



ISLAM

wczoraj i dziś

Krzysztof Traba

Radykalny islam:
studium wybranych aspektów
myśli polityczno-religijnