stosowali przemoc w imię nadrzędnych interesów narodu egipskiego. Wobec rodzimego systemu władzy Bracia zajęli pozycję wroga, uważając, że król Faruk i jego otoczenie służy zachodnim imperialistom, ale sądzili, że kiedy uświadomią społeczeństwu, kim są jego przywódcy polityczni, społeczeństwo odwróci się od króla i jego otoczenia, a następnie przekaże władzę w ręce Bractwa. Przejęcie władzy przez Stowarzyszenie miało być więc pokojowe. Takie założenie uwarunkowane było w dużej części przekonaniem religijnymi. Prawo muzułmańskie nie zezwalało muzułmanom zabijać innych muzułmanów. Mówiły o tym powszechnie znane *hadisy*. W jednym z nich Prorok Mahomet powiedział, że zabronione jest odbieranie muzułmaninowi przez innego wiernego jego majątku, ziemi i życia. W innym mowa była o dwóch wiernych, którzy wystąpili przeciwko sobie z mieczami w rękach. Mahomet miał powiedzieć, że zarówno zabójca, jak i zabity będą potępieni<sup>151</sup>.

Z drugiej strony, można sądzić, że Al-Banna od początku istnienia Stowarzyszenia zdawał sobie sprawę, że wypełnienie *da'wy*, czyli misji jego organizacji może wiązać się z koniecznością użycia siły i przemocy<sup>152</sup>. W etosie Braci głównymi wartościami była waleczność i gotowość poświęcenia się, do męczeństwa włącznie. Al-Banna wprowadził wojskową terminologię i określał członków Stowarzyszenia jako „żołnierzy misji islamu” (*dżunud da'wa al-islam*), „armię zbawienia”, „żołnierzy Boga” (*dżunud Allah*). Już w końcu lat 20. XX w. zaczęto organizować letnie obozy dla młodzieży, na których prowadzono szkolenie paramilitarne. Bracia uroczysto obchodzili rocznice zwycięstw militarnych islamu, a szczególnie rocznicę bitwy pod Badrem koło Medyny w 624 r., która była pierwszą zwycięską bitwą Mahometa i w trakcie której po raz pierwszy wyrażona została idea *dżihadu* jako świętej wojny. Taka koncepcja *dżihadu* stanowiła podstawę ducha wojowniczości członków Stowarzyszenia. W rozumieniu Al-Banny *dżihad* miał dwa znaczenia. Był formą *idżtihadu*, to znaczy wysiłku umysłowego mobilizującego do obrony religii i Stowarzyszenia oraz miał cechy wysiłku fizycznego, gdyż był związany z poświęceniem życia dla sprawy. *Dżihad* był dla założyciela Braci Muzułmanów obowiązkiem bezwzględny każdego muzułmanina, równym pięciu filarom wiary. Al-Banna był w tym względzie pod wpływem znanego teologa Taki ad-Dina Ibn Tajmijji (1263–1328), który, wzywając do *dżihadu* przeciwko Mongołom, podkreślał, że ci którzy nie walczą z najeźdźcami w obronie islamu nie są muzułmanami. Al-Banna twierdził, że „wszyscy, którzy szanują tradycję islamu muszą zgodzić się, że święta

---

<sup>151</sup> Por. Z.S. B a j j u m i, *op. cit.*, s. 124.

<sup>152</sup> Patrz: „Dżarira al-Ichwan al-Muslimin”, 29.12.1928, cyt. za: Z.S. B a j j u m i, *op. cit.*, s. 124, przypis 1.

wojna jest zarówno obowiązkiem całej nacji muzułmańskiej jako zbiorowości, jak i indywidualnym obowiązkiem poszczególnych jej członków. Obowiązkiem w sensie rozpowszechniania misji Proroka, jak i obrony nacji przed obcymi wpływami. Jest oczywiste, że dzisiaj muzułmanie są upokorzeni i rządzani przez niewiernych [...]. Dlatego też obowiązkiem każdego z nas jest samodoskonalenie się, przygotowywanie i wyposażenie się w środki materialne do nieuchronnej walki w momencie, który Bóg uzna za stosowny”<sup>153</sup>.

Ostatecznym rezultatem tej walki mogła być śmierć, o czym Al-Banna pisze wyraźnie w rozważaniach na temat „sztuki umierania” (*fann al-maut*). „Śmierć jest sztuką i zwycięstwo może przyjść tylko wraz z jej opanowaniem” – pisze. Następnie powołuje się na słowa Proroka, który miał powiedzieć: „Ten, kto umiera nie walcząc i nie decydując się na walkę umiera śmiercią poganina”<sup>154</sup>. Wojowniczy *dżihad* i „sztuka umierania” prowadziły do męczeństwa. Walcząc w imię islamu w strefie Kanału Sueskiego, Palestynie czy w Egipcie, Bracia byli przekonani, że ich szlachetna śmierć stawia ich w rzędzie świętych męczenników islamu. Śmierć była dla nich najkrótszą drogą do wiecznej chwały.

*Dżihad* jako walka zbrojna był jednak dla założyciela Braci Muzułmanów środkiem ostatecznym. Środkiem, do którego trzeba się uciec, gdy zawiodą inne. W przemówieniu na V Konferencji ruchu w 1939 r. Al-Banna zwrócił się do uczestników z pytaniem: „Czy Bracia Muzułmanie mają prawo stosować siłę dla realizacji swoich celów? I czy mogą planować powszechną rewolucję (*saura*) przeciwko istniejącemu w Egipcie systemowi politycznemu i społecznemu?” W dalszej części powołał się na wypowiedzi Proroka Mahometa o szerzeniu Słowa i nadrzędności rozumienia *dżihadu* jako wewnętrznego umacniania się każdego muzułmanina, po czym stwierdził, że w błędzie są ci, którzy myślą, że fizyczna siła jest najważniejszym orężem walki Bractwa. W podsumowaniu Al-Banna powiedział, że „Bracia nie powinni myśleć o rewolucji jako o drodze walki o realizację swoich ideałów”<sup>155</sup>. Al-Banna był pod tym względem pod wyraźnym wpływem mistycyzmu. Pisał: „Pierwszym stopniem *dżihadu* jest oczyszczenie z wszelkiego zła własnego serca; najwyższym – bój (*kital*) w służbie Bogu; stopnie pośrednie – to walka słowem, piórem i czynem, głoszenie Słowa w obliczu despotycznego władcy. *Dżihad* jest jedynym środkiem ożywienia misji islamu [...]”<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> Hasan al-Banna, *Risala al-mu'tamar chamis* (List do V Konferencji) [w:] *Madżmu'a...*, s. 128, 133; szerzej o szkoleniu młodzieży pisze Z.S. Banna, *op. cit.*, s. 124–126.

<sup>154</sup> Hasan al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 104.

<sup>155</sup> *Ibidem*, s. 136 oraz *idem*, *Risala at-ta'alim* (List o nauczaniu) [w:] *Madżmu'a...*, s. 361.

<sup>156</sup> *Idem*, *Risala at-ta'alim* (List o nauczaniu) [w:] *Madżmu'a...*, s. 361.

Al-Banna był przekonany, że działalność oświatowa w społeczeństwie sprawi, że ludzie zrozumieją, iż są rządzeni przez zdrajców i obalą rząd, żeby przekazać władzę Bractwu. Myślenie takie okazał się naiwne i kosztowało Al-Bannę życie. Już wówczas, w latach 40. XX w., niektórzy z członków Bractwa zaczęli sięgać po broń w walce z rządowymi służbami bezpieczeństwa. Zaczęła działać Sekcja Specjalna (*An-Nizam al-Chass*), która powołana została dla obrony Bractwa przez wrogami, ale wobec narastającej fali przemocy podjęła działania zaczepne. Z rąk członków Sekcji Specjalnej zginęło wielu urzędników administracji króla Faruka, z premierem rządu włącznie.

Po dojściu do władzy Nasera w 1952 r. między nowymi władzami a Bractwem Muzułmańskim doszło do ostrej konfrontacji politycznej, w trakcie której Bractwo odpowiadało na przemoc przemocą i samo podejmowało działania zaczepne. W tym czasie w organizacji nastąpiła wyraźna polaryzacja na tych, którzy uważali, że Bractwo powinno działać jako opozycja polityczna i nie stosować przemocy i innych, którzy doszli do przekonania, że władze nigdy nie przyjmą filozofii politycznej Bractwa, w związku z czym należy je obalić. Podział ten, aczkolwiek wyraźny, nie był, jak się wydaje, ostateczny. Ówczesny Główny Przewodnik Hasan al-Hudajbi, mimo że był zwolennikiem pierwszego stanowiska, uznawał celowość istnienia Sekcji Specjalnej.

Zwolennicy „akcji bezpośredniej” znaleźli argumentację dla swoich przekonań w pracach Sajjida Kutba, który w swojej książce *Ma'alim fi-t-tarik* (Słupy milowe na drodze) rozwinął koncepcję *takfiru*, czyli apostazji. Kontrowersje w kwestii rozumienia koranicznego terminu *takfir* (odszczepieństwo) narodziły się w samym środowisku Braci Muzułmanów i to zaraz po tym, jak rękopis książki wyniesiony został z więzienia, w którym przebywał autor. Wielu członków Bractwa o umiarkowanych poglądach w kwestii metod realizacji idei organizacji wyrażało wątpliwości, czy można przenosić koraniczne terminy na grunt ówczesnej polityki. Ponieważ kontrowersje w kwestii terminu *takfir* pogłębiały się i zaczęły dzielić Braci, Kutb napisał pożądane wyjaśnienie. Czytamy w nim:

„Czym jest *takfir*? Co on oznacza? Nie oskarżam wcale muzułmanów, że są odszczepieńcami (*kufir*). Jeśli tak czytacie mój tekst, to jest to złe rozumienie. Mówię tylko to, że muzułmanie przestali właściwie rozumieć przesłanie Proroka. Znaleźli się więc w stanie ignorancji (*dżahl*), podobnym do *dżahiliji* przed islamem. Z tego powodu, chcę powiedzieć, że punktem wyjścia dla działań ruchu muzułmańskiego nie jest wprowadzenie muzułmańskiego systemu politycznego. Znacznie pilniejszym jest praca edukacyjna z poszczególnymi jednostkami i grupami w celu przygotowania społeczeństwa do przy-

jęcia muzułmańskich zasad współżycia. Ten cel jest znacznie ważniejszy niż wprowadzenie systemu politycznego opartego na islamie. Twierdzą, że nie jest możliwe stworzenie muzułmańskiego ustroju politycznego bez wcześniejszego przygotowania do tego społeczeństwa i zmiany mentalności ludzi dla właściwego zrozumienia przez nich przesłania islamu. Jeśli cel ten nie zostanie osiągnięty, system polityczny oparty na islamie nie będzie funkcjonował. Problem programu działań ruchu muzułmańskiego sprowadza więc nie tyle do rządzenia ludźmi, co do ich edukowania”<sup>157</sup>.

Wprawdzie Kutb wskazał tym wyjaśnieniem, że był zwolennikiem idei Al-Banny o ewolucyjnej drodze do islamizacji, ale w innych pracach, zwłaszcza w zbiorze komentarzy do *Koranu* pt. *Fi zilal al-Kur'an* wskazał na konieczność podjęcia rewolucyjnych metod przejęcia władzy dla wprowadzenia rządów opartych na *szari'i*. Kutb nadał przede wszystkim szerszy, wręcz uniwersalny, wymiar *dżihadowi*. W jego komentarzach do *Koranu* nie chodzi tylko i wyłącznie o obronę wiary muzułmańskiej przed atakami ze strony wrogów. *Dżihad* to nie zwyczajna wojna obronna. Taka wykładania tego terminu oznaczałaby przyznanie się do porażki w krzewieniu Słowa. *Dżihad* to walka o wolność całej ludzkości; to walka ze wszystkimi systemami, które niewolą człowieka i uzurpują sobie prawo Boga do decydowania o losach ludzi. Ofensywny *dżihad* ma więc zasadnicze znaczenie dla wypełnienia przez muzułmanów misji głoszenia Słowa; jest istotą przesłania, które Bóg skierował przez Proroka Mahometa do wszystkich ludzi. Bóg przykazał bowiem Wysłannikowi, aby przestrzegał niewiernych (*kuffar*) przez konsekwencjami ich niewiary i żeby przyjął ich nawrócenie<sup>158</sup>. Kutb pisze, że *dżihad* może mieć dwie formy: zbrojną oraz pokojową i powołuje się *Koran*. Przytacza kolejne *sury*, z których wynika, że Bóg najpierw zabronił muzułmanom walczyć zbrojnie i nakazał im wyłącznie modlić się oraz płacić podatek religijny na rzecz wspólnoty (*sura* IV „Kobiety”, werset 77). Następnie zezwolił im walczyć, ale wkrótce ograniczył zbrojny *dżihad* do zwalczania tych, którzy sami walczyli przeciwko muzułmanom (*sury* XXII „Pielgrzymka”, wersety 39–41 oraz *sura* II „Krowa”, werset 190). W końcu Bóg nakazał muzułmanom walczyć ze wszystkimi niewiernymi i było to jego ostateczne przesłanie odnośnie do rozumienia *dżihadu* (*sura* IX „Skrucha”, wersety 29 i 36)<sup>159</sup>.

<sup>157</sup> Cyt. za: S. K h a t a b, *op. cit.*, s. 467.

<sup>158</sup> Sajjid K u t b, *Fi zilal...*, s. 5.

<sup>159</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. VII, Surah 8 *Al-Anfal*, s. 8, 13–14. Wymienione *sury* i wersety są kluczowe w interpretowaniu przez ekstremistów muzułmańskich *dżihadu* jako walki zbrojnej. Brzmia one następująco: „Ci, którzy wierzą, / walczą na drodze Boga, / a ci, którzy nie wierzą, / walczą na drodze Saguta. / Walczcie

Kutb precyzuje, czym jest niewiara (*kufir*) i kto jest niewiernym (*kafir*). Nie każdy muzułmanin zasługuje na to miano. Nie wystarczy urodzić się muzułmaninem i nawet nie wystarczy praktykować kult. Należy żyć zgodnie z prawem boskim i to jest właściwy probierz wiary. Odrzucenie prawa Boga (*szari'i*), a zwłaszcza orzekanie na podstawie tego, czego nie objawił Bóg, jest niewiarą<sup>160</sup>.

To, że *dżihad* jest walką i działaniem ofensywnym, nie oznacza jednak, że należy go rozumieć wyłącznie jako walkę zbrojną – pisze Kutb. Tak myślą zachodni orientaliści, który z gruntu nie rozumieją istoty islamu. Takie myślenie jest takim samym uproszczeniem jak traktowanie *dżihadu* wyłącznie w kategoriach walki obronnej przed wrogami. Tak jak najlepszą obroną islamu przed wrogami jest umacnianie wiary w samym „domu islamu”, tak samo najlepszym orężem w walce o wolność ludzkości jest słowo, dostatecznie silne, aby przekonać o słuszności prawd głoszonych przez islam. O sile słowa decyduje całkowite przekonanie o słuszności głoszonych poglądów. *Dżihad* rodzi się więc w ludzkich sercach i dopiero potem znajduje wyraz w ludzkich działaniach<sup>161</sup>. „W naszych czasach *dżihad* to wysiłek naszych ust i piór – pisze Kutb. Walka zbrojna to jedna z form *dżihadu* i do niej też mamy prawo”<sup>162</sup> – dodaje.

*Dżihad* to przede wszystkim instrument powszechnej rewolucji społecznej. Chodzi bowiem o wyzwolenie ludzi ciemnionych i sprowadzonych na złą drogę. Kutb pisze w komentarzu do *sury* VIII „Łupy”, że „Ludzie powrócili do stanu *dżahiliji* [pogaństwa – przyp. J.Z.] i że konieczne jest odnowienie wiary, poddanie się woli Boga. Powrót do prawdziwej wiary da początek nowemu społeczeństwu, gdyż wiara jest wolnością i niesie sprawiedliwość<sup>163</sup>. Kutb twierdzi, że o słuszności takiego rozumienia *dżihadu* świadczy treść wersetów 97–99 z *Koranu* z *sury* IV „Kobiety”. Wersety te mówią o spotkaniu aniołów z tymi,

---

więc z poplecznikami szatana! / Zaprawdę, podstęp szatana jest słaby!” (IV: 76); „Pozwstrzymajcie wasze ręce! / Odprawiajcie modlitwę / i dawajcie jałmużnę!” (IV: 77); „Zwalczajcie na drodze Boga / tych, którzy was zwalczają, / lecz nie bądźcie najeźdźcami. / Zaprawdę, Bóg nie miłuje najeźdźców!” (II: 190); „Zwalczajcie tych, którzy nie wierzą / w Boga i w Dzień Ostatni, / którzy nie zakazują tego, / co zakazał Bóg i jego Posłaniec, / i nie poddają się religii prawdy / spośród tych, którym została dana Księga / dopóki oni nie zapłacą daniny własną ręką / i nie zostaną upokorzeni.” (IX: 29); „Liczba miesięcy u Boga: / dwanaście miesięcy zaznaczonych w Księdze Boga / w dniu, kiedy On stworzył niebiosa i ziemię. / Wśród nich – cztery święte. / To jest religia prawdziwa. Przeto nie czyńcie sobie niesprawiedliwości / w tych miesiącach / i zwalczajcie bałwochwalców w całości. / Wiedźcie, iż Bóg jest z bogobojnymi!” (IX: 36).

<sup>160</sup> Sajjid Kutb, *Fi zilal...*, s. 13.

<sup>161</sup> Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. III, Surah 4 *Al-Nisa*, s. 282.

<sup>162</sup> *Ibidem*, Vol. VII, Surah 8 *Al-Anfal*, s. 14, 26.

<sup>163</sup> Sajjid Kutb, *Fi zilal...*, s. 10–12.

którzy byli za życia uciskani i nie mogli wkroczyć na drogę właściwej wiary. Czytamy w nich: „Zaprawdę, kiedy aniołowie / zabierają dusze tych, / którzy sami sobie wyrządzili niesprawiedliwość, / mówią: / «W jakim stanie byliście!» / Oni powiedzą: / «Byliśmy uciśnionymi na ziemi.» / Powiedzą: / «Czy ziemia Boga nie była dość rozległa, / żebyście mogli wędrować po niej?» / Otóż dla tych Gehenna / będzie miejscem schronienia. / A jakże to nieszczęsne miejsce przybycia! / Wyjątkiem są ci uciśnieni / spośród mężczyzn, kobiet i dzieci, / którzy nie są zdolni do jakiegoś podstępu / ani też nie są poprowadzeni prostą drogą. / Tym, być może, odpuści Bóg”.

Kutb uważa, że Bóg nakazuje w tych wersetach czynić sprawiedliwość i bronić ludzi uciskanych, jeśli są godni zaufania, a nade wszystko walczyć o ich życie wieczne. Jest to obowiązkiem każdego muzułmanina jako członka społeczeństwa i wspólnoty muzułmańskiej. Ludzie, którzy tak czynią w codziennym życiu, podejmują *dżihad* i mogą liczyć na nagrodę od Boga<sup>164</sup>. Powoływanie się na przytoczone wyżej wersety staje się właściwie niepotrzebne w momencie, gdy Kutb pisze, że wszyscy prorocy byli rewolucjonistami, a największym wśród nich był Mahomet. Wszyscy oni dokonali prawdziwych przewrotów, zmieniając oblicze i religii, i społeczeństwa. Proroków-rewolucjonistów cechowało dążenie do uwolnienia ludzi od tyranii i do wprowadzenia sprawiedliwych rządów. Jednocześnie cechował ich głęboki szacunek dla życia ludzkiego, co odróżniało ich od zwykłych rewolucjonistów-przewrotowców. Same więc narodziny islamu były rewolucją – i to powszechną. *Dżihad*, jako instrument wdrażania w życie założeń tej rewolucji, nie może więc nie być permanentny. Należy go prowadzić stale, w formach możliwych do przyjęcia w danych okolicznościach<sup>165</sup>.

Teksty Kutba, bez względu na osobiste przywiązanie autora do ewolucyjnej czy rewolucyjnej metod walki o wprowadzenie „rządów Boga” na ziemi, mówiły jednoznacznie o możliwości odnoszenia koncepcji religijnych i czysto teoretycznych o odszczepieństwie do współczesnej sytuacji politycznej. Równie jednoznacznie stwierdzały, że system polityczny, który nie opiera się na prawie religijnym jest z gruntu niemuzułmański, a władze, które go reprezentują popełniają grzech apostazji. Stąd już był jeden krok do wniosku, że władze takie należy zwalczać wszelkimi sposobami z aktami terrorystycznymi włącznie i że walka

---

<sup>164</sup> Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. III, Surah 4 *Al-Nisa*, s. 283, 301–303.

<sup>165</sup> *Ibidem*, Vol. VII, Surah 8 *Al-Anfal*, s. 32–33, 36–37. Kutb, wskazując na permanentny charakter *dżihadu*, powołuje się na *surę* IV „Kobiety” i werset 75, który brzmi: „Dla czego nie walczyście na drodze Boga, / jak również za słabych mężczyzn, / kobiety i dzieci, / którzy mówią: / «Panie nasz! / Wyprowadź nas z tego miasta, / którego mieszkańcy są niesprawiedliwi?! / I daj nam od Siebie opiekuna! / I daj nam od Siebie pomocnika!»”.



z nimi jest świętym *dżihadem*. Wniosek taki wyciągnęli działacze Sekcji Specjalnej i niektórzy aktywiści studenckich związków religijnych, którzy utworzyli podziemne grupy terrorystyczne. Nazwano ich *dżihadystami*, a więc zwolennikami rozumienia *dżihadu* jako walki zbrojnej. W Egipcie najbardziej znane stały się takie organizacje *dżihadystów*, jak *Takfir wa-l-Hidżra* (Odszczepieństwo i Hidżra), *Dżihad i Dżama'at Islamijja* (Wspólnoty Muzułmańskie).

Proces 54 zatrzymanych w 1981 r. członków *Takfir wa-l-Hidżra*, spośród których przywódca Szukri Ahmad Mustafa oraz czterech innych skazanych zostało na śmierć za zabójstwo ministra ds. religii, ujawnił cele i sposób myślenia członków grupy. Wychodzili oni z założenia, że żyją, podobnie jak Mahomet w początkowym okresie swej działalności, w okrażeniu i ciągłym zagrożeniu, a ich program sprowadzał się do odrzucenia „heretyckiego” państwa. „Negujemy obecny system społeczny i zasady rządzenia, które akceptują i stymulują odchodzenie od wiary i popadanie w grzech [...]. Państwo jest heretyckie, gdyż nie opiera się na religii [...], a wszyscy imamowie w meczetach są odszczepieńcami i modlitwa pod ich przewodnictwem traci sens. Trzeba odwrócić się od zepsutego społeczeństwa i znaleźć miejsce, gdzie człowiek nie panuje nad człowiekiem, gdzie istnieje tylko Bóg. Tam trzeba przygotować się fizycznie i duchowo do walki przeciwko herezykom, aby powrócić i siłą zmienić porządek rzeczy”<sup>166</sup> – twierdził przywódca grupy. Jej członkowie, których liczbę oceniono na około 500 żądali wprowadzenia „prawdziwego” państwa muzułmańskiego opierającego się na *szari’i* i uznania przez władze systemu politycznego z okresu Sprawiedliwych Kalifów za modelowy. Zabijając osobę związaną z polityką religijną rządu, członkowie grupy dali do zrozumienia, że uważają, iż politykę tę można zmienić jedynie za pomocą siły<sup>167</sup>.

Podobne myślenie prezentował Muhammad Abd as-Salam Faradž, ideolog *Dżihadu*. Nawiązując do przekonań sekty charydżytów z VII w. określił on *dżihad* lub inaczej *kital* (dosł. bój, domyślnie: w obronie wiary) jako wewnętrzny obowiązek każdego muzułmanina i szósty filar wiary. Podsumowując dotychczasowe wysiłki kilku pokoleń na rzecz islamizacji, Abd as-Salam Faradž sformułował pogląd, że działalność oświatowa i apelowanie o powrót do wiary okazało się nieefektywne ze względu na przeciwdziałania władz. Założona przez Al-Bannę organizacja nie osiągnęła większych sukcesów, była prześladowana,

---

<sup>166</sup> Cyt. za: M. K r a m e r, *op. cit.*, s. 64.

<sup>167</sup> Abd al-Moneim Said A l y, Manfred W. W e n n e r, *Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt*, „The Middle East Journal”, Vol. 36, Summer 1982, s. 357.

a dążenia jej kierownictwa do uzyskania legalizacji są kapitulancstwem i kompromisem wobec władz. Nie pozostaje nic innego jak bezpośrednia akcja uświadomionej mniejszości, przejęcie władzy i wprowadzenie islamizacji siłą. Abd as-Salam napisał: „Jedno jest pewne. Tyrani tej ziemi nie znikną inaczej, niż jak po zastosowaniu siły [...]. Restauracja państwa islamskiego jest obowiązkiem każdego muzułmanina [...] i jeśli państwo to nie może być odtworzone inaczej jak za pomocą walki, to działanie takie jest naszym świętym obowiązkiem. Po obaleniu kalifatu w 1924 r. oraz odrzuceniu *szari'i* i zastąpieniu jej prawami niewiernych sytuacja podobna jest do okresu najazdu Mongołów. Obecne rządy krajów muzułmańskich są na etapie odchodzenia od wiary [...]. Odszczepieńcy powinni zostać zabici [...]. Muzułmanie są wolni w wyborze takiego sposobu walki, który zapewniłby realizację ostatecznego celu [to znaczy odtworzenie państwa islamskiego – przyp. J.Z.] najprostszymi metodami przy minimalnych stratach”<sup>168</sup>.

Abd as-Salam Faradž nie widział więc innego wyjścia poza terrorem. Jego koncepcja świętej wojny była antytezą definicji *dżihadu* jako walki obronnej i wyraźnym nawiązaniem do poglądów Ibn Tajmijji z początków XIV w., nakazującego muzułmanom walkę z Mongołami wszystkimi dostępnymi środkami, w tym i za pomocą terroru indywidualnego. W takim rozumieniu publikacja Muhammada Abd as-Salama Faradża stała się biblią przemocy dla zabójców prezydenta As-Sadata w 1981 r.

Przeciwko ideologii grup terrorystycznych wystąpili znani działacze Bractwa Muzułmańskiego. Należała do nich m.in. Zajnab al-Ghazali, przywódczyni Sióstr Muzułmanek, która była więziona w czasach Nasera i torturowana. W 1974 r., po ujawnieniu planów wzniesienia przez grupę *Takfir wa-l-Hidżra* powstania islamskiego, Zajnab al-Ghazali odcięła się od tych planów i zaprzeczyła twierdzeniom jednego z przywódców grupy Saliha Sirrijji o tym, jakoby konsultował on swoje plany powstania z Braćmi Muzułmanami. Al-Ghazali odrzuciła także twierdzenia przywódców grupy, że sędziowie sądów państwowych, którzy skazują islamistów stają się odszczepieńcami i zasługują na śmierć. Przywódczyni Sióstr Muzułmanek potępiła przemoc i wezwała działaczy islamistycznych do opuszczenia szeregów grup terrorystycznych<sup>169</sup>.

W latach 80. i 90. XX w. problem terroryzmu w polityce egipskiej stał się tak poważny, że pobudził dyskusje w różnych kręgach politycznych i środowiskach intelektualnych. Oceniano, że w kraju działa ok. 50 grup terrorystycz-

---

<sup>168</sup> Cyt. wg: O. Carré i G. Michaud, *op. cit.*, s. 101–102.

<sup>169</sup> Por. Nimat Dżinina, *Tanzim al-dżihad: hal huwa al-badil al-islami?* (Organizacja Dżihad: czy jest ona alternatywą islamską?), Dar al-Hurijja, Kair 1988, s. 86.

nych. W kwietniu 1988 r. Saad Eddin Ibrahim, znany działacz na rzecz praw człowieka i swobód politycznych, opublikował w czasopiśmie „Third World Quarterly” artykuł, w którym napisał, że tzw. „islamskie ożywienie” zaczyna dominować w egipskim dyskursie politycznym, a idea odgórnego ustanowienia „systemu islamskiego” skutecznie konkuruje z myślą demokratyczną, socjalistyczną, liberalną, a nawet narodową<sup>170</sup>.

Przeciwnicy ekstremistów podjęli próby powstrzymania tendencji do umacniania się w świadomości społecznej myśli o nieuchronności „rewolucji islamskiej” m.in. przez podważenie religijnej argumentacji terrorystów o apostazji. Najbardziej znaną z takich prób była polemika z radykałami Muhammada Saida al-Aszmawiego, znanego prawnika i sędziego Najwyższego Sądu Apelacyjnego Egiptu. Sędzia Al-Aszmawi jest autorem wielu książek na temat prawa muzułmańskiego, podstaw wiary, systemu władzy w islamie, norm religii odnoszących się do działalności gospodarczej i innych. W 1987 r. ukazała się jego książka *Al-Islam as-sijasi* (Islam polityczny), w której autor przeprowadził frontalny atak na islamizm, zwłaszcza islamizm wojujący. Al-Aszmawi podważył przede wszystkim powszechny pogląd, że w islamie wiara i władza były zawsze ściśle ze sobą zespolone. Tak było, pisze Al-Aszmawi, jedynie w czasach Mahometa oraz 3 pierwszych kalifów. Panowanie kalifa Omara, podawane jako modelowe dla stosunków władzy w islamie, trwało zaledwie 2 lata, a wspomniany okres Proroka i 3 jego następców – nie dłużej niż 3 dekady. Później nastąpił rozdział obydwu rodzajów władzy – świeckiej i duchowej. Autor wskazał tym samym na to, że w państwach, które istniały na Bliskim Wschodzie na przestrzeni wielu wieków po krótkim stosunkowo panowaniu Sprawiedliwych Kalifów decyzje dotyczące państwa podejmowane były przez instytucje świeckie w rodzaju sułtanatu w Imperium Osmańskim i że sfera życia religijnego była oddzielona od sfery polityki w tym sensie, że instytucje związane z praktykowaniem kultu funkcjonowały poza instytucjami państwowymi. Choć miały one znaczący wpływ na życie w państwie, to generalnie były państwu podporządkowane. Taki układ stosunków władzy nie znaczył wcale, że państwa te nie były muzułmańskie. Al-Aszmawi odnosi się następnie do koncepcji *hakimijja* – „władzy Boga”, do której odwołują się ekstremiści. Uważa, że termin *hukm* w *Koranie* oznacza „rozstrzygnięcie sporów”, „sądzenie”, a nie „sprawowanie władzy” czy „rządzenie”, jak uważają ekstremiści. Al-Aszmawi analizuje następnie wersety 44–47 z *sury* V („Stół zastawiony”), 65 oraz 105–107 z *sury* IV („Kobiety”), które nakazują, według ekstremistów, zabijać innowierców oraz traktować tych, któ-

---

<sup>170</sup> Patrz: Saad Eddin Ibrahim, *Egypt's Islamic Activism in the 1980s*, „Third World Quarterly”, April 1988.

rzy nie żyją zgodnie z normami islamu i nie poddają się tym „władzy Boga” jako odszczepieńców. Autor dowodzi, że cytowane wersety miały konkretne odniesienie do sytuacji z czasów Mahometa i nie można ich odnosić do późniejszego okresu, kiedy nastąpiło rozdzielenie władzy religijnej od świeckiej<sup>171</sup>.

Kierownictwo Bractwa Muzułmańskiego oraz środowisko nowych islamistów, mimo że samo wielokrotnie odcięło się od ekstremizmu, jednak poddało książkę i poglądy sędziego Al-Aszmawiego krytyce, głównie za twierdzenie, że władza religijna i władza polityczna w państwie islamskim mogą i wręcz powinny być od siebie oddzielone. Krytycy Al-Aszmawiego starali się wykazać, że rozumienie przez Al-Aszmawiego relacji między sferą religijną a polityczną w Imperium Osmańskim jest błędne i że oddzielenie tych dwóch sfer od siebie w państwie islamskim oznacza utratę przez społeczeństwo orientacji kulturowej, co doprowadzi do zeświecczenia i towarzyszących temu patologii społecznych. Autor został, z kolei, poparty przez innych intelektualistów na czele z Nagibem Mahfuzem, laureatem Nagrody Nobla z dziedziny literatury.

Środowisko umiarkowanego nurtu Braci Muzułmanów odcina się generalnie od terroru, jakkolwiek nie wszyscy działacze czynią to bezwarunkowo. Jusuf al-Karadawi, na przykład, podkreśla, że zabójstwo muzułmanina przez muzułmanina jest niezgodne z zasadami wiary i jest działaniem, charakteryzującym ludzi w czasach *dżahiliji*, a więc w czasach przedmuzułmańskich. Al-Karadawi powołuje się w tym względzie na wersety z kilku *sur Koranu*, m.in. werset 151 z *sury VI* „Trzody”: „[...] nie zabijajcie nikogo – tego zakazał Bóg – inaczej jak zgodnie z prawem”. Al-Karadawi uwzględnia jednak sytuacje, kiedy zabójstwo jest dopuszczalne. W relacjach między muzułmanami taka sytuacja ma miejsce wówczas, kiedy muzułmanin odchodzi od wiary i staje się odszczepieńcem. O tym, kogo należy uznać odszczepieńcem, nie może jednak decydować osoba nie mająca kompetencji do formułowania takiego osądu<sup>172</sup>. Szejk dopuszcza także możliwość stosowania zabójstwa w relacjach między muzułmanami a niemuzułmanami w sytuacji, kiedy ci pierwsi muszą się bronić przed atakami tych drugich. Al-Karadawi, który jest kaznodzieją powszechnie znanym w całym świecie islamu kilkakrotnie odciął się od aktów terroru. Na

---

<sup>171</sup> Muhammad Said al-A s z m a w i, *Al-Islam as-sijasi* (Islam polityczny), Dar Sina, Kair 1987, s. 36–42. Werset 47 *sury V* mówi w szczególności: „I niech lud Ewangelii sądzi / według tego, co zesłał Bóg. / A ci, którzy nie sądzą według tego, / co zesłał Bóg, / są ludźmi zepsutymi”. Werset 107 *sury IV* brzmi natomiast następująco: „I nie prowadź sporu w obronie tych, / którzy zdradzają samych siebie. / Zaprawdę, Bóg nie kocha tego, / kto jest zdrajcą i grzesznikiem!”

<sup>172</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Al-Halal wa-l-haram fi l-islam* (To, co dozwolone i to, co zabronione w islamie), Maktaba Wahba, Kair 2002, s. 282–283.

przykład potępił atak bombowy w Londynie z 7 lipca 2005 r., określając go jako „hańbę”. Jednak wcześniej wielokrotnie wypowiadał się o bojownikach w Iraku stosujących terror wobec wojsk amerykańskich jako o męczennikach<sup>173</sup>, a w swojej książce *Al-Islam wa-l-almanijja wadżhan li-wadżh* (Islam i sekularyzm twarzą w twarz) przedstawił działania terrorystów jako obronne i wymuszone agresją zeświecczonej cywilizacji Zachodu na świat islamu<sup>174</sup>.

Bardziej jednoznaczny w potępieniu terroryzmu był Muhammad al-Ghazali. Uważał on w swoich pracach, że działania ekstremistów (*mutatarrifun*), stosujących przemoc i zabijających dla politycznych celów w imię Boga, świadczą o chorej psychice. Zjawisko to wskazuje jednocześnie o tym, że chore są nie tylko pojedyncze jednostki, ale cały system społeczny. Bezrobocie, fatalne warunki życia, brak perspektyw na lepsze jutro, a przede wszystkim brak zaufania do władz – oto źródła terroryzmu. Terroryzm to wytwór chorej wyobraźni ludzi zepchniętych na margines, postawionych w sytuacji bez wyjścia, nie wyedukowanych, idący ślepo za swoimi przywódcami, którzy błędnie interpretują teksty święte i są pseudoimamami. Same represje stosowane przez władze wobec terrorystów i ich środowisk nie uzdrowią sytuacji i działania takie należy potępić. Rodzą bowiem nowe krzywdy i tworzą nowe podziały w społeczeństwie. Jedynym środkiem wyjścia jest radykalna reforma oświaty i wychowania. *Ta'alim* (nauczanie) i *tarbijja* (wychowanie, kształtowanie człowieka) powinny być radykalnie zmienione i oparte na treściach religijnych. Taka reforma da jednocześnie ludziom wiarę w sens tego, co robią<sup>175</sup>.

Środowisko islamistów związanych z Partią *Wasat* jest bardziej jednoznaczne w odcięciu się od terroryzmu. W październiku 1994 r. działacze tego środowiska Isam al-Irjan i Abu al-Ila al-Madi zorganizowali w siedzibie Kairskiego Stowarzyszenia Medycznego 2-dniową konferencję na temat podstawowych praw i swobód obywatelskich, w której wzięły udział setki znanych działaczy organizacji pozarządowych i intelektualistów. Delegacja uczestników, z głównymi organizatorami odwiedziła w szpitalu Nagiba Mahfuz, laureata Nagrody Nobla z dziedziny literatury, który wcześniej zastał zaatakowany i zraniony nożem przez wojującego islamistę. Konferencja potępiła ten akt terroru, a kierownictwo Bractwa Muzułmańskiego wydało w związku z tym oświadczenie, w którym uznało za niedopuszczalne atakowanie przez wojujących islamistów

---

<sup>173</sup> Por. „The Times”, 16.07.2005, s. 6.

<sup>174</sup> Jusuf al-K a r d a w i, *Al-Islam wa-l-almanijja wadżhan li-wadżh* (Islam i sekularyzm twarzą w twarz) – patrz: [http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu\\_no=2&version=1&template\\_id=90&parents\\_id=12](http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&version=1&template_id=90&parents_id=12).

<sup>175</sup> O wychowaniu w duchu religijnym pisze szeroko Muhammad al-Ghazali, *Akida al-muslim* (Wiara muzułmanina), Dar al-Kutub al-Islamijja, Kair 1984, s. 141–145.

urzędników państwowych oraz turystów. Przywódcy Stowarzyszenia wezwali też radykałów do zawarcia zawieszenia broni z rządem<sup>176</sup>.

W pierwszych latach XXI w. problem religijnego terroryzmu wykroczył nie tylko poza granice Egiptu, ale i świat islamu. Stał się problemem globalnym za sprawą nowych interpretatorów doktryny radykalnego *dżihadu*. Osama bin Laden, Ajman az-Zawahiri, Jusuf al-Ajiri i Abd al-Aziz al-Mukrin wykorzystali myśl Sajjida Kutba o zgubnym wpływie Zachodu na społeczeństwa muzułmańskie i skierowali ostrze krytyki tym razem nie przeciwko miejscowym elitom, „zarażonym” wpływem Zachodu, ale przeciwko samemu Zachodowi. Fala nienawiści, jaką zrodził ten socjotechniczny zabieg, okazała się znacznie bardziej trudna do powstrzymania niż działania ugrupowań ekstremistycznych w Egipcie.

### Spółeczeństwo: sprawiedliwość i solidarność

Tworząc wizję idealnego społeczeństwa Al-Banna sprecyzował zasady sprawiedliwości społecznej, którymi powinno kierować się muzułmańskie państwo. Wiele do myślenia dawała mu w tym względzie egipska rzeczywistość, o której Al-Banna pisał: „Czy wiecie, że ponad 60% Egipcjan żyje w warunkach gorszych niż zwierzęta. Nie znajdując środków do życia, są oni na skraju wyczerpania, a kraj stoi w obliczu masowej śmierci głodowej [...]. Egipt należy do państw mających najwyższy wskaźnik zachorowań na choroby zakaźne i gruźlicę [...]. Do tej pory jest krajem analfabetów. Odsetek ludzi wykształconych wynosi około 5% populacji [...]. W tej sytuacji naszym celem jest zreformowanie nauczania, walka z biedą, ciemnotą, chorobami i przestępczością w celu wprowadzenia modelowego społeczeństwa odpowiadającego muzułmańskiemu prawu”<sup>177</sup>.

Z jego koncepcją sprawiedliwości społecznej sprzeczne były rażące podziały majątkowe, „ogromne fortuny istniejące obok poniżającej biedy”. Al-Banna wychodził z założenia o niepodzielności ludzkiej moralności i uważał, że gospodarka bez powiązania z zasadami sprawiedliwości, równości i moralności przeczy podstawowym założeniom islamu o braterstwie członków *ummy*. Moralny imperatyw działalności ekonomicznej i nadrzędność jedności nacji, która wykluczała podziały klasowe, warunkowały, według niego, konieczność zmniejszenia rozmiarów wielkich posiadłości, rozdzielenia wśród potrzebujących uzyskanych w ten sposób dóbr i zmniejszenia tym samym rażących podziałów społecznych<sup>178</sup>.

Al-Banna niejednokrotnie podkreślał, że jest wyrazicielem interesów warstw średnich. „Czy wiecie, że klasa średnia praktycznie nie istnieje – pisał. Ci, któ-

---

<sup>176</sup> Por. Mona El-G h o b a s h y, *op. cit.*, s. 382.

<sup>177</sup> Hasan al-B a n n a, *Risala al-mu'tamar as-sadis* (List do VI Konferencji) [w:] *Madżmu'a...*, s. 208–209.

<sup>178</sup> *Ibidem*.



rych nazywamy klasą średnią, to dzisiaj praktycznie sami biedacy. Należy zmniejszyć rozmiary wielkich posiadłości na bazie kompensacji i poprawić sytuację drobnych właścicieli. Należy rozdzielić między nich dobra państwowe, aby mogli powiększyć w ten sposób swój stan posiadania”<sup>179</sup>. Program Braci głosił kult pracy i gospodarczy nacjonalizm. „Wierzę głęboko, że od muzułmanina wymaga się pracy i osiągnięcia zysku ze swej pracy [...]. Zobowiązuję się pracować na swoje utrzymanie i oszczędzać na swą przyszłość. [...] Zobowiązuję się popierać wszystkie pożyteczne muzułmańskie inwestycje gospodarcze oraz preferować produkty wytworzone w moim kraju przez moich współwyznawców i rodaków. [...] Zobowiązuję się wystrzegać życia luksusowego, wykraczającego poza możliwości i mój stan”<sup>180</sup>.

Dominacja i zniewolenie jednych ludzi przez drugi to znak pogaństwa i odejścia od objawienia. Tak pisał Al-Maududi o współczesnych mu społeczeństwach. Zawłaszczanie przez ludzi władzy (*uluhiyya* lub *rabubijja*), która należy tylko do Boga, to główna przyczyna wszystkich bied i nieszczęść ludzkości. Tyrania, despotyzm, wyzysk, niesprawiedliwość i nierówność charakteryzowały, według Al-Maududiego, społeczeństwa Rosji, Ameryki, Jugosławii, Anglii czy Chin, a ich źródłem było panowanie człowieka nad człowiekiem. Jedynym wyjściem była głęboka transformacja społeczna, której sens sprowadzał się do uznania Boga jedynym panem i władcą (*ilah* i *rabb*). Konieczność takiej przemiany głosili kolejni prorocy od Noego, Huda, Mojżesza po Chrystusa i Mahometa<sup>181</sup>.

Sprawiedliwość społeczna to drugi obok państwa islamskiego temat, dominujący w myśli Sajjida Kutba. W jego pracach, zwłaszcza z lat 40. i 50. XX w. występują takie terminy, jak konsultacja (*szura*), sprawiedliwość społeczna (*al-adala al-idztima'ijja*), równość (*al-musawat*), odpowiedzialność społeczna (*at-takaful al-idztima'i*). Kutb opowiedział się jednoznacznie po stronie warstw społecznie upośledzonych i wezwał władze w państwach arabskich do podjęcia kroków dla poprawy sytuacji materialnej tych warstw. Wskazał też właściwą, według niego, drogę do osiągnięcia tego celu. Było nią odrzucenie zarówno zachodniego, jak i radzieckiego modelu rozwoju, które jednakowo generowały biedę, i pójście drogą rozwoju opartą na społecznych normach religii<sup>182</sup>.

---

<sup>179</sup> *Ibidem*, s. 209.

<sup>180</sup> Wg: „Dżarida al-Ichwan al-Muslimin”, nr 8 z 21.06.1934.

<sup>181</sup> Sayyid Abul al-Ala M a u d u d i, *The Political Theory of Islam...*, s. 268–269.

<sup>182</sup> Patrz prace Kutba: *Al-Adala al-idztima'ijja...*; *Ma'araka al-islam wa-r-ra'asma-liyya* (Walka między islamem a imperializmem), Dar asz-Szuruk, Kair 1993; *As-Salam al-alam-i wa-l-islam* (Pokój światowy a islam), Maktaba Wahbah, Kair 1951.

Kutb twierdzi, że w islamie sprawiedliwość osadza się na 3 zasadach: wolności sumienia, pełnej równości ludzi i odpowiedzialności jednostki za los społeczeństwa<sup>183</sup>. W konsekwencji, opierając się na normach religii i religijnego prawa, system muzułmański kreuje bezklasowe społeczeństwo braterstwa i sprawiedliwości – twierdzi Kutb. Wszystkie dobra należą do społeczeństwa, a ostatecznie do Boga. Człowiek je jedynie wykorzystuje w ramach swoistej dzierżawy regulowanej przez prawo. Jedynym źródłem dochodu jest praca, co wyklucza możliwość pojawienia się zróżnicowania klasowego, to znaczy zróżnicowania wynikającego z posiadania dóbr materialnych. Istniejące między ludźmi różnice mają w takim przypadku charakter jedynie intelektualny i duchowy. Sprawiedliwość w systemie muzułmańskim oparta jest, według Kutba, na fundamencie ludzkiego sumienia oraz na 3 zasadach: 1) pełnej wewnętrznej wolności jednostki przez odrzucenie kultu dóbr materialnych i przełamanie wrodzonych skłonności do nieograniczonego posiadania; 2) równości wszystkich wobec Boga i prawa; 3) solidarności społecznej rozumianej jako jedność celów jednostki i społeczeństwa<sup>184</sup>.

Ta ostatnia zasada – solidarności społecznej – jest szczególnie eksponowana w pracy Kutba *Al-Adala idžtima 'ijja fi-l-islam* (Sprawiedliwość społeczna w islamie). Jest ona mocno osadzona w świadomości muzułmanów i wdrażana w życie przez rozpowszechnioną działalność charytatywną oraz dobrowolne opodatkowywanie się w formie *zaki*, podatku religijnego, przez tych, którzy posiadają dobra w nadmiarze na rzecz jednostek oraz grup mniej posiadających<sup>185</sup>. Solidarność społeczna to również stosunki między pracownikami a pracodawcami. W tej kwestii ideologia islamizmu odwołuje się do *hadisów* i cytuje Proroka Mahometa, który miał powiedzieć, że pracodawcy powinni odnosić się do zatrudnianych osób jak do braci i pamiętać, że sprawują nad nimi władzę ekonomiczną z woli Boga. Powinni też pamiętać o tym, że Prorok zapowiedział, iż ci, którzy najmowali robotników do pracy i nie wynagrodzili ich za wykonaną pracę, będą za to rozliczeni w Dniu Sądu Ostatecznego<sup>186</sup>. Normy islamu bronią więc zdecydowanie słabszy ekonomicznie segment społeczeństwa.

Spółeczeństwo to również codzienne zachowania jednostek i zbiorowości ludzkich – wspólnot rodzinnych i lokalnych o różnym zasięgu. Zachowania te

---

<sup>183</sup> Sajjid K u t b, *Al-Adala al-idžtima 'ijja...*, s. 37–74

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ibidem*, s. 75–89.

<sup>186</sup> Por. *Sahih al Bukhari. The Translation of the Meanings of Sahih al Bukhari, Arabic-English*, by Muhammad Muhsin Khan, second revised edition, Vol. 1–4, Hilal Yayinlari, Ankara 1976, Vol. 3, s. 258, 439.

ujęte są w ramy, których charakter określa naczelny cel wspólnoty muzułmańskiej, jakim jest zbawienie. Dla ideologów islamizmu cel ten jest całkowicie oczywisty i jedyne co pozostaje do ustalenia to treść oraz granice poprawności zachowań. Respektowanie tych granic w codziennym życiu prowadzi wiernego do zbawienia i wypełnienia przez niego misji, do której powołał go Bóg. Podejście takie jest nawiązaniem do tego, co mówi ortodoksja sunnicka o celu życia i drodze życia wiernego muzułmanina. Islamizm powtarza też ortodoksyjne przepisy dotyczące postępowania i zachowań jednostki oraz grup w życiu codziennym, które określają sunnickie zbiory *hadisów*.

Najbardziej obszerna praca współczesnego islamizmu na temat granic poprawności obyczajowej zastała napisana przez Jusufa al-Karadawiego i nosi tytuł *Al-Halal wa-l-haram fi-l-islam* (To, co dozwolone i to, co zabronione w islamie). Autor wyjaśnia w niej przede wszystkim istotę poprawności religijnej i podkreśla, że wszystko, co jest zabronione (*haram*) jest pogańskie i jako takie zamyka drogę do zbawienia. Niedopuszczalne są również próby przedstawiania tego, co zabronione, jako dozwolone. W przypadkach pojawienia się wątpliwości należy zachować ostrożność i zakładać, że chodzi o rzecz zakazaną. W kwestiach poprawności należy ufać osobom znającym prawo muzułmańskie i zasady wiary. W erze globalizacji rola tych ludzi jako swojego rodzaju „tłumaczy nowoczesności” jest szczególnie ważna<sup>187</sup> – twierdzi Al-Karadawi.

W części tej fundamentalnej pracy znajdujemy omówienie zasad postępowania w kolejnych sferach życia muzułmanina: życiu osobistym (odżywianie się, higiena ciała, ubiór, spędzanie wolnego czasu, obcowanie z ludźmi i zwierzętami, praca), rodzinnym (nawiązywanie znajomości z osobami odmiennej płci, małżeństwo, wychowanie dzieci, życie intymne męża i żony, rozwód, stosunki między dziećmi i rodzicami, obrzędy grzebalne), życiu społecznym (przesady, transakcje biznesowe, współżycie z sąsiadami, stosunek do niemuzułmanów). Zakres regulacji obejmuje więc całokształt życia muzułmanina. Charakter przepisów i zaleceń proponowanych przez Al-Karadawiego jest odzwierciedleniem norm wyrażonych w zbiorach *hadisów* Al-Buchariego i Imama Muslima, a więc muzułmańskich jurystów z klasycznego okresu islamu, co jeszcze raz potwier-

---

<sup>187</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Al-Halal wa-l-haram fi-l-islam* (To, co dozwolone i to, co zabronione w islamie), Maktaba Wahba, Kair 2002. Praca ta została przetłumaczona na język angielski: Yusuf al-Q a r a d a w i, *The Lawful and the Prohibited In Islam (Al-Halal wal-Haram Fil Islam)*, transl. by Kamal El-H e l b a w y, M. Moinuddin Siddiqui Syed S h u k r y, American Trust Publications, Washington, DC b.d.w. Teolog ten sam odgrywa rolę „tłumacza nowoczesności”, prowadząc programy telewizyjne o obyczajowości muzułmańskiej w stacji Al-Dżazira. Cieszą się one dużym powodzeniem.

dza, że model stosunków społecznych współczesnego islamizmu pozostaje w obrębie sannickiej ortodoksji.

Ustrój społeczny to także relacje między mężczyzną a kobietą. W literaturze naukowej, prowadzącej dyskurs na temat kobiety w społeczeństwie egipskim w II połowie XX w. zauważalne są charakterystyczne wątki. Z jednej strony, w sferze rozważań teoretycznych autorzy wielu publikacji starają się podważyć powszechny w klasycznej orientalistyce zachodniej pogląd o tym, że tradycyjne społeczeństwa muzułmańskie są całkowicie odmienne od nowoczesnych społeczeństw zachodnich w kwestii pozycji kobiety w społeczeństwie i że odmienność ta sprowadza się do szczególnej opresyjności społeczeństw muzułmańskich wobec kobiety oraz głębokiego zrozumienia dla praw kobiet w społeczeństwach zachodnich<sup>188</sup>. W odniesieniu do historii najnowszej Egiptu podważany jest natomiast pogląd, że programy modernizacji społecznej, które prowadził *de facto* świecki reżim Nasera i świecko-liberalne ekipy As-Sadata oraz Mubaraka były korzystne dla kobiet z punktu widzenia ich swobód obywatelskich i że egipski islamizm odmawiał kobietom tych swobód<sup>189</sup>.

Jeśli chodzi o przekonania zachodniej orientalistyki w sprawie opresyjności islamu wobec kobiety, to jest oczywiste, że pozostawanie na poziomie generalizowania opartym na normach *Koranu* i *Sunny* oznacza pomijanie niezwykle bogatej praktyki życia codziennego społeczeństw muzułmańskich i że dla głębszego zrozumienia stosunków między płciami należy rozpatrywać te stosunki przez pryzmat konkretnych relacji politycznych, gospodarczych i etnicznych. Wiadomo także, że zachodni feminizm poddał pryncypialnej krytyce model liberalnego społeczeństwa, zarzucając mu, iż z jednej strony zagwarantował kobietom formalną równość z mężczyznami oraz swobody obywatelskie, ale z drugiej strony utrwalił społeczną akceptację nierówności między płciami w rodzinie. W konsekwencji w społeczeństwach liberalnych narodziły się nowe formy stosunków patriarchalnych oraz kontroli nad kobietą<sup>190</sup>. Z drugiej strony, feminizm zachodni zakwestionował wszelkie generalizacje przy określaniu ról kobiet w rodzinie, uważając, że role te zależą od środowiska społecznego, poziomu rozwoju kulturalnego,

---

<sup>188</sup> Na przykład: Nikki K e d i e, Lois B e c k, *Introduction* [w:] *Women In the Muslim World*, ed. by Lois B e c k, Nikki K e d d i e, Harvard University Press, Cambridge 1978, s. 16, 18.

<sup>189</sup> Na przykład: E.L. S u l l i v a n, *Women in Egyptian Public Life*, Syracuse University Press, Syracuse, NY 1986, s. 24, 36.

<sup>190</sup> Patrz: C. P a t e m a n, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, CA 1988, s. 1–18; A. C a v a r e r o, *Equality and Sexual Difference: Amnesia in Political Thought* [w:] *Beyond Equality and Difference*, ed. by G. B o c k, S. J a m e s, Routledge, London 1992, s. 32–46.

tradycji narodowych, a nawet od sposobu wytwarzania produktu<sup>191</sup>. Przy uwzględnieniu tego punktu widzenia liberalne społeczeństwa zachodnie nie są już tak odmiennie od muzułmańskich, jak przedstawiła to zachodnia orientalistyka, a termin „społeczeństwo muzułmańskie” przestaje być przydatny jako instrument analizy.

Co się tyczy egipskiego kontekstu dyskusji o statusie społecznym kobiety, to wiele faktów przemawia za tym, aby twierdzić, że kobiety egipskie mają zagwarantowane równouprawnienie. Już konstytucja kraju z 1956 r. zapewniła kobietom czynne i bierne prawa wyborcze. W 1959 r. kobiety egipskie otrzymały prawo do urlopu macierzyńskiego i wychowawczego, a w 1964 r. – prawo do podejmowania pracy zawodowej. W latach 70. XX w., w związku z liberalizacją polityczną promowaną przez prezydenta As-Sadata, kobiety uzyskały teoretycznie większe możliwości do wyrażania aspiracji politycznych i walki o swobody obywatelskie. Można powiedzieć, że władze pozytywnie odnosiły się do tych aspiracji. W 1979 r. dekret prezydencki zapewnił Egipcjankom 30 dodatkowych miejsc w parlamencie oraz zagwarantował im 20% miejsc w radach wszystkich 26 prowincji. Drugi dekret z tego samego roku dał żonie prawo do wystąpienia o rozwód z powodu zawarcia przez męża nowego związku małżeńskiego z inną kobietą<sup>192</sup>.

Niemniej jednak okoliczności przyjęcia tych i innych aktów prawnych dotyczących kobiet świadczą, że problem miejsca kobiet w społeczeństwie był przedmiotem gry politycznej, a ekipy rządzące wykorzystywały go do realizowania swoich celów politycznych. W systemie władzy Nasera (1952–1970), którego sensem istnienia była koncepcja narodowego oraz świeckiego *de facto* państwa, problem emancypacji kobiet był elementem promowania tej koncepcji. Zagadnienie równouprawnienia kobiet wyrażane było w kategoriach świeckiej ideologii, co w połączeniu z programowo ograniczaniem przez system wpływu establishmentu religijnego powodowało, że kobietom z tradycyjnych i religijnych układów społecznych trudno było utożsamiać się z polityką państwa. W czasach As-Sadata (1970–1981), charakteryzujących się liberalizacją w sferze polityki i gospodarki, nierówny status kobiety był instrumentem pozyskiwania przez władze głosów

---

<sup>191</sup> Por. Mervat F. H a t e m, *Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization. Do Secularist and Islamist Views Really Differ?*, „The Middle East Journal”, Vol. 48, Autumn 1994, No. 4, s. 662.

<sup>192</sup> Charakterystyczne, że w środowisku Egipcjerek, przywiązanych do sekularystycznego modelu emancypacji, nastąpiły pewne zmiany w ocenie wartości tego modelu. Podczas gdy w latach 50. XX w. domagano się prawa do pracy i obecności w sferze publicznej, to na początku lat 90. XX w. kobiety postulowały na forum parlamentu skrócenie dnia pracy dla kobiet, przejście na emeryturę w wieku 50 lat i – generalnie – stworzenia kobietom pracującym warunków poświęcenia więcej czasu rodzinie. *Ibidem*, s. 664, 667, 670–671.

wyborczych kobiet. Państwo występowało w charakterze protektora sprawy kobiet, a ponieważ As-Sadat próbował zjednać sobie kręgi islamistyczne, to fakt, iż *de jure* islam był religią państwową w Egipcie, zaczął odgrywać coraz większą rolę w polityce władz w ogóle i wobec problemu równouprawnienia kobiet w szczególności. Rząd popierał, na przykład, aspiracje zawodowe kobiet, ale jego przedstawiciele podkreślali, że kobiety pracujące powinny przestrzegać norm islamu w sprawach ubioru i obyczajowości, a praca nie powinna odbijać się niekorzystnie na obowiązkach kobiety wobec rodziny. Pod rządami Mubaraka władze przestały akcentować istnienie nierówności społecznych i politycznych na bazie odmienności płciowej i przyjęły stanowisko, że równość kobiet i mężczyzn wynika z zapewnienia przez państwo obydwu płciom tych samych formalnych praw. Państwo przestało promować kobiety w sferze publicznej i ich rola w tej sferze ulegała marginalizacji. Pogorszyły się także warunki do działalności pozarządowych organizacji kobiecych, co wynikało z tego, że władze, chcąc ograniczyć wpływ islamizmu na politykę, blokowały wszelkie inicjatywy grup pozostających poza oficjalną sceną polityczną. Jednocześnie nie dopuszczały do tej sceny nowych stowarzyszeń czy partii, twierdząc, że ugrupowania polityczne tworzone na bazie zróżnicowania etnicznego, religijnego czy płci osłabiają jedność narodu<sup>193</sup>.

Kwestię miejsca kobiety w społeczeństwie i rodzinie porusza większość ideologów islamizmu. Hasan al-Banna pisał wielokrotnie na ten temat i sformułował stanowisko dosyć charakterystyczne dla islamizmu. Założyciel Braci Muzułmanów podkreślał, przede wszystkim, że kobiety tworzą jedną z dwóch części zbiorowości ludzkiej i odgrywają w życiu społecznym role równie ważne jak mężczyźni. Drugi wątek w pracach Al-Banny o kobietach to ich równouprawnienie z mężczyznami w świetle norm zawartych w *Koranie* i *Sunnie* oraz szacunek, jakim kobiety są darzone w kulturze islamu. Ich ciężka dola lub dyskryminacja jest rezultatem z jednej strony niskiego poziomu rozwoju materialnego, a – z drugiej strony – niskiego poziomu oświaty oraz wiedzy o samym islamie – pisał Al-Banna. Stawiał on przy tym granice równouprawnienia kobiet, co było następstwem odmienności biologicznej kobiety i jej rolą jako matki. Kobieta powinna była więc zrezygnować z pewnych ról społecznych, aby móc dobrze wypełnić inne obowiązki wobec społeczeństwa<sup>194</sup>.

---

<sup>193</sup> W czasach Mubaraka uchylone zostały wspomniane wyżej dekrety prezydenta As-Sadata promujące kobiety w sferze politycznej. Podstawą uchylecia były uchybienia proceduralne oraz – paradoksalnie – naruszenie zasady równości między płciami – por. Mervat F. H a t e m, *op. cit.*, s. 664–668.

<sup>194</sup> Hasan al-B a n n a, *Al-Mar'a al-muslima* (Kobieta muzułmańska) [w:] *Fikh al-wa-ki. Makalat li-l-imam Hasan al-Banna* (Prawo rozumu. Artykuły Imama Hasana al-Banny), Dar al-Kalima li-n-Nasr wa-t-Ta'uzi, Al-Mansura 1999.



Sajjid Kutb podkreślał wielokrotnie w swoich pracach ogromną rolę rodziny jako podstawowej jednostki w społeczeństwie, która tworzy podstawy ładu społecznego i moralności. Kutb podkreślał, że kobieta ma decydujący wpływ na funkcjonowanie rodziny i że w związku z tym należne jej są określone prawa i pozycja. Kobieta nie powinna, w szczególności, być wydawana za mąż wbrew jej woli, gdyż może to prowadzić do destabilizacji stosunków rodzinnych i rozpadu rodziny. Rozwód był, według niego, złem koniecznym, najgorszym postępowaniem z dozwolonych przez Boga, a nadużywanie przez mężczyzn uprawnień do inicjowania rozwodu było sprzeczne z duchem religii. Kutb wypowiadał się także w sprawie poligamii i uważał, że instytucja ta ma swoje uzasadnienie, gdyż zapobiega „anarchii seksualnej”, którą może wywołać „nadpobudliwość seksualna” mężczyzn w przypadku np. choroby żony w małżeństwie monogamicznym. Z drugiej strony, Kutb uważał, że obecność w domu kilku kobiet prowadzi nieuchronnie do faworyzowania przez mężczyznę jednej z nich, co w konsekwencji może prowadzić do zaburzeń w stosunkach rodzinnych. Ideolog Braci Muzułmanów nie był więc przeciwko poligamii jako takiej, ale zalecał odchodzenie od niej ze względu na niebezpieczeństwo rozpadu rodziny. Kutb uważał, że kobieta powinna mieć równe prawa z mężczyznami, a tam, gdzie prawo muzułmańskie daje mężczyźnie więcej uprawnień (np. przy podziale majątku), należy oczekiwać od mężczyzny większej odpowiedzialności za los kobiety. Kutb podkreślał przy tym, że biologia nałożyła na kobietę obowiązek wychowania nowego pokolenia i że obowiązek ten należy traktować jako nadrzędny. Kobieta nie mogła, według niego, kierować się w życiu osobistymi ambicjami, których realizacja prowadziła do lekceważenia nadrzędnego jej obowiązku w społeczeństwie. Zasada ta powinna być wpajana dziewczynkom już od najmłodszych lat i powinna przenikać filozofię wychowania dzieci w domu oraz w szkole. Kobieta winna była uznać nadrzędną pozycję mężczyzny w domu (*kijama*) w imię trwałości rodziny<sup>195</sup>.

Jusuf al-Karadawi podkreśla, że kobieta ma te same prawa i obowiązki co mężczyzna, a także, że odgrywa ważną rolę w życiu wspólnoty. „Wykluczyć kobietę ze sfery publicznej to jak pozbawić człowieka jednego płuca”<sup>196</sup> – pisze. Al-Karadawi stanowczo wypowiada się za przyznaniem kobietom wszystkich praw politycznym

---

<sup>195</sup> Sajjid K u t b, *As-Salam al-alami...*, s. 52–57, 70–76. Szerzej o tym zagadnieniu w pracach Kutba pisze Lamia Rustum Shehadeh, *op. cit.* Kutb powoływał się w kwestii stosunków w rodzinie na *surę* XXX „Bizantyjczycy” werset 21 *Koranu* („I z Jego znaków jest to, / iż On stworzył dla was żony / z was samych, / abyście mogli odpocząć przy nich; / i ustanowił między wami miłość i miłosierdzie”) oraz na *surę* II „Krowa” werset 187 („One są ubiorem dla was, / a wy jesteście ubiorem dla nich”).

<sup>196</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Min fikh ad-daula fi-l-islam...*, s. 82.

tam, gdzie ich jeszcze nie posiadają. Chodzi mu o prawo do wybierania i bycia wybieranym, a także o prawnie zagwarantowaną możliwość zajmowania wszystkich stanowisk w państwie ze stanowiskiem sędziego i głowy państwa włącznie. Autor uważa, że świadectwo kobiety w sądzie w sprawach rodziny powinno mieć taką samą wagę jak świadectwo mężczyzny<sup>197</sup>. Jednocześnie Al-Karadawi podkreśla, że najważniejszym obowiązkiem kobiety jest rodzenie i wychowywanie dzieci. W związku z tym powinna ona angażować się w działalność publiczną jedynie wówczas, gdy nie ma dzieci, albo gdy są już one dorosłe. Al-Karadawi formułuje także pogląd – charakterystyczny dla islamizmu, także i umiarkowanego – że kobieta nie może kierować modlitwą. Tę funkcję zastrzega dla mężczyzny<sup>198</sup>.

Paternalistyczna wizja stosunków między płciami charakterystyczna jest także dla poglądów moralizatora Muhammada al-Ghazaliego. Między płciami jest pełna równość – pisze Muhammad al-Ghazali. Odrzuca on argumenty ekstremistów, jakoby *Koran* mówił, że kobieta powinna podporządkować się mężczyźnie. Uważa, że jest to błędne interpretowanie świętej księgi. Al-Ghazali mówi, że nie rozumie, dlaczego kobiety nie mogą być lekarzami i nauczycielami, i to w proporcjach równych proporcji kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Przytacza listę sławnych kobiet, które współcześnie wniosły ogromny wkład w rozwój swoich społeczeństw i wymienia Goldę Meir, Indirę Ghandi, Margaret Thatcher. Pisze też o sławnych kobietach-muzułmankach i wymienia kobietę o imieniu Al-Hansa, która walczyła zbrojnie o islam w pierwszych latach po działalności Mahometa jako proroka i która straciła w walce męża oraz wszystkich synów. Al-Ghazali, który w latach 50. XX w. wyemigrował do Arabii Saudyjskiej w obawie przed represjami ze strony władz naserowskich i był wdzięczny władzom saudyjskim za gościnność, jednak krytykował te władze za ograniczanie praw kobiet w Arabii Saudyjskiej i odsuwanie ich od życia publicznego. Al-Ghazali uważał, że nakaz noszenia przez kobiety *nikabu* (zasłony na twarz) nie jest nakazem religijnym, gdyż nie ma do niego odniesień w *Koranie*, ale pochodzi z tradycji ludów Półwyspu Arabskiego<sup>199</sup>. Wśród praw, z których kobieta powinna korzystać jest m.in. prawo do wyboru męża i prawo do rozwodu. Kobiety powinny także aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym swoich krajów. Al-Ghazali nie widział nic złego w tym, że kobiety są politykami, lekarzami czy pilotami samolotów. Jednak kobiety powinny pełnić przede wszystkim funkcje, które przypisała im biologia. W tych funkcjach nie mogą ich zastąpić mężczyźni.

---

<sup>197</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>198</sup> *Ibidem*, s. 161–163.

<sup>199</sup> Muhammad al-G h a z a l i, *Raka'iz al-iman. Bajna al-akl wa-l-kalb* (Podstawy wiary. Między rozumem a sercem), Dar asz-Szuruk, Kair 2002, s. 219, 221, 225.

Podobne poglądy prezentowała Zajnab al-Ghazali, przywódczyni Sióstr Muzułmanek, która cieszyła się wielkim poważaniem w kręgach islamistycznych oraz szacunkiem wśród kobiet egipskich za niezłomność w walce o wiarę muzułmańską pod rządami Nasera. Al-Ghazali opowiadała się za dychotomicznym widzeniem ról kobiecych i męskich w społeczeństwie, chociaż jej koncepcja kobiecości była bardziej dynamiczna niż ta, o której mówiły normy islamu. Al-Ghazali uważała, że naturę kobiety i mężczyzny cechuje odmienny temperament, co określa podejmowanie przez kobietę i mężczyznę innych zawodów. Ta odmienność jest także podstawą do tworzenia rodziny, podstawowej komórki społecznej. Kobieta powinna mieć zapewnione te same prawa co mężczyzna, w tym prawo do kształcenia się i wypowiedzania w sprawach publicznych. Mężczyzna był z kolei zobowiązany przez prawo muzułmańskie do zapewnienia utrzymania rodzinie. Mężczyzna, który lekcewał ten obowiązek zasługiwał na potępienie. Al-Ghazali nie odmawiała kobiecie prawa do wyjścia z domu w sferę publiczną i podejmowania pracy oraz pełnienia funkcji państwowych. Mężczyzna był z kolei zobowiązany przez prawo muzułmańskie do zapewnienia utrzymania rodzinie. Mężczyzna, który lekcewał ten obowiązek zasługiwał na potępienie. Al-Ghazali nie odmawiała kobiecie prawa do wyjścia z domu w sferę publiczną i podejmowania pracy oraz pełnienia funkcji państwowych. Uważała, że sytuacja taka prowadzi do poważnych komplikacji w rodzinie i nakłada na państwo, które popiera emancypację kobiet, poważne obowiązki w zakresie tworzenia dogodnych dla kobiet warunków w pracy, na uczelniach, odpowiednich warunków do poruszania się w środkach transportu publicznego, przebywania w towarzystwie mężczyzn itd. Wejście kobiety do sfery publicznej i podejmowanie przez nią pracy Al-Ghazali uważała za zło konieczne i usprawiedliwiała jedynie potrzebami rozwojowymi państwa islamskiego oraz niskimi dochodami w biednych rodzinach. Uważała przy tym, że w rodzinach średnio i dobrze sytuowanych, w których dochody z pracy kobiet nie decydują zasadniczo o poziomie życia rodziny, kobiety nie powinny podejmować pracy. Przywódczyni Sióstr Muzułmanek opowiadała się więc za pozostawianiem kobiet w domach jako miejscu zapewniającym najlepsze warunki do rozwoju ich kobiecości<sup>200</sup>.

Ten dualizm poglądów na miejsce kobiety w społeczeństwie widoczny jest w oficjalnych dokumentach Bractwa. O tym temacie traktuje m.in. cytowana już deklaracja „Szura fi-l-islam” (Szura w islamie) z 1 marca 1994 r. Czytamy w niej o pełnych prawach politycznych kobiety w społeczeństwie muzułmańskim. Kobieta ma prawo wybierać i być wybierana nawet na najwyższe stanowiska w państwie. Autorzy deklaracji, aby potwierdzić swój pogląd, odnieśli się do wersetu 34 z *sury IV Koranu*, który w powszechnej interpretacji wprowadza ścisły podział ról między płciami i przewiduje dla kobiety miejsce żony i matki<sup>201</sup>. Deklaracja nie

---

<sup>200</sup> Por. Mervat F. H a t e m, *op. cit.*, s. 673–674.

<sup>201</sup> Początek tego wersetu brzmi: „Mężczyźni stoją nad kobietami / ze względu na to, że Bóg dał wyższość jednym nad drugimi / i ze względu na to / że oni nie rozdają ze swojego majątku [...]” (*sura IV Kobiety*).

zakwestionowała słuszności tego podziału ról, ale stwierdziła, że odnosi się on jedynie do sfery życia rodzinnego, a nie publicznego. W czasie, kiedy ogłoszona została powyższa deklaracja, w środowisku Braci Muzułmanów działało kilka kobiet, które reprezentowały nowe pokolenie członków organizacji i sygnalizowały swoje ambicje do pracy na scenie politycznej. W 1992 r., jedna z nich – Wafa Ramadan, wysunęła swoją kandydaturę z ramienia Bractwa Muzułmańskiego do władz związku zawodowego pracowników służby zdrowia. Kierownictwo Bractwa nie mogło, z jednej strony, nie widzieć zmian pokoleniowych w Stowarzyszeniu i emancypacji politycznej kobiet egipskich w ogóle oraz kobiet-członkiń stowarzyszenia w szczególności. W tym okresie kobiety, które podkreślały swoje przywiązanie do religii domagały się większego równouprawnienia w sferze publicznej i szerszych uprawnień społecznych dla pracujących kobiet<sup>202</sup>. W tej sytuacji chodziło także o czyste wyrachowanie przedwyborcze – w momencie podjęcia przez Stowarzyszenie decyzji o udziale w wyborach parlamentarnych głosy kobiet mogły zadecydować o sukcesie wyborczym wielu kandydatów Bractwa, a kobiety mogły też same zostać wybrane do władz z ramienia Stowarzyszenia<sup>203</sup>.

Nie znaczyło to bynajmniej o odejściu kierownictwa Stowarzyszenia Braci Muzułmanów od konserwatywnych poglądów na miejsce kobiety w społeczeństwie. Umar At-Tilmisani, Główny Przewodnik Bractwa do 1994 r., powiedział w tym czasie, że obce mu są teorie feminizmu i dywagacje na temat równości płci. „Mężczyzna jest mężczyzną, a kobieta jest kobietą, gdyż takimi stworzył ich Bóg. Kobieta, która wierzy, że jest taka sama, jak mężczyzna, jest kobietą, która utraciła kobiecość, cnotliwość i godność”<sup>204</sup>.

---

<sup>202</sup> Na przykład w 1989 r. znana dziennikarka Iman Muhammad Mustafa opublikowała w „Al-Ahram al-Iktisadi” serię artykułów, w których poddała ostrej krytyce warunki pracy kobiet i stan rozwiązań społecznych, podkreślając, że środowiska kobiece od 15 lat bezskutecznie domagają się wprowadzenia przez państwo 3-letniego częściowo płatnego urlopu wychowawczego. Autorka skrytykowała także z pozycji islamistycznych świecki model emancypacji kobiet, który nie potrafi pogodzić z korzyścią dla kobiety pełnienie przez nią funkcji w rodzinie i w sferze publicznej. Jednocześnie dziennikarka odcięła się od tych działaczek islamistycznych organizacji kobiecych, które opowiadały się za stałym powrotem kobiet do sfery prywatnej, uważając, że kobiety powinny być aktywne w sferze publicznej, ale powinny mieć zapewnione dobre warunki „taktycznego” powrotu do domu dla urodzenia i wychowania dzieci – por. Mervat F. H a t e m, *op. cit.*, s. 675–676.

<sup>203</sup> W 2000 r. szeroko komentowany był sukces w wyborach parlamentarnych Dżihan al-Halafawi, kandydatki z ramienia Bractwa, która wygrała w okręgu wyborczym w Aleksandrii, ale pozbawiona została mandatu w wyniku manipulacji władz – por. Mona El-G h o b a s h y, *op. cit.*, s. 373, 382.

<sup>204</sup> Cyt. za: Mona El-G h o b a s h y, *op. cit.*, s. 382.

Troska o trwałość rodziny jest dominującym elementem w poglądach na społeczeństwo nowych islamistów. W wypowiedziach działaczy Partii *Wasat* brzmi niepokój o pogłębiającą się nietrwałość związków małżeńskich i powszechność kontaktów seksualnych poza małżeństwem, co jest jedną z przyczyn epidemii choroby AIDS. W tym względzie sytuacja jest znacznie gorsza, według ideologów islamizmu, na Zachodzie, skąd napływają do świata islamu wzorce zachowań, w tym te zgubne dla całego społeczeństwa. Według *Wasatu* kobieta powinna być traktowana jako pełnoprawny członek wspólnoty politycznej społeczeństwa i mieć wszystkie prawa polityczne. Zadaniem państwa jest tworzenie takich warunków, w których kobieta mogłaby łączyć funkcje matki i żony z aktywnością polityczną i społeczną na rzecz całej nacji. Program *Wasatu* akcentuje prawo kobiety do edukacji i kształcenia się<sup>205</sup>.

Kwestię miejsca kobiety w społeczeństwie podnosi wspomniany już Amru Chalid. Mówi on kobietom, że niesłusznie zostały zepchnięte na margines rozwoju i zachęca do aktywności gospodarczej; podkreśla, że są równoprawną częścią społeczeństwa, nie mogą być dyskryminowane i mają prawo do szczęścia, gdyż odegrały ważną rolę w dziejach islamu. Mówi, że kobiety były wśród pierwszych konwertytów na islam, walczyły z mieczem w rękę za islam i wiele z nich oddało dla religii życie. Kobiety wniosły też wkład do edukacji. Przykładem może być Aisza, żona Mahometa, która nauczyła pisać i czytać 232 mężczyzn i 67 kobiet. Kobiety powinny mieć prawo do wyboru męża, prawo do podróżowania bez opieki mężczyzny, prawo do miłości. Chalid wypowiada się przeciwko poligamii, uważając, że jest to jedna z przyczyn dyskryminacji kobiet w rodzinie. *Hidżab* jest naszą dumą – mówi – ale sprawy kobiety nie można sprowadzić do *hidżabu*. To byłoby banalne. Kobieta powinna cieszyć się pełnią praw – politycznych, społecznych i ekonomicznych, a jeśli jest tych praw pozbawiona, to nie powinna myśleć, że wynika to z norm islamu<sup>206</sup>.

Ciekawe poglądy na temat miejsca kobiety w społeczeństwie wygłosił w kwietniu 2006 r. na konferencji w Chartumie Hasan at-Turabi, znany przywódca islamistów sudańskich, którzy zaczęli działać w Sudanie w latach 60. XX w. jako odgałęzienie egipskiego Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. At-Turabi, który wcześniej wielokrotnie wypowiadał się za ścisłym podziałem ról między płciami i pozostaniem kobiety w roli wyłącznie żony oraz matki, tym razem opowiedział się za równouprawnieniem kobiet. W swojej wypowiedzi zwrócił uwagę na to, że nie widzi ani jednego tekstu religijnego, który zabraniałby kobie-

---

<sup>205</sup> Cyt za: B.O. U t v i k, *Hizb al-Wasat...*, s. 304.

<sup>206</sup> <http://www.amrkhaled.net/articles/articles382.html>. Programy telewizyjne dla kobiet cieszą się szczególnie dużą popularnością na Bliskim Wschodzie od Egiptu po Oman.

cie zajęcie miejsca imama. At-Turabi podkreślił radykalizm swoich poglądów mówiąc, że przy ocenie poprawności religijnej zachowań społecznych nie należy kurczowo trzymać się tekstu *Koranu* czy *Sunny*, lecz twórczo go interpretować. Jedynie wyjście poza kontekstualność pozwoli zrozumieć siłę klasycznego tekstu w odniesieniu do wyzwań współczesności – powiedział sudański teolog<sup>207</sup>.

W sferze stosunków społecznych islamizm propaguje model sprawiedliwego, jakkolwiek nie równościowego układu społecznego, ze ściśle określonymi rolami obydwu płci. Poglądy ideologów islamizmu na role obydwu płci są bez wątpienia zachowawcze. Z jednej strony mówią oni o równych prawach mężczyzny i kobiety, ale z drugiej – postulują, aby kobieta skupiła się na pełnieniu roli żony i matki, do których powołał ją Stwórca. Islamizm odwołuje się do norm islamu, które regulują relacje w sferze prokreacji i które są wyrażone w ortodoksyjnych zbiorach *hadi-sów*. Mówią one, że prokreacja jest obowiązkiem mężczyzny i kobiety, ale dopuszczalna jest jedynie w ramach rodziny. Stosunki pozamałżeńskie są niedopuszczalne, tak samo jak stosunki między tymi samymi płciami. Prokreacja powinna być nie tylko obowiązkiem, ale i także przyjemnością. Odczuwanie rozkoszy cielesnej jest stanem jak najbardziej zalecanym przez normy islamu, który sankcjonuje różne techniki seksualne, prowadzących do osiągnięcia tego stanu<sup>208</sup>.

## Moralna gospodarka

Pytanie o to, czy islam stwarza bariery w rozwoju, rozumianym jako pomnażanie bogactwa, od dawna interesowało europejskich orientalistów, socjologów i ekonomistów. Można wskazać na takich luminarzy europejskiej nauki, jak James Mill, John Stuart Mill czy Maks Weber, którzy interesowali się normami islamu, mającymi odniesienie do stosunków społecznych i codziennego funkcjonowania społeczeństw cywilizacji muzułmańskiej. Wśród orientalistów-arabistów zagadnienie to szeroko opisał Gustave von Grunebaum w badaniach nad miastem muzułmańskim. O stosunku islamu do działalności kapitalistycznej wyczerpująco pisał Maxime Rodinson w pracy pod takim właśnie tytułem *Islam et capitalisme*<sup>209</sup>.

---

<sup>207</sup> Wg obserwatorów przejście At-Turabiego na pozycje liberalne miało związek z jego rywalizacją o władzę w Sudanie z konserwatywnym przywódcą tego kraju Omarem al-Baszirem – patrz: Abdulkader T a y o b, *Liberal Islam. Between Texts and its Modern Condition*, „ISIM Review”, No. 187, Autumn 2006, s. 18.

<sup>208</sup> Patrz: *Koran*, sura XXIV werset 32; sura II werset 222; sura II werset 228; *Sahih Muslim by Imam Muslim*, transl. into English by Abdul Hamid Siddiqi, Sh. Muhammad Ashraf Publishers, Lahore, reprinted in 2001, Vol. 1–4, *hadisy* DXXXIX–DLXXVI dotyczące małżeństwa i relacji między płciami, s. 702–755.

<sup>209</sup> Przekład angielski: M. R o d i n s o n, *Islam and Capitalism*, Saqi, London 2007.



Można jednoznacznie powiedzieć, że święte teksty islamu nie zakazują wyznawcom tej religii aktywności gospodarczej. *Koran* popiera działalność handlową, główną formę aktywności ekonomicznej w Arabii w VII w., i odnosi się do niej szacunkiem, a czasami wręcz nakazuje pamiętać o doczesnym etapie życia człowieka. W *surze* III „Krowa” wierszu 14 czytamy: „Upiększane jest ludziom/upodobanie do namiętności:/ do kobiet i do synów,/ nagromadzonych kintarów złota i srebra,/ do koni wyróżniających się szlachetnością,/ do trzód i zasiewów./ To jest używanie życia na tym świecie”. *Koran* zaleca też łączyć aktywne praktykowanie wiary z pozyskiwaniem dóbr materialnych, pozwala prowadzić działalność handlową nawet w czasie pielgrzymki, a nawet traktować zysk i zasobność materialną jako przejaw łaskawości bożej (LXII: 9–10). Również *Sunna* nie stawia przeszkód do aktywności gospodarczej i przedsiębiorczości. Nie podważa ona w szczególności prawa do własności prywatnej. Posiadanie dóbr materialnych jest bardziej dobrodziejstwem danym od Boga niż efektem wysiłków podejmowanych przez samego człowieka. Dobra posiadane przez rodzinę były uznane za jej wyłączną własność i były chronione przez prawo tradycyjne. Były więc własnością prywatną *sensu stricto*<sup>210</sup>.

Jusuf al-Karadawi podkreśla, że w sferze działalności gospodarczej w islamie dozwolone (*halal*) jest wszystko to, co nie jest zakazane (*haram*). Dotyczy to wytwarzania, pracy, czerpania zysków i transakcji biznesowych – wszystkie są dozwolone, jeśli nie są zakazane. Zakazane jest natomiast wszystko to, co jest niebezpieczne i groźne dla życia człowieka, jego zdrowia i jego godności osobistej. Zakazane jest także wszystko to, co zagraża funkcjonowaniu społeczeństwa. Teolog przytacza werset 4 z *sury* V „Stół zastawiony”, w którym Bóg mówi do Mahometa: „Oni pytają ciebie, co im jest dozwolone. / Powiedz: / Dozwolone są wam rzeczy dobre”. Zasada utrzymania równowagi społecznej i harmonii w sferze stosunków produkcji jest nadrzędną w funkcjonowaniu gospodarki islamskiej – konkluduje Al-Karadawi<sup>211</sup>.

Utrzymaniu tej równowagi ma służyć przestrzeganie zakazu wytwarzania narkotyków (II: 219, V: 90), szkodliwego dla zdrowia pożywienia (II: 173), czerpanie zysków z hazardu (II: 219, V: 90), z lichwy (II: 275–279), bogacenie się w drodze kradzieży (V: 38), pozbawianie życia niewinnych ludzi (II: 178–179), przywłaszczanie sobie cudzej własności i marnotrawienie dobra publicznego oraz psucie miar, wag i jakości produktu (II: 188, III: 161, IV: 10, XXVI: 181–183, LXXXIII: 1–6), a także korupcja (*fasad*), która demoralizuje ludzi i niszczy cały

---

<sup>210</sup> Patrz: *Sahih Muslim, hadis* DCXXXVII o zakazie przejmowania cudzej własności, Vol. 3, s. 847; *hadis* DCXXXIX o prawie do dziedziczenia własności, Vol. 3, s. 854.

<sup>211</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Al-Halal wa-l-haram...*

system społeczny (II: 11 i 205, IV: 33, VII: 56 i 85, XI: 116). Islam zabrania także dawania i brania łapówek oraz podejmowania stronniczych decyzji, które mogą godzić w czyjąś własność lub krzywdzić kogoś przez pozbawienie go na przykład odszkodowania (IV: 58 i 135, V: 42, VII: 29, LV: 9)<sup>212</sup>.

Popierając aktywność gospodarczą i zachęcając do pomnażania stanu posiadania, normy islamu jednocześnie wyznaczają pewne granice w dążeniu do bogacenia się. Jest to konsekwencją określonego podejścia do zagadnień wytwarzania i podziału. Jedną z barier w bogaceniu się przez jednostkę jest ochrona własności wspólnotowej. Nie może być ona naruszona przez dążenia jednostek do pomnażania swojego bogactwa. W dziejach muzułmańskiego Bliskiego Wschodu wspólnotowe były pastwiska, lasy i akweny wodne. Były one użytkowane przez osiadłe wspólnoty lokalne lub przez plemiona nomadów. Władca wprawdzie zarządzał całą ziemią i użytkami w imieniu Boga, ale dobra wspólnot nie podlegały ekspropriacji przez państwo. W sferze podziału islam głosi solidarność społeczną i nakazuje wspomagać biednych jałmużną oraz troszczyć się o los wdów, sierot i ubogich. Jałmużna jest w islamie obowiązkiem religijnym i społecznym. Poza jałmużną przepisaną normami religii, ważne jest, aby wierny wspomagał dodatkowo, dobrowolnie i dyskretnie, tych, którym w życiu się nie poszczęściło. Wierny powinien także przekazywać część swoich dochodów na rzecz całej wspólnoty po to, aby ze zgromadzonych w ten sposób środków wspólnota mogła utrzymywać porządek, wspierać potrzebujących i prowadzić wojnę z niewiernymi. Konieczność dawania jałmużny i dzielenia się z innymi tym, co mamy w nadmiarze, utrzymywania wdów, biednych i sierot jest wyrażona w wielu wersetach *Koranu* i w licznych *hadisach*<sup>213</sup>.

Świadczenie na rzecz potrzebujących współwyznawców oraz całej wspólnoty jest obowiązkiem nałożonym na każdego przez Boga. Normy islamu potępiają jednocześnie egoizm ludzi bogatych i skąpstwo wobec sierot, ubogich i wdów.

Obowiązek dbania przez wspólnotę o dobrobyt wyznawcy islamu znany jest w teologii muzułmańskiej jako *fard al-kifaja*, dosł. „obowiązek wystarczalności”. Wskazania na ten temat znajdują się w *Koranie*, a w szczególności w *surze* XXII „Pielgrzymka”, wersecie 40, który mówi o tym, że Bóg utwierdził władze ziemskie i dał im prawo do pobierania *zaki*, podatku religijnego, po to, aby instytucje te służyły dobru całej wspólnoty. Przywoływany jest także w związku z tym werset 177 z *sury* II „Krowa”, w którym wiara muzułmańska określona jest jako holistyczny system samego kultu i obowiąz-

---

<sup>212</sup> Por. Irfan Ul H a q, *op. cit.*, s. 108–109.

<sup>213</sup> Patrz: *Koran*, XCII: 5–7, IX: 60, IX: 72, CXX: 23–25; *Sahih Muslim, hadis*y MCCXVIII i MCCXX, Vol. IV, s. 1537–1538.

ków moralnych, ale także obowiązków społecznych. Wśród tych ostatnich płacenie *zaki*, która ma służyć zapewnieniu wspólnocie i jej członkom odpowiedniego poziomu życia materialnego. W warunkach funkcjonowania współczesnych społeczeństwa *fard al-kifaja* oznacza konieczność podejmowania przez władze wspólnoty lub władze państwowe odpowiednich kroków na rzecz rozwoju przemysłu, edukacji, ochrony zdrowia i innych dziedzin niezbędnych dla funkcjonowania jednostki i całego społeczeństwa. Chodzi więc o stworzenie miejsc pracy i zapewnienie wszystkim potrzebującym dachu nad głową oraz pożywienia i odpowiedniej opieki. Władze, które nie potrafią podołać tym obowiązkom nie powinny kierować wspólnotą i zasługują na potępienie – tak interpretują zasadę *fard al-kifaja* współcześni ideolodzy islamizmu<sup>214</sup>. *Fard al-kifaja* to ważny element ideologii islamizmu; to podstawa idei państwa opiekuńczego jako najbardziej właściwej dla świata islamu koncepcji rozwoju. *Fard al-kifaja* to jednocześnie ważny argument religijny przeciwko liberalnym koncepcjom rozwojowym.

Zapewnienie środków materialnych niezbędnych dla funkcjonowania społeczeństwa to także obowiązek kapitału prywatnego. Pełni on w społeczeństwie ważne funkcje społeczne. Po pierwsze, powinien być uczulony na biedę i niedostatek. Konieczność wspomagania biednych przez bogatych to częsty motyw licznych wersetów *Koranu*. Bóg stawia w nich ludzi przekazującym biednym część swojego dobra jako przykład do naśladowania, a działanie takie wskazuje jako drogę do zbawienia (np. II: 261–279). Po drugie, normy islamu zachęcają do kumulowania kapitału w celu inwestowania go w przedsięwzięcia służące całej wspólnotie. Często przywoływany jest w tej kwestii werset 11 z *sury CVII* „Żelazo”: „A kto da Bogu [społeczeństwu – przyp. J.Z.] piękną pożyczkę, / On mu ja odda w dwójnasób, / i będzie miał nagrodę szlachetną”. W wersecie 130 *sury III* „Rodzina Imrana” oraz w wersecie 39 *sury XXX* „Bizantyjczycy” działanie na rzecz materialnego dobra wspólnoty przeciwstawione jest lichwie i wskazane jako właściwie w odróżnieniu od lichwy, która jest wielokrotnie potępiana. Wątek o inwestowaniu wiąże się z oszczędzaniem i gromadzeniem kapitału. W wersecie 268 *sury II* „Krowa” Bóg zapowiada przebaczenie i zasobność dla tych, którzy przeznaczają swoje środki na cele społecznie użyteczne. *Koran* potępia jednocześnie teauzyzację i gromadzenie bogactwa bez przeznaczania go na cele związane z funkcjonowaniem całej wspólnoty. Teauzyzacja nie przynosi korzyści społeczeństwu i jest przeciwieństwem inwestowania. Jako taka jest potępiona (CII: 1–6; CIV: 1–9; CVII: 1– 7).

---

<sup>214</sup> Patrz: Jusuf al-K a r a d a w i, *Al-Halal wa-l-haram...*, s. 131–132.

Wiele kontrowersji budziło zawsze potępienie przez *Koran* praktyki zwanej po arabsku *riba* i rozumianej w językach europejskich jako udzielanie pożyczek (finansowych lub w naturze) na procent (XXX: 39). Taka interpretacja oznaczałaby stawianie przez islam poważnych barier w rozwoju banków, sfery finansów i działalności kapitalistycznej jako takiej. M. Rodinson uważa, że tak naprawdę nie wiadomo, co oznaczał ten termin w praktyce. Samo słowo znaczy tyle, co „zwiększenie”, „pomnożenie tego, co posiadamy”. Może więc oznaczać „zysk”. W kontekście historycznym słowo to nie odnosiło się jednak do zysku jako takiego, lecz do sytuacji, kiedy dłużnik, nie mogąc wywiązać się z zobowiązania zwrotu w terminie długu, tracił na rzecz pożyczkodawcy dobra o podwójnej wartości<sup>215</sup>. Było to, rzecz jasna, korzystne dla kredytodawcy i niekorzystne dla kredytobiorcy. Zakaz praktykowania *riba* odnoszony jest w *Koranie* do muzułmanów, pogan (byli nimi Mekkańczycy w początkowym okresie misji proroczej Mahometa), chrześcijan i Żydów. *Koran* zarzuca w szczególności Żydom, że odeszli od swojego Prawa, akceptując lichwę (IV: 160–161). Można sądzić, że zakaz czerpania korzyści z pożyczania pieniędzy (lub innych dóbr) na warunkach, których złamanie stawiało dłużnika w bardzo trudnej sytuacji, odnosił się do konkretnej sytuacji historycznej, a mianowicie okresu, kiedy muzułmanie byli mniejszością w samej Arabii i byli zdani na łaskę i niełaskę niemuzułmańskich kredytodawców. Czołowi islamolodzy, jak J. Schacht<sup>216</sup>, M. Gaudefroy-Demombynes<sup>217</sup>, W. Montgomery Watt<sup>218</sup> uważają przy tym, że zakaz *riba* dotyczył tylko Żydów i że udzielanie pożyczek na procent było praktykowane przez pierwszy swojego rodzaju fundusz finansowy, stworzony z datków pierwszych muzułmanów na rzecz wspólnoty, którym zarządzał sam Mahomet.

Myślą przewodnią w rozważaniach współczesnych islamistów o gospodarce oraz rozwoju jest przekonanie, że system społeczny może właściwie funkcjonować jedynie wówczas, gdy ma solidne podstawy materialne, a więc sprawnie funkcjonującą gospodarkę. Takie przekonanie jest powszechne w koncepcjach rozwojowych islamizmu. M. Umar Chapra, znany współczesny teoretyk gospodarczych koncepcji islamu, uważa, że system gospodarczy pełni ważne funkcje stabilizacyjne w społeczeństwie i tym samym przeciwdziała anarchii oraz cha-

---

<sup>215</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>216</sup> Patrz: hasło *Riba* [w:] *The Encyklopaedia of Islam*, E.J. Brill, Vol. VIII, Leiden 1995, s. 491–493.

<sup>217</sup> M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Albin Michel, Paris 1957, s. 609–611.

<sup>218</sup> W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Clarendon Press, Oxford 1956, s. 296–298.

osowi, co jest największym zagrożeniem dla wspólnoty muzułmańskiej z punktu widzenia *Koranu*<sup>219</sup>.

Narodziny myśli ekonomicznej islamu należy wiązać z muzułmańskim odrodzeniem w końcu XIX w. Dżamal ad-Din al-Afghani i jego uczniowie Muhammad Abduh i Raszid Rida, ówcześni reformatorzy islamu, zajmowali się wprawdzie głównie reformowaniem ustawodawstwa i *idżtihadem*, czyli prawem do twórczego interpretowania prawa muzułmańskiego, ale sam fakt, iż dążyli do przekształcenia islamu z wiary w ideologię polityczną miał głębokie implikacje dla wyobrażeń o tym, czym w środowisku politycznym islamu powinna być gospodarka<sup>220</sup>.

Wyobrażenia te zaczęły być formowane w okresie pokolonialnym, kiedy elity teraz niezależnych – lub też nowych, jak Pakistan – państw muzułmańskich zaczęły kontestować współczesne im teorie ekonomiczne ze względu na coraz większe trudności rozwojowe i poszukiwały nowych dróg rozwoju. Podczas gdy jednych pociągały teorie socjalizmu, inni dopatrywali się inspiracji w islamie. W pierwszych 2 dekadach XX w. ukazały się pierwsze teksty o gospodarce islamskiej pióra Soeharwiego Muhammada Hifzur Rahmana z Indii, Shaykha Mahmuda Ahmada z Pakistanu i Jakuta al-Aszmawiego z Egiptu<sup>221</sup>.

Poglądy Bractwa Muzułmańskiego na gospodarkę formułowane były od lat 30. XX w. przez pokolenie pierwszych ideologów islamizmu w Egipcie – Sajjida Kutba i Abd al-Kadira Audę. Pozostawali oni, podobnie jak szyicki teoretyk z Iraku Muhammad Bakir as-Sadr, pod wpływem koncepcji pakistańskiego myśliciela islamizmu Abu al-Ała al-Maududiego, który sam nie był ekonomistą, ale interesowało go zagadnienie nierówności. Właśnie Al-Maududi wprowadził w 1947 r. do szerokiego obiegu termin *al-iktisad al-islami*, czyli „gospodarka islamska”, który upowszechnił się w następnych dziesięcioleciach<sup>222</sup>.

Głównym zagadnieniem teoretycznym pozostawała wówczas kwestia własności na podstawowe środki produkcji i dopuszczalny zakres prywatnego ich

---

<sup>219</sup> M. Umar Ch a p r a, *The Islamic Welfare State and Its Role In the Economy* [w:] *Development Issues in Islam*, ed. by Abdulhasan M. S a d e q, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur 2006, s. 355. M. Umar Chapra powołuje się na *surę* II „Krowa”, werset 205 *Koranu*, w którym czytamy o tym, że niektórzy niepotrzebne niszczą zasiewy i zabijają bydło i że „Bóg nie lubi zepsucia”.

<sup>220</sup> Por. Nikki R. K e d d i, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani* [w:] *Pioneers of the Islamic Revival*, London 1994, s. 11–29.

<sup>221</sup> Por. R. W i l s o n, *The Development of Islamic Economics: Theory and Practise* [w:] *Islamic Thought in the Twentieth Century*, ed. by Suha Taji-F a r o u k i and Basheer M. N a f i, I.B. Tauris, London–New York 2004, s. 196.

<sup>222</sup> Praca Al-Maududiego o *gospodarce islamskiej* przetłumaczona została na język angielski w 1975 r. jako Sayyid Abul A’la Mawdudi, *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution*, Lahore 1975.

posiadania. W poglądach niektórych ideologów pojawiła się myśl, że w rolnictwie powinny istnieć tylko gospodarstwa rodzinne, posiadające tyle ziemi, ile są w stanie same obrobić. Większy rozmiar posiadania miał być niedozwolony przez *Koran*. Z takim stanowiskiem nie zgadzał się Al-Maududi, który prezentował bardzo charakterystyczne dla islamizmu „zdroworozsądkowe” podejście do zagadnień doktrynalnych. Pakistański myśliciel zwrócił uwagę na to, że ciężka sytuacja chłopów na subkontynencie indyjskim jest następstwem nie tyle samego ograniczonego posiadania ziemi, co warunków jej dzierżawienia. Warunki te określały wielkość zbiorów, które dzierżawca był zobowiązany przekazać właścicielowi i nie przewidywały zmniejszenia przekazywanej części w przypadku złego zbioru. W konsekwencji, dzierżawcy, chcąc wypełnić swoje zobowiązania, musieli zadłużać się u lichwiarzy, którzy żądali terminowej spłaty pożyczki bez względu na to, czy zbiory były obfite, czy skromne. Al-Maududi uważał, że konfiskata ziemi lub jej nacjonalizacja nie są środkiem przerwania zamkniętego kręgu zadłużenia, zniewolenia i nędzy. Należało, według niego, odwołać się do prawa muzułmańskiego jako podstawy prawnej umów i wyeliminować w ten sposób zło, za które uważał lichwiarstwo<sup>223</sup>. Al-Maududi sformułował więc w rozważaniach o gospodarce jednoznaczne stanowisko w kwestii *riby*: czerpanie zysków z samego faktu posiadania kapitału jest niemoralne i niezgodne z religią. Stanowisko to przejęte zostało przez kolejne pokolenia ideologów islamizmu.

Poglądy pierwszego pokolenia islamistów na gospodarkę zostały w kolejnych dekadach rozwinięte i pogłębione. Zagadnieniami gospodarczymi w islamie zajęli się muzułmańscy ekonomiści, którzy otrzymali wykształcenie na Zachodzie i dobrze znali zachodnie teorie ekonomiczne. Ośrodki muzułmańskiej myśli ekonomicznej powstały w takich krajach, jak Malezja, Indonezja, Bangladesz, Indie, Pakistan, Iran, Turcja i – oczywiście – kraje arabskie. Do nowego pokolenia ekonomistów, traktujących o gospodarce i rozwoju z punktu widzenia norm religii należy zaliczyć Fazlura Rahmana, Muhammada Abdul Mannama, Muhammada Nejatullaha Siddiqiego, M. Umara Chaprę, Syeda Nawaba Naqwiego. Początkowo działali oni w odosobnieniu i pisali w różnych językach – urdu, malajskim, tureckim i arabskim – w związku z czym nie stanowili jednorodnego środowiska naukowego. W latach 70. XX w. sytuacja ta zaczęła się zmieniać, do czego przyczyniły się seminaria i konferencje międzyislamskie organizowane zwłaszcza przez Organizację Konferencji Islamskiej. W 1976 r. w Mekce została zorganizowana Pierwsza Międzynarodowa Konferencja Gospodarki Islamskiej, co było punktem zwrotnym w badaniach nad *al-iktisad al-islami*, czyli gospodarką islamską. Wkrótce powstało centrum naukowe do

---

<sup>223</sup> Por. R. Wilson, *op. cit.*, s. 197.



badań nad tym zagadnieniem na Uniwersytecie Króla Abd al-Aziza w Ar-Rijadzie. Już na konferencji w Mekce w 1976 r. podjęta została dyskusja nad pytaniem, czy gospodarka islamska jest odrębną dyscypliną nauk ekonomicznych, czy też konwencjonalną nauką o gospodarowaniu, szczególnie uwrażliwioną przez doktrynę społeczną islamu na kwestie sprawiedliwości społecznej. Tacy ówczesni naukowcy-ekonomiści, jak Muhammad Nejatullah Siddiqi i M. Umar Chapra zdecydowanie zaprotestowali przeciwko traktowaniu gospodarki islamskiej jako szczególnego przypadku konwencjonalnej nauki o gospodarce. Obydwaj podkreślili, że zasadnicza odmienność gospodarki islamskiej polega na tym, że w jej przypadku podstawą rozważań i konstrukcji teoretycznych nie jest kategoria zysku, lecz zasada sprawiedliwości w gospodarowaniu, która obejmuje zarówno sferę prywatnych transakcji gospodarczych, jak i podziału wytworzonego produktu krajowego. Jeśli w przypadku transakcji wyraża się ona w przeświadczeniu o tym, że każda transakcja powinna być uczciwa i transparentna, to w przypadku dystrybucji chodzi o sprawiedliwe zaspokojenie materialnych potrzeb uczestników rynkowej gry<sup>224</sup>.

Syed Nawab Naqvi, inny ówczesny teoretyk gospodarki islamskiej, uznał, że głównym kryterium odróżnienia jej od klasycznej zachodniej nauki jest charakter zachowywania się uczestników gry rynkowej. Naqvi przedstawił to zagadnienie mówiąc, że w gospodarce, która jest islamska uczestnicy gry rynkowej są *homo islamicus*, którzy podejmując decyzje, mają świadomość, że są członkami społeczeństwa muzułmańskiego; w klasycznej ekonomii uczestnicy gry rynkowej są wyłącznie *homo economicus*, którzy działają w środowisku świeckim. Z punktu widzenia metodologii Naqvi zaproponował indukcyjną metodę w określaniu aksjomatów gospodarki islamskiej. Miała ona polegać na określaniu zachowań pojedynczych uczestników gry rynkowej na poziomie bazowym – tzn. przedsiębiorców, menedżerów, pracowników najemnych i gospodarstw domowych – po to, aby na tej podstawie wyprowadzać generalne cechy gospodarowania. Inni ekonomiści-teoretycy uważali, że bardziej właściwa jest metoda dedukcyjna, czyli określanie aksjomatów gospodarki islamskiej na podstawie naturalnych zasad wytwarzania, podziału, popytu oraz podaży, ujętych w prawa religii (islam) w charakterze moralnych drogowskazów zachowania się dla uczestników rynkowej gry<sup>225</sup>.

Współcześni islamiści odwołują się do norm islamu, apelują do budowania gospodarki opartej na moralności i krytykują kapitalizm za brak umiarkowania w dążeniu do indywidualnego bogactwa oraz brak mechanizmów systemowych,

---

<sup>224</sup> Patrz: R. Wilson, *op. cit.*, s. 200–201.

<sup>225</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 201.

które równoważyłyby nierówności majątkowe. Chodzi przede wszystkim o nierównościowy podział, czerpanie zysków w drodze spekulacji finansowych oraz praktyk monopolistycznych. Islamizm podkreśla także ważną rolę państwa jako regulatora procesów gospodarczych i przyznaje pośrednio, iż państwo ma prawo do ekspropriacji. To prawo wynika z religijnego założenia, że wszelkie dobro należy do Boga, a ludzie jako właściciele tych dóbr są tak naprawdę ich użytkownikami na Ziemi. Ponieważ dobro wspólnoty jest ważniejsze od interesu jednostki, ta ostatnia może zostać pozbawiona użytkowanego dobra, jeśli leży to w interesie ogółu. W pracach klasyków islamizmu politycznego z lat 50. XX w. wątek ten przewija się często. Państwo ma prawo do interweniowania w procesy gospodarcze dla zaspokojenia potrzeb społecznych, może zarządzić sekwestr majątku, podnosić podatki i zbierać *zakę*. Co do równościowego podziału, zdania były już wówczas podzielone. Sajjid Kutb wypowiadał się za bezwzględną równością i prawem państwa do ściągania tego, co obywatele mieli w nadmiarze i przeznaczania tej nadwyżki na potrzeby związane z funkcjonowaniem całej wspólnoty. Al-Maududi krytykował ten pogląd i uważał, że podział powinien być nie tyle równościowy, co sprawiedliwy. Uważał, że dzielenie wytworzonego produktu bez względu na to, ile kto wytworzył, jest sprzeczne z naturą ludzką do pomnażania swojego dorobku i że zasada taka zniechęci ludzi do przejawiania inicjatywy<sup>226</sup>.

W Egipcie najbardziej znanymi teoretykami gospodarki muzułmańskiej w latach 80. i 90. XX w. byli Jusuf Kamal, profesor ekonomii związany z Braćmi Muzułmanami, Husajn Szahhata, szef komisji ekonomicznej Bractwa i autor planu zreformowania gospodarki Egiptu z początku lat 90. XX w., oraz Adil Husajn, główny ideolog *Hizb al-Amal* (Partii Pracy), która w latach 90. XX w. zawiązała sojusz wyborczy z Braćmi Muzułmanami i stała się drugą obok Nowego *Wafdu* partią opozycyjną w parlamencie egipskim<sup>227</sup>.

Charakterystyczna zmiana w poglądach gospodarczych islamizmu od lat 80. to wykluczenie z dyskursu wątków o muzułmańskim socjalizmie oraz złagodzenie postulatów odcięcia się od gospodarki światowej. Silniejsze było też niż poprzednie eksponowanie roli instytucji państwowych w pobudzaniu, z jednej strony, wzrostu gospodarczego oraz, z drugiej strony, w utrzymaniu opiekuńczego charakteru państwa. Jednocześnie ideolodzy islamizmu bronili sektora prywatnego i wyznaczali mu ważną rolę w rozwoju. Obecność w dyskusjach wielu wątków, często wykluczających się, świadczyła o tym, że Bractwo Muzułmańskie prze-

---

<sup>226</sup> Patrz: B.O. U t v i k, *Islamist Economics in Egypt. The Pious Road to Development*, Lynne Rienner Publishers, London, Boulder, Colorado 2006, s. 79–80.

<sup>227</sup> *Ibidem*, s. 5.

formowały swój program. Jeśli chodzi o teoretyków gospodarki islamskiej, to byli oni pod wrażeniem sukcesów gospodarczych Korei Południowej i tamtejszego modelu kapitalizmu, w którym kapitał prywatny współdziałał i był kontrolowany przez państwo.

Adil Husajn był w młodości członkiem radykalnej organizacji prawicowej Młody Egipt, założonej przez jego starszego brata Ahmada, charyzmatycznego przywódcę, który zmarł w latach 70. XX w. Adil Husajn zadeklarował się po 1952 r. jako marksista i przyłączył do ugrupowań komunistycznych. W czasach Nasera spędził 11 lat w więzieniu. Próbował zmodyfikować marksizm przez połączenie jego programu społecznego z etyką islamu, co pozwoliło mu przejść w późniejszym okresie na pozycje islamizmu. Adil Husajn mówi o swoim poglądach jako „oświeconym islamizmie”; opowiadał się za systemem społecznym opartym na *szari'i*, ale uważał, że powinna to być „*szar'ia* XXI wieku”. Adil Husajn, jako działacz Partii Pracy, która została założona przez działaczy Młodego Egiptu w czasach As-Sadata, wypowiadał się przeciwko polityce otwarcia, a zwłaszcza liberalizacji importu, gdyż uważał, że polityka ta powiększa nierówności społeczne. Partia Pracy nawoływała do niezależności ekonomicznej Egiptu, ale nie chodziło jej o autarkię gospodarczą. Adil Husajn rozumiał niezależność ekonomiczną jako uwolnienie się od dyktatu międzynarodowych instytucji finansowych – Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego, które określał mianem „szatańskich”<sup>228</sup>.

Adil Husajn jest autorem kilku książek z zakresu polityki gospodarczej, z których najbardziej poczytna nosi tytuł *Nahwa fikr arabi dżadid – an-nasirijja wa-t-tanmijja wa-d-dimokratijja* (Ku nowej myśli arabskiej – naseryzm, rozwój i demokracja). W książce tej przeplatają się wątki krytyki współczesnych stosunków gospodarczych w świecie, przeprowadzonej z pozycji marksizmu, radykalnego nacjonalizmu i islamizmu. Adil Husajn deklaruje się jako zwolenników rozwoju niezależnego i optuje za budowaniem niezależnej gospodarki krajowej, stosownie zdywersyfikowanej, samowystarczalnej i nastawionej na rynek wewnętrzny. Stanowisko to jest zbliżone do poglądów znanego egipskiego teoretyka rozwoju Samira Amina, jednego z głównych eksponentów teorii rozwoju zależnego. Husajn podkreśla, że rozwinięte gospodarki światowe zepchnęły Egipt do roli dostawcy surowców i odbiorcy dóbr przetworzonych. Taki stan rzeczy utrudnia przyspieszenie tempa wzrostu z powodu niekorzystnego dla krajów surowcowych relacji cen między dobrami przetworzonymi a surowcami. Adil Husajn uważa, że w tej sytuacji należy ograniczyć import i rozwijać w kraju

---

<sup>228</sup> *Ibidem*, s. 67. Warto pamiętać, że ostre głosy krytyki pod adresem tych instytucji finansowych rozlegały się i w innych krajach, np. w pod koniec lat 90. XX w. w Indonezji.

działy przemysłu przetwórczego. Autor optuje też za silną pozycją państwa w formułowaniu polityki przemysłowej i wdrażaniu w życie planów industrializacji. Adil uważa, że polityka rozwojowa Nasera, oparta na przewodniej roli państwa w gospodarce, była korzystna dla Egiptu i jego społeczeństwa<sup>229</sup>.

Warto odnotować, że Bractwo Muzułmańskie w latach 60. XX w. ostro krytkowało politykę Nasera, uważając, że zmierza ona do upaństwowienia gospodarki i społeczeństwa, a jednocześnie pozytywnie oceniało model rozwoju wdrażany w życie Korei Południowej. Kierownictwo Bractwa oraz jego teoretycy-ekonomiści wychodzili z założenia, że znacznie korzystniej jest dla gospodarki, kiedy środki produkcji pozostają w rękach prywatnych, a państwo jedynie określa kierunki inwestowania prywatnego kapitału<sup>230</sup>.

Rozważania Husajna cechuje wyraźny populizm i myślenie życzeniowe. Uważa on, że dla poprawy sytuacji jego kraju wystarczy „wziąć sprawy rozwoju w swoje ręce” i sformułować nową strategię eksponującą równościowy układ stosunków między Północą a Południem. Adil Husajn podkreśla, że „niezależność zależy od nas samych” i zgadza się z ówczesnymi (połowa lat 80. XX w.) wypowiedziami przywódców Chińskiej Republiki Ludowej, że należy wykorzystać napięcia między wielkimi mocarstwami, tzn. USA oraz ZSRR i zaproponować światu „nowy ład ekonomiczny”. Egipski ideolog był pod silnym wrażeniem chińskiej drogi rozwoju po 1949 r. W swojej książce pisze z uznaniem o Chińskiej Republice Ludowej i jej przywódcach, którzy skutecznie przeciwstawili się dominacji sił zewnętrznych i wdrożyli w życie model rozwoju oparty na wewnętrznych czynnikach rozwoju. To pozwoliło Chinom wkroczyć na drogę tak pożądanego rozwoju niezależnego – konkluduje Adil Husajn<sup>231</sup>.

Husajn Szahhata, teoretyk „gospodarki islamskiej” bezpośrednio związany z Bractwem Muzułmańskim, zapoczątkował w 1991 r. w środowisku islamistycznym debatę na temat miejsca państwa w gospodarce i roli sektora prywatnego. Szahhata podtrzymał linię polityczną Bractwa z lat 60. XX w. i poddał krytyce nacjonalizację prywatnych przedsiębiorstw, a następnie opowiedział się za przekazaniem w ręce prywatne nierentownych przedsiębiorstw państwowych. To miało przyciągnąć do gospodarki nowe środki i zwiększyć inwestycje. Ideolog islamizmu podkreślił przy tym, że część udziałów w przedsiębiorstwach państwowych powinna zostać przekazana pracownikom. Jed-

---

<sup>229</sup> Adil H u s a j n, *Nahwa fikr arabi dżadid – an-nasirijja wa-t-tanmijja wa-d-dimukratijja* (Ku nowej myśli arabskiej – naseryzm, rozwój i demokracja), Dar al-Mustakbal, Kair 1985, s. 41–48, 54–55.

<sup>230</sup> Por. B.O. U t v i k, *Islamist Economics...*, s. 75.

<sup>231</sup> Adil H u s a j n, *op. cit.*, s. 56–57.

nocześnie Shahhata zaznaczył, że prywatyzacja nie zdejmuje z państwa podstawowych obowiązków wobec społeczeństwa w sferze socjalnej i że państwo powinno utrzymać w swoich rękach te gałęzie gospodarki, które są kluczowe dla zrównoważonego rozwoju<sup>232</sup>.

Jusuf Kamal, profesor ekonomii na uniwersytecie w Al-Mansurze, opublikował dwie prace, które stały się podstawą gospodarczego programu islamizmu. Pierwsza, z 1986, to *Al-Islam wa-l-mazahib al-iktisadijja al-mu'asira* (Islam i współczesne szkoły myśli ekonomicznej); druga – z 1990 r. *Fikh al-iktisad al-amm* (Zasady gospodarki społecznej). W pierwszej z nich autor analizuje myśl ekonomiczną islamu w odniesieniu do myśli zachodniej, w drugiej – omawia rolę państwa w procesach gospodarczych w świetle klasycznych szkół prawa muzułmańskiego. W pierwszej z tych prac Kamal zastanawia się nad możliwościami osiągnięcia dwóch celów: wzrostu gospodarczego i sprawiedliwego podziału. Krytykuje przy tym zarówno kapitalistyczny, jak i komunistyczny system wytwarzania. Pierwszy z nich posiada odpowiednie instrumenty pobudzenia wzrostu, ale produkt krajowy brutto staje się w kapitalizmie własnością wąskiej warstwy posiadaczy środków produkcji, głównie kapitału finansowego. Podział produktu nie jest więc w kapitalizmie sprawiedliwy. Komunizm, z kolei, stawia kwestie równości w sposób skrajny, co niszczy wszelką inicjatywę i wyklucza wzrost. Zubożenie całego społeczeństwa jest w tej sytuacji nieuniknione<sup>233</sup>.

Kamal krytykuje kapitalizm głównie za lekceważenie problemu sprawiedliwego podziału, ale także za przyzwalanie na uprawianie lichwy, monopole państwowe i regulowanie cen. Są to praktyki, które decydują o tym, że działalność gospodarcza nie jest transparentna, a rozwój nie jest przewidywalny. Kamal napisał w 1986 r., że interwencjonizm państwowy doprowadził do tego, że prawie połowa światowego dochodu narodowego była wytwarzana bezpośrednio przez sektor państwowy, a mimo to gospodarka światowa nie mogła wyjść od początku lat 70. XX w. ze stanu stagnacji. Polityka monetarystyczna też na wiele się nie zdała, gdyż jedynym rezultatem jej zastosowania w USA i Wielkiej Brytanii był spadek inflacji. Pożądany model gospodarczy to taki, według Kamala, który zakłada sprawiedliwy podział produktu oraz eliminuje regulacje o charakterze monopolistycznym, powodujące, że system gospodarczy nie jest przejrzysty<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> Husajn S h a h h a t a, *Al-Minhadż al-islami li-l-amm wa-t-tanmijja* (Islamska droga do bezpieczeństwa i rozwoju), Dar at-Tauzi'i wa-n-Nasr al-Islamijja, Ramadan City 1990, s. 16.

<sup>233</sup> Jusuf K a m a l, *Al-Islam wa-l-mazahib al-iktisadijja al-mu'asira* (Islam i współczesne szkoły myśli ekonomicznej), Dar al-Wafa'a, Al-Mansura 1986, s. 117–118.

<sup>234</sup> *Ibidem*, s. 147–148.

Egipscy centryści islamscy, działający od połowy lat 90. XX w., mają świadomość zacofania świata arabskiego z punktu widzenia wszystkich wskaźników rozwoju ogólnospołecznego oraz świadomość tego, że globalizacja bezlitośnie obnaża ten stan rozwoju. Przedstawiciele tego nurtu islamizmu dążą do zdynamizowania stosunków gospodarczych w muzułmańskim państwie i starają się nadać nową treść koncepcji gospodarki muzułmańskiej (*iktisad islami*) wysuniętej jeszcze przez Hasana al-Bannę. Charakterystyczne jest przede wszystkim apelowanie do muzułmanów a aktywność gospodarczą. Jusuf al-Karadawi traktuje działanie jednostki na polu gospodarki jako wręcz obowiązek religijny. Powołuje się przy tym na *Koran*, werset 29 z *sury* IV („Kobiety”), w którym Prorok nakazuje inwestowanie środków i potępia ich przejadanie<sup>235</sup>.

Ciekawe poglądy prezentuje w kwestii aktywności społecznej kaznodzieja Amru Chalid. Przede wszystkim eksponuje on myśl o konieczności zmiany<sup>236</sup>. Rozumie ją jako powrót do gorliwej pobożności, ale nie tylko w sensie szczerej modlitwy i skrupulatnego praktykowania kultu. Droga do zbawienia i do Nieba prowadzi przez aktywną pracę na Ziemi – tak formułuje koncepcję zmiany. Taka koncepcja nieczęsto pada z ust tradycyjnych tłumaczy nowoczesności. Egipski kaznodzieja pod tym kątem interpretuje *hadisy* (czyli opowieści o Mahomecie) i stara się przekonać czytelnika, że tylko aktywizm intelektualny i społeczny mogą zapewnić sukces<sup>237</sup>. Mówi, że trzeba zmienić swoją mentalność i nastawić się na aktywne poszukiwanie miejsca w życiu. Kaznodzieja przywołuje postać Mahometa, który już jako młodzieniec miał powiedzieć, że należy zmierzyć się z murami Konstantynopola. W przenośni miało to oznaczać, że należy stawiać przed sobą najbardziej ambitne cele. Amru Chalid przywołuje postaci z historii, które zawdzięczają sukces ciężkiej pracy. Swobodnie porusza się przy tym po dziejach całej ludzkości. Z jednej strony zachęca do naśladowania Asmy, córki kalifa Abu Bakra, znanej każdemu muzułmaninowi, która ciężko pracowała, aby utrzymać dom Mahometa, mimo że była w ostatnim miesiącu ciąży. Z drugiej strony daje przykład Thomasa Edisona jako autora ponad tysiąca wynalazków, który powiedział, że talent to tylko 1% jego sukcesów, a 99% to pot i silna wola<sup>238</sup>. Przywołuje nawet pra-

---

<sup>235</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Al-Halal wa-l-haram...*, s. 230. W tłumaczeniu J. Bielawskiego werset ten brzmi: „O wy, którzy wierzycie! / Nie zjadajcie waszych dóbr / między sobą nadaremnie, / chyba że to jest handel, / za wzajemną zgodą między wami.”, ale słowa oryginału „An tukana tidžaratan” oznaczają bardziej: „ale zajmujcie się handlem”.

<sup>236</sup> Amru C h a l i d, *Kalam min al-kalb* (Rozmowa płynąca z serca), Dar al-Ma’aruf, Bejrut 2006, s. 96, 103.

<sup>237</sup> <http://www.amrkhaled.net/articles/articles62.html> (wejście 1.06.2008).

<sup>238</sup> <http://www.amrkhaled.net/articles/articles62.html> (14.05.2008).



ojca Adama, pisząc, że jest on najlepszym przykładem, jak należy „budować własne życie” (*sina'a al-hajat*)<sup>239</sup>.

Egipski kaznodzieja pisze o wartości czasu i o tym, że muzułmanom czas przecieka między palce, podczas gdy na Zachodzie stanowi bezcenną wartość. „Różnica między Zachodem a nami (muzułmanami) jest w tym względzie taka, jak różnica między samochodem wyścigowym Formuły 1 a starym samochodem”. Następnie każe brać przykład z Mahometa, który zmobilizował w krótkim czasie wiernych do budowy fosy wokół Medyny, co zapewniło muzułmanom zwycięstwo w bitwie z wrogami. Z drugiej strony Chalid pisze o Chinach i Chińczykach, wskazując na to, że swój sukces zawdzięczają pracowitości i szanowaniu czasu. Proponuje każdemu wziąć udział w projekcie „Owocny Tydzień”, który należy zacząć od przemyślenia celu swojego życia i zmobilizowaniu się do działania na rzecz przybliżenia się lub realizacji tego celu<sup>240</sup>.

Kaznodzieja nie ogranicza się w sprawie aktywizmu do ogólników. Dokładnie opisuje drogę ku aktywności, zmianie swojego losu i w rezultacie – ku zbawieniu. Jego koncepcja w tej kwestii jest jak recepta na sukces. Pisze o tym prostymi słowami, które znane są każdemu muzułmaninowi z *Koranu* i *Sunny*. Po pierwsze wiąże aktywność na Ziemi ze zbawieniem. Uważa, że tylko przez aktywność można osiągnąć właściwie *tadaru* – w teologii muzułmańskiej stan człowieka w chwili, kiedy znajdzie się na końcu drogi życia i stanie przed obliczem Stwórcy. Właściwe *tadaru* oznacza zbawienie<sup>241</sup>. Aktywność to z kolei nic innego, jak wdrażanie prawa boskiego (*kanun ilahi*). Kierować się prawem boskim to tyle, co być posłusznym (*ta'a*) normom tego prawa. Bezwolność i porywczosć powinny zastąpić odwaga (*rudžu'a*), wytrwałość (*sabr*) i zaangażowanie (*dżiddijja*). Tak samo jak pasywność powinna ustąpić miejsca wysiłkowi intelektualnemu (*dżumud firki*), chęci wyróżnienia się (*tafauwuk*) i nowatorstwu (*ibda*)<sup>242</sup>.

Nowi islamiści dążą jednocześnie do wkomponowania do systemu ekonomicznego mechanizmów, które uczyniłyby ten system bardziej sprawny i wydajny. „Sprawne zarządzanie i efektywność to cechy, którymi powinna charakteryzować się gospodarka muzułmańska”<sup>243</sup> – pisze Al-Karadawi. Z tego punktu widzenia w centrum ich rozważań o gospodarce jest *zaka* oraz bankowość muzułmańska. Jeśli *zaka* jest integralną częścią gospodarki muzułmańskiej i głów-

---

<sup>239</sup> [http://www.amrkhaled.net/upload\\_pic/images/Qur'anic%20Reflections%20-%20part%201%20of%203.pdf](http://www.amrkhaled.net/upload_pic/images/Qur'anic%20Reflections%20-%20part%201%20of%203.pdf) (14.05.2008).

<sup>240</sup> Amru C h a l i d, *Hatta jughajjru mabanafsuhum* (Dopóki oni się nie zmieniają), Dar Marifa, Bejrut 2006, s. 120–123.

<sup>241</sup> <http://www.amrkhaled.net/articles/articles308.html> (3.06. 2008).

<sup>242</sup> Amru C h a l i d, *Kalam min al-kalb...*, s. 109.

<sup>243</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Daur az-zaka...*, s. 95.

nym instrumentem niwelowania różnic społecznych oraz tworzenia klimatu solidarności między warstwami społeczeństwa, to bankowość muzułmańska jest postrzegana jako główny środek przyspieszenia rozwoju gospodarczego<sup>244</sup>.

Umiarkowani islamiści są gorącymi zwolennikami bankowości muzułmańskiej i uważają, że eksperyment z bankowością muzułmańska, zapoczątkowany w latach 60. XX w. powiódł się, czego dowodem jest wzrastająca stale liczba banków prowadzących tego rodzaju działalność. Bankowość muzułmańska funkcjonuje stosując się do zakazu *riby*, czyli uzyskiwania zysków z samego faktu posiadania pieniędzy lub innych dóbr. Banki muzułmańskie muszą w związku z tym działać jako banki inwestycyjne i ponoszą w równym stopniu co właściciele wkładów ryzyko zarówno zysków, jak i strat. Banki muzułmańskie to realność, której nie można negocjować i dynamiczna siła pobudzająca rozwój społeczny – mówią centryści<sup>245</sup>.

Rozważania o bankowości są ujęte w szerszy, nie tylko finansowy wymiar. Tym wymiarem jest moralność. Chodzi o to, że nadrzędnym celem systemu gospodarczego jest dążenie do sprawiedliwości społecznej. To wynika z religijnej koncepcji *istichlafu*, zgodnie z którą człowiekiem został stworzony przez Boga do wypełnienia na ziemi tego zadania, które określił dla niego Stwórca. Jako istota stworzona przez Boga człowiek ma prawo m.in. do godności i do godziwych warunków życia. Z tej godności wyzuwają go bieda, bezrobocie, analfabetyzm, brak dachu nad głową, brak możliwości leczenia się, wypoczywania i inne bolączki. System gospodarczy w państwie islamskim ma więc przed sobą ważne zadanie społeczne, a nade wszystko religijne, jakim jest eliminowanie ubóstwa i działanie na rzecz wyrównywania szans. Chodzi także o tworzenie klimatu solidarności społecznej, czemu nie sprzyja, bez wątpienia, pogłębianie się nierówności między bogatymi a biednymi. W tym kontekście system bankowy to nie prosty dostawca kapitału, lecz instrument realizacji ważnych celów społecznych związanych z łagodzeniem skutków ubóstwa. Pieniądze to bardziej dar dany ludziom od Boga niż towar. Kapitał jako taki powinien działać na rzecz pokoju społecznego, a nie tylko przynosić zyski<sup>246</sup>.

To, że centryści koncentrują się w rozważaniach o gospodarce na systemie finansowym jest dowodem na to, że uznają decydującą rolę kapitału jako czyn-

---

<sup>244</sup> *Idem, Fikh az-zaka. Dirasa mukarana li-ihkamiha wa falsafatiha fi du'a al-kur'an wa-s-sunna* (Rozumienie *zaki*. Studium porównawcze jego istoty i filozofii w świetle *Koranu* i *Sunny*), t. 1–2, Mu'assasa ar-Risala, Bejrut 2000, t. 1, s. 9, 52; *idem, Daur az-zaka...*, s. 17, 44–46.

<sup>245</sup> *Idem, Daur az-zaka...*, s. 75.

<sup>246</sup> Koncepcję tę rozwija m.in. Jusuf al-Karadawi w fundamentalnej pracy *Fikh az-zaka. Dirasa...* Patrz także poglądy szejka Muhammada Sajjida Tantawiego w rozdziale *Al-Islam wa-l-iktisad* (Islam i gospodarka) [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir* (Współczesna myśl muzułmańska), Markaz al-Ahram li-Tardzama wa-n-Naszr, Kair 1992.

nika produkcji oraz rolę międzynarodowych organizacji finansowych. Jak jednak zachęcić kapitał międzynarodowy do współpracy w warunkach specyficznego podejścia do działalności banków? W tym względzie centryści są podzieleni. Jedni z nich, jak Jusuf al-Karadawi, są ortodoksyjni i stoją na stanowisku, że kredyt bankowy należy traktować jako lichwę i eliminować banki stosujące oprocentowanie kredytów nieinwestycyjnych. Al-Karadawi powołuje się na argument koraniczny i przytacza werset 278 z *sury* II („Krowa”): „O wy, którzy wierzycie! / Bójcie się Boga / i porzućcie to, co pozostało z lichwy, / jeśli jesteście wierzącymi! Jeśli jednak tego nie uczynicie, to oczekujcie wezwania do wojny od Boga i Jego Posłańca! / A jeśli się nawrócicie, to otrzymacie swój kapitał. / Nie czyńcie niesprawiedliwości [...]”<sup>247</sup>. Lichwa pogłębia nierówności i jest niesprawiedliwa. Musi więc być zakazana. Ponieważ nieinwestycyjny kredyt bankowy jest formą lichy, on też musi być zakazany – rozumuje Al-Karadawi.

Inni centryści zajęli w sprawie kredytu bankowego bardziej elastyczne stanowisko. Należą do nich Muhammad al-Ghazali oraz szejk Al-Azharu Muhammad Sajjid Tantawi. Obydwaj teolodzy uważają, że jeśli kapitał realizuje cele pozytywne społecznie, to jego działalność nie należy odczytywać jako *riba*. Al-Ghazali zajmował w tej kwestii charakterystyczne stanowisko, podobne, jak w innych sprawach: uważał mianowicie, że nie należy mechanicznie przenosić treści świętych tekstów na daną sytuację społeczną, gdyż każda sytuacją jest inna, ale twórczo interpretować nakazy religii. Tantawi, główny szejk Al-Azharu, mówi otwarcie: tak, *riba* jest niedozwolona, ale czym jest *riba*? Czy teksty koraniczne, powstałe wiele stuleci temu, można dosłownie odnosić do współczesności? Teolog poświęca działalności banków książkę zatytułowaną *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* (Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego), która została wydana w 2003 r. Potwierdza w niej swoje poglądy wyrażone na początku lat 90., iż kredyt bankowy jest *halal* (dozwolony). Tantawi uważa, że jednym z głównych celów działalności banków jest inwestowanie, czyli pomnażanie bogactwa udziałowców. Taka działalność zasługuje na pochwałę, gdyż oznacza pomnażanie bogactwa całego społeczeństwa. Musi być wszakże prowadzona zgodnie z pewnymi zasadami, do których należy odnieść lojalność wobec udziałowców, uczciwość i dotrzymywanie warunków umowy. Tantawi powołuje się na jeden z *hadisów*, który mówi, że Bóg błogosławi taką działalność inwestycyjną<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Al-Halal wa-l-haram...*, s. 230.

<sup>248</sup> Muhammad Sajjid T a n t a w i, *Al-Islam wa-l-ktisad* (Islam i gospodarka) [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir...*, s. 11–41; *idem*, *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* (Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego), Nahda Misr, Kair 2003, s. 124. Takie stanowisko szejka otworzyło wówczas Egipt dla banków zachodnich.

Szejk Tantawi wymienia trzy rodzaje inwestycji bankowych dopuszczanych przez prawo muzułmańskie. Pierwszym jest *muszaraka*, a więc sytuacja, kiedy bank zawiera umowę z innym bankiem o wspólnej realizacji danej inwestycji w celu pomnożenia wkładów udziałowców. Drugim rodzajem dopuszczalnej działalności bankowej jest *mudaraba*, kiedy bank ogłasza projekt inwestycyjny i zachęca osoby fizyczne do współuczestniczenia w jego finansowaniu, gwarantując im przy tym zysk (*ribh*). Trzeci rodzaj legalnej działalności bankowej przynoszącej zysk to *murabaha*, czyli działania banku polegające na kupowaniu towarów w celu dalszej ich sprzedaży. Cena sprzedaży jest w tym przypadku wyższa niż cena ich kupna, co może wskazywać na spekulacyjny charakter działania banku. Chodzi jednak o to, że bank nie ukrywa przed nabywcą zamiaru osiągnięcia zysku i nabywca akceptuje nową cenę. To decyduje w ostateczności o tym, że zysk handlowy, uzyskiwany przy tego rodzaju operacji jest *halal* – pisze teolog<sup>249</sup>.

Podobne elastyczne stanowisko w sprawie kredytu bankowego zajął w latach 80. XX w. Fazlur Rahman z Pakistanu, czołowy eksponent teorii gospodarki islamskiej. Punktem wyjścia jego rozważań w tej kwestii było przekonanie, że to, co we wczesnym okresie historii islamu było *ribą* i co było zakazane, było faktycznie odsetkami karnymi, które miał płacić dłużnik w przypadku, gdy nie mógł spłacić kapitału oraz sumy ustalonego oprocentowania pożyczki. Samo oprocentowanie pożyczki nie było natomiast *ribą*, lecz jedynie ceną, którą płacił pożyczkobiorca za możliwość obracania pożyczonymi pieniędzmi. W ten sposób można sądzić, że udzielanie przez dzisiejsze banki kredytu pod procent nie powinno być zakazane, gdyż chodzi o dobrowolną umowę między stronami, której efektem jest pozyskanie przez jedną ze stron środków tak ważnych dla prowadzenia operacji biznesowych<sup>250</sup>.

Podsumowując rozważania islamizmu o gospodarce, można powiedzieć, iż w wielu islamistycznych koncepcjach postulaty polityczne przeważają nad analizą ekonomiczną, a kwestia podziału przeważa na zagadnieniem wzrostu. W koncepcjach islamistycznych ekonomistów widoczny jest również populizm. Ideałem jest dla islamizmu model rozwoju zrównoważonego, w którym sektor państwowy pełni przywódcze funkcje i współpracuje z kapitałem prywatnym inwestującym głównie w sfery społecznie użytecznie. Islamizm nie jest przeciwko kapitalistycznemu sposobowi produkcji jako takiemu, lecz przeciwko liberalne-

---

<sup>249</sup> Muhammad Sajjid T a n t a w i, *Mu'amalat al-bunuk...*, s. 123–124, 126.

<sup>250</sup> Patrz: Fazlur R a h m a n, *Islam and Interest*, „Islamic Studies”, No. 3, March 1964, s. 36–41, cyt. za: Irfan Ul H a q, *op. cit.*, s. 123. Trzeba podkreślić, że autorzy prezentujący podobne elastyczne stanowisko w sprawie *riby* stanowią mniejszość. Większość piszących o gospodarce islamskiej stoi na stanowisku ortodoksji, iż oprocentowanie kredytu bankowego jest zabronione (*haram*).

mu modelowi jego rozwoju<sup>251</sup>. Według stwierdzenia irańskiego teoretyka Hasana Banu Sadra gospodarka islamska powinna wytwarzać zgodnie ze swoimi możliwościami i konsumować według potrzeb<sup>252</sup>. Islamizm popiera też rozwijanie akcjonariatu pracowniczego przez przekazywanie części udziałów przedsiębiorstw pracownikom. Postulowane jest zapewnienie społeczeństwu przez państwo podstawowych świadczeń socjalnych (szkolnictwo, opieka medyczna, system emerytalny) oraz miejsc pracy, ale mniej jest dyskusji o pobudzeniu wzrostu. Ten ostatni traktowany jest z pewną ostrożnością, gdyż generuje nierówności, a działalność gospodarcza powinna zgodnie z ideami islamizmu prowadzić do równowagi i harmonii. Adil Husajn napisał, że wskaźnik wzrostu produktu krajowego brutto nie może być głównym miernikiem rozwoju. Celem rozwoju jest bowiem dobrobyt społeczeństwa, a nie wzrost gospodarczy sam w sobie. Dlatego też należy przede wszystkim pobudzać rozwój tych działów gospodarki, które decydują o harmonijnym rozwoju całego społeczeństwa, a nie dążyć za wszelką ceną do szybkiego wzrostu. Taka strategia prowadzi bowiem w ostatecznym rozrachunku do kryzysów i degeneracji społeczeństwa<sup>253</sup>.

## Islamizm a globalizacja

Od drugiej połowy 2000 r. w wielu środowiskach naukowych w różnych częściach świata arabskiego toczyły się ożywione dyskusje wokół publikacji znanej jako *Arab Human Development Report 2000*, przygotowanej i opublikowanej przez The United Nations Development Program (UNDP) jako rezultatu pracy dużej grupy naukowców arabskich pod kierownictwem socjologa egipskiego Nadira Farghaniego. Materiał przedstawił stan i perspektywy rozwoju społeczno-gospodarczego regionu bliskowschodniego w dobie globalizacji, a sedno toczonych dyskusji sprowadzało się do pytania, jakie kroki należy podjąć, aby przezwyciężyć coraz większy rozdział w poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego między regionem a tzw. światem rozwiniętym i w jakim stopniu można pogodzić wymogi współczesnego rozwoju z tożsamością kulturową i cywilizacyjną<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> Ch. Tripp w książce *Islam and the Moral Economy. The Challenge of Capitalism* eksponuje wrogie nastawienie islamizmu do kapitalizmu jako takiego, co nie wydaje się do końca słuszne. Islamizm jest wrogo nastawiony do jednego z modeli kapitalizmu – modelu gospodarki liberalnej – ale nie do kapitalizmu w ogóle.

<sup>252</sup> Cyt. za: Schrab S h a h a b i, *The Islamic Factor in International Economic Cooperation: A View from within* [w:] *The Islamist Dilemma...*, s. 311.

<sup>253</sup> Adil H u s a j n, *op. cit.*, s 75–77.

<sup>254</sup> Patrz: *Arab Human Development Report 2002*, UNDP, Arab Fund for Economic and Social Development, New York 2002.

Raport przedstawił ponury obraz, jeśli chodzi o sytuację społeczną regionu, a szczególnie jego możliwości rozwojowe. Region Bliskiego Wschodu, rozumiany jako 22 członków Ligi Arabskiej, posiadał najwyższy w świecie wskaźnik udziału ludzi młodych w całej populacji – Arabowie poniżej 14 roku życia stanowili ok. 38% populacji (280 mln), a ogólna liczba jego mieszkańców miała szybko wzrastać do ok. 400 mln w najbliższych 20 latach. Bliski Wschód był regionem bardzo biednym. Łączny dochód wszystkich członków Ligi Krajów Arabskich wyniósł bowiem 531 mld USD, a więc mniej niż dochód jednej tylko Hiszpanii. Średni dochód *per capita* był tu wprawdzie wyższy niż w innych częściach świata rozwijającego się (Afryka subsaharyjska czy Azja z Chinami) i było tu także mniej skrajnej nędzy (poniżej 1 USD dochodu dziennie), co tłumaczono muzułmańską tradycją wspomagania biednych jałmużną, ale mimo to co piąty Arab osiągał dochód niższy od 2 USD dziennie, a w ostatnich 20 latach średnioroczny wzrost dochodu *per capita* wyniósł tylko 0,5%. Pod względem tego ostatniego wskaźnika Bliski Wschód zajmował wśród regionów przedostatnie miejsce przed Afryką subsaharyjską. Oceniono, że przy takim tempie wzrostu świat arabski będzie potrzebował 140 lat na podwojenie swojego dochodu, podczas gdy inne regiony zamierzały to osiągnąć w ciągu 10 lat. Wśród wielu wskaźników rozwojowych niekorzystnych dla arabskiego Bliskiego Wschodu był zaledwie 1% udział w światowych bezpośrednich inwestycjach zagranicznych (FDI) oraz 4% udział w światowym handlu (spadek z 13% w 1980 r.).

W aspekcie wymienionego raportu było oczywiste, że polityka rozwojowa powinna być coraz bardziej powiązana z tym, co dzieje się poza regionem i że charakter przemian gospodarczych na Bliskim Wschodzie w coraz większym stopniu zależy od tego, w jakim stopniu i region, i poszczególne jego kraje zdołają stawić czoła wyzwaniom światowego rynku. Słowo *aulama* (neologizm w języku arabskim dla określenia tego, co mieści się w słowie globalizacja pochodzący od słowa *alam*, dosł. świat) ) stało się stopniowo punktem odniesienia debat nad przyszłością oraz nowymi strategiami rozwojowymi. Debaty nad globalizacją na Bliskim Wschodzie mają lokalny koloryt. Z jednej strony obecna sytuacja porównywana jest do zależności regionu od Europy w okresie kolonializmu i towarzyszy temu retoryka antyimperialistyczna oraz obawy o utratę tożsamości kulturowej; z drugiej jednak strony obecne są głosy, które postrzegają obecną sytuację w kategoriach nie tyle zagrożenia, co szansy – i to zarówno gospodarczej, jak i politycznej. Głosy te postulują konieczność kształtowania wyższego poziomu wiedzy, pobudzanie rozwoju społeczeństwa informatycznego, a na jego bazie – „nowej gospodarki”<sup>255</sup>.

---

<sup>255</sup> Autor uczestniczył w dwóch tego rodzaju dyskusjach: pierwszej, ogólnoarabskiej zorganizowanej w październiku 2002 r. przez Uniwersytet Jordański w Ammanie i drugiej, która odbyła się w styczniu 2003 r. na Wydziale Ekonomicznym Uniwersytetu Kairskiego.



Egipscy umiarkowani islamiści mają pełną świadomość wzrastającej roli zewnętrznych uwarunkowań rozwoju świata arabskiego. Kwestia kształtowania się współczesnego świata jako całości w następstwie zagęszczania się siatki powiązań technicznych, biznesowych i ludzkich jest częstym tematem w dyskusjach i publikacjach. Na tym tle pojawia się także temat ubóstwa i zacoferania świata arabskiego w sferze produkcji materialnej<sup>256</sup>. Świadomość konieczności podjęcia wyzwań, jakie niesie ze sobą globalizacja oraz niebezpieczeństwo marginalizacji Bliskiego Wschodu jest zresztą powszechna wśród inteligencji egipskiej, niezależnie od jej orientacji ideologicznej. Wiele mówi się o kryzysie gospodarczym, wręcz o groźbie katastrofy, o polityce inwestycyjnej państwa, klimacie dla inwestycji zagranicznych, roli banków w tworzeniu „nowej gospodarki”; powstają ośrodki badawcze ogniskujące się wokół zagadnień rozwoju i prace naukowe nad temat globalizacji itd. Występują co najmniej trzy rozumienia tego terminu: 1/ jako ideologii nowego etapu w rozwoju światowej cywilizacji, propagowanej przez zachodnie ośrodki władzy, które eksponują zwłaszcza idee liberalizmu gospodarczego; 2/ jako procesu rodzenia się obiektywnej sieci ponadnarodowych powiązań gospodarczych i ludzkich w następstwie rozwoju nowych technologii, zwłaszcza informatycznych; 3/ jako pewnej rzeczywistości społecznej, politycznej i gospodarczej, a więc całokształtu zjawisk zachodzących w gospodarce i polityce światowej<sup>257</sup>.

Nowy islamizm jest bardziej zwrócony ku Zachodowi niż pokolenie Hasana al-Banny i Sajjida Kutba i uważa, że refleksja nad tym, czym jest dla islamu Zachód i na jakim etapie rozwoju znajdują się kraje muzułmańskie jest bardzo ważna. Refleksja ta nie jest dla muzułmanów łatwa, gdyż – jak pisze szejek Al-Karadawi – Zachód wyrządził muzułmanom wiele krzywd w przeszłości, a zwłaszcza w okresie kolonializmu. „Z tego powodu muzułmanie są ostrożni i nieufni wobec tego, co proponuje Zachód. Jednak zwrócenie się świata islamu ku Zachodowi jest nieuniknione, gdyż wszyscy żyjemy w czasach ożywionych kontaktów i rewolucji w sposobie komunikowania

---

<sup>256</sup> O ubóstwie jako głównym problemie społecznym krajów arabskich piszą np. Jusuf al-Karadawi, *Daur az-zaka fi iladz al-muszkilatat al-iktisadijja* (Rola zaki w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych) i Muhammad al-Ghazali (jeszcze w 1985 r.) pod wymownym tytułem *Sirr ta'achchur al-Arab wa-l-muslimin* (Ukryte przyczyny pozostawania w tyle Arabów i muzułmanów).

<sup>257</sup> Taki punkt widzenia na globalizację przedstawia na przykład praca wydana przez Centrum Badań nad Jednością Arabską w Bejrucie, która zawiera wystąpienia naukowców z różnych części świata arabskiego na konferencji zorganizowanej na temat globalizacji w 1997 r. – *Al-Arab wa-l-aulama* (Arabowie i globalizacja), red. Usama Amin al-Chawali, Bejrut 1997, s. 39–62.

się”<sup>258</sup>. Al-Karadawi nawołuje Zachód do odejścia od wrogości wobec islamu i od prowadzenia polityki będącej kontynuacją średniowiecznych wypraw krzyżowych. Taka zmiana nastawienia do islamu pomoże muzułmanom otworzyć się myślowo na Zachód i nawiązać z nim dialog na różnych płaszczyznach. „Czy mówimy o konfrontacji intelektualnej i kulturowej między islamem a Zachodem, czy o konfrontacji politycznej i militarnej?” – pyta Al-Karadawi. „Jeśli jest to konfrontacja intelektualna, to nie mamy nic przeciwko temu. Każda strona może przedstawić wówczas swoje poglądy i konfrontacja przerodzi się w końcu w dialog oraz wymianę poglądów i wartości. Nie chcemy jednak, aby obce wartości nam narzucano. Zachód musi odejść od postawy arogancji i wyższości oraz prób narzucania islamowi swojej kultury przy pomocy militarnej siły”<sup>259</sup>.

Według autorów cytowanego powyżej raportu jest wiele przyczyn niskiego poziomu rozwoju świata arabskiego. Jedną z nich jest niezadowolający stan oświaty i wiedzy. Zgadza się z tym także wielu ideologów islamizmu. Funkcjonujący w Egipcie system edukacji jest przedmiotem krytycznej ich analizy. Założenia i organizacja szkolnictwa na wszystkich poziomach nauczania są oceniane przez nich jednoznacznie negatywnie. Wskazują oni na brak wystarczającej liczby bibliotek szkolnych i ograniczony dostęp do książek. Jednak problemy związane z ograniczoną bazą materiałową nie są najważniejsze. Potrzebne jest nowe rozumienie (*fikh*) edukacji. Chodzi przede wszystkim o pobudzenie w trakcie nauczania myślenia i eksponowanie roli rozumu jako instrumentu poznania. Rozumowe i racjonalistyczne powinno być przede wszystkim interpretowanie *Koranu* i *Sunny*. Muhammad Al-Ghazali podkreślał, że przyjęcie nowych wzorców nauczania to sprawa pilna dla świata islamu i że wzorce te powinny eksponować rolę *tafsiru*, a więc prawa do indywidualnej oceny tego, co się wokół nas dzieje<sup>260</sup>. Jusuf al-Karadawi, eksponując wielkie znaczenie edukacji, odwołuje się do *sury* XCVI *Koranu* „Zakrzepła krew” i wersetów 3–5, mówiących: „Głoś, / Twój Pan jest najszlachetniejszy! / Ten, który nauczył człowieka przez pióro, / nauczył człowieka tego, czego on nie wiedział”<sup>261</sup>.

Al-Karadawi pisze przy tym o rozumieniu *tafsiru* i tożsamości muzułmańskiej w dobie globalizacji. Autor ten podkreśla, że każda epoka historyczna ma właściwą sobie obyczajowość i odmienne oblicze cywilizacyjne. Era globalizacji

---

<sup>258</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Al-Infatih ala al-Gharb: muktadjahu wa szurutuhu* (Otwarcie na Zachód: co ono ze sobą niesie i jakie są jego ograniczenia) [w:] *Risalat al-muslimin fi bilad al-Gharb* (Przesłanie muzułmanów Zachodowi), Dar al-Alam, Kair 2000, s. 8, 19.

<sup>259</sup> *Ibidem*, s. 23–24, 26.

<sup>260</sup> Muhammad al-G h a z a l i, *Mustakbal al-islam charidż...*, s. 31.

<sup>261</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Daur az-zaka...*, s. 14.

na przełomie XX i XXI w. jest jedną z takich epok, co oznacza konieczność zmiany systemu nauczania o świecie i o religii. Zasady wiary pozostały niezmienne i w tym sensie tożsamość muzułmanina jest stała. Niemniej jednak nowe czasy nakazują dostosowanie metod przekazywania wiedzy o świecie i nauczania zasad wiary w sposób, który byłby zrozumiały dla muzułmanina, który żyje w zglobalizowanym środowisku społecznym i kulturowym<sup>262</sup>.

Muhammad al-Ghazali stawiał kwestię rozumowego myślenia i edukacji jeszcze bardziej radykalnie. Pisał, że twórcze korzystanie z rozumu jest wręcz religijnym obowiązkiem człowieka. W rozdziale *Wiedza i rozum* w jego książce *Chalk al-muslim* (Muzułmanie) czytamy: „[...] modlitwa jest pierwszym obowiązkiem muzułmanina, ale Bóg dał człowiekowi rozum po to, aby z niego korzystał”. Teolog powołuje się na tę samą *surę* z *Koranu*, co Jusuf al-Karadawi (*sura* XCVI „Zakrzepła krew”) i interpretuje ją jako nakaz Boga stałego pogłębiania już posiadanej wiedzy i zdobywania nowej. Bóg wzywa człowieka, aby był oświecony i mógł samodzielnie interpretować otaczające go zjawiska. Jest to, według Al-Ghazaliego, ważna rola, jaką Bóg wyznaczył muzułmanom po to, aby dawali przykład wyznawcom innych religii. Teolog uważa, że islam znajduje się w krytycznej sytuacji i musi się odrodzić na drodze ożywienia religijnego, rozwoju kultury i połączenia rozumu z wiarą<sup>263</sup>.

Sam rozum bez wiary jest jednak bezradny w postrzeganiu świata. Wiara pobudza wyobraźnię i twórcze siły. Dlatego centryści są przeciwko skrajnym sekularystom, którzy wzywają do pełnej nieograniczonej wolności. Taka wolność prowadzi, według islamistów, do wynaturzeń i erozji wartości kulturowych, a społeczeństwo bez norm moralnych i wartości kulturowych jest skazane na zgubę. Fahmi Huwajdi pisze, że wartości te opierają się na religii objawionej, którą w przypadku Egiptu jest islam i chrześcijaństwo. Obok norm i wartości zawartych w religii danej przez Boga istnieją też wytwory umysłu człowieka, które zapisane są w traktatach filozoficzno-prawnych. Tworzą one ramy dla funkcjonowania jednostek i całego społeczeństwa, a najważniejszym z nich jest – według Huwajdiego – konstytucja<sup>264</sup>.

O stosunku świata islamu do świata zachodniego w czasach globalizacji mówi setkom milionów swoich słuchaczy Amru Chalid. Zna on dobrze wskaźniki rozwojowe podawane przez The United Nations Development Program, które mówią, że świat arabski jest opóźniony w rozwoju, ma wysoki procent analfabetów i bezrobotnych, że Arabowie żyją krócej niż Amerykanie, mają gor-

---

<sup>262</sup> Jusuf al-K a r a d a w i, *Chitabuna...*, s. 10–11, 18.

<sup>263</sup> Muhammad al-G h a z a l i, *Chalk al-muslim...*, s. 69, 227, 234.

<sup>264</sup> Fahmi H u w a j d i, *Hatta la takun fitna...*, s. 240.

sze warunki do nauki i mniej czasu wolnego. Kaznodzieja mówi o tym, ale zwraca jednocześnie uwagę, że stan taki, poza tym, że jest spuścizną po kolonializmie, jest także następstwem niskiej aktywności muzułmanów w reformowaniu swoich krajów. To różni go od wielu ideologów w świecie islamu, którzy całe zło upatrują w kolonializmie i „knowaniach światowego imperializmu”. Kaznodzieja uważa, że poprawa w tym względzie zależy w dużym stopniu od samych muzułmanów i ich rządów<sup>265</sup>. Na swojej głównej stronie internetowej Amru Chalid promuje program zatytułowany „Sunnat al-Hajat”, po angielsku „Life Makers”, którego dewiza brzmi: „Weźmy się za ręce i budujmy nowe życie. Nasz los zależy od nas samych, a nasze działanie zależy od naszej woli”<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> <http://www.amrkhaled.net/articles/articles62.html> (14.05.2008).

<sup>266</sup> <http://www.amrkhaled.net/articles/articles62.html> (1.06. 2008).

## Zakończenie

Muzułmańska myśl społeczno-polityczna obejmuje szerokie spektrum poglądów – od kwietyzmu po aktywizm w ramach istniejącego systemu politycznego, przez budowanie społeczeństwa alternatywnego, aż po zbrojne metody walki o władzę w państwie i nowy ład globalny. Ruchy islamistyczne dążą do zbudowania społeczeństwa oraz państwa opartego na założeniach religii i wprowadziły do polityki etykę religijną jako podstawową wartość. Ruchy te zrodziły się w określonych warunkach historycznych oraz politycznych i uwzględniały w myśleniu o przyszłości zarówno założenia teoretyczne, jak i rzeczywistość społeczną. Islamizm jest na pewno sprzeciwem wobec zastoju gospodarczego, nierówności społecznej, zależności oraz modernistycznemu widzeniu świata i oświeceniowej epistemologii. Jako taki jest poważnym wyzwaniem dla europejskiego modelu modernizacji. Islamizm narodził się w późnym okresie kolonialnym i jest także jedną z odpowiedzi świata islamu na polityczne oraz kulturowe zderzenie z Zachodem. Brzmia w nim echa walki z kolonializmem i sprzeciwu wobec dominacji Zachodu w dobie globalizacji. Islamizm jest częścią dyskursu postkolonialnego, w którym marksizm i teoria rozwoju zależnego polemizują z europejskim modelem gospodarki liberalnej. Islamizm jest przy tym poszukiwaniem własnej drogi rozwoju i dążeniem do zachowania kulturowej tożsamości.

Współczesny islamizm polityczny wywodzi się z egipskiego Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Historia tego ruchu i organizacji jest z kolei nieodłącznie związana z procesami historycznymi w Egipcie w XX w. Fundamentalne przemiany społeczne wywołane przez procesy demograficzne, urbanizacyjne i rozwojowe wysunęły na pierwszy plan sceny politycznej nowe warstwy, tzw. warstwy średnie, a więc ludzi wolnych zawodów i tych, których byt był związany z funkcjonowaniem administracji państwa. Wśród egipskich nauczycieli, dziennikarzy, prawników, lekarzy, inżynierów i studentów narodzili się przywódcy polityczni, którzy zaczęli formułować projekt rozwoju państwa nawiązujący do społecznej doktryny islamu. Byli oni przekonani, że islam proponuje drogę rozwoju społeczno-gospodarczego, która jest właściwa dla społeczeństw muzułmańskich. Ich projekt rozwojowy miał rozwiązać wszystkie bolączki rozwoju i był alternatywny wobec projektów rozwojowych formułowanych przez władze Egiptu. To zapowiadało konfrontację polityczną, do której doszło kilkakrot-

nie i która nadal stanowi główny problem polityczny Egiptu oraz tych krajów muzułmańskich, gdzie przyjęła się myśl Bractwa Muzułmańskiego. Islamizm miał być według Hasana al-Banny, założyciela Braci Muzułmanów, panaceum na rozwiązanie narastających problemów rozwojowych – bezrobocie, przeludnienie, bieda, braku mieszkań i dostępu do podstawowych usług komunalnych oraz środkiem zapobieżenia dalszemu ubożeniu warstw średnich. Ideologia ta miała do spełnienia także drugi ważny cel – miała mobilizować społeczeństwa muzułmańskie do obrony rodzimych wartości kulturowych, głównie religijnych, zagrożonych rozpadem pod naporem kulturowej globalizacji, która niosła zachodnie, obce wartości.

Hasan al-Banna uważał, że jedyną drogą do islamizacji jest edukowanie społeczeństwa i przekonywanie do przyjęcia modelu rozwoju, odwołującego się do doktryny społecznej islamu. Z czasem część zwolenników islamizacji wybrała drugą drogę – drogę zdobycia władzy siłą i islamizacji odgórną. To dało początek ruchom terrorystycznym i ekstremistycznym. W warunkach autorytarnych systemów władzy na Bliskim Wschodzie myślenie o rewolucji islamskiej pogłębiło destabilizację polityczną i doprowadziło do impasu politycznego, który trudno jest przewyciężyć. W ciągu dziesięcioleci stosowania przemocy i siły po obydwu stronach przelano wiele krwi, co jeszcze bardziej wpływa na polaryzację stanowisk politycznych. Władze państwowe nie wierzą zapewnieniom radykałów o chęci porozumienia się czy zawieszenia broni i zaostrzają wobec nich środki przemocy, aby ich fizycznie zniszczyć. Ekstremiści nie wierzą z kolei w deklaracje władz o amnestii i podejmują kolejne działania mające na celu obalenie władz. Korzystają przy tym z najnowszych środków technicznych, które tworzy cywilizacja światowa. W ten sposób nakręca się spirala przemocy.

Jest wiele źródeł, z których czerpie siłę skrajny islamizm. Jednym z nich jest specyficzna ideologia, która łączy politykę z religią, a tym samym cele życia doczesnego ze zbawieniem. Innym źródłem jest specyficznie postrzegana przez islamistów obecność kultury Zachodu i zachodniej polityki w świecie. Islamiści widzą w każdym przejawie oddziaływania kultury zachodniej świadome działanie cywilizacji Zachodu przeciwko islamowi i wiążą w tym względzie współczesność ze średniowiecznymi wojnami chrześcijaństwa i islamu o Jerozolimę. Historia Bractwa Muzułmańskiego w Egipcie wskazuje na kolejne źródło rodzenia się radykalnych ideologii – jest nią pauperyzacja i marginalizacja społeczna. Grupy ludzi zepchniętych przez procesy rozwojowe na pobocze głównego nurtu rozwoju i zmarginalizowanych w sferze politycznej przez autorytaryzm są bardziej podatne na skrajne hasła.

Radykalny islamizm stał się jednym z najpoważniejszych problemów polityki międzynarodowej i bezpieczeństwa globalnego. Po upadku komunizmu jest główną



ideologią kontestującą zachodni model rozwoju i zachodnią myśl liberalną; jest ideologią niezwykle nośną w środowisku, w którym dla ludzi tak ważna jest religia oraz zbawienie i w którym ciągle żywe są resentymenty postkolonialne.

Stowarzyszenie Braci Muzułmanów przeszło istotną ewolucję od grupki przyjaciół przejętych sprawami wiary do nowoczesnej organizacji politycznej, skupiającej rzesze członków i mającej sympatyków w całym świecie muzułmańskim, a także poza nim. Jeśli początkowo Stowarzyszenie działało na zasadach charakterystycznych dla bractwa mistycznego, w którym uczniowie podążali za mistrzem i okazywali mu bezwzględne posłuszeństwo, to w następnych dziesięcioleciach zaczęło przypominać partię polityczną z wybieralnymi organami władzy i programem, który przyciągnął ludzi o różnych zawodach i z różnych warstw społecznych. Zmieniło też metody walki o swoje cele – jeśli początkowo było organizacją sięgającą po skrajne środki, to później odcięło się od terroryzmu i postawiło na metody pokojowe oraz zaczęło poszukiwać swojego miejsca w funkcjonującym systemie władzy. Znamiennym w tym względzie wydarzeniem było współdziałanie Braci Muzułmanów z władzami Egiptu w organizowaniu masowych akcji protestu przeciwko interwencji USA oraz ich sojuszników w Iraku w 2003 r.

Umiarkowany islamizm jako kierunek myślenia o przyszłości społeczeństw krajów muzułmańskich w czasach globalizacji gospodarczej to najbardziej rozpowszechniona ideologia rozwojowa w świecie islamu. Jej eksponenci odrzucają skrajne metody walki politycznej – przemoc oraz terror – i opowiadają się za pokojem społecznym; są umiarkowanymi liberałami w sprawach rynku, ale jednocześnie nie rezygnują z moralności jako podstawy systemu gospodarczego i opowiadają się za państwem opiekuńczym. Dynamizacja stosunków gospodarczych, większe pole dla działalności kapitału przez nowe, bardziej tolerancyjne interpretacje *riby* i pozytywny stosunek do kapitału obcego, konserwatywny pogląd na sprawę rodziny i miejsce kobiety w społeczeństwie, nadrzędna rola państwa opiekuńczego kierującego się zasadami etyki religijnej, otwarty stosunek do demokracji zachodniej jako formy ustrojowej formy – oto program mający być odpowiedzią na problemy, które generuje skrajny liberalizm na Zachodzie. Taki program oznacza ogromną zmianę w myśleniu islamistów o rozwoju w porównaniu z okresem działalności Hasana al-Banny i pierwszego pokolenia Braci Muzułmanów. Czy taki program tworzy realne podstawy dla stopniowego wyjścia Bliskiego Wschodu ze stanu kryzysu gospodarczo-społecznego?

Przeciwnicy umiarkowanych islamistów uważają, że wiele ich koncepcji budzi wątpliwości. Kontrowersje rodzi przede wszystkim wizja tzw. gospodarki islamskiej. Pytanie, jakie się nasuwa, dotyczy tego, czy projekt gospodarki opartej na moralnych podstawach i nakładającej na kapitał graniczenia oraz liczne obowiązki wobec społeczeństwa nie godzi *de facto* w podstawy gospodarki rynko-

wej. Chodzi o to, do jakiego stopnia państwo islamskie będzie ingerowało w procesy gospodarcze oraz o to, do jakiego stopnia rozbudowane będą w państwie islamskim opiekuńcze funkcje państwa. Jeśli funkcje te będą rozbudowane tak szeroko, jak tego chcą niektórzy islamiści, to zachwiana zostanie równowaga budżetowa państwa i w konsekwencji osłabnie dynamika wzrostu gospodarczego. W ogniu krytyki znajduje się także deklarowany przez centrystów pluralizm polityczny. W tym wypadku pytanie brzmi, czy deklaracje umiarkowanych islamistów o uznaniu pluralizmu światopoglądowego i systemu wielu partii politycznych nie są grą przedwyborczą i czy po objęciu przez nich rządów nie nastąpi islamizacja, a więc ureligijnienie państwa i w konsekwencji zepchnięcie niemuzułmanów na margines życia społecznego. Tym bardziej że niektórzy ideolodzy islamizmu programowo widzą ograniczone miejsce przedstawicieli innych wyznań w systemie politycznym państwa. W 1997 r. szeroko komentowana była wypowiedź Mustafy Mashura, Głównego Przewodnika egipskich Braci Muzułmanów, który stwierdził, że obywatele egipscy wyznania chrześcijańskiego nie powinni zajmować dowódczych stanowisk w armii Egiptu ze względu na możliwość wystąpienia problemu podwójnej lojalności w przypadku militarnego starcia się muzułmańskiego Egiptu z którymś z chrześcijańskich państw Zachodu. Oświadczenie to miało miejsce wkrótce po tym, jak w 1995 r. grupa działaczy Bractwa młodego pokolenia zadeklarowała, że zaakceptowałaby bez zastrzeżeń wybór chrześcijanina na stanowisko prezydenta Egiptu.

Najlepszym probierzem efektywności koncepcji centrystów oraz trwałości ich deklaracji byłyby sama praktyka życia społeczno-politycznego. Chodzi jednak o to, że umiarkowani islamiści są zdecydowanie krytyczni wobec polityki Zachodu, głównie USA, z powodu jego działań na Bliskim Wschodzie. W polityce wewnętrznej krytyka Zachodu jest ich siłą, gdyż w ten sposób są wiarygodni w oczach współwyznawców. Na arenie międzynarodowej takie stanowisko ogranicza jednak ich pole manewru. Mimo że nie chodzi o ksenofobię, lecz właśnie o krytykę amerykańskiej polityki bliskowschodniej, to Zachód im nie ufa.

Przełamanie wzajemnej nieufności w stosunkach z Zachodem jest kluczem dla przyszłości politycznej umiarkowanego islamizmu oraz dla perspektyw demokratyzacji Bliskiego Wschodu w dobie globalizacji. Chodzi o to, że wysoka religijność środowiska społecznego w krajach muzułmańskich sprawia, że partie polityczne odwołujące się do islamu mogą liczyć w wolnych wyborach na szerokie poparcie społeczne, szersze niż sekularyści oraz ci, którzy odwołują się do zachodnich koncepcji rozwoju. Ich siłą jest odwoływanie się do rodzimych wartości, co jest bardzo ważne w epoce silnych nastrojów antyzachodnich w świecie islamu. Jednak, jak uważa Fahmi Huwajdi, główny eksponent koncepcji muzułmańskiego systemu politycznego, Zachód panicznie boi się islamizmu i nie

chce podjąć dogłębną analizę sytuacji w świecie muzułmańskim, która pokazałaby, że demokratyzacja Bliskiego Wschodu, do której stale nawołuje Zachód, jest niemożliwa bez uwzględnienia islamizmu jako siły politycznej. Analiza, o której pisze Huwajdi, pokazałaby także, że islamizm jest wewnętrznie zróżnicowany i że istnieje zasadnicza różnica między ekstremistami a nurtem umiarkowanym. Huwajdi pisze, że Zachód w tym względzie nie zdołał, generalnie rzecz biorąc, przełamać myślenia o islamie, które prezentowali klasyczni zachodni orientaliści. Stworzyli oni obraz tej kultury jako ułomnej z punktu widzenia potencjalnych czynników rozwoju i mimetycznej, czyli zdolnej jedynie do powtarzania wzorców rozwojowych tworzonych przez Zachód. Obraz taki nie ma, według Huwajdiego, nic wspólnego z rzeczywistością<sup>1</sup>.

Centryści są na pewno otwarci na dialog z Zachodem w poszukiwaniu dróg wyjścia z krytycznej sytuacji, w jakiej znalazł się arabski Bliski Wschód. Sytuacja ta jest pod wieloma względami wybuchowa, a wybuch ten może być groźny także dla Zachodu, zwłaszcza Europy. Bliski Wschód i Europa tworzą w wyniku procesów globalizacyjnych w coraz większym stopniu jedną przestrzeń gospodarczą, a także społeczną, w następstwie czego łagodzenie bólów rozwojowych świata arabskiego leży w obopólnym interesie. Umiarkowani islamiści byliby na pewno partnerem w dialogu z Zachodem o przyszłości, ale samo podjęcie dialogu jest bardzo trudne dla obydwu stron. Zachodnie kręgi polityczne uważają, słusznie zresztą, że muzułmańscy centryści, jeśli przejmą władzę w krajach arabskich, będą trudniejszym partnerem dla Zachodu niż uzależnione od zachodniej pomocy dotychczasowe reżimy; będą również w mniejszym stopniu skłonni poddać się kontroli Zachodu w porównaniu z obecnymi twardymi reżimami władzy w krajach arabskich. Stąd też Zachód stawia na te twarde reżimy i ogranicza z ich pomocą, jak pokazuje przykład Algierii czy Autonomii Palestyńskiej, ambicje polityczne islamizmu. Dla muzułmańskich centrystów próby rozpoczęcia dialogu z Zachodem są z kolei niebezpieczne z tego względu, że każdy taki przypadek może być wykorzystany przez muzułmańskich radykałów do postawienia centrystom zarzutu zdrady i spiskowania z niewiernymi.

---

<sup>1</sup> Fahmi H u w a j d i, *Islam...*, s. 254.

# Aneks

## Wybór tekstów

**Hasan al-Banna**

*Muzakkarat ad-da'wa wa-d-da'ija*  
(Wspomnienia o powołaniu i głoszących Słowo)<sup>1</sup>  
(fragmenty)

[...]

### **Idea utworzenia grupy głoszących Słowo**

Po tym, kiedy zobaczyłem w Kairze tak wiele nieznanymi na prowincji przykładów upadku moralnego i odchodzenia od zasad etyki muzułmańskiej; kiedy przeczytałem to, co piszą niektóre gazety, a co sprzeczne jest z nauką muzułmańską i gdy przekonałem się, jak niewielka jest wśród ludzi znajomość religii, utwierdziłem się w myśli, że same meczety nie wystarczają, aby przekazać ludziom wiedzę o istocie doktryny islamu. Było wówczas wielu zacnych alimów głoszących z własnej woli Słowo Boże i cieszących się wielkim poważaniem, wśród nich: mistrz Abd al-Aziz al-Chauli (niech Bóg ma go w swojej opiece), mistrz szajch Ali Mahfuz (niech Bóg ma go w swojej opiece), mistrz szajch Muhammad al-Udwi [...]. Umocniłem się w swym postanowieniu wezwania do utworzenia spośród studentów Al-Azharu i Dar al-Ulumu grupy głoszących w meczetach i miejscach publicznych Słowo; grupy, która podjęłaby również działalność na wsi i w miastach prowincjonalnych. Przeszedłem od słów do czynów i zwróciłem się do moich przyjaciół z apelem wzięcia udziału w realizacji tych szlachetnych zamiarów. Byli wśród nich: mistrz Muhammad Mazkur, absolwent Al-Azharu, Brat mistrz szajch Hamid Askarija (niech Bóg ma go w swojej opiece), Brat mistrz szajch Ahmad Abd al-Hamid, obecny członek Komitetu Założycielskiego Braci Muzułmanów i inni...

[...]

### **Utworzenie Stowarzyszenia Braci Muzułmanów**

W miesiącu zu al-kada 1347 roku<sup>2</sup>, czyli w marcu 1928 roku — o ile dobrze pamiętam — odwiedziło mnie w moim domu szczęście Braci: Hafiz Abd al-Hamid,

---

<sup>1</sup> Przekład Jerzego Zdanowskiego z wydania: Hasan al-Banna, *Muzakkarat ad-da'wa wa-d-da'ija*, Bejrut-Damaszek 1983, wyd. V.

<sup>2</sup> Ewidენტna pomyłka w dacie, gdyż marzec 1928 r. przypadał na ramadan i szawwal 1346 r. Natomiast zu-alkada 1347 r. od Hidżry przypadała na kwiecień–maj 1929 r. Wszyscy

Ahmad al-Husri, Fu'ad Ibrahim, Abd ar-Rahman Hasab Allah, Isma'il Izz oraz Zaki al-Maghribi. Wszyscy oni należeli do grona osób, znajdujących się pod wpływem nauk, które głosiłem i odczytów, z którymi występowałem. Usiedliśmy i zaczęliśmy rozmawiać. Ich głosy były podniosłe, oczy płonęły silnym blaskiem, a twarze były pełne wiary i zdecydowania. I rzekli do mnie: – Słowa, których wysłuchaliśmy, oświeciły nas i sprawiły, że jesteśmy nimi głęboko przejęci. Nie wiemy jednak jaka jest najlepsza droga do chwały islamu i pomyślności muzułmanów. Nasze życie, życie w poniżeniu i niewolniczej zależności, staje się nie do zniesienia. Arabowie i muzułmanie są we własnym kraju pozbawieni dachu nad głową oraz godności i nie czynią nic, aby zrzucić obcą zależność. Jeśli chodzi o nas, to nie mamy nic prócz krwi, która płynie w naszych żyłach i zapału, którym płoną nasze pełne wiary i godności serca oraz prócz tych kilku dirhamów, z których musimy utrzymać nasze dzieci. Nie znamy dróg wyjścia. Znasz je Ty. Nie wiemy co czynić, aby służyć ojczyźnie (*watan*), religii i nacji (*umma*). Ty wiesz. Naszym pragnieniem jest oddanie Tobie dzisiaj wszystkiego tego, co mamy i co może służyć sprawie zrzucenia jarzma zależności, abyś stał się odpowiedzialny przed Bogiem za nas i za to, co czynimy; odpowiedzialny za grupę, służącą wiernie Bogu w dziele odrodzenia Jego religii, gotową oddać za Niego życie, nie pragnącą niczego poza Nim i zasługującą na zwycięstwo mimo niewielkiej liczebności i ograniczonych środków, którymi dysponuje.

Te szczere słowa wywarły na mnie tak wielkie wrażenie, że nie mogłem nie podjąć się tego, do podjęcia czego zostałem powołany, czemu teraz służyłem i wokół czego pragnąłem zjednoczyć ludzi. Rzekłem do nich poruszony do głębi: – Bóg Wam podziękuje i pobłogosławi Wasze szlachetne intencje. Zgodziliśmy się na prawe dzieło, miłe Bogu i służące dobrze ludziom. Przysięgnijmy Bogu, że będziemy żołnierzami misji islamu, która stanowi o losach ojczyzny i wielkości nacji.

I złożyliśmy przysięgę...

Mówiła ona o tym, że będziemy Braćmi pracującymi dla islamu i walczącymi o jego dobro.

I zapytał mnie jeden z nich: Jaką przyjmujemy nazwę? Czy formalnie będziemy stowarzyszeniem, klubem, bractwem czy też związkiem zawodowym? Odpowiedziałem na to: żadną z tych rzeczy. Nasze zgromadzenie jest pierwsze w swoim rodzaju. Przyświeca mu idea, zasady moralne i wynikające z nich działania praktyczne. Jesteśmy Braćmi w służbie islamu. Będziemy więc „Braćmi Muzułmanami”.

---

autorzy (Ishak Musa Husaini, R.P. Mitchell. Ch.P. Harris, O. Carré i G. Michaud) wskazują na marzec 1928 r. jako datę założenia Stowarzyszenia. R.P. Mitchell powtarza przy tym błędne przeliczenie dat, natomiast O. Carré i G. Michaud w tłumaczeniu odnośnego fragmentu wspomnień Al-Banny, przeliczając datę ery muzułmańskiej, podają błędnie rok 1927 (R.P. Mitchell, *op. cit.*, s. 8; O. Carré i G. Michaud, *op. cit.*, s. 11).

## Hasan al-Banna

### „Akidatuna” (Nasza doktryna)<sup>3</sup>

1. Wierzę głęboko, że wszystkie sprawy należą do Boga, że Pan nasz Mahomet – niechaj Bóg obdarzy go łaską i zbawi – jest Pieczęcią Proroków dla całej ludzkości.

Wierzę głęboko, że kara i nagroda pochodzą od Boga, że *Koran* jest Księgą Boga oraz, że islam stanowi prawo kompletne obejmujące porządek tego i tamtego świata.

Zobowiązuję się przestrzegać zasad zawartych w rozdziałach Szlachetnego *Koranu*, postępować zgodnie z przeczystą Tradycją, studiować Żywot Proroka i historię jego pełnych czci Towarzyszy.

2. Wierzę głęboko, że prawość religijna, cnota i wiedza należą do filarów islamu. Zobowiązuję się być prawym, wypełniać obowiązki oddawania czci Bogu i trzymać się z dala od rzeczy zakazanych i potępionych przez islam (*munkarat*).

Będę prócz tego ozdabiał siebie dobrymi cechami, a odrzucał i uwalniał się od cech złych.

Na miarę moich sił będę troszczył się o pielęgnowanie obyczajów muzułmańskich.

Będę przedkładał miłość i przyjaźń nad procesowanie się i chodzenie po sądach. W związku z tym do sądu będę uciekał się tylko w przypadku, gdy zostaną do tego zmuszony.

Będę szczylił się i odczuwał dumę z haseł głoszonych przez islam oraz dumny będę z jego języka [to znaczy z języka arabskiego jako języka *Koranu* — W.D.].

Będę działał na rzecz szerzenia nauk religijnych i pożytecznej wiedzy wśród wszystkich warstw nacji.

3. Wierzę głęboko, że od muzułmanina wymaga się pracy i osiągnięcia zysku ze swej pracy, a także w to, że część z tego co uzyskał przypada obowiązkowo ludziom proszącym i pozbawionym środków do życia.

Zobowiązuję się pracować na swoje utrzymanie i oszczędzać na swą przyszłość. Zobowiązuję się wypełniać ciężący na mnie obowiązek *zaki* oraz przeznaczać część moich dochodów na dzieła dobroczynne i pobożne.

---

<sup>3</sup> „Akidatuna” – dokument programowy Braci opublikowany w organie prasowym Braci „Dżarida al-Ichwan al-Muslimin” (Gazeta Braci Muzułmanów) 21 czerwca 1934 r. i zatwierdzony przez III Konferencję ruchu w 1935 r. Przekład Wojciecha Dembskiego według: *Wasa'ik tarichijja an al-ahzab wa-t-tanzimat as-sijasijja fi Misr* (Dokumenty historyczne o partiach i organizacjach politycznych w Egipcie) w miesięczniku „At-Talli'a” (Awangarda) 1965, nr 3.



Zobowiązuję się popierać wszystkie pożyteczne muzułmańskie inwestycje gospodarcze oraz preferować produkty wytworzone w moim kraju przez moich współwyznawców i rodaków.

Zobowiązuję się nie uprawiać lichwy w żadnych swoich operacjach finansowych.

Zobowiązuję się wystrzegać życia luksusowego wykraczającego poza moje możliwości i mój stan.

4. Wierzę głęboko, że muzułmanin jest odpowiedzialny za swoją rodzinę oraz że jego obowiązkiem jest dbać o jej prawidłowy rozwój, o jej przekonania oraz o jej moralne zasady.

Dla realizacji tego celu zobowiązuję się poświęcić wszelkie moje wysiłki, jak również zobowiązuję się wpajać członkom mojej rodziny nauki islamu.

Zobowiązuję się nie oddawać swoich dzieci do żadnej szkoły, która nie wykazywałaby troski o zachowanie ich przekonań religijnych i ich moralności.

Będę też bojkotował wszystkie czasopisma, gazety, publikacje, książki, instytucje, ugrupowania czy też kluby, których działalność sprzeczna jest z naukami islamu.

5. Wierzę głęboko, że obowiązkiem muzułmanina jest powtórne przywrócenie islamu do życia i jego ożywienie, a to poprzez renesans ludów muzułmańskich i przywrócenie prawodawstwa muzułmańskiego.

Wierzę też głęboko, że sztandar islamu musi zapanować nad światem i że obowiązkiem każdego muzułmanina jest wpajanie temu światu zasad islamu.

Zobowiązuję się też, że będę walczył na rzecz wypełnienia tego posłannictwa przez całe moje życie i poświęcę na rzecz tej walki wszystko, co posiadam.

6. Wierzę głęboko, że wszyscy muzułmanie stanowią jedną nację (*umma*) związaną wiarą muzułmańską.

Wierzę też głęboko, że islam nakazuje swym wyznawcom okazywanie dobra wszystkim ludziom.

Zobowiązuję się w związku z tym podjąć wszelkie wysiłki na rzecz zacieśnienia więzów braterstwa między wszystkimi muzułmanami i usuwania nienawiści i różnic między różnymi odłamami i sektami muzułmańskimi.

7. Wierzę głęboko, że przyczyną zacofania muzułmanów jest ich odejście od wiary oraz że podstawą poprawy sytuacji może stanowić tylko powrót do nauk islamu i jego postanowień.

Wierzę też głęboko, że będzie to możliwe, jeśli każdy muzułmanin działał będzie dla realizacji tego celu.

Jestem głęboko przekonany, że ideologia Braci Muzułmanów jest w stanie cel ten zrealizować.

Zobowiązuję się wytrwale i z całą szczerością i oddaniem stać na straży zasad tej ideologii i współdziałać z każdym, kto działa na rzecz jej realizacji.

Zobowiązuję się walczyć zbrojnie o jej realizację lub umrzeć dla realizacji tego celu.

## Hasan al-Banna

### *Madżmu'a rasa'il (Zbiór listów)*<sup>4</sup>

(fragmenty)

#### ***Risala at-talim (List o nauczaniu)***

W imię Boga miłosiernego, litościwego!

[...]

Drodzy Bracia!

Oto dziesięć zasad, którymi powinniśmy się wszyscy kierować i którym powinniście pozostać wierni. Są nimi: umiejętność rozumowania, lojalność, aktywne działanie, walka (*dżihad*), gotowość do poświęceń, posłuszeństwo, wytrwałość, gotowość do wyrzeczeń, braterstwo, wiara.

Drogi Bracie!

Chciałbym, abyś był w pełni świadom tego, że nasza idea jest ideą „prawdziwie muzułmańską” i abyś rozumiał ją tak, jak rozumiemy ją my w ramach dwudziestu zasad, które w największym skrócie można przedstawić następująco:

1. Islam jest powszechnym systemem, obejmującym wszystkie przejawy życia w ich całości; jest państwem, ojczyzną, rządem i nacją; jest siłą twórczą, miłosierdziem i sprawiedliwością; jest kulturą i prawem; wiedzą i praworządnością [...].

2. Dla każdego muzułmanina źródłem poznawania zasad islamu jest szlachetny *Koran* i przeczysta *Sunna*; rozumie on *Koran* zgodnie z zasadami poprawnego języka arabskiego, w rozumieniu przeczystej *Sunny* sięga do uznanych znawców *hadisów*. [...]

---

<sup>4</sup> Przekład Jerzego Zdanowskiego z wydania: *Madżmu'a rasa'il al-imam asz-szahid Hasan al-Banna* (Zbiór listów imama męczennika Hasana al-Banny), Dar at-Tauzi'i wa-n-Nasr al-Islamijja, Kair 1992. List o nauczaniu (*Risala at-ta'alim*) – s. 355–370; List o dżihadzie (*Risala al-dżihad*) – s. 421–437; Nasza misja (*Da'watuna*) – s. 13–30; Ku światłu (*Nahwa an-nur*) – s. 272–294. Niektóre listy zostały przetłumaczone we fragmentach na język angielski jako *Five Tracts of Hasan al-Banna (1906–1949). A Selection from Majmu'at Rasa'il al-Imam al-Shahid Hasan al-Banna*, transl. from Arabic by Charles W e n d e l, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1978.

8. Różnice prawno-teologiczne, istniejące między kierunkami w islamie nie mogą być przyczyną podziałów w ramach religii i nie mogą prowadzić do sporów, wrogości i nienawiści [...].

Aktywne działanie, jako wartość pożądana od Drogiego Brata, składa się z kilku etapów i polega na:

– Pracy nad samym sobą dla osiągnięcia tężyzny fizycznej, siły moralnej, światłości umysłu, zdolności do podjęcia wyzwania [...].

– Stworzeniu muzułmańskiego ogniska domowego, w którym panowałyby atmosfera wzajemnego poszanowania i w którym zachowywane byłyby wartości islamu we wszystkich przejawach życia domowego; w którym właściwie dobrana żona byłaby w pełni świadoma swoich praw i obowiązków i gdzie wychowanie potomstwa oraz służby opierałoby się na zasadach islamu. Jest to obowiązek każdego Brata z osobna.

– Wskazywaniu ludziom nas otaczającym właściwej drogi, zwalczaniu nieprawości i rzeczy występnych, propagowaniu cnót i dobra, jak również popieraniu inicjatyw czynienia rzeczy dobrych.

– Pozyskiwaniu opinii publicznej dla idei muzułmańskiej i nasycaniu nią stale wszystkich aspektów życia. Praca w tym kierunku jest obowiązkiem każdego z nas z osobna i Stowarzyszenia jako całości.

– Wyzwoleniu ojczyzny (*watan*) poprzez uwolnienie jej od wszelkiej władzy obcej – niemuzułmańskiej – zarówno politycznej, jak ekonomicznej i duchowej.

– Zreformowaniu rządu, aby stał się rządem prawdziwie muzułmańskim i przez to pełnił swoją powinność sługi nacji (*umma*) i wyraziela jej interesów; rząd jest muzułmański wtedy, gdy jego członkowie są muzułmanami przestrzegającymi wiernie obowiązków nałożonych na nich przez islam i gdy kieruje się on w swej działalności zasadami i zaleceniami islamu. [...] Powinno go charakteryzować poczucie odpowiedzialności, troska o obywateli i o sprawiedliwość społeczną, skuteczne gospodarowanie społecznymi środkami i dbanie o całą gospodarkę. Do jego obowiązków należy przede wszystkim zapewnienie krajowi bezpieczeństwa i dbanie o to, aby przestrzegane były prawa. Do obowiązków tych należy także rozwijanie oświaty i nauczania, umacnianie obronności kraju, dbanie o zdrowotność i ogólny dobrobyt ludności, a także przeprowadzenie nacjonalizacji bogactw narodowych, kontrolowanie finansów, umacnianie moralności i propagowanie islamu. Po spełnieniu tych obowiązków jego prawem jest żądać od obywateli, aby byli lojalni, zdyscyplinowani i popierali go własną osobą oraz posiadanymi środkami.

– Przywróceniu nacji muzułmańskiej (*umma islamijja*) należnego jej miejsca w świecie przez oswobodzenie jej ojczyzny; na ożywieniu jej wielkości, przy-

bliżeniu innym jej kultury oraz zintegrowaniu jej w takim stopniu, aby stało się możliwe odtworzenie obalonego kalifatu i przywrócenie upragnionej jedności.

– Opanowaniu w mistrzowski sposób sztuki propagowania misji (*da'wa*) islamu dopóty, dopóki nie obejmie on wszystkich niewierzących na całym świecie i we wszystkich jego zakątkach i stanie się religią wszystkich i stanie się wolą Bożą, że zabłyśnie Jego światło.

Ostatnie cztery etapy aktywnego działania są obowiązkiem zarówno całego Stowarzyszenia, jak i poszczególnych Braci z osobna. [...]

Mówiąc o *dżihadzie*, chcę podkreślić, że jest on bezwzględny obowiązkiem, który będzie istniał aż do końca świata i którego sens został określony przez Proroka [...]. Jego pierwszym stopniem jest oczyszczenie z wszelkiego zła własnego serca; najwyższym – bój, walka zbrojna (*kital*) w służbie Bogu; stopnie pośrednie – to walka słowem, piórem i czynem, głoszenie Słowa w obliczu despotycznego władcy. *Dżihad* jest jedynym środkiem ożywienia misji islamu [...].

### ***Risala al-dżihad (List o dżihadzie)***

W imię Boga miłosiernego, litościwego!

Bóg nałożył na każdego muzułmanina bezwzględny obowiązek *dżihadu*, od spełnienia którego nikt nie może się uchylić. Jest w nim wyrażone największe Jego pragnienie i największa łaska dla tych, którzy walczą i giną śmiercią męczeńską. Tylko ci, którzy kierując się ich przykładem postępują tak jak oni, mogą oczekiwać nagrody [...].

Obowiązek *dżihadu* i akceptowanie [przez islam – J.Z.] walki zbrojnej (*kital*), jest stale przedmiotem ataków i niesłusznych wobec islamu zarzutów. I oto ci sami ludzie przyznają teraz, że właściwe przygotowanie się jest najpewniejszą gwarancją pokoju. Bóg nałożył na muzułmanina obowiązek *dżihadu* nie jako instrumentu agresji lub środka zaspokajania ambicji osobistych, lecz jako środka ochrony misji islamu, gwarancji pokoju i wypełnienia wielkiego posłannictwa, które spoczywa na muzułmanach i polega na wskazywaniu ludziom drogi prawdy i sprawiedliwości [...].

Wśród muzułmanów istniała tendencja do traktowania boju, a więc walki zbrojnej (*kital*) z wrogiem jako mniejszego *dżihadu* i wyodrębniania *dżihadu* większego rozumianego jako walki z własnymi słabościami. Niektórzy twierdzą, że przeszliśmy od *dżihadu* mniejszego do *dżihadu* większego i na pytanie, czym jest większy *dżihad*, mówią: „Jest nim *dżihad* serca lub *dżihad* duszy”.

Próbują oni odwrócić w ten sposób uwagę ludzi od znaczenia walki jako takiej i przygotowania się do niej; dążą do wypaczenia sensu *dżihadu* i chcą

zniechęcić do podjęcia go. Podobne rozumowanie nie znajduje potwierdzenia w wiarygodnych *hadisach* [...].

### **Da'watuna (Nasza misja)**

[...] Misja Braci Muzułmanów jest szlachetnym dziełem, przekraczającym w swej szlachetności granice interesów osobistych i skrytych niskich pobudek. Kroczy ona po prostej drodze wytyczonej przez prawdę i błogosławionej przez Najwyższego [...].

Apelujemy do ludzi o przestrzeganie Zasady, która jest dla każdego muzułmanina wyraźnie określona i którą znają, w nią wierzy, podporządkowuje się jej i jest świadomy tego, że stanowi ona dla niego zbawienie, zapewnia mu szczęście i wewnętrzny spokój... Zasada ta opiera się na doświadczeniach historii, które potwierdziły jej słuszość i zdolność do przekształcania rzeczywistości [...].

Różnica między nami i ludźmi, z którymi jesteśmy zgodni w wierze polega na tym, że podczas gdy w sercach Braci Muzułmanów wiara płonie gorącym i silnym płomieniem, inni trwają jak gdyby w letargu i nie chcąc się z niego otrząsnąć, nie czynią nic, aby położyć kres temu stanowi rzeczy [...]. To błędnie, odrętwienie, beztroska, stan snu czy jakbyśmy inaczej go nazwali, pobudza nas do działania i skupienia całej uwagi na sprawach wiary [...].

Wracając do pierwszych moich słów, w których powiedziałem, że powołaniem Braci Muzułmanów jest głoszenie Zasady, można stwierdzić, że tym co charakteryzuje obecną sytuację zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie jest mnogość różnego rodzaju ideologii, idei, szkół myślenia i poglądów, które dzielą umysły ludzkie i nawzajem się zwalczają [...].

We współczesnym świecie ścierają się rozmaite ideologie: od politycznych, narodowych i patriotycznych po gospodarcze, militarystyczne i pacyfistyczne. Jakie miejsce w tej złożonej mozaice zajmuje ideologia (*da'wa*) Braci Muzułmanów? Pytanie to natchnęło mnie, abym powiedział o dwóch rzeczach: najpierw o zasadniczym szkielecie naszej ideologii, a następnie o jej stosunku do innych ideologii. [...]

Drogi Bracie! To, co najcelniej charakteryzuje naszą ideologię to jej muzułmańskość (*islamijja*). Sens tego słowa jest znacznie szerszy od tego wąskiego znaczenia, które nadają mu ludzie. Naszym punktem wyjścia jest szerokie rozumienie islamu jako systemu obejmującego wszystkie zagadnienia życia w ich całości: systemu determinującego każde z tych zagadnień i określającego jego wewnętrzną strukturę w sposób doskonały i precyzyjny; systemu podejmującego sprawy doczesne człowieka i ich naprawę. Błędnie rozumują ci, którzy ograniczają islam do sfery kultu lub zagadnień rozwoju wyłącznie duchowego [...].

My rozumiemy islam inaczej, w szerokim znaczeniu tego słowa, jako system porządkujący sprawy doczesne i wieczne [...].

Nasza doktryna w pełnym jej znaczeniu wyraża się w tym, że każdy z nas jest w swoim myśleniu i postępowaniu związany zaleceniami *Koranu*, *Sunny* Proroka i przykładami z życia naszych czcigodnych przodków [...].

Jeśli chodzi o nasz stosunek do różnorodnych ideologii, które zrodziła nasza epoka i które dzielą serca oraz wprowadzają chaos w umysłach ludzkich, to podstawą ich oceny jest dla nas nasza własna ideologia. Nie zgadzamy się z nimi i nie akceptujemy ich, są one sprzeczne z naszymi poglądami i nie ma nic, co by nas z nimi łączyło. Wierzimy, że nasza idea jest powszechna i wszechogarniająca i skupia w sobie wszystkie pozytywne elementy innych idei.

Ludzie zachwycają się obecnie to ideą patriotyzmu, to ideologią nacjonalizmu, zwłaszcza na Wschodzie, gdzie narody silnie odczuwają negatywne oddziaływanie Zachodu, oddziaływanie, które obraża ich honor i rzeczy dla nich święte, godzi w ich niepodległość i niszczy je fizycznie i intelektualnie; gdzie narody cierpią pod jarzmem Zachodu, narzuconym im w bezwzględny sposób i od którego pragną się uwolnić w miarę swych możliwości [...]. Na tle tego oddziaływania spotykamy się z wystąpieniami przywódców i pisarzy, którzy w swoich przemówieniach i na łamach prasy mówią wspaniale o patriotyzmie i sławią nacjonalizm.

Piękne to i dobre, ale ani piękne, ani dobre jest to, że Ty, próbując zrozumieć narody Wschodu, które są muzułmańskie, przyjmujesz bezkrytycznie to co mówią i piszą Europejczycy, którzy opierając się na własnej tradycji są w błędzie, przekonując Cię, że islam nie ma nic wspólnego z ideami, które głoszą, podczas gdy w islamie znajdują one pełniejszy, mądrzejszy i szlachetniejszy wyraz [...].

Zatem gdy ideolodzy patriotyzmu mówią, że patriotyzm jest miłością do ziemi, przywiązaniem do niej i tęsknotą za nią, to jest to tylko jedna strona zagadnienia [...].

Zatem gdy twierdzą, że patriotyzm jest obowiązkiem oddania wszystkich sił na rzecz wyzwolenia kraju spod obcej okupacji i przywrócenia niepodległości oraz umocnienia w sercach jej synów poczucia dumy i wolności, to jesteśmy z nimi w tym zgodni [...].

Gdy mówią o patriotyzmie jako o działaniu zmierzającym do umocnienia więzów między mieszkańcami danego kraju i uświadomienia im, że umocnienie tych więzów służy dobrze ich interesom, to też się z tym zgadzamy. Jednocześnie ci, którzy mówią o patriotyzmie chcieliby podzielić nację na zwalczające, nienawidzące i oskarżające się nawzajem grupy<sup>5</sup>, które rozpowszechniają par-

---

<sup>5</sup> Al-Bannie chodziło o ideologie fenicjanizmu, faraonizmu, syrianizmu i arabizmu [przyp. – J. Z.].



tykularne programy mające spełnić nadzieje, formować cele i dążenia oraz wyjaśniać rzeczywistość widzianą przez pryzmat lokalnych i wrogich wobec innych interesów [...]. Jest to patriotyzm dwuznaczny, który nic może działać na korzyść ani ideologów, którzy go głoszą, ani na korzyść nacji [...].

Odróżnia nas od nich to, że my rozpatrujemy patriotyzm z punktu widzenia jego treści ideowych. Gdy oni stawiają patriotyzmowi granice terytorialne i geograficzne, my uważamy, że dla muzułmanina każda piędź ziemi, na której wypowiada on słowa „Nic masz bóstwa oprócz Boga Jedyneho, a Mahomet jest Wysłannikiem Bożym” jest dla niego ojczyzną, rzeczą świętą i nietykalną, którą kocha całym sercem i gotów jest dla niej oddać wszystkie swe siły. Wszyscy muzułmanie we wszystkich regionach geograficznych są naszymi bliskimi i naszymi braćmi, do których żywimy jak najlepsze uczucia i których uczucia są nam bardzo drogie. [...]

Jeśli zwolennicy patriotyzmu czynią świętym tylko to, co jest dobre jedynie dla ich własnego kraju i to głównie — jak ma to miejsce w Europie — od strony materialnej, to w naszym przypadku, każdy muzułmanin będący wierny swym zasadom poświęca siebie, oddaje wszystkie swe siły duchowe i poświęca wszystkie posiadane środki materialne dla sprawy, którą jest kierowanie ludzkości ku właściwej drodze islamu i rozprzestrzenianie jego założeń we wszystkich zakątkach kuli ziemskiej [...].

Czy więc przekonałeś się, że my zgadzamy się z najbardziej żarliwymi zwolennikami patriotyzmu w takich sprawach, jak konieczność działania dla dobra kraju na rzecz jego wyzwolenia i zapewnienia mu pomyślności oraz dobrobytu i że popieramy każdego, kto szczerze dąży do realizacji tych celów? Chcę jednak abyś wiedział, że podczas gdy ich misja kończy się wraz z uzyskaniem przez kraj niepodległości i przywróceniem mu sławy, to dla Braci Muzułmanów jest to tylko część drogi lub też jeden z etapów. Po osiągnięciu tego etapu pozostaje działanie na rzecz zatknięcia sztandarów ojczyzny muzułmańskiej we wszystkich zakątkach kuli ziemskiej i zaniesienie do wszystkich miejsc *Koranu*.

Jeśli nacjonalizm oznacza, w rozumieniu niektórych, kierowanie się drogą wskazaną przez przodków, dziedziczenie ich chwały, potęgi oraz spuścizny duchowej i materialnej, a także kierowanie się ich przykładem i szczylenie się przez syna osiągnięciami ojca, to uważamy takie stanowisko za pozytywne, akceptujemy je i korzystamy z niego, bo czyż nawiązywanie do sławnych tradycji przodków może przeszkadzać w pobudzaniu do czynu nowych pokoleń? [...]

Jeśli rozumieć nacjonalizm jako nasz wspólny obowiązek poświęcania się dla pracy i walki oraz jako obowiązek pełnienia przez każdą grupę nałożonych na nią powinności, co stanowi gwarancję zwycięstwa, to zgadzamy się również i z tym. [...]

Ale jeśli nacjonalizm jest szczytnością własną narodowością w stopniu oznaczającym pomniejszenie wartości innych narodowości, w stopniu prowadzącym do agresji przeciwko innym i poświęcania ich dla własnej nacji tak jak czynią to na przykład Niemcy i Włochy podkreślające wyższość własnej nacji nad innymi, to jest to odrażające, nie ma w tym nic humanistycznego, oznacza to unicestwienie rodzaju ludzkiego w imię iluzorycznej idei [...].

Bracia Muzułmanie nie wierzą w tak rozumiany nacjonalizm i w nic, co jest zbliżone do niego i nie mówią o faraonizmie, arabizmie, fenicjanizmie, syrianiźmie czy o podobnych ideologiach [...].

Dostrzegamy oczywiście fakt, że wszystkie nacje noszą cechy szczególne i wyróżniają się pewnymi wartościami etycznymi. Zdajemy sobie sprawę, że każda nacja charakteryzuje się elementami, właściwymi tylko jej, że posiada zalety i charakter, które nadają jej odrębność i wyróżniają wśród innych nacji. Jesteśmy przekonani, że odnosi się to również i do arabizmu (*uruba*) i to w całej rozciągłości i w najpełniejszym zakresie. Nie znaczy to wcale, że różnice te mają służyć ludom do wywoływania agresji. Powinny one służyć ludom do spełnienia tej dziejowej misji, która jest udziałem każdego z nich. [...]

Jak uczy nas doświadczenie i jak mówią fakty, niedomagania narodów wschodnich wiążą się z brakiem wyraźnego ukierunkowania ich rozwoju, o czym świadczą przykłady ze wszystkich dziedzin ich życia. Z politycznego punktu widzenia są one ofiarami imperializmu, ich największego wroga zewnętrznego; są ofiarą rozbicia na partie, ofiarą sporów, podziałów grupowych i dezintegracji wewnętrznej. Z ekonomicznego punktu widzenia są instrumentem polityki poszczególnych klas i spółek zagranicznych, które zawładnęły ich bogactwami i zasobami naturalnymi. Z punktu widzenia ideowego są one ogarnięte anarchią, znajdują się na etapie odchodzenia od wiary i rozprzestrzeniania się ateizmu, który niszczy ich wiarę oraz burzy w sercach ich synów szczytne ideały. Ze społecznego punktu widzenia następuje upadek obyczajów i moralności, chwieją się odziedziczone po szlachetnych i prawych przodkach hierarchie wartości, naśladowane są wzorce zachodnie, które rozprzestrzeniają się szybko i psują młode pokolenie. [...]

Jeśli chodzi o sposób [uzdrowienia sytuacji – przy. J.Z.], o którym mówiłem, to są nimi trzy filary, wokół których koncentruje się myśl Braci Muzułmanów.

Pierwszym jest właściwy wzorzec postępowania, który Bracia odnaleźli w Księdze Boga, *Sunnie* Jego Wysłannika i zasadach islamu [...]. Drugim — to wierni wykonawcy. Występując w tej roli Bracia poświęcają się bez reszty wprowadzeniu w życie — w sposób zdecydowany i bezwzględny — tego, co zrozumieli z religii Boga.

Trzecim filarem jest stanowcze i zasługujące na zaufanie kierownictwo [...].

## *Nahwa an-nur (Ku światłu)*<sup>6</sup>

Ekscelencjo!

Kierując na ręce Waszej Ekscelencji ten list powodowaliśmy się wyłącznie niezłomną wolą skierowania nacji, której radości i troski Bóg w tej „nowej epoce” powierzył Waszej opiece, na drogę, która byłaby najlepszą z możliwych i wyznaczyła najlepsze wzorce postępowania, zapobiegła wstrząsom i zaburzeniom oraz oszczędziła nacji długich, bolesnych doświadczeń. [...]

Najbardziej niebezpiecznymi okresami w życiu nacji są okresy przejściowe, okresy przechodzenia z jednego stanu w drugi. Jeśli formowane wówczas wzorce nowej epoki, programy i zasady, które mają kształtować i obowiązywać nację, są jednocześnie zrozumiałe i wzniosłe, to wówczas nacja ta żyć będzie długo i chwalebnie, jej aktywność przyniesie jej sławę, a jej przywódcy cieszyć się będą z sukcesów, będących dla nich najlepszą nagrodą i przejdą do historii, która osądzi ich sprawiedliwie. [...]

Na obecnym etapie pierwszoplanowym zadaniem jest uwolnienie nacji z oków politycznej zależności, aby odzyskała ona wolność i utraconą niepodległość oraz suwerenność.

Drugim zadaniem jest uformowanie jej od nowa, aby zajęła wśród innych nacji należne jej miejsce i była zdolna współzawodniczyć z nimi pod względem wskaźników rozwoju społecznego. Najgłębsze piętno na naszej epoce wycisnęła walka polityczna. Rzuca ona wyzwanie Wam w obliczu nacji. Przed Wami są dwie drogi, z których każda Was pociąga, aby ją wybrać i skierować na nią nację. Każda z nich ma charakterystyczne cechy i wiąże się z określonymi konsekwencjami. Ma też swoich zwolenników i tych, którzy pokładają w niej nadzieje. Pierwszą drogą jest islam, który ma własne korzenie, zasady, kulturę i cywilizację. Drugą jest droga Zachodu z własnym stylem życia, systemami i programami. Nasza doktryna wychodzi z założenia, że pierwsza droga, droga islamu, z jej zasadami i podstawami jest jedyną możliwą drogą, którą należy wybrać i na którą należy skierować nację obecnie i w przyszłości.

Jeśli skierujemy nację na tę właśnie drogę rozwoju, to zyskamy bardzo wiele, tym bardziej że muzułmańskie wzorce zostały już dawno wypróbowane i historia potwierdziła ich przydatność. Uformowały one nację, która stała się jedną z najsilniejszych i najbardziej poważanych, a cała ludzkość prosiła ją o miłosier-

---

<sup>6</sup> List ten został wystosowany przez H. al-Bannę do króla Faruka, premiera Mustafy an-Nahhasa Paszy oraz królów i przywódców krajów muzułmańskich. Wydawca listów Al-Banny podaje, że miało to miejsce w miesiącu radżabie 1366 r. od Hidżry, czyli w maju lub czerwcu 1947 r. Ishak Musa Husaini oraz R.P. Mitchell podają natomiast, że list został wysłany w 1936 r., co piszącemu te słowa wydaje się bardziej prawdopodobne.

dzie, była jej posłuszna i błogosławiła ją. Świętość tych wzorców i ugruntowanie się ich w sercach ludzkich ułatwia objęcie nimi wszystkich, ułatwia zrozumienie i zaakceptowanie ich, ułatwia postępowanie według nich wówczas, gdy skierujemy nas na drogę ich realizacji. Jeśli dzięki rozbudzonemu nacjonalizmowi i rozpalonemu patriotyzmowi uda się nam zbudować nasze życie na naszych własnych wzorcach i tradycjach, to wówczas nie będziemy zmuszeni zapożyczać czegokolwiek od innych. Po tym, jak uzyskamy niezależność polityczną, będzie to oznaczać rzeczywistą niezależność w sprawach społecznych i życiowych.

Postępowanie według tych wzorców oznacza umocnienie jedności arabskiej i następnie jedności muzułmańskiej, a więc umocnienie tym samym świata islamu, jego wartości duchowych i emocjonalnych, jego wielkości i siły [...].

Jeśli pójdziemy tą drogą, to zdołamy rozwiązać te problemy życiowe, z którymi borykają się inni – państwa, które nie znają tej drogi i nie kroczą po niej; zdołamy rozwiązać wiele skomplikowanych kwestii, z którymi nie mogą sobie poradzić istniejące obecnie systemy. [...]

Cywilizacja Zachodu, która w swoim czasie przeżywała okres rozkwitu pod względem poziomu wiedzy i która narzuciła państwom i nacjom świata elementy tej wiedzy, obecnie przeżywa okres upadku i porażki, załamują się jej systemy i chwieją jej podstawy. Jej systemy polityczne przerodziły się w dyktaturę. Jej podstawy ekonomiczne targane są kryzysami i świadczą przeciw nim miliony bezrobotnych oraz głodnych nieszczęśników. Jej systemy społeczne opierają się na zasadach, które są sprzeczne z naturą. Ogarniają je we wszystkich miejscach płomienie rewolucji świadczące o tym, że ludzie poszukują środków zaradczych i nie mają obranej drogi. Ich konferencje ponoszą klęski, ich układy nie są przestrzegane, pakti zrywane, Liga Narodów jest w stanie rozkładu i nie ma wpływu na przebieg zdarzeń. [...].

Polityka despotycznych rządów i ambicjonalnych rozgrywek doprowadziła do tego, że świat jest obecnie niczym statek na oceanie, rozdzierany waśniami załogi i zdany na łaskę wzmagających się huraganów. Cała ludzkość jest zartroskanym i nie znającym chwili spokoju nieszczęśnikiem. [...] Poza islamem nie ma w świecie systemu, na którym mogłyby się oprzeć odradzające się nacje i który zapewniłby im niewzruszone podstawy ustrojowe i etyczne [...].

## **Karta Sióstr Muzułmanek<sup>7</sup>**

1. W dniu 1 muharrama 1352 roku (26 kwietnia 1933 r.) zostało utworzone w Al-Isma'ilijji Koło Muzułmańskich Dobrych Obyczajów (*Firka Adabijja Is-*

---

<sup>7</sup> Tekst oryginalny został opublikowany w „Dżarida al-Ichwan al-Muslimin” (Gazeta Braci Muzułmanów) w 1933 r. Przekład Wojciecha Dembskiego według: *Wa-sa'ik tarichijja...*

*lamijja*) pod oficjalną nazwą Koła Sióstr Muzułmanek (*Firka al-Achwat al-Muslimat*).

Celem utworzenia Koła Sióstr Muzułmanek była:

2. Dbłość o zachowanie dobrych obyczajów muzułmańskich, wzywianie do pielęgnowania cnót oraz wyjaśnianie szkód moralnych płynących z zabobonów szerzących się wśród muzułmanek.

Środki i metody działania Koła:

3. Lekcje i wykłady prowadzone na spotkaniach kobiecych, indywidualne napomnienia, pisanie i publikowanie dzieł.

System organizacyjny Koła:

4. Za członka Koła Sióstr Muzułmanek może być uznana każda muzułmanka, która pragnie działać zgodnie z zasadami Koła i złoży przysięgę w następującym brzmieniu:

„Przysięgam na Boga i na Jego Pakt, że będę zachowywać niezłomnie dobre obyczaje islamu oraz, że będę wzywać do pielęgnowania cnót na miarę moich możliwości”.

5. Zwierzchnikiem (*ra'is*) Koła Sióstr Muzułmanek jest Główny Przewodnik (*Al-Murszid al-Amm*) Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Kontaktuje się on z członkiniami Koła za pośrednictwem swej zastępczyni (*wakila*), która stanowić będzie więź między nim a nimi.

6. Wszystkie członkinie Koła, łącznie z zastępczynią, są siostrami równymi stopniem pod względem doktryny.

Prace konieczne dla realizacji ideologii nakładane będą na nie zgodnie z kwalifikacjami.

7. Członkinie Koła organizować będą raz w tygodniu specjalne własne zebranie, na którym zostaną zarejestrowane wszystkie prace, które zostały przez nie wykonane w ciągu minionego tygodnia, a także prace, jakie zamierzają wykonać w następnym tygodniu.

W przypadku, gdyby liczba członkiń była zbyt wielka, jest rzeczą dozwoloną, by w tego rodzaju zebraniach tygodniowych brały udział tylko delegatki odpowiedzialne za wykonanie poszczególnych prac.

8. Dobrowolne wkłady finansowe i składki ustala się w zależności od możliwości członkiń. Wkłady te i składki powierzy się pieczy jednej z sióstr z przeznaczeniem na wydatki związane z realizacją przedsięwzięć Koła.

9. Jest rzeczą dozwoloną rozszerzyć ten system organizacyjny poza region Al-Isma'ilijji, jednakże tylko w ramach niniejszej Karty.

10. Karta ta wchodzi w życie natychmiast po jej zatwierdzeniu przez członkinie Zgromadzenia Założycielskiego (*Al-Firka at-Ta'sisijja*) Koła i złożeniu przez nie podpisów.

*Ma'alim fi-t-tarik (Słupy milowe na drodze)*<sup>8</sup>

Ludzkość znajduje się dzisiaj w krytycznej sytuacji, i to nie tylko z powodu wielu zagrożeń, które mogą doprowadzić do jej unicestwienia, lecz ze względu na wyczerpanie się potencjału intelektualnego, który pobudzał jej rozwój i gwarantował jej funkcjonowanie. Przyznaje to wielu myślicieli zachodnich, którzy mówią o kryzysie cywilizacji zachodniej i bezradności zachodniej myśli społecznej wobec współczesnych wyzwań rozwoju. Demokracja na Zachodzie stała się frazesem do tego stopnia, że przenikają ją koncepcje polityczne, które wdrażane są w życie w bloku komunistycznym na Wschodzie. Należy do nich w pierwszej kolejności marksizm, który najpierw zdobył zwolenników na wschodzie Europy, a następnie przyciągnął umysły wielu intelektualistów na Zachodzie. Jednak marksizm przeżywa obecnie głęboki intelektualny kryzys i można powiedzieć, że obecnie żaden naród nie rozwija się zgodnie z pierwotnymi założeniami tej ideologii. Marksistowska teoria konfliktu społecznego jest niezgodna z naturą ludzką oraz z naturalnym potrzebami człowieka i może się przyjąć w społeczeństwie albo zdegenerowanym, albo tyranizowanym. Obecnie jesteśmy świadkami tego, że nawet w takich warunkach system gospodarczy oparty na marksistowskiej teorii nie sprawdza się, dowodem na co są trudności na rynku żywnościowym w Związku Radzieckim. W czasach carskich Rosja miała nadwyżki żywnościowe, a teraz musi importować żywność, aby wyżywić społeczeństwo. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest bankructwo systemu gospodarowania w rolnictwie, opartego na państwowych gospodarstwach rolnych.

Ludzkość potrzebuje zmiany i nowego przywództwa. Zachodnia kultura i cywilizacja jest w stanie upadku nie tylko z powodu trudności ekonomicznych, politycznych i wewnętrznych konfliktów, które nią obecnie targają. Era cywilizacji Zachodu kończy się, gdyż zdominował ją materializm, a wartości, o których mówi, przestały być pociągające nawet dla części społeczeństw zachodnich. Nowe siły przewodnie ludzkości powinny przejąć dziedzictwo materialne cywilizacji zachodniej oraz jej kreatywną siłę i odwołać się do nowych wzniosłych wartości, nieznanych dotąd przez Zachód, które przywrócą harmonię społeczną i stworzą intelektualne ramy dla właściwego funkcjonowania społeczeństw.

Tylko islam reprezentuje te wzniosłe wartości i tworzy przesłanki dla harmonijnego rozwoju społeczeństwa.

---

<sup>8</sup> Tłumaczenie Jerzy Zdanowski. Wydanie pierwsze ukazało się w Kairze w 1964 r. W 1990 r. wyszedł przekład angielski jako Sayyid Qutb, *Milestones* (tłumaczenie Ahmad Zaki Hammad), Indianapolis, American Trust Publications 1990.



Era dominacji rozumu, którą zapoczątkowało Oświecenie kończy się. Siły, które zrodził Renesans w XVI w. i które zapewniły rozkwit cywilizacji Zachodu w XVIII i XIX stuleciach, wyczerpały się. Ideologie nacjonalistyczne i szowinistyczne oraz wszystkie ruchy i teorie rozwoju, które zrodziła nowożytność straciły swoją żywotność i skompromitowały się. W ten sposób nadszedł czas islamu i wspólnoty muzułmańskiej, gdyż tylko ona prezentuje wartości, które są tak potrzebne ludzkości. Islam nie stoi na drodze do pomnażania dóbr materialnych i nie ogranicza ludzkiej inwencji w tworzeniu materialnych podstaw życia. Przeciwnie, islam wręcz zobowiązuje człowieka, aby był przedsiębiorczy i pomnażał swoje bogactwo, a zasobność materialną traktuje jako cnotę; w kreatywności i aktywności gospodarczej dostrzega przejaw gorliwości religijnej i traktuje je jako ważny sens istnienia człowieka.

Wspólnota muzułmańska ma więc przed sobą do wypełnienia dziejową misję, której zapowiedź znajdujemy w świętej księdze – *sura* III, werset 110 i *sura* II – werset 143.

Jednak wspólnota muzułmańska, aby mogła wypełnić swoją misję, musi najpierw sama powrócić do swojej pierwotnej formy. Musi odrzucić te praktyki społeczne, które są dziełem umysłu ludzkiego i które nawarstwiły się na przestrzeni wielu stuleci. Do takich praktyk należy fałszywe prawo i postępowanie ludzi, które nie mają nic wspólnego z islamem i przesłaniają właściwe przesłanie Boga. Islam powinien oczyścić się od tych praktyk i w ten sposób odrodzić do wypełnienia dziejowej misji. [...]

Nasze działania, jeśli je podejmiemy, będą krokami milowymi na naszej drodze [ku islamizacji – przyp. J.Z.].

1. Wnikliwa analiza historii Bractwa Muzułmańskiego oraz porównania jego sytuacji do położenia pierwszych muzułmanów pozwalają stwierdzić, że ruch muzułmański działa obecnie w warunkach podobnych do tych, w których działali pierwsi krzewiciele islamu. Podobieństwo to określone jest przez stan powszechnej niewiedzy (*dżahl*) o tym, czym jest wiara muzułmańska i jaka jest jej treść. Podobieństwo to wynika także z powszechnego odejścia od muzułmańskich zasad moralnych, które tworzą muzułmański system norm i wartości (*nizam islami*). Sytuacja przypomina czasy Średniowiecza i czasy nowożytne, kiedy najpierw krzyżowcy, a później syjoniści stosowali wszelkie środki dla zwalczania przesłania islamu przez niszczenie lokalnych muzułmańskich wspólnot i systemów społecznych.

2. Większość ruchów muzułmańskich, które angażują się w działania polityczne domaga się od swoich rządów wprowadzenia systemu politycznego opartego na islamie i czyni to w chwili, kiedy ich społeczeństwa odeszły od właściwego rozumienia wiary muzułmańskiej.

3. Ruch muzułmański musi zacząć od działalności oświatowej i przekonać ludzi do przyjęcia przesłania Proroka w jego właściwej formie.

4. Ruch muzułmański nie powinien tracić czasu na angażowanie się w bieżące rozgrywki polityczne lub próby obalenia rządów w celu wprowadzenia siłą systemu politycznego opartego na islamie. Ludzie sami zażądają wprowadzenia takiego systemu, kiedy zrozumieją właściwą treść wiary muzułmańskiej.

5. W okresie realizacji programu działań edukacyjnych ruch musi mieć pewną ochronę przed atakami z zewnątrz. To, co stało się z Bractwem w latach 1948, 1954 i 1957 nie może się powtórzyć<sup>9</sup>.

6. Grupa lub grupy oddanych członków organizacji powinny być przeszkolone dla zapewnienia ochrony, ale nie powinni przystąpić do szkolenia dopóty, dopóki nie zrozumieją istoty przesłania oraz zasad moralno-etycznych właściwej wiary muzułmańskiej.

7. Te przeszkolone grupy nie powinny mścić się na służbach reżimu za wcześniejsze prześladowania naszej organizacji. O tym należy zapomnieć. Jednak podobne ataki na Bractwo nie powinny się w przyszłości powtórzyć. Grupy, o których mówię, nie powinny atakować pierwsze.

8. Tak długo, jak będziemy mieli zapewnione bezpieczeństwo, powinniśmy prowadzić pokojową działalność edukacyjną, i tak długo jak Bracia – głosiciele słowa nie będą prześladowani, nie należy podejmować działań zaczepnych.

9. Grupy przeszkolonych ochotników powinny podejmować działania dozwolone przez islam. Mogą tylko zwalczać tych, którzy ich atakują, i zabić ich.

10. Ustanowienie islamskiego systemu politycznego nie jest zadaniem najpilniejszym. Program edukowania społeczeństwa jest długofalowy. Jego realizacja potrwa długo, ale nic nie może powstrzymać wypełnienia przez nas tej misji.

## **Muhammad al-Ghazali**

### ***Al-Islam wa-l-manahidż al-isztirakijja* (Islam a socjalistyczne wzorce)<sup>10</sup>**

#### **Jakiej reformy wewnętrznej potrzebuje świat islamu?**

Zależność od sił zewnętrznych, tak boleśnie przez nas odczuwana, jest rezultatem nie tyle siły obcych mocarstw, co naszej wewnętrznej słabości. Siłę tworzą zasoby materialne i ludzkie. Część naszych zasobów materialnych od-

---

<sup>9</sup> Chodzi o fale prześladowań członków Bractwa najpierw przez władze króla Faruka, a później przez Nasera [przyp. – J.Z.].

<sup>10</sup> Tłumaczenie Jerzy Zdanowski. Praca ta napisana została w 1956 r. po agresji Wielkiej Brytanii, Francji i Izraela na Egipt. Strefa Kanału Sueskiego była wówczas okupowana

plywa za granicę, gdyż tam są lepsze możliwości inwestowania, co pomniejsza i tak ograniczone nasze możliwości inwestycyjne. Czy będziemy w stanie powstrzymać dalszy odpływ naszego narodowego bogactwa? A jacy są nasi ludzie? Nasi ludzie nie potrafią przede wszystkim docenić wartości czasu. Są albo beczynni, ale spędzają wolny czas bezużytecznie. Musimy nauczyć się przede wszystkim doceniać czas. Nasz obecny styl życia nie sprzyja temu, abyśmy stworzyli naród, który liczyłby się wśród innych narodów.

Niejednokrotnie czytałem informacje o tym, jak Iran sprowadzał z Europy i Ameryki specjalistów w dziedzinie ropy, ponieważ niestety specjalistów z tej dziedziny nie ma ani w Iranie, ani w Iraku, ani w Egipcie. Mamy natomiast duże rzesze „specjalistów” w zabawianiu się z kobietami, biesiadowaniu i gnębieniu pracowników. Gdzie są ci ludzie, którzy potrafią poprowadzić nasze społeczeństwa do nowej wspaniałej przyszłości?

Wielu twierdzi, że przyczyną zacofania i застоju jest kolonializm i jego nowe formy i że należy je zwalczyć, a wszystkie bolączki zanikną. Z pewnością, dzień wypędzenia zachodnich okupantów będzie dniem radości narodowej, ale nikt nie zaprzeczy, że nasze przygotowania, aby ten dzień nastąpił, są niewystarczające. Znajdujemy się jako nacja w opłakanym stanie, bezsilni wobec wroga, co tylko zwiększa jego apetyt na dalszą uzurpację naszych praw i wolności. [...]

### **Jakie są obowiązki państwa?**

W islamie istnieją formy kultu indywidualnego, do których zaliczamy post i modlitwę, oraz formy kultu zbiorowego, jak *dżihad* i jałmużna. Te drugie formy są organizowane przez państwo i służą ochronie wspólnoty muzułmańskiej przed wrogami zewnętrznymi i wewnętrznymi. Obowiązki państwa w sferze religii są więc bardzo poważne. Władze państwowe powinny zapewnić wszelkie środki potrzebne do walki o utrwalenie przesłania zawartego w *Koranie* i zagwarantować właściwą koordynację działań jednostkowych w tym zakresie. Wierny muzułmanin jest gotów poświęcić się dla wiary, ale działania pojedynczych jednostek nie będą skuteczne bez właściwej koordynacji ze strony państwa. Jeśli państwo właściwie wypełnia swoje zadania w tym zakresie, jednostka powinna oddać się do dyspozycji odpowiednich władz i być gotowa do największych poświęceń. W ten sposób wypełnia nie tylko swoje obowiązki obywatelskie, ale i religijne.

---

przez wojska brytyjskie. Jednocześnie na arabskim Bliskim Wschodzie coraz bardziej popularne stawały się idee socjalistyczne. Al-Ghazzali uważał, że droga rozwoju, po której kroczyły kraje bloku komunistycznego była zgubna, a o równości i sprawiedliwości lepiej od teorii socjalistycznych mówi islam. Tłumaczenie według Muhammad al-Ghazali, *Al-Islam wa-l-manahidż al-isztirakijja*, Nahda Misr, Kair 2004, s. 16–17, 51–52, 69–70, 95, 97–98, 101–103, 106, 108, 112–113.

Państwo jest też całkowicie odpowiedzialne za zaspokojenie podstawowych potrzeb bytowych obywateli w zakresie wyżywienia i ochrony zdrowia. Powinno też pomagać sierotom i niepełnosprawnym. Musi również zadbać o godne życie pracowników po zakończeniu przez nich okresu pracy. Zabezpieczenie ludzi na starość to ważny obowiązek państwa. Środki na wszystkie te cele należy gromadzić w najbardziej skuteczny sposób. Państwo ma do tego prawo.

Islam nie stawia przeszkód w bogaceniu się i pomnażaniu bogactwa. Popiera zasobność, jeśli jest ona wynikiem rzetelnej pracy. Człowiek, który jest pracowity i potrafi dobrze gospodarować, zdobywa poważanie w oczach Boga. Islam nie zezwala jednocześnie na monopolizowania bogactwa przez pojedyncze jednostki lub grupy ze szkodą dla ogółu i nie zezwala na pomnażanie bogactwa w drodze stosowania praktyk monopolistycznych; nie zgadza się również na to, aby bogacenie się było jedyną wartością życia. Islam zaleca umiarkowanie w tym względzie i pozostawia każdemu wolną rękę w wyborze sposobu zachowania równowagi między materialną i duchową stroną życia. Kiedy po bitwie pod Badrem w ręce zwolenników Proroka Mahometa dostały się bogate łupy wojenne, Prorok zadbał o sprawiedliwy ich podział między wszystkich członków wspólnoty, co zapewniło harmonię i równowagę społeczną. Zapewniło to także pomyślność ekonomiczną poszczególnych jednostek i całej wspólnoty. Później Prorok mówił o konieczności podziału dóbr na sprawiedliwych zasadach i o konieczności stworzenia prawnych podstaw takiego postępowania.

*Koran* mówi, że Bóg chciał, aby bogactwo narodowe trafiło do wszystkich grup społecznych i nie zezwala na dominację jednostek lub grup w sferze wytwarzania oraz na monopolizowanie bogactwa narodowego przez kogokolwiek. Koncentracja bogactwa w rękach wąskiej grupy prowadzi bowiem do nierówności społecznych, deprawacji i wyzysku jednych przez drugich.

Państwo powinno więc stworzyć odpowiednie regulacje prawne, które zagwarantowałyby sprawne funkcjonowanie organizmu gospodarczego, w szczególności finansowego, jako swojego rodzaju krwioobiegu gospodarki, przy jednoczesnym wyeliminowaniu wyzysku i nadmiernego bogacenia się przez poszczególne jednostki. Gdyby zjawisko zmonopolizowania bogactwa narodowego nastąpiło, nacja ma prawo przejąć zasoby narodowe i stworzyć przez swoich przedstawicieli mechanizm sprawnego zarządzania zasobami w celu zapewnienia każdemu obywatelowi możliwości prawa do pracy i udziału w podziale wytworzonych dóbr.

Państwo powinno dbać o to, żeby nikt nie tamował obrotu finansowego, gdyż mogłoby to doprowadzić do zapaści gospodarczej i paraliżu całego organizmu społecznego. Powinny powstać przepisy i umowy, które zapobiegałyby wyzyskowi i nadmiernemu gromadzeniu się kapitału w wyróżniającej się grupie. Gdyby jednak nastąpił taki fakt, z przyczyn stworzonych przez tę grupę, to na-

ród powinien mieć prawo do opanowania swego bogactwa i zasobów oraz chrońnięcia owoców swej pracy tak, aby każdy obywatel otrzymał prawo do pracy i możliwość korzystania ze wspólnego dobra.

Islam jest przeciwny nadmiernej koncentracji dóbr materialnych także ze względu na to, że prowadzi to do zaostrzenia nierówności społecznych, wywyższania się jednych ponad drugimi oraz przejmowania władzy przez jednostki, które stają się w konsekwencji tyranami i stanowią zagrożenie dla losu innych ludzi. W warunkach koncentracji dóbr materialnych oraz dominacji politycznej rodzą się rewolucje i następuje rozpad społeczeństwa.

Islam zakazuje łamania prawa do pracy, wyzyskiwania ludzi, zaniżania wynagrodzeń, pozbawiania ludzi prawa do nauki, leczenia się, mieszkania, opieki społecznej i godnego życia na starość.

Islam zakazuje lichwiarstwa, gdyż jest ono formą wyzysku człowieka w sytuacji, gdy znajduje się on rozpaczliwej sytuacji życiowej i potrzebuje wsparcia. Pożyczanie takiemu człowiekowi w takiej sytuacji pieniędzy na procent jest niemoralne i oznacza bogacenie się kosztem nieszczęścia innych bez żadnego wysiłku i nakładu pracy.

### **Jaka jest pozycja jednostki w społeczeństwie?**

Islam to religia zbudowana na fundamencie miłosierdzia i dobroci. Misja Proroka Mahometa polegała na nakłanianiu ludzi do czynienia dobra i na zaniechaniu czynienia zła. To samo mówią normy religii: zezwalają na rzeczy dobre i zakazują złych. Islam otwiera przed człowiekiem sferę doznań przyjemnych, ale nakazuje jednocześnie, aby człowiek pamiętał, że życie jest dane od Boga i aby stale dziękował mu za to. Islam wyznacza też jednostce ważne miejsce we wspólnotie religijnej. Życie godne nie sprowadza się wyłącznie do zaspokojenia potrzeb materialnych i zapewnienia egzystencji rodzinie; nie sprowadza się też jedynie do gorliwego praktykowania przez jednostkę kultu religijnego. Jednostka ma prawa, których nikt nie może jej pozbawić, ale ma również obowiązki wobec wspólnoty. Podstawowym obowiązkiem jest praca. Praca jest w islamie naturalną funkcją ludzkiej egzystencji i naturalnym obowiązkiem każdego człowieka wobec wspólnoty; jest też źródłem tworzenia dóbr i środkiem do samorealizacji każdej jednostki. Pracując dla siebie, każdy pracuje dla wspólnoty i pomnaża nie tylko dobra własne, ale i dobra całej wspólnoty. Pracując dla siebie, jednostka umacnia więc wspólnotę religijną, a tym samym – wiarę. Islam połączył w ten sposób pracę człowieka dla Boga z pracą na potrzeby własne.

Człowiek powinien być wynagradzany proporcjonalnie do nakładu pracy: ktoś, kto pracuje więcej i wydajniej, powinien otrzymywać więcej od kogoś, kto pracuje mniej i jego praca jest mniej efektywna. Czy taką samą zasadą nie kieruje się jednak społeczeństwo kapitalistyczne? Tak się może wydawać na pierwszy rzut oka.

Idea kapitalizmu wyraża się w wolności pracy, inwestowania oraz posiadania własności. Towarzyszy temu przekonanie, że jeśli człowiek jest zdolny, inteligentny, przedsiębiorczy i aktywny, to stan posiadania przez niego dóbr materialnych może być nieograniczony, tym bardziej że w gospodarce kapitalistycznej obowiązuje wolna konkurencja i hamowanie ambicji oraz działań takiej jednostki byłoby niezgodne z tą zasadą. Powyższa koncepcja ma jednak poważną wadę. Rozbudza bowiem ponad wszelkie możliwe granice chęć do nieograniczonego posiadania dóbr materialnych i łamie bariery moralne w osiągnięciu takiego celu. Bogacenie się wszelkimi sposobami prowadzi do wyzysku i łamania prawa. Kapitalistyczni pracodawcy zapominają często o tym, że ich osiągnięcia finansowe są zasługą również ich pracowników. Stają się egoistyczni i ich działalność na rzecz społeczeństwa jest znikoma.

Koncepcja komunistyczna prezentuje zasady systemu gospodarczego, które na pierwszy rzut oka są pociągające dla szerokich warstw społecznych, gdyż mówią o sprawiedliwym podziale i równości wszystkich wobec prawa. Jednak praktyka życia społecznego w krajach komunistycznych ma jeszcze inne strony. W krajach tych państwo panuje nad jednostką i pozbawia ją wszelkich praw do posiadania własności. Pozbawianie kogokolwiek jego własności jest według prawa muzułmańskiego przejawem dyktatury grupy ludzi, którzy tworzą elitę władzy nad narodem oraz uzurpowania sobie przez tę elitę prawa do rozporządzania owocami pracy narodu oraz jego losem.

Kapitalizm, który nakłada na obywateli podatek dochodowy jako środek re-dystrybucji dochodu nie jest w swoich poczynaniach oryginalny, gdyż rodzajem takiego podatku jest muzułmańska *zaka*, czyli dochód państwa pochodzący z opodatkowanie się ludzi posiadających na rzecz tych muzułmanów, którzy znajdują się w potrzebie. Komunizm z kolei, który wzywa do zniesienia różnic majątkowych i społecznych jest w błędzie, jako że ludzie z natury rzeczy różnią się zdolnościami, cnotami, kwalifikacjami, inteligencją i przedsiębiorczością, a nawet siłą fizyczną. Zniesienie nierówności jest więc niemożliwe.

### **Wywiad z Abu al-Ila al-Madim (inicjatorem utworzenia Partii *Wasat*)<sup>11</sup>**

#### **Jaka jest pozycja Partii *Wasat* w sprawie konstytucyjnego zakazu rejestracji partii o orientacji religijnej?**

Popieramy taki zakaz. Problem leży w tym, jak zdefiniujemy partię o orientacji religijnej. W moim rozumieniu taką partią jest ta, która albo skupia wy-

---

<sup>11</sup> Tłumaczenie Jerzy Zdanowski. Z inicjatywą utworzenia partii centrowej o nazwie *Wasat* (dosł. Centrum) wystąpiła w 1996 r. grupa działaczy Bractwa Muzułmańskiego.



znawców tylko jednej religii, albo stawia sobie za cele wprowadzenie rządów teokratycznych lub klerykalnych. My uważamy, że członkostwo w każdej partii powinno być otwarte dla wszystkich obywateli danego państwa bez względu na wyznanie. Nasza partia jest świecka, jakkolwiek odwołuje się do islamu. Do partii należą także egipcscy chrześcijanie. Jedną z naszych zasad jest równość między mężczyznami i kobietami. Zapraszamy do naszych szeregów zarówno kobiety w *hidżabach*, jak i bez *hidżabów*. Jesteśmy bardzo przywiązani do idei obywatelskości i wdrazamy ją w życie.

Celem Partii *Wasat* jest rozwiązanie problemu, z który region Bliskiego Wschodu nie może sobie poradzić od ponad 50 lat i którym jest pytanie o to, jak zintegrować religię, szczególnie *szari'ę* i zasady islamu ze sferą życia publicznego. Mówimy przy tym o nowoczesnym rozumieniu *szari'i*, które traktuje islam jako ogólny punkt odniesienia dla rozwiązywania spraw szczegółowych. W niektórych sprawach, jak małżeństwo czy rozwód zalecenia islamu są szczegółowe, ale w innych, jak zasady rządzenia, muzułmańska zasada *szury*, czyli organu władzy przedstawicielskiej, islam nie precyzuje, czy najwyższe ciało ustawodawcze ma być jedno- lub dwuizbowe, tak samo jak nie określa, czy system władzy wykonawczej powinien być prezydencki czy parlamentarny. Każde z tych rozwiązań jest zgodne z zasadą *szury*, która zakłada udział reprezentantów społeczeństwa w procesie podejmowania decyzji. To, jak najlepiej wdrożyć w życie tę zasadę, zależy od doświadczeń społeczeństw muzułmańskich i kultury islamu. Cywilizacja muzułmańska jest tak samo jak i pozostałe cywilizacje przywiązana do idei pokojowego układania swoich stosunków z innymi kulturami, ruchami społecznymi i ideologiami bez uciekania się do wrogości i agresji.

Nasi przyjaciele z Partii Sprawiedliwości i Rozwoju w Maroku i Turcji mają poglądy zbliżone do naszej partii, inicjatywa utworzenia której zgłoszona została w styczniu 1996 r. Koncepcja założenia krystalizowała się w środowisku działaczy islamistycznych już od 1986 r. Napotykaliliśmy na naszej drodze wiele przeszkód, ale byliśmy przekonani o tym, że należy iść własną drogą, gdyż zmienić wielką organizację [chodzi o Bractwo Muzułmańskie – przyp. J.Z.] od środka jest bardzo trudno.

---

Wniosek o rejestrację partii był wielokrotnie odrzucany przez władze egipskie, które powoływały się na konstytucję Egiptu, zakazującą tworzenia partii politycznych o orientacji religijnej. Partia została ostatecznie zarejestrowana w lutym 2006 r. po decyzji sądu. Abu al-Ila al-Madi udzielił wywiadu Amrowi Hamzawiemu, pracownikowi The Carnegie Endowment for International Peace w lutym 2006 r., kiedy oczekiwano na wyrok sądu w sprawie zgodności dokumentów rejestracyjnych złożonych przez członków-założycieli z prawem o partiach politycznych w Egipcie. (Źródło: <http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=21055>, 14.01.2009).

## **Jakie są różnice programowe między wami a Bractwem Muzułmańskim w sprawach politycznych i gospodarczych?**

W Bractwie istnieją dwie orientacje: reformatorska, otwarta na zewnątrz, która wyraża poglądy zbliżone do naszych, i druga – bardziej zachowawcza. Niestety, ta druga dominuje, a jej wyraziciele kontrolują organizację. My widzimy różnicę między działalnością misyjną (*da'wa*) a działalnością polityczną. Łączenie tych dwóch rodzajów aktywności jest wyjątkowo niebezpieczne, ponieważ zagraża zarówno jedności nacji, jak i integralności wspólnot religijnych. My wzywamy do oddzielenia tych dwóch działań, co czyni nas partią świecką, podczas gdy Bractwo Muzułmańskie nadal łączy te obydwie formy działalności. Drugą różnicą to nieokreślona koncepcja państwa islamskiego, do której odwołuje się Bractwo Muzułmańskie. Chodzi również o ich strach przed demokracją. Nawet jeśli wzywają oni do demokracji, to tak naprawdę nie wierzą w nią, o czym świadczą same zasady funkcjonowania ich organizacji. Jest jeszcze jeden problem wynikający z długoletniej działalności Bractwa, w czasie której jego kierownictwo nie podjęło nigdy poważnej próby uzyskania zgody na legalną działalność. Nawet kiedy przywódcy Braci mówią, że chcą utworzyć partię, to nie wiadomo, czy chodzi o przekształcenie Bractwa w partię polityczną, czy też o utworzenie partii, która miałaby działać równolegle z Bractwem. Większość członków kierownictwa Bractwa opowiada się przy tym za drugim rozwiązaniem. Poza tym, sytuacja w Bractwie jest taka, że osoby, które są znane opinii publicznej, nie mają wpływu na podejmowanie decyzje, a ci, którzy podejmują decyzje, nie są znani szerszemu ogółowi. Jest to symptomatyczne i świadczy o nie odróżnianiu działalności politycznej od misji krzewienia wiary.

## **Czy Bractwo Muzułmańskie umieści swoich kandydatów na listach wyborczych *Wasatu*, jeśli wasza partia zostanie zarejestrowana?**

Największy problem polega na tym, że ci, którzy są aktywni politycznie – a jest ich w Egipcie około 1 miliona – są podzieleni między Partię Narodowo-Demokratyczną i Bractwo Muzułmańskie. To oznacza, że ponad 70 milionów obywateli pozostaje albo niezdecydowanych, albo nieaktywnych politycznie. My nie chcemy walczyć o tych, którzy już są zaangażowani po którejś ze stron, lecz chcemy przekonać do naszego programu tych niezdecydowanych i pasywnych. Każdy, kto podziela nasze poglądy, będzie przyjęty. Mamy zastrzeżenia do systemu wyłaniania kandydatów, który stosuje Bractwo Muzułmańskie z tego względu, że stawia on bardziej na liczebność reprezentacji w parlamencie niż na kwalifikacje kandydatów na deputowanych. Liczba członków Bractwa, którzy odpowiadają naszym kryterium nie jest duża, ale ci, którzy je spełniają i chcą przyłączyć się do *Wasatu*, zostaną przyjęci.

Kiedy podejmowaliśmy pierwszą próbę utworzenia Partii *Wasat*, większość członków-założycieli pochodziła ze Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Podczas drugiej próby tylko połowa należała do Bractwa. Inni byli spoza tej organizacji. Kiedy po raz trzeci zgłosiliśmy wniosek o rejestrację, jedynie 7% członków-założycieli wywodziło się ze Stowarzyszenia Braci Muzułmanów.

### **Jaki jest punkt widzenia Partii *Wasat* na obecną sytuację polityczną i ekonomiczną w Egipcie?**

Wyście z kryzysu zależy od podjęcia działań w trzech następujących dziedzinach:

Po pierwsze, konieczna jest całościowa transformacja demokratyczna. Potrzebny nam jest system tworzony w drodze wolnych i uczciwych wyborów, co oznacza, że prezydent powinien być wybierany spośród wszystkich kandydatów, którzy spełniają wymogi i zgłoszą swoje kandydatury<sup>12</sup>.

Po drugie, potrzebujemy kompetentnego i doświadczonego prezydenta oraz rządu. Od dłuższego czasu cierpimy na brak kompetentnych władz i jest to poważny problem. Zdolność do kierowania i administrowania powinna być ważniejsza od przewodzenia ideologicznego. Egipt ma bogate rezerwy ludzi wykwalifikowanych i zdolnych do zarządzania, którzy są odsunięci od kierowniczych stanowisk, zajętych przez ludzi całkowicie niekompetentnych.

Po trzecie, aby położyć kres wszechobecnej korupcji zżerającej nasze państwo, instytucje publiczne oraz urzędnicy państwowi muszą poddać się kontroli finansowej i ujawnić źródła swoich dochodów. Ten obowiązek powinien objąć wszystkich – od prezydenta po urzędnika najniższego szczebla. Należy też wprowadzić przepis, że dane stanowisko państwowe można piastować nie dłużej niż dwie kadencje.

### **Czy są siły – wewnętrzne i zewnętrzne – które będą wywierały presję na kontynuowanie procesu reform w Egipcie? Czy w środowisku politycznym Egiptu toczy się debata na temat stosunków z Zachodem?**

Zewnętrzne siły nie są oczywiście decydujące, jakkolwiek odgrywają ważną rolę. Najważniejsze w promowaniu reform są siły wewnętrzne. Wymieniłbym przede wszystkim ruch „Kijafa”. Świadomość konieczności reform staje się coraz bardziej powszechna w społeczeństwie, jakkolwiek nie przekłada się to na razie na praktykę życia politycznego. Swoje niezadowolenie ludzie wyrażają w coraz liczniejszych demonstracjach ulicznych i w tej chwili nie wiadomo, jak przełożyć te spontaniczne wyrazy gniewu na przemiany instytucjonalne. Takie przełożenie wymaga czasu.

---

<sup>12</sup> Prezydent w Egipcie jest wybierany spośród kandydatów wyselekcjonowanych przez parlament [przyp. – J.Z.].

## **Jaka jest Pana opinia na temat ostatnich apeli USA do świata arabskiego o zreformowanie się?**

Mimo że jestem sceptyczny co do szczerości intencji, kryjących się za tymi apelami, to nie możemy nie dostrzegać, że niosą one za sobą pewien kredyt zaufania do tego, co zostało już dokonane. Przesłania USA zawierają, niestety, wieloznaczne treści. Z jednej strony, są to wezwania do promowania opozycji politycznej. Z drugiej strony, są to wyrazy poparcia dla rządzącej elity władzy. Nigdy nie rozumiałem tej dychotomii i mówiłem o tym przedstawicielom amerykańskiej administracji. Jak można stawać w obronie prześladowanej opozycji, a jednocześnie akceptować poprawki do konstytucji i prawa wyborczego, które wypaczają ideę wolnych oraz uczciwych wyborów prezydenckich i parlamentarnych? Poparcie USA dla niedemokratycznych praktyk jest tak widoczne, że trudno pogodzić je z oficjalnymi amerykańskimi oświadczeniami.

## Słownik podstawowej terminologii

- ahl al-hall wa-l-akd* dosł. „ludzie decyzji i wiedzy”, autorytety  
*ahl az-zimma* „ludzie paktu”, Żydzi i chrześcijanie  
*amil* aktywista (Bractwa)  
*aulama* globalizacja  
*batin* ukryte znaczenia w *Koranie*  
*bid'a* innowacje  
*da'wa* dosł. wezwanie, w kontekście *Koranu* wezwanie do podążania drogą nauk Mahometa  
*daght* tyrania, rządy bezbożne  
*dar al-harb* „dom wojny”, świat niemuzułmański  
*dar al-islam* „dom islamu”, świat muzułmański  
*daula islamijja* państwo islamskie  
*din* religia  
*dżahilijja* czasy przedmuzułmańskie, pogańskie  
*Dżami'a al-Umumijja, Al-* Zgromadzenie Ogólne (Bractwa)  
*dżihad fi sabil Allah* *dżihad* dla sprawy Boga  
*dżil al-wasat* pokolenie środka, umiarkowania  
*fann al-maut* sztuka umierania (za wiarę)  
*fard al-kifaja* obowiązek dbania przez państwo o dobro wspólnoty  
*fatwa* orzeczenie religijne w kwestiach prawnych  
*firka al-dżawalla* zastęp skautów  
*fitna* chaos  
*hadisy* opowieść o czynach Mahometa  
*Haj'a at-Ta'asisijja, Al-* Komitet Założycielski (Bractwa)  
*hakimijja* władza (Boga)  
*hakimijja Allah* władza Boga  
*halal* to, co dozwolone  
*haram* to, co zabronione  
*hisba* przyzwolenie na podejmowanie przez muzułmanina kroków na rzecz umacniania wiary drugiego muzułmanina; także zarzut odejścia od wiary  
*hizbijja* partyjność  
*hukm* rozstrzygnięcie sporów, sądzenie, albo sprawowanie władzy, rządzenie

*hukm Allah* rządu Boga  
*i'tidal* poprawność religijna  
*ibad* wiara  
*idżtihad* prawo do samodzielnego rozumienia świętych tekstów  
*ilah* (Bóg)  
*irtidad* apostazja  
*islamijjun* islamiści  
*isti'mar charidżi* imperializm zewnętrzny  
*isti'mar dachili* imperializm wewnętrzny  
*istidnaf* okres zbierania przez wspólnotę sił do działania  
*ittiqā' al-fitna* przeciwdziałanie chaosowi  
*kafir* 1. bałwochwalca, 2. niewierny  
*katiba* batalion bojowników (Braci)  
*kaumijja* nacjonalizm  
*kism* sekcja (w Bractwie)  
*kital* walka zbrojna w służbie Bogu  
*kuffar* niewierni  
*kufr* stan niewiary  
*kurba* akt pobożności  
*ladżna* komitet (w Bractwie)  
*Madżlis asz-Szura al-Amm* Rada Naczelna (Bractwa)  
*Maktab al-Irszad al-Amm* Główne Biuro Orientacji (Bractwa)  
*Markaz al-Amm, Al-* Główny Ośrodek (Bractwa)  
*maslaha* dobro publiczne  
*mu'amin* wierzący (w ideę Braci)  
*mudaraba* forma działalności bankowej polegająca na finansowaniu projektów inwestycyjnych z udziałem osób fizycznych jako współinwestorów  
*mudżahid* bojownik (członek Bractwie)  
*muhkamat* jednoznaczne wersety *Koranu*  
*muntasib* członek (Bractwa)  
*murabaha* forma działalności bankowej polegająca na kupowaniu przez bank towarów w celu dalszej ich odsprzedaży  
*Murszid al-Amm, Al-* Główny Przewodnik (Bractwa)  
*murtadd* grzesznik-apostata  
*musa'id* pomocnik (członka Bractwa)  
*musawa* równość  
*muszaraka* forma działalności bankowej polegająca na zawarciu przez bank umowy z innym bankiem o wspólnej inwestycji w celu pomnożenia wkładów udziałowców



***mutahamil*** wróg (Bractwa)  
***mutaraddid*** niezdecydowany (wobec idei Bractwa)  
***mutaszabihat*** wieloznaczne wersety *Koranu*  
***mutatarrifun*** ekstremiści  
***nafa'i*** oportuniści (wobec idei Bractwa)  
***nahda*** odrodzenie (islamskie)  
***nakib*** zastępca przywódcy (w Bractwie)  
***Nizam al-Chass, An-*** Sekcja Specjalna  
***nizam al-usar*** system rodzin (w Bractwie)  
***rabb*** Pan  
***raht*** grupa (Braci)  
***riba*** lichwa  
***ribh*** zysk  
***rububijja*** władza Boga nad ludźmi  
***sahwa*** ożywienie wiary w rodzime wartości religijne  
***sala*** modlitwa  
***saura*** rewolucja  
***szarr*** zło  
***szu'ba*** gałąź (Bractwa)  
***szura*** rada  
***tafsir*** objaśnianie znaczeń *Koranu*  
***ta'wil*** odczytywanie znaczeń *Koranu*  
***tahta al-ichtijar*** okres próby przed przyjęciem do Bractwa  
***takaful al-idžtima'i*** odpowiedzialność społeczna  
***takaful*** zasada współodpowiedzialności  
***takfir*** odszczepieństwo  
***taklid*** tradycjonalizm  
***tarbijja*** nauczanie religijne  
***tauhid*** jedyność Boga  
***ubudijja*** pełne poddanie się przez człowieka woli Boga  
***uluhijjat Allah wahda*** wyłączność boskości Boga  
***umma al-wasat*** „wspólnota środka” (społeczeństwo sprawiedliwości i równości)  
***umma islamijja*** nacja muzułmańska  
***umma*** wspólnota muzułmańska  
***watan islami*** ojczyzna muzułmańska  
***watanijja amma*** patriotyzm rozumiany jako przywiązanie do „domu islamu”  
***watanijja chassa*** patriotyzm lokalny w ramach jednego państwa  
***zahir*** widoczne znaczenia w *Koranie*  
***zaka*** podatek religijny

## Bibliografia

### 1. Materiały źródłowe

- A b d u h Muhammad, *Al-Amal al-kamila* (Dzieła zebrane), t. 1–3, ed. by Muhammad A m a r a, Bejrut 1972.
- A b d u h Muhammad, *The Necessity of Religious Reform* [w:] *Contemporary Debates in Islam. An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, ed. by Mansoor M o a d d e l, Kamran T a l a t t o f, St. Martin's Press, New York 2000, s. 45–69.
- A b u al-Madżd Ahmad Kamal, *Nazarat haula al-fikh ad-dusturi fi-l-islam* (Poglądy na prawo konstytucyjne w islamie), Matb'a al-Azhar, Kair 1962.
- A u d a Abd al-Kadir, *Al-Mal wa-l-hukm fi-l-islam* (Bogactwo i władza w islamie), Ad-Dar as-Saudijja li-n-Naszr wa-t-Tauzi'i, Dżudda 1984.
- al-A u w a Muhammad Salim, *Fi an-nizam as-sijasi li-d-daula al-islamijja* (O systemie politycznym państwa islamskiego), Dar asz-Szuruk, Kair 1989.
- al-A w w a Muhammad Salim, *Religion and Political Structure: An Islamic Viewpoint*, „Occasional Papers”, No. 3, Centre for the Study of Islam and Christian–Muslim Relations, Birmingham 1999.
- al-B a n n a Hasan, *Muzakkarat ad-dawa wa-d-da'ija* (Wspomnienia o powołaniu i głoszących Słowo), Bejrut–Damaszek 1983.
- al-B i s z r i Tarik, *Al-Haraka as-sijasijja fi Misr 1945–1952* (Ruchy polityczne w Egipcie w latach 1945–1952), Dar asz-Szuruk, Kair 1983.
- al-B i s z r i Tarik, *Manhadż an-nazar fi an-nizam as-sijasi al-mu'asir li buldan al-alam al-islami* (Kryteria oceny współczesnych systemów politycznym w krajach świata muzułmańskiego), Dar asz-Szuruk, Kair 2003.
- al-B i s z r i Tarik, *Al-Wada al-kanuni bajna asz-szar'ia al-islamijja wa-l-kanun al-wad'ai* (Sytuacja prawna między prawem religijnym a prawem stanowionym), Dar asz-Szuruk, Kair 2003.
- Fikh al-waki. Makalat li-l-imam Hasan al-Banna* (*Fikh* naszą tarczą ochronną. Artykuły Imama Hasana al-Banny), Dar al-Kalima li-n-Naszr wa-t-Tauzi'i, Al-Mansura 1999.
- C h a l i d Amru, *Hatta jughajjru mabinafsihim* (Dopóki oni się nie zmieniają), Dar Marifa, Bejrut 2006.

- C h a l i d Amru, *Kalam min al-kalb* (Rozmowa płynąca z serca), Dar al-Ma-ruf, Bejrut 2006.
- C h a p r a M. Umar, *Islam and Economic Development. A Strategy for Development with Justice and Stability*, International Institute of Islamic Thought, Islamabad 1993.
- C h a p r a M. Umar, *The Islamic Welfare State and Its Role in the Economy* [w:] *Development Issues in Islam*, ed. by Abdulahasan M. S a d e q, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur 2006, s. 355–388.
- Chitabat Hasan al-Banna asz-sz'ab ila abihi* (Listy młodego Hasana al-Banny do ojca), ed. by Ahmad al-B a n n a, Dar al-Fikr al-Islami, Kair 1990.
- F a r i d i F.R., *Capital Formation, Economic Growth and Public Budgeting in an Islamic Framework* [w:] *Development Issues in Islam*, ed. by Abdulahasan M. S a d e q, International Islamic University Malaysia, Kuala Lumpur 2006, s. 389–428.
- al-G h a z a l i Muhammad, *Akida al-muslim* (Wiara muzułmanina), Dar al-Ku-tub al-Islamijja, Kair 1984.
- al-G h a z a l i Muhammad, *Chalk al-muslim* (Tożsamość muzułmanina), Dar al-Maktab al-Islamijja, Kair b.d.w.
- al-G h a z a l i Muhammad, *Ad-Difa'a an al-akida wa-sz-szari'a didda muta'ana al-mustaszrikin* (Obrona wiary i prawa przed oszczerstwami orientalistów), Nahda Misr, Kair 2002.
- al-G h a z a l i Muhammad, *Al-Islam wa-l-manahidż al-isztirakijja* (Islam a socjalistyczne programy), Nahda Misr, Kair 2004.
- al-G h a z a l i Muhammad, *Ma'araka al-mushaf fi al-alam al-islami* (Walka Koranu w obronie wiary w świecie islamu), Nahda Misr, Kair 2003.
- al-G h a z a l i Muhammad, *Min huna n'alam* (Stąd czerpiemy wiedzę), Kair 1948 (tłum. na jęz. ang. Isma'il el-F a r u q i, *Our Beginning in Wisdom*), Nowy Jork 1975.
- al-G h a z a l i Muhammad, *Mustakbal al-islam charidż ard al-islam* (Przyszłość islamu poza domem islamu), Dar asz-Szuruk, Kair 2003.
- al-G h a z a l i Muhammad, *Raka'iz al-iman. Bajna al-akl wa-l-kalb* (Podstawa wiary. Między rozumem a sercem), Dar asz-Szuruk, Kair 2002.
- al-G h a z a l i Muhammad, *Sirr ta'achchur al-Arab wa-l-muslimin* (Ukryte przyczyny pozostawiania w tyle Arabów i muzułmanów), Nahda Misr, Kair 2002.
- al-G h a z a l i Zajnab, *Ajjam min hajati* (Dni z mojego życia), Dar asz-Szuruk, Kair 1986.
- al-H u d a j b i Hasan, *Al-Islam wa-d-da'ijja. Makalat, bajanat, naszrat, rasa'il, muza'at* (Islam i posłannictwo. Artykuły, oświadczenia, pisma, listy, wypowiedzi), Dar al-Ansar, Kair 1979.

- H u s a j n Adil, *Nahwa fikr arabi dżadid – an-nasirijja wa-t-tanmijja wa-d-dimokratijja* (Ku nowej myśli arabskiej – naseryzm, rozwój i demokracja), Dar al-Mustakbal, Kair 1985.
- H u w a j d i Fahmi, *Azma al-wa’i ad-dini* (Kryzys świadomości religijnej), Dar al-Hikma al-Jamani, Sana 1988.
- H u w a j d i Fahmi, *Hatta la takun fitna* (Żeby nie doszło do *fitny*), Dar asz-Szuruk, Kair 1996.
- H u w a j d i Fahmi, *Al-Islam wa-d-dimokratijja* (Islam i demokracja), Markaz Al-Ahram li-t-Tardżama wa-n-Naszr, Kair 2002.
- I m a r a Muhammad, *Al-Islam wa-s-saura* (Islam i rewolucja), Dar as-Sakafa al-Dżadida, Kair 1979.
- I m a r a Muhammad, *Al-Islam wa usul al-hukm li Ali Abd ar-Razik* (Islam i podstawy rządzenia w pracach Alego Abd ar-Razika), Al-Mu’assasa al-Arabijja li-d-Dirasa wa-n-Naszr, Bejrut 1998.
- I m a r a Muhammad, *Misr bajna ad-daula ad-dinnijja wa-d-daula al-madaniijja (al-munazirun min’ ulama’ al-muslimin: Muhammad al-Ghazali, Ma’amun al-Hudajbi, Muhammad Imarah)*, (Egipt między państwem religijnym a świeckim (poglądy uczonych muzułmańskich), Ad-Dar al-Misri lil-l-Nasra wa-l-Tauzi’i, Kair 1992.
- K a m a l Jusuf, *Fikh al-iktisad al-amm* (Zbiór zasad gospodarki społecznej), Stabrus li-t-Tiba’i, Kair 1990.
- K a m a l Jusuf, *Al-Islam wa-l-mazahib al-iktisadiijja al-mu’asira* (Islam i współczesne szkoły myśli ekonomicznej), Dar al-Wafa’a, Al-Mansura 1986.
- al-K a r a d a w i Jusuf, *Chitabuna al-islami fi asr al-aulama* (Nasza islamska tożsamość w dobie globalizacji), Dar asz-Szuruk, Kair 2004.
- al-K a r a d a w i Jusuf, *Daur az-zaka fi iladż al-muskilatat al-iktisadiijja* (Rola *zaki* w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych), Dar asz-Szuruk, Kair 2001.
- al-K a r a d a w i Jusuf, *Fikh az-zaka. Dirasa mukarana li ahkamiha wa falsafatiha fi du’a al-kur’an wa-s-sunna* (Prawo jałmużny. Studium porównawcze jej zasad i filozofii w świetle *Koranu* i *Sunny*), t. 1–2, Mu’assasa ar-Risala, Bejrut 2000.
- al-K a r a d a w i Jusuf, *Al-Halal wa-l-haram fi-l-islam* (To, co dozwolone i to, co zabronione w islamie), Maktaba Wahba, Kair 2002.
- al-K a r a d a w i Jusuf, *Al-Infitah ala al-Gharb: muktadajatuhu wa szurutuhu* (Otwarcie na Zachód: jego wymogi i warunki) [w:] *Risalat al-muslimin fi bilad al-gharb* (Przesłanie muzułmanów Zachodowi), Dar al-Alam, Kair 2000.
- al-K a r a d a w i Jusuf, *Min fikh ad-daula fi-l-islam: makanatiha, tabi’atiha, maukifuha min ad-dimokratijja wa-t-ta’addudijja wa-l-mar’a wa*

- ghajr al-muslimin* (Z teorii państwa w islamie: jej rola, cechy, charakter i stanowisko w sprawie demokracji, pluralizmu, kobiet i niemuzułmanów), Dar asz-Szuruk, Kair 1997.
- K h o m e i n i Imam Ruhullah, *The Necessity for Islamic Government* [w:] *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, transl. by Hamid A l g a r, Mizan Press, Berkeley, Calif. 1981, s. 40–54.
- K h o m e i n i Imam Ruhullah, *The Pillars of an Islamic State* [w:] *Khumeini [Khomeini] Speaks Revolution*, ed. by Mohiuddin A y y u b i, transl. by N.M. S h a i k h, International Islamic Publisher, Karachi 1981, s. 14–19.
- K u t b Sajjid, *Al-Adala al-idztima'ijja fi-l-islam* (Sprawiedliwość społeczna w islamie), Dar al-Katib al-Arabi, Kair 1949. Praca ta była wydawana wielokrotnie (np. w 2007 przez kairskie wydawnictwo Dar asz-Szuruk) i przetłumaczona na jęz. ang. jako Sayed K o t b, *Social Justice in Islam* (transl. by John B. H a r d i e), Octagon Books, New York 1970.
- K u t b Sajjid, *Ad-Dirasat al-islamijja* (Studia muzułmańskie), Dar asz-Szuruk, Kair 1982.
- K u t b Sajjid, *Fi zilal al-Kur'an* (W świetle *Koranu*), t. 1–30, Dar asz-Szuruk, Bejrut 1963–1973. Tłumaczenie na angielski: Sayyid Q u t b, *In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal al-Qur'an)*, Vol. I–XIV, transl. and ed. by Adil S a l a h i, Ashur S h a m i s, The Islamic Foundation, Leister 2003–2006.
- K u t b Sajjid, *Kutub wa sahsijjat* (Książki i postaci), Matba ar-Risala, Kair 1946.
- K u t b Sajjid, *Limaza adamuni* (Dlaczego skazali mnie na śmierć), Asz-Szari-ka as-Saudijja li-l-Abhas wa-t-Taswik, Ar-Rijad b.d.w.
- K u t b Sajjid, *Ma'alim fi-t-tarik* (Słupy milowe na drodze), Kair 1964, wydanie angielskie Sayyid Q u t b, *Milestones* (transl. by Ahmad Zaki H a m m a d), American Trust Publications, Indianapolis 1990.
- K u t b Sajjid, *Ma'araka al-islam wa-r-ra'asmalijja* (Walka między islamem a imperializmem), Dar asz-Szuruk, Kair 1993.
- K u t b Sajjid, *Ma'arakatuna ma'a al-Jahud* (Nasza walka z Żydami), wyd. V, Dar asz-Szuruk, Kair 1982.
- K u t b Sajjid, *Madina al-mashura* (Czarodziejskie miasto), Dat al-Ma'arif bi Misr, Kair 1946.
- K u t b Sajjid, *Nahwa mudztama islami* (Ku społeczeństwu islamskiemu), Dar Al-Aksa, Amman 1969.
- K u t b Sajjid, *As-Salam al-alami wa-l-islam* (Pokój światowy a islam), Maktabat Wahbah, Kair 1951.
- Madzmu'a rasa'il al-imam asz-szahid Hasan al-Banna* (Zbiór listów imama męczennika Hasana al-Banny), Dar at-Tauzi'i wa-n-Nasr al-Islamijja, Kair 1992; niektóre pisma Al-Banny zostały przetłumaczone na jęz. angielski i wy-

- dane pt. *Selected Writings of Hasan al Banna Shaheed* (tł. z jęz. arabskiego S.A. Q u r e s h i), Millat Book Centre, New Delhi 1999.
- M a w d u d i Sayyid Abul A'la, *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution*, Lahore 1975.
- al-M a w d u d i Abu al-'Ala, *Four Qur'anic Terms*, Islamic Publications Ltd., Lahore 2000.
- al-M a w d u d i Abu al-'Ala, *The Process of Islamic Revolution*, Islamic Publications Ltd., Lahore 1980.
- M a u d u d i Sayyid Abul al-Ala, *The Political Theory of Islam* [w:] *Contemporary Debates in Islam. An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, ed. by Mansoor M o a d d e l, Kamran T a l a t t o f, St. Martin's Press, New York 2000, s. 263–271.
- al-M a u d u d i Sajjid Abu al-Ala, *Tadwin ad-dustur al-islami* (Zapis konstytucji muzułmańskiej), Damaszek, b.d.w.
- Misr bajna ad-daula ad-diniyya wa-l-madaniyya* (Egipt między państwem religijnym a świeckim), red. Samir S a r h a n, Dar al-Misriyya li-n-Nasr wa-t-Tauzi'i, Kair 1992.
- Pensées politiques de l'Ayatollah Khomeini* (Traduction et presentation par Y.A. H e n r y), Paris 1980.
- al-Q a r a d a w i Yusuf, *Non-Muslims in the Islamic Society*, transl. from Arabic by Khalil Muhammad H a m a d, Sayed Mahboob Ali S h a h, American Trust Publications, Indianapolis 1985.
- Q u t b Sayyid, *Islam as the Foundation of Knowledge* [w:] *Contemporary Debates in Islam. An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, ed. by Mansoor M o a d d e l, Kamran T a l a t t o f, St. Martin's Press, New York 2000, s. 197–206.
- R a h m a n Fazlur, *Economic Doctrines of Islam*, Vol. 1–3, Islamic Publications, Lahore 1980.
- R a h m a n Fazlur, *Major Themes of Qur'an*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1980.
- R i d a Muhammad Raszid, *Al-Chilafa au al-imama al-uzma* (Kalifat albo wielki imamat), Kair b.d.w.
- as-S a d r Muhammad Bakir, *Iktisaduna* (Nasza gospodarka), Dar at-Ta'aruf, Bejrut 1987.
- Sahih al Bukhari. The Translation of the Meanings of Sahih al Bukhari*, Arabic-English, by Muhammad Muhsin K h a n, second revised edition, Vol. 1–4, Hilal Yayinlari, Ankara 1976.
- Sahih Muslim by Imam Muslim*, transl. into English by Abdul Hamid S i d d i q i, Sh. Muhammad Ashraf Publishers, Lahore, reprinted in 2001, Vol. 1–4.



- S h a h h a t a Husajn, *Al-Minhadż al-islami li-l-amn wa-t-tanmijja* (Islamska droga do bezpieczeństwa i rozwoju), Dar at-Tauzi'i wa-n-Naszr al-Islamijja, Ramadan City 1990.
- T a n t a w i Muhammad Sajjid, *Al-Islam wa-l-iktisad* (Islam i gospodarka) [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir* (Współczesna myśl muzułmańska), Markaz al-Ahram li-t-Tardżama wa-n-Naszr, Kair 1992.
- T a n t a w i Muhammad Sajjid, *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* (Operacje bankowe i ich podstawy w prawie muzułmańskim), Nahda Misr, Kair 2003.
- at-T i l m i s a n i Umar, *Ajjam ma'a as-Sadat* (Dni z as-Sadatem), Dar al-I'tisam, Kair 1984.

## 2. Opracowania

- A a r a b Ibrahim, *Al-Islam as-sijasi wa-l-hadasa* (Islam polityczny a współczesność), Casablanka, Ifrika asz-Szark–Al-Maghrib, Casablanka 2000.
- A b d Allah Umar F., *The Islamic Struggle in Syria*, Mizan Press, Berkeley, Calif. 1983.
- A b d al-Moneim Said Aly, Wenner M.W., *Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt*, „The Middle East Journal”, Vol. 36, No. 3, Summer 1982, s. 336–361.
- A b d e l n a s s e r Walid Mahmoud, *The Islamic Movement in Egypt. Perceptions of International Relations 1967–81*, Kegan Paul International, London–New York 1994.
- A b d al-Halim Mahmud, *Al-Ichwan al-Muslimin*, t. 1–3, Dar al-Da'wa, Aleksandria 1979.
- Against Islamic Extremism. The Writings of Muhammad Sa'id al-Ashmawy*, ed. by Carolyn F l u e h r-L o b b a n, University of Florida Press, Gainesville 1998.
- A k h a v i Shahrough, *The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi*, „International Journal of Middle East Studies”, Vol. 29, 1997, s. 377–401.
- A l t e r m a n J.B., *American Aid to Egypt in the 1950s: From Hope to Hostility*, „The Middle East Journal”, Vol. 52, No. 1, Winter 1998, s. 51–69.
- A n s a r i Hamied, *The Islamic Militants in Egyptian Politics*, „International Journal of Middle Eastern Studies”, Vol. 16, 1984, s. 128–140.
- A n s a r i Hamied, *Sectarian Conflict in Egypt and the Political Expediency of Religion*, „The Middle East Journal”, Vol. 38, No. 3, Summer 1984, s. 397–418.

- A o u d e Ibrahim, *From National Bourgeois Development to Infitah: Egypt 1952–1992*, „Arab Studies Quarterly”, Vol. 16, No. 1, Winter 1994, s. 1–23.
- Al-Arab wa-l-aulama* (Arabowie i globalizacja), red. Usama Amin al-C h a w a l i, Bejrut 1997.
- A r j o m a n d Said Amir, *Shi’te Islam and the revolution in Iran* [w:] *Islam. Critical Concepts in Sociology*, Vol. II *Islam, state and politics*, ed. by B.S. T u r n e r, Routledge, London–New York 2003, s. 348–367.
- Al-A s h m a w i Muhammad Saïd, *Islam and the Political Order*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1994.
- Al-A s h m a w y Muhammad Sa’id, *Islam and the Political Order*, Cultural Heritage and Contemporary Change Series IIA, Vol. 1, *Islam*, Council for Research in Values and Philosophy, Washington 1994.
- al-A s z m a w i Muhammad Sa’id, *Al-Islam as-sijasi* (Islam polityczny), Dar Sina, Kair 1987.
- Al-A w a d i Hesham, *Mubarak and the Islamists: Why Did the “Honeymoon” End?*, „The Middle East Journal”, Vol. 59, No. 1, Winter 2005, s. 62–80.
- Al-A w a d i Hesham, *Pursuit of Legitimacy: the Muslim Brothers and Mubarak, 1982–2000*, I.B. Tauris, London 2004.
- El-A w a i s i Abd al-Fattah M., *Emergence of a Militant Leader: A Study of the Life of Hasan al-Banna*, „Journal of South Asian and Middle Eastern Studies”, Vol. XXII, No. 1, Fall 1998, s. 46–65.
- A v a l o n A., *Egypt* [w:] *Middle East Contemporary Survey*, ed. by A. A v a l o n, The Moshe Dayan Center, The Shiloah Institute, Westview Press, Tel Aviv, Boulder, Vol. XVI, 1992, s. 364–394.
- A y u b i N. Nazih, *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, London–New York 1998.
- A y u b i N. Nazih, *The State and Public Policies Since Sadat*, Ithaca Press, Reading 1991.
- A z z a m Maha, *Egypt: The Islamists and the State Under Mubarak* [w:] *Political Fundamentalism*, ed. by Abel Salam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami, Westview Press, Boulder, Colo. 1996.
- B a e r G., *A History of Landownership in Modern Egypt 1800–1950*, Oxford 1962.
- al-B a j j u m i Ghanim Ibrahim, *Tarik al-Biszri: al-kadi, al-mufakkir* (Tarik al-Biszri: sędzia i myśliciel), Dar asz-Szuruk, Kair 1999.
- B a j j u m i Zakarijja Sulajman, *Al-Ichwan al-Muslimun wa-l-Dżama’at al-Islamijja fi-l-haja as-sijasijja al-misrijja* (Bracia Muzułmanie i Wspólnoty Muzułmańskie w życiu politycznym Egitu), Maktaba Wahba, Kair 1979.

- B a k e r R.W., *Egypt's Uncertain Revolution under Nasser and Sadat*, Cambridge, Mass.–London 1978.
- B a k e r R.W., *Islam without fear. Egypt and the New Islamists*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.–London 2003.
- B a r i Zohurur, *The Re-emergence of the Muslim Brothers in Egypt*, Lancer Studies, New Delhi 1995.
- B a r t h w i c k Bruce M., *Religion and Politics in Israel and Egypt*, „The Middle East Journal”, Vol. 33, No. 2, Spring 1979, s. 145–163.
- B a y a t Asef, *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford University Press, Stanford 2007.
- B e a t t i e K.J., *Egypt during the Nasser Years. Ideology, Politics, and Civil Society*, Westview, Boulder 1994.
- B e r q u e Jacques, *Egypt. Imperialism and Revolution*, Faber and Faber, London 1972.
- Between the State and Islam*, ed. by Ch.E. B u t t e r w o r t h, I.W. Z a r t m a n, Woodrow Wilson Center Press and Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- B i a n c h i Robert, *The Corporatization of the Egyptian Labor Movement*, „The Middle East Journal”, Vol. 40, No. 3, Summer 1986, s. 429–444.
- B i a n c h i Robert, *Unruly Corporatism: Associational Life in Twentieth-Century Egypt*, Oxford University Press, Oxford 1989.
- B r i s a r d J.-Ch., M a r t i n e z D., Z a r q a w i. *The New Face of Al-Qaeda*, Polity, Oxford 2005.
- B u r k e J., *Al-Qaeda. Casting a Shadow of Terror*, I.B. Tauris, London, New York 2003.
- B u r r Millard J. and C o l l i n s Robert O., *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2006.
- The Cambridge History of Egypt*, ed. by M.W. Daly, Vol. 1–2, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- C a r e é O., M i c h a u d G., *Les Frères Musulmans 1928–1982*, Gallimard/Juillard, Paris 1983.
- C a s s a n d r a, *The Impending Crisis in Egypt*, „The Middle East Journal”, Vol. 49, No. 1, Winter 1995, s. 9–27.
- C o l o m b e Marcel, *L'évolution de l'Égypte: 1924–1950*, G.P. Maisonneuve, Paris 1951.
- Contemporary Islam. Dynamic, non Static*, ed. by A.A. A b u - N i m e r, M. S a i d, M. S h a r i f y - F u n k, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York 2006.

- C o o k Michael, *Commanding Rights and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, New York 2000.
- C o o k Michael, *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*, Cambridge University Press, New York 2003.
- C o o k e M., *Dissident Syria. Making Oppositional Arts Official*, Duke University Press, Durham 2007.
- C r e c e l i u s Daniel, *Al-Azhar in the Revolution*, „The Middle East Journal”, Vol. 20, No. 1, Winter 1966, s. 31–49.
- D a n e c k i Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Dialog, Warszawa 1997.
- D e e b Marius, *Militant Islamic Movements in Lebanon: Origins, Social Basis, and Ideology*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington 1986.
- D e k m e j i a n Richard H., *Egypt under Nasir. A Study in Political Dynamics*, London 1972.
- D e v j i Faisal, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*, Cornell University Press, Ithaca 2005.
- D o r a n M., *Pan-Arabism before Nasser. Egyptian Power Politics and the Palestinian Question*, New York–Oxford 1999.
- D u n n e J.H., *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington 1950.
- D ż i n i n a Nimat, *Tanzim al-dżihad: hal huwa al-badil al-islami?* (Organizacja Dżihad: czy jest ona alternatywą islamską?), Dar al-Hurijja, Kair 1988.
- a l-D ż u n d i Anwar, *Hasan al-Banna: ad-da'ija, al-imam wa-l-mudżaddid asz-szahid (1906–1949)*, (Hasan al-Banna: misjonarz, przywódca i odnowiciel-męczennik, 1906–1949), Dar al-Kalam, Bejrut 1978.
- Egypt and Nasser*, ed. by Dan H o f s t a d t e r, New York 1973.
- E i c k e l m a n D.F., P i s c a t o r i J., *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- E n a y a t Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, (trans. by M o t t a h e d e h), I.B. Tauris, London–New York 2005.
- F a h m y Ninette, *The Performance of the Muslim Brotherhood in the Egyptian Syndicates: An Alternative Formula for Reform*, „The Middle East Journal”, Vol. 52, No. 4, Autumn 1998, s. 551–562.
- F a n d y Mamoun, *Egypt's Islamic Group: Regional Revenge*, „The Middle East Journal”, Vol. 48, No. 4, Autumn 1994, s. 607–625.
- F l o r e s Alexander, *Secularism, Integralizm and Political Islam: The Egyptian Debate* [w:] *Political Islam: Essays from Middle East Report*, , ed. by J. B e i n i n, J. S t o r k, I.B. Tauris, London 1996, s. 83–94.

- Fundamentalism Observed*, ed. by M.E. M a r t y, R.S. A p p l e b y, Chicago University Press, Chicago 1991.
- G e r s h o n i I. *The Muslim Brothers and the Arab Revolt in Palestine, 1936–39*, „Middle Eastern Studies”, No. 22, 1986, s. 367–397.
- G e r s h o n i I., J a n k o w s k i J.P., *Redefining the Egyptian Nation, 1930–1945*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- G h a l i Butrus Butrus, *A Diplomatic Story of the Struggle for Peace in the Middle East*, New York 1997.
- El-G h o b a s h y Mona, *The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers*, „International Journal of Middle East Studies”, Vol. 37, 2005, s. 373–395.
- G i b b H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Chicago University Press, Chicago 1945.
- G o l d b e r g Ellis, *Muslim Union Politics in Egypt: Two Cases [w:] Islam, Politics, and Social Movements*, ed. by E. B u r k e III, I. L a p i d u s, University of California Press, Berkeley 1988, s. 228–243.
- H a d d a d Yvonne Y., *‘Islamic Awakening’ in Egypt*, „Arab Studies Quarterly”, Vol. 9, No. 3, Summer 1987, s. 234–259.
- H a l l i d a y Fred, *Two Hours that Shook the World. September 11, 2001: Causes & Consequence*, SAQI Books, London 2002.
- H a n d l e y W.J., *The Labor Movement in Egypt*, „The Middle East Journal”, Vol. 3, No. 3, July 1949, s. 277–292.
- H a n n a Milad, *O dialogu cywilizacji, czyli o potrzebie akceptowania innych*, ASKON, Warszawa 2004 (tł. z jęz. arab. Jerzy Z d a n o w s k i).
- H a n n a Sami A., *Islam, Socialism and National Trials*, „The Muslim World”, No. 58, October 1968, s. 284–294.
- Ul H a q Irfan, *Economic Doctrines of Islam*, International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia 1995.
- H a r r i s Christina Ph., *Nationalism and Revolution in Egypt. The Role of the Muslim Brotherhood*, Mouton, The Hague–London–Paris 1964.
- H a r r i s George L., *Egypt*, New Haven 1957.
- H a t e m Mervat F., *Egyptian Discourses on Gender and Political Liberalization. Do Secularist and Islamist Views Really Differ?*, „The Middle East Journal”, Vol. 48, No. 4, Autumn 1994, s. 661–676.
- H a t e m Mervat, *Egypt’s Middle Class in Crisis: The Sexual Division of Labor*, „The Middle East Journal”, Vol. 42, No. 3, Summer 1988, s. 407–420.
- H e i k a l Mohamed, *The Autumn of Fury: The Assassination of Sadat*, Random House, New York 1983.
- H e y w o r t h-D u n n e J., *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington 1950.

- H i l a l Ali, *Egyptian Foreign Policy Since Camp David* [w:] *The Middle East: Ten Years After Camp David*, ed. by W. Q u a n d t, Brookings Institution Washington, D.C. 1988, s. 94–111.
- H i n n e b u s c h R.A. jr., *Egyptian Politics under Sadat. The Post-Populist Development of an Authoritarian-Modernizing State*, Cambridge 1985.
- H i n n e b u s c h R., *The Formation of the Contemporary Egyptian State from Nasser and Sadat to Mubarak* [w:] *The Political Economy of Contemporary Egypt*, ed. by Ibrahim O w e i s s, Centre for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, Washington. 1990, s. 188–209.
- H o u r a n i Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge University Press, New York 2007 (wyd. I w 1983).
- H u s a i n i Ishak Musa, *The Moslem Brethren. The Greatest of Modern Islamic Movement*, Khayat, Bejrut 1956.
- I b r a h i m Saad Eddin, *Egypt's Islamic Activism in the 1980s*, „Third World Quarterly”, Vol. 10, No. 2, April 1988, s. 632–657.
- I b r a h i m Saad Eddin, Mustafa Hala, *Ad-Daula wa-l-haraka al-islamijja al-mu'arida bajna al-muhadana wa-l-muwad'aha fi ahday as-Sadat wa Mubarak* (Państwo i opozycyjny ruch islamistyczny między pokojem a konfrontacją w czasach Sadata i Mubarak), Markaz al-Mahrusa li-n-Naszr wa-l-Chidmat as-Suhufijja, Kair 1995.
- I b r a h i m Sa'd Eddin, *Egypt, Islam and Democracy: Critical Essays*, Cairo, American University in Cairo, Cairo 2002.
- I k r a m Khalid, *The Egyptian Economy, 1952–2000*, Routledge, London–New York 2006.
- I s s a w i Charles, *Egypt in Revolution. An Economic Analysis*, Oxford University Press, London–New York–Toronto 1963.
- I w a s i ó w-P a r d u s Bogusława, *Problemy Bliskiego i Środkowego Wschodu w polityce zagranicznej republikańskiego Iraku*, ZKP PAN, Warszawa 1990.
- J a m s h e e r Hassan A., *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Łódź 2008
- J a n k o w s k i J.P., *Egypt's Young Rebels. "Young Egypt": 1933–1952*, University Press, Stanford 1975.
- J e n s e n J.J.G., *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Brill, Leiden 1994.
- J o h n s A., *'Let My People Go!' Sayyid Qutb and the Vocation of Moses*, „Islam and Christian–Muslim Relations”, Vol. 1, N. 2, 1990, s. 143–170.
- K a r m o n Ely, *Coalition between Terrorist Organizations: Revolutionaries, Nationalists and Islamists*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, Boston 2005.



- K e d d i Nikki R., *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani* [w:] *Pioneers of the Islamic Revival*, London 1994, s. 11–29.
- K e p e l Giles, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, University of California Press, Berkeley 1985.
- K e p e l Giles, *The War for Muslim Minds. Islam and The West*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.–London 2004.
- K e r r Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abdou and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley 1966.
- K h a s h a n Hilal, *The Development Programme of Islamic Fundamentalist Groups in Lebanon as a Source of Popular Legitimization* [w:] *Islamic Fundamentalism: Myths and Realities*, ed. by A. M o u s s a l l i, Ithaca Press, Reading 1998, s. 221–247.
- K h a t a b Sayed, *Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism*, „The Muslim World”, Vol. 94, April 2004, s. 217–244.
- K h a t a b Sayed, *Al-Hudaybi's Influence on the Development of Islamist Movements in Egypt*, „The Muslim Word”, Vol. 91, Fall 2001, s. 451–479.
- K i e n l e Eberhard, *A Grand Delusion*, I.B. Tauris, London 2001.
- K i e n l e Eberhard, *More Than a Response to Islamism: The Political Deliberation of Egypt in the 1990s*, „The Middle East Journal”, Vol. 52, No. 2, Spring 1998, s. 219–235.
- K o r a y e m Karima, *The Egyptian Economy and the Poor in the Eighties*, Institute of National Planning, Cairo 1991.
- K r a m e r Martin, *Political Islam*, Beverly Hills 1980.
- L a h o u d N., *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Boundaries*, Routledge, Curzon Taylor & Francis Group, London and New York 2005.
- L a w r e n c e Bruce B., *Defender of God: The Fundamentalistic Revolt Against the Modern Age*, I.B. Tauris, London 1990.
- L e w i s Bernard, *The Political Language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago 1988.
- L i a Brynjar, *The society of the Muslim Brothers in Egypt; the rise of an Islamic mass movement, 1928–1942*, Garnet, Reading 1998.
- L i p p m a n Th.W., *Egypt after Nasser. Sadat, Peace and the Mirage of Prosperity*, Paragon House, New York 1989.
- L o b m e y e r H.G., *Al-Dimokratija hijja al-hall? The Syria Opposition at the End of the Asad Era* [w:] *Contemporary Syria. Liberalization between Cold War and Cold Peace*, ed. by E. K i e n l e, British Academic Press, London 1994, s. 81–96.

- L y n c h M., *Young Brothers in Cyberspace*, „Middle East Report”, No. 245, Winter 2007, s. 26–33.
- M a k r a m-E b e i d Mona, *Political Opposition in Egypt: Democratic Myth or Reality?*, „The Middle East Journal”, Vol. 43, No. 3, Summer 1989, s. 423–436.
- M a n s f i e l d Peter, *The British in Egypt*, Hold, Rinehart and Winston, New York, Chicago, San Francisco 1971.
- M a r é c h a l Brigitte, *Universal Aspirations. The Muslim Brotherhood in Europe*, „ISIM Review”, No. 22, Autumn 2008, s. 36–37.
- M a r l o w e J., *Anglo–Egyptian Relations, 1800–1956*, Cresset Press, London 1965.
- McD e r m o t t A., *Egypt from Nasser to Mubarak: A Flawed Revolution*, London–New York–Sydney 1988.
- M e h m e t Ozay, *Islamic identity and development. Studies of the Islamic Periphery*, Routledge, New York 1990.
- M e i j e r Roel, *Re–Reading al-Qaeda. Writings of Yusuf al-Ayiri*, „ISIM Review”, No. 18, Autumn 2006, s. 16–17.
- El-M i k a w y Noha, *The Building of Consensus in Egypt’s Transition Process*, American University Press, Cairo 1999.
- M i ł o ś l a w s k a j a T.P., *Diejatielnost’ „Bratjew-Musulman” w stranach Wostoka [w:] Islam w stranach Blizniego i Sriedniego Wostoka*, red. J.W. G a n k o w s k i j, Moskwa 1982.
- M i t c h e l l Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, London 1969.
- M i l t o n-E d w a r d s B., *Islamic Fundamentalism since 1945*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York 2006.
- M o a d d e l M., *Islamic modernism, nationalism and fundamentalism: episode and discourse*, University of Chicago Press, Chicago 2005.
- Modernizing Islam. Religion in the public sphere in Europe and The Middle East*, ed. by J.L. E s p o s i t o, F. B u r g a t, Hurst & Company, London 2003.
- M o o r e Clement H., *Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey*, „The Middle East Journal”, Vol. 44, No. 2, Spring 1990, s. 234–255.
- M o o r e Clement H., *Money and Power: The Dilemma of the Egyptian Infatih*, „The Middle East Journal”, Vol. 40, No. 4, Autumn 1986, s. 634–650.
- M o u s t a f a Tamir, *Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt*, „International Journal of Middle East Studies”, Vol. 32, No. 1, 2000, s. 3–22.

- M r o z e k-D u m a n o w s k a Anna, *Globalizacja a idea Pax Islamica* [w:] *Kultury pozaeuropejskie a globalizacja. Zderzenia*, red. J. Zdanowski, Elipsa, Warszawa 2000. s. 92–114.
- M r o z e k-D u m a n o w s k a Anna, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości*, ASKON, Warszawa 2000.
- M r o z e k-D u m a n o w s k a Anna, S t a j u d a Teresa, *Kształtowanie się nowoczesnej państwowości egipskiej*, IKE PTE, Warszawa 1991.
- M u b a r a k Hisham, *What Does the Gama'a Islamiyya Want?* [w:] *Political Islam: Essays from Middle East Report*, ed. by J. B e i n i n, J. S t o r k, I.B. Tauris, London 1997.
- M u r d e n S.W., *Islam, the Middle East and the New Global Hegemony*, Lynne Rienner Publishers, Boulder–London 2002.
- M u s a l l a m Adnan A., *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundation of Radical Islamism*, Westview Press, Westport, CT, London 2005.
- M u s a l l a m Adnan, *Prelude to Islamic Commitment: Sayyid Qutb's Literary and Spiritual Orientations, 1932–1938*, „The Muslim World” July–October 1990, s. 176–189.
- M u s a l l a m Adnan, *Sayyid Qutb's View of Islam, Society and Militancy*, „Journal of South Asian and Middle Eastern Studies”, Vol. XXII, No. 1, Fall 1998, s. 64–87
- M u s t a f a Hala, *The Islamist Movements under Mubarak* [w:] *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, ed. by Laura G u a z z o n e, Ithaca Press, Reading 1995, s. 162–185.
- Muzułmanie w Europie*, red. Anna P a r z y m i e s, Dialog, Warszawa 2005.
- N a g u i b Muhammad, *Egypt's Destiny: a personal statement*, Victor Gollancz Ltd., London 1995.
- N a r a y a n B.K., *Anwar El Sadat. Man with a Mission*, Vikas Pub. House, New Delhi 1977.
- N e t t l e r Ronald L., *Past Trials and Present Tribulations. A Muslim Fundamentalist's*, Pergamon Press, Oxford–New York 1987.
- N o u r a l l a h Riad, *New Perspectives in Politics and Culture*, Routledge, London–New York, 2006.
- O l s s o n Susanne, *Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of Hisbah*, „The Muslim World”, Vol. 98, No. 1, January 2008, s. 95–115.
- O'K a n e J.P., *Islam in the New Egyptian Constitution: Some Discussions in Al-Ahram*, „The Middle East Journal”, Vol. 26, No. 2, Spring 1972, s. 137–148.

- O w e i s s Ibrahim, *Egypt's Economy: the Pressing Issues* [w:] *The Political Economy of Contemporary Egypt*, ed. by Ibrahim O w e i s s, Georgetown University, Centre for Contemporary Arab Studies, Washington 1990, s. 3–49.
- O w e n R., *Lord Cromer. Victorian Imperialists, Edwardian Proconsul*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- O w e n R., P a m u k S., *A History of Middle East Economies in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998.
- P i p e s D., *Greater Syria. The History of Ambition*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Q a s s e m N., *Hizbullah. The Story from Within*, SAQI Books, London 2005.
- R e i d Donald M., *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- R e i n h o l d Jenna, *The "Humanity" of Radical Jihad*, „ISIM Review”, No. 18, Autumn 2006, s. 14–15.
- R i c h a r d s A., *Egypt's Agricultural Development, 1800–1980*, Westview Press, Boulder 1982.
- R i c h a r d s A., W a t e r b u r y J., *A Political Economy of the Middle East*, Westview Press, Boulder 1990.
- R o y Oliver, *Globalised Islam. The search for a new Ummah*, Hurst & Company, London 2004.
- R u b i n B., *Comparing Three Muslim Brotherhoods: Syria, Jordan, Egypt*, „Middle East Review of International Affairs”, Vol. 11, No. 2 (June 2007), s. 107–116.
- R u b i n B., *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, Palgrave, Macmillan, London 2002.
- R u t h e r f o r d Bruce K., *What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism*, „The Middle East Journal”, Vol. 60, No. 4, Autumn 2006, s. 707–731.
- R y z o v a Lucie, *Egyptianizing Modernity through the "New Effendiya". Social and Cultural Constructions of the Middle East in Egypt under the Monarchy* [w:] *Re-Envisioning Egypt, 1919–1952*, ed. by A. G o l d s m i d t, A.J. J o h n s o n, B.A. S a l m o n i, The American University in Cairo Press, Cairo–New York 2005, s. 124–163.
- S a e e d Abdullah, *Trends in Contemporary Islam: A Preliminary Attempt at a Classification*, „The Muslim Word”, Vol. 9, No. 3, July 2007, s. 395–404.
- A l - S a e e d Rif'at, *Al-Banna: When? How? Why?*, Al-Ahali, Kair 1990.
- S a f r a n Nadav, *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804–1952*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1961.

- S a g i v D., *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973–1993*, Frank Cass, London 1995.
- S a g i v David, *Judge Ashmawi and Militant Islam in Egypt*, „Middle Eastern Studies”, Vol. 28, No. 3, July 1992, s. 531–546.
- as-S a ’i d Rif’at, *Hasan al-Banna mu’assis. Haraka al-Ichwan al-Muslimin: mata..., kajfa..., wa limaza* (Hasan al-Banna jako założyciel. Ruch Braci Muzułmanów: kiedy ..., jak ...i dlaczego?), Dar at-Tali’a, Bejrut 1977.
- as-S a i d Rif’at, *Safha min tarich Dżama’a al-Ichwan al-Muslimin* (Stronice z historii Stowarzyszenia Braci Muzułmanów), Al-Ahali, Kair 1990.
- S a l t Jeremy, *The Unmaking of the Middle East. A History of Western Disorder in Arab Lands*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2008.
- as-S a y y i d-M a r s o t Lutfi A., *Egypt’s Liberal Experiment 1922–1936*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1977.
- Al-S a y y i d Mustafa K., *A Civil Society in Egypt?*, „The Middle East Journal”, Vol. 47, No. 2, Spring 1993, s. 228–242.
- S c h w e d l e r Jillian, Clark Janine A., *Islamist–Leftist Cooperation in the Arab World*, „ISIM Review”, No. 18, Autumn 2006, s. 10–11.
- S f e i r George N., *Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, „The Middle East Journal”, Vol. 52, No. 3, Summer 1998, s. 402–414.
- S h a f i k Doria, *Egyptian Feminism*, „The Middle Eastern Affairs”, 1952, Vol. III, s. 233–238.
- S h a h a b i Schrab, *The Islamic Factor in International Economic Cooperation: A View from within [w:] The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, ed. by Laura Gu a z z o n e, Ithaca Press, Reading 1995, s. 307–316.
- S h a m i r S., *Egypt from Monarchy to Republic. A Reassessment of Revolution and Change*, Westview, Boulder 1955.
- S h e h a d e h Lamia Rustum, *Women in the Discourse of Sayyid Qutb*, „Arab Studies Quarterly”, Vol. 22, No. 3, Summer 2000, s. 45–56.
- S h e p a r d William, *The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of Social Justice in Islam*, „Die Welt des Islam”, Band 32, 1992, s. 196–236.
- S h e p a r d William E., *Islam as a System in the Later Writing of Sayyid Qutb*, „Middle Eastern Studies”, Vol. 25, No. 1, January 1989, s. 31–50.
- S h e p a r d William E., *Sayyid Qutb and Islamic Activism. A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Brill, Leiden 1996.

- S m i t h Wilfred C., *Islam in the Modern History*, Princeton University Press, Princeton, New York 1957.
- S o ł o w i o w A.K., *K woprosu o znaczeniu koptskiej obszczyzny w Jęgiptie [w:] Bliźnij i Srednij Wostok. Ekonomika i istorija*, red. L.M. K u l a g i n a, Moskwa 1976.
- S p r i n g b o r g R., *Mubarak's Egypt: Fragmentation of the Political Order*, Westview, Boulder, Co., London 1989.
- S p r i n g b o r n R., *State–Society Relations in Egypt: The Debate over Owner–Tenant Relations*, „The Middle East Journal”, Vol. 45, No. 2, Spring 1991, s. 232–249.
- S t a c h e r J., *Post-Islamist Rumblings in Egypt: The Emergence of the Wasat Party*, „The Middle East Journal”, Vol. 56, No. 3, Summer 2002, s. 415–432.
- S t a j u d a Teresa, *U źródeł egipskiego nacjonalizmu. Egipskie ruchy polityczne 1882–1914*, Ossolineum, Wrocław 1984.
- S t ę p n i e w s k a-H o l z e r Barbara, H o l z e r Jerzy, *Egypt. Stulecie przemian*, Dialog, Warszawa 2006.
- S u l l i v a n David J., A b e d-K o t o b Sana, *Islam in Contemporary Egypt. Civil Society vs. the State*, Lynne Rienner, Boulder, London 1999.
- S z a l a b i Ra’uf, *Asz-Szajch Hasan al-Banna wa madrasatuh al-Ichwan al-Muslimin* (Szejch Hasan al-Banna i jego szkoła Braci Muzułmanów), Kair 1978.
- T a m i m i Azzam, *Hamas. Unwritten Chapters*, Hurst and Comp., London 2007.
- T a m i m i Azzam, *Islam and Democracy: Jordan and the Muslim Brotherhood*, Islamic Area Studies Working Paper Series, No. 18, The University of Tokyo, Tokyo March 2008.
- T a y o b Abdulkader, *Liberal Islam. Between Texts and its Modern Condition*, „ISIM Review”, No. 18, Autumn 2006, s. 18–19.
- T o m a s i e w i c z J., *Al-Islam huwa al-hall? Egipskie Bractwo Muzułmańskie – zagrożenie czy szansa demokracji?* [w:] *Świat arabski w procesie przemian. Zmiany społeczne i kulturowe oraz reformy polityczne*, red. A. K a p i s z e w s k i, Księgarnia Akademicka, Kraków 2008, s. 245–256
- T r i p p Charles, *Islam and the Moral Economy. The Challenge of Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- U t v i k Bjørn O. *Hizb al-Wasat and the Potential for Change in Egyptian Islamism*, “Critique: Critical Middle East Studies”, Vol. 14, No. 3, Fall 2005, s. 293–306.
- U t v i k Bjørn O., *Islamist Economics in Egypt. The Pious Road to Development*, Lynne Rienner Publishers, Boulder, Colo., London 2006.



- Wąs Adam, *Bracia Muzułmanie w Jordanii. Doktryna i organizacja bractwa na przełomie XX i XXI wieku*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2006.
- Weimann Gabriel, *Terror on the Internet: The New Area, the New Challenges*, United States Institute of Peace, Washington 2006.
- Wickham Carrie, *Islamic Mobilisation and Political Change: The Islamist Trend in Egypt's Professional Associations* [w:] *Political Islam: Essays from Middle East Report*, ed. by J. Beinin, J. Stork, I.B. Tauris, London 1997, s. 120–135.
- Wilson R., *The Development of Islamic Economics: Theory and Practise* [w:] *Islamic Thought in the Twentieth Century*, ed. by Suha Taji-Farouki, Basheer M. Nafi, I.B. Tauris, London–New York 2004, s. 195–222.
- Vatikiotis P.J., *Nasser and his generation*, Croom Helm, London 1978.
- Yazbeck Haddad Yvonne, *The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution*, „The Middle East Journal”, Vol. 37, No. 1, Winter 1983, s. 14–29.
- Zdanowski Jerzy, *Bracia Muzułmanie i inni*, Glob, Szczecin 1986.
- Zdanowski Jerzy, *Umiarkowany islamizm. Niedoceniana siła arabskiego Bliskiego Wschodu*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe”, nr 2 (VI), 2005, s. 91–106.
- Zeghal M., *Gardiens de l'Islam. Les oulemas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Press de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris 1996.
- Zollner B.H.E., *Hasan Isma'il al-Hudaybi's role in the Muslim Brotherhood: a conceptual analysis of "Preachers not judges"*, Thesis, University of London, School of Orient and African Studies, London 2004.
- Zoubir Yahia, *State, Civil Society and the Question of Radical Fundamentalism in Algeria* [w:] *Islamic Fundamentalism: Myths and Realities*, ed. by A. Mousalli, Ithaca Press, Reading 1998, s. 123–167.

## Indeks

### A

- Aaron 135, 136  
Abbas I 24, 48  
Abbasydzi 173  
Abd al-Karim, Sulajman 126  
Abd Allah, król 95  
Abd al-Madżid, Assim 90  
Abd al-Wahhab, Muhammad Ibn 17  
Abd ar-Ra'uf, Abd al-Munim 59  
Abd ar-Rahman, Umar 91  
Abd ar-Razik, Ali 33, 173  
Abdelnasser, Walid Mahmoud 11  
Abduh, Muhammad 20, 29, 30, 32, 33, 108, 121, 153, 156, 211  
Abraham 152  
Abu al-Futuh, Abd al-Munim 76  
Abu al-Madżd, Ahmad Kamal 122, 124, 170  
Abu an-Nasr, Muhammad Hamid 69  
Abu El-Fadl, Khaled 21  
Abu Zajd, Nasr Hamid 180, 181  
Adam 219  
al-Afgani, Dżamal ad-Din 27, 29  
Afganistan 17, 94, 100, 107  
Aflak, Michel 102  
*Ahl ad-Da'wa* (Ludzie Misji) 97  
Ahmad, Makram Muhammad 145  
al-Ajiri (Ujajri), Jusuf 108  
Ajn Szams 90  
Akif, Muhammad Mahdi 84, 122  
al-Akkad, Mahmud 65  
Al-Andalus 154  
Aleksandria 28, 126  
Algieria 19, 94, 97, 98, 116, 118, 167, 233  
Ali Imam 105  
Ali, Jusuf 29  
Allan, Tewfik 19  
*Al-Amal* (Nadzieja, organizacja w Libanie) 99  
*Al-Amal* (Nadzieja, organizacja w Egipcie) 119  
Amin, Kasim 33  
Amin, Samir 215  
Antar 22  
antyokcydentalizm 143  
Appleby, R.S. 12  
Arab as-Sawaliha 55  
Arabia Saudyjska 15, 17, 18, 78, 100  
Arif, Abd as-Salam 66, 70  
al-Arjan, Isam 76, 78  
al-Asad, Hafiz 102  
Asjut 58, 65, 74, 87, 90, 115, 116  
L'Association des Oulemas (Stowarzyszenie Alimów) 94  
Aszmawi, Ali 60, 70, 71  
al-Aszmawi, Jakut 211  
al-Aszmawi, Muhammad Sa'id 10, 11, 191, 192  
Aszmawi, Salih 43, 54  
Atatürk zob. Kemal Mustafa  
Atijja, Abd al-Aziz 69

Atta, Muhammad 107, 108, 194  
Auda, Abd al-Kadir 63, 211  
al-Auwa, Muhammad Salim 123, 124,  
174, 177, 180  
al-Awadi, Hesham 11

## B

Badr 183  
„Bajan as-Saura al-Islamijja”  
(Manifest Rewolucji  
Muzułmańskiej) 103  
Bajjumi, Zakarijja Sulajman 11  
Baker, R.W. 82  
al-Bakuri, asz-Szajch 54  
Bangladesz 212  
al-Banna, Ahmad Abd ar-Rahman 22  
al-Banna, Hasan 10, 11, 18, 22–24,  
33–47, 49–51, 53–55, 59–61, 64,  
70, 71, 75, 90, 94–97, 99–101,  
106, 111, 112, 121, 139–143, 155,  
157, 158, 169, 171, 176, 183,  
184–186, 189, 194, 200, 218, 225,  
230, 231  
al-Banna, Sajf al-Islam Hasan 113  
Banu Hilal 22  
Baring, Evelyn, lord Cromer 25, 28  
Al-Bas 100, 102  
al-Batal, Abu Muhammad 22  
Bayat, Asem 10  
bin Laden, Osama 18, 108, 194  
Birri, Nabih 99  
al-Biszri, Tarik 8, 10, 11, 123, 170,  
173, 180  
Al-Buchari 197

## C

Camp David 90  
Careé, Olivier 11  
Cejlon 94, 96

Chalid, Amru 11, 154, 205, 218, 219,  
227, 228  
Chalid, król 90  
Chalifa, Abd ar-Rahman 97  
Chapra, M. Umar 210, 213  
Chartum 95, 205  
charydźyci 15  
al-Chaznadar, Ahmad 49  
Chomejni, Ruhollah 99, 104–106  
Chrystus 150, 195  
al-Chuli, Al-Bahi 63  
Cromer, lord zob. Baring Evelyn

## D

Damanhur 23  
Damaszek 103  
Danecki, Janusz 11  
*Dar al-Arkan* (Dom Filarów Religii) 95  
Dawid 68  
Dekmejjan, R.H. 87  
*Ad-Dubbat al-Ahrar* (Wolni  
Oficerowie) 56–62, 64, 66, 67,  
83, 109, 123, 166  
*Al-Dżabha al-Watanijja li Inkaz  
as-Surijja* (Narodowy Front  
Ocalenia Syrii) 104  
*Dżama'a al-Ichwan al-Muslimin*,  
(Stowarzyszenie Braci  
Muzułmanów, Bracia  
Muzułmanie, Bracia,  
Stowarzyszenie lub Bractwo)  
*passim*  
*Dżama'a Ansar as-Sunna  
al-Muhammadijja*  
(Stowarzyszenie Zwolenników  
Tradycji Proroka Mahometa) 76  
*Dżami'a ar-Rabita* (Towarzystwo  
Więzi) 95  
al-Dżazzar, Hilmi 76

*dżihad* 16, 17, 44, 61, 73, 75, 83, 90,  
108, 146, 164, 183, 184, 186–190,  
194

*Dżihad* 74, 75, 90, 91, 93, 115, 183,  
189

*dżihadyści* 90

Dżumajjil (Gemayel), Amin 99

al-Dżundi, Anwar 11

## E

*efendijja* 24, 52, 53

Egipt *passim*

Enayat, Hamid 12

## F

Fajsal, król 83, 84

Faradž, Muhammad Abd as-Salam  
65, 66, 70, 75, 92, 93, 189, 190

faraonizm 139

Farghali, Muhammad 45, 49

Faruk, król 40, 47, 48, 55–58, 151, 183,  
185

al-Fasi, Alla 98

fenicjanizm 139

*Fida'ijan-i-Islam* (Oddani Islamowi)  
106

Filipiny 94

*Firka al-Achwat al-Muslimat* (Koło  
Siostr Muzułmanek) 39

Francja 19

Front Ocalenia Islamskiego 98

## G

Gaudefroy-Demombynes, M. 210

Gellner, E. 14

al-Ghadbani, Hasan 99

al-Ghazali, Abu Hamid 23

al-Ghazali, Muhammad 8, 10, 21, 62,  
73, 75, 86, 106, 122, 123, 136,

151, 153, 159, 167, 170, 171, 174,  
175, 193, 202, 221, 226, 227

al-Ghazali, Zajnab 70, 71, 73, 74, 190, 203

Gibb, H.A.R. 142

Goliat 68

Grunebaum, Gustave von 206

## H

Habib, Rafik 121

Hafiz, Usama 76, 90

Hajkal, Muhammad 91

Hamburg 107

Hamza, Muhammad 126

Hanafî, Hasan 21

*Haraka al-Mukawama*

*al-Islamijja*, Hamas

(Muzułmański Ruch Oporu) 97

*Harakat al-Islah al-Islamijja*

(Muzułmański Ruch Reformy) 97

*Harakat as-Silm* (Ruchu Pokoju) 98

Hasan, Adnan 12

Hims 95

Hiszpania 154

*Hizb al-Ahrar* (Partia Liberalna) 109

*Hizb Allah*, Hezbollah (Partia Boga)  
99, 111

*Hizb al-Amal* (Partia Pracy) 7, 109,  
113, 214

*Hizb al-Amal al-Isztiraki*

(Socjalistyczna Partia Pracy) 78,  
109

*Hizb al-Islah al-Misri* ( Partia  
Reformy Egipskiej) 111

*Hizb asz-Szajtan* (Partia Szatana) 111

*Hizb asz-Szura* (Partia Konsultacji)  
111

*Hizb at-Tadžammu al-Watani*

*at-Takaddumi al-Wahdawi*

(Zjednoczona Partia Postępu) 78

*Hizb at-Tahrir al-Islami* (Partia Wyzwolenia Islamskiego) 74  
*Hizb al-Wafd* (Partia Delegacji) 30–32, 44, 47, 48, 58  
*Hizb al-Wasat al-Misri* (Egipska Partia Centrum, *Wasat*, Partia *Wasat*) 120  
*Al-Hizb al-Watani ad-Dimokrati* (Partia Narodowo-Demokratyczna) 12, 127  
Holzer, Jerzy 11  
Hud 195  
al-Hudajbi, Hasan 10, 54–56, 60–64, 67, 69–71, 74, 84, 113, 185  
Husaini, Ishak Musa 11, 37  
Husajn, Adil 214–216, 223  
Husajn, Saddam 107  
Husajn, Taha 33, 131  
al-Husajni, Amin 95  
Huwajdi, Fahmi 8, 10, 108, 123, 151–153, 167, 175, 176, 178, 227, 232, 233

## I

Ibn Tajmijja, Taki ad-Din 172, 183  
Ibrahim, Abd al-Hadi 50  
Ibrahim, Nadżih 76, 90  
Ibrahim, Saad Eddin 11, 191  
*idżtiħad* 15, 16, 20  
Imam Muslim 197  
Imbaba 90  
Imperium Osmańskie 24  
Indie 94, 212  
Indonezja 212  
*infitah* 79, 80, 90, 109  
Iqbal, Muhammad 20  
Irak 17, 65, 70, 80, 94, 95, 100, 106, 110, 193, 211, 231  
Iran 15, 88, 92, 94, 96, 104–106, 175, 212

al-Irjan, Asma 125  
*Al-Islah* (Reforma) 120  
al-Islambuli, Ahmad Szauki 64  
al-Islambuli, Chalid 64, 92  
al-Islambuli, Muhammad 92  
*islamizm passim*  
Isma‘il, Ali Abd al-Fattah 71  
Isma‘il Pasza 26, 31  
Al-Isma‘ilijja 34, 36, 37, 58, 90  
Izaak 152  
Izrael 17, 77, 89, 107, 110, 131, 143, 148, 158  
Izraelici (lud Izraela) 134–136

## J

Jakub 152  
*Jamaat-i Islami* 18, 19  
Jamsheer, Hassan A. 11  
Jan 152  
Jankowski, J.P. 11  
Japonia 142  
Jasin, Abd as-Salam 98  
Jemen 94, 95, 97  
Jerozolima 18, 230  
Jordania 74  
judaizm 13, 44, 90, 147–149, 162

## K

Al-Ka‘ida 17, 107, 108  
Kair 8, 24, 28, 32, 126  
kalifat 24, 32, 33, 36, 75, 93, 139, 155, 163, 172, 173, 182, 190  
Kamal, Jusuf 18, 217  
Kamal, Muhammad 127  
Kamil, Mustafa 29, 32  
Kanał Sueski 26, 57  
al-Karadawi, Jusuf 8, 10, 16, 21, 75, 84, 121 123, 151–153, 168, 169, 175, 177, 180, 192, 197,

201, 202, 207, 218, 219, 221,  
225–227  
*Kata'ib Ansar Allah* (Bataliony  
Stronników Boga) 47  
*Kata'ib Muhammad* (Falangi  
Mahometa) 102  
Katar 16, 17, 97, 123  
Kemal, Mustafa (Atatürk) 139, 155  
Kepel, Gilles 11, 12  
Khan, Sayyid Ahmad 20  
al-Khawaga, Ola 12  
„Kifaja” (Dosyc) 125, 127  
Kiszk, Abd al-Hamid 76  
Koptowie 27, 28, 30, 87, 88, 111,  
121, 139, 143, 152  
*Koran passim*  
Kutb, Hamida 71  
Kutb, Muhammad 84  
Kutb, Sajjid 10, 62–71, 73, 75, 78,  
84, 96, 97, 99, 100, 106, 108,  
130–136, 143–150, 159–166,  
175, 185–188, 194–196, 201,  
211, 214, 225  
Kuwejt 100, 124

## L

Lawrence, Bruce B. 13  
Lesseps, F. 24  
Lewis, Bernard 12  
Lia, Brynjar 11  
Liban 9, 94, 95, 99  
Libia 99  
Londyn 17, 48, 100, 193

## M

al-Madi, Abu al-Ila 76, 120, 193  
Madryt 17  
*Madżlis asz-Szura* (Rada Doradcza)  
116

*Madżlis Kijada as-Saura* (Rada  
Dowódtwa Rewolucji) 57  
al-Mahalawi, Ahmad 76  
Mahfuz, Nagib 120, 131, 192, 193  
Mahir, Ali 56  
Mahir Pasza, Ahmad 48, 49  
Al-Mahmudijja 23, 23  
Mahomet *passim*  
Malaje 94  
Malezja 212  
Mannama, Muhammad Abdul 212  
Marek Ewangelista, św. 87  
Marlowe, J. 47  
Maroko 19, 98  
Marty, M.E. 12  
Mashur, Mustafa 69, 76, 232  
al-Maududi, Abu al-Ala 18, 19, 73,  
159–162, 164, 175, 195, 211, 212,  
214  
al-Mawardi, Abu al-Hasan 172  
Medyna 73  
Mekka 18, 32, 73  
Mernissi, Fatima 21  
Michaud, Gerard 11  
Mill, James 206  
Mill, John Stuart 206  
Minja 87, 116  
Mitchell, Richard P. 11  
*Misr al-Fatat* (Młody Egipt) 47  
Mojżesz 133, 135  
Mrozek-Dumanowska, Anna 11  
Mubarak, Gamal 127  
Mubarak, Husni 93, 108–110,  
112–115, 117, 118, 125–127,  
198, 200  
Muhammad Ali 24, 31  
Muhammad, Jusuf Hauwasz 71  
Muhji ad-Din, Zakarijja 58, 60, 61, 76  
al-Mukrin, Abd al-Aziz 108, 194



Murad, Mustafa Kamal 109  
Musa, Salama 33  
Musha 65  
Mustafa, Hala 11

## N

an-Nabawi, Muhammad 115  
an-Nabhani, Taki ad-Din 74  
an-Nadim, Abd Allah 27  
Nafi, Basheera M. 12  
an-Nahas, Mustafa 40, 41, 48, 49,  
58, 59  
Naqvi, Syed Nawab 212  
Naser, Gamal Abdel (Dżamal Abd  
an-Nasir) 11, 54, 58, 60–64, 66,  
67, 70–73, 77, 78, 80, 82, 85, 96,  
109, 126, 166, 185, 190, 198, 199,  
201, 215, 216  
Nil 26  
Nukraszi Pasza, Mahmud 50, 51, 65

## O

Objawienie 137, 138, 146, 149, 161,  
163  
Omar 191

## P

Pakistan 73, 94, 96, 100, 104, 211,  
212, 221  
Palestyna 60  
Port Said 28  
Półwysep Arabski 165

## R

Rahman, Fazlur 20  
Rahman, Soeharwi Muhammad  
Hifzur 211  
Ramadan, Hafiz 55  
Ramadan, Sa'id 71, 84, 100, 132

Ramadan, Wafa 204,  
Rida, Muhammad Raszyd 33, 155–  
157, 171, 172, 211  
ar-Rijad 71, 100, 213,  
Rodinson, Maxime 206, 210,

## S

Sa'id Pasza 24  
as-Sa'id, Rif'at 11  
Saad, Magdi 125  
as-Sadat, Anwar 11, 17, 58, 64, 59,  
75, 78–93, 108–111, 126, 190,  
198–200, 215  
as-Sadr, Muhammad Bakir 211  
Sadr, Musa 99  
Saeed, Abdullah 15, 20  
*Sahwa* (Przebudzenie) 108, 142  
as-Sajjid, Ahmad Lutfi 30  
*Salafijja* (Ruch na rzecz Tradycji  
Przodków) 76, 125  
Salama, Hafiz 76  
Salim, Latif 29  
as-Sammam, Muhammad 119  
Sanadi, Abd ar-Rahman 60, 61  
Sarim, Jusuf 103  
Schacht, J. 210  
Senegal 94  
as-Siba'i, Mustafa 73, 95, 101, 106,  
165  
Siddiqi, Muhammad Nejatullah 212, 213  
Siradž ad-Din, Fu'ad 58, 59, 83  
Sirijja, Salih Abd Allah 74  
Sprawiedliwi Kalifowie 137  
Springborg, Robert 11  
Stack, Lee 46  
Stany Zjednoczone Ameryki  
Północnej, USA 7, 9, 17, 65, 71,  
79, 80, 89, 107, 110, 124, 131,  
132, 231, 232

Stępniewska-Holzer, Barbara 11  
Sudan 46, 47, 97, 100, 104, 175, 205  
Suez 37  
sufizm 22, 36  
as-Sultan, Chalid 97  
*Sunna* 14–16, 18, 170, 207  
sunnici 15, 102  
syjonizm 44, 89, 138, 147, 149  
syrianizm 139  
*Szabab Muhammad* (Młodzież  
Mahometa) 95  
*Szabab Muslimin* (Młodzież  
Muzułmańska) 95  
Szadżar ad-Dur 16  
asz-Szafi'i, Husajn 83  
Szahhata, Husajn 214, 216  
Szalabi, Rauf 11  
Szanuda III 87, 88  
*szari'a* 7, 15, 29, 66, 73, 84, 97,  
98, 100, 142, 150, 158, 161,  
163, 167–171, 176, 186, 187,  
189, 190, 215  
Szarif Pasza 26  
Asz-Szarifowie 115  
Asz-Szarkijja 55  
asz-Szatir, Zahra 125  
*Asz-Szaukun* 90  
Szubin al-Kanatir 55  
Szukri, Ibrahim 109  
Szukri, Mustafa 74, 76, 189  
Szumajl, Szibli 33  
szyici 16, 99, 105, 106

## T

*At-Tahaluf al-Islami* (Blok  
Islamistyczny) 113  
*At-Tahaful al-Watani li Tahrir  
as-Surija* (Narodowy Alians na  
rzecz Wyzwolenia Syrii) 103, 104

*At-Tahrir* (Wyzwolenie) 59, 66, 90,  
96, 97, 102, 103  
Tahtawi, Rifa'a Rafi, at- 26  
Taji-Farouk, Suha 12  
*Takfir wa-l-Hidżra*  
(Odszczepieństwo i Hidżra) 74–  
76, 90–92, 153, 189, 190  
At-Tall al-Kabir 25–27, 57  
Tantawi, Muhammad Sajjd 221, 222  
Teheran 106  
at-Tilmisani, Umar 61, 69, 84, 89, 110,  
204  
Toledo 149  
*Tora* 148  
Tunezja 98, 100  
at-Turabi, Hasan 97, 205, 206  
Turcja 9, 24, 32, 73, 94, 104, 139,  
155, 173, 212

## U

Ubajd, Ahmad 114, 115  
*Ubbad ar-Rahman* (Czciciele Boga)  
95  
Uhud 145  
Umar, Ahmad 76  
al-Urabi Pasza, Ahmad 25, 27  
Usman 173  
Usman, Amin 48  
Usman, Mahmud Abu Zajd 46  
Usman, Usman Ahmad 84  
Utvik, Bjørn Olav 11, 14

## W

*Al-Wafd* zob. *Hizb al-Wafd  
wasatijja* (centryści, umiarkowani  
islamiści, nowi islamiści, islamscy  
konstytucjoniści) 8, 101  
Watt, W.Montgomery 210  
Wąs, Adam 11

Weber, Max 206  
Wielka Brytania 24–26, 30, 217

## Z

az-Za'farani, Ibrahim 76  
az-Za'im, Abd as-Sattar 203  
Zachód 9, 13, 14, 17, 18, 20, 24, 25,  
41, 65, 81, 89, 90, 99, 104, 106–  
108, 124, 131, 138, 139, 141–144,  
147, 149–155, 161, 176, 182,  
194, 205, 212, 219, 225, 226,  
229–233  
Zaghlul Pasza, Sa'ad 30, 47, 65  
az-Zahabi, Mahmud Husajn 76, 92  
Zahran, Muhammad 22

Zajdan, Abd al-Karim 100  
Az-Zajtuna 99  
Az-Zakazik 55  
Zaki, Badr 116  
az-Zarkawi, Abu Musab 107  
Zat al-Hima 22  
Zatoka Arabska (Perska) 116  
Az-Zawija al-Hamra 90  
Zuhdi, Karam 90  
az-Zumur, Abud 75  
Związek Radziecki 80, 141

## Ż

Żydzi 27, 32, 44, 49, 140, 143, 145–  
149, 152, 153, 157, 159, 176, 210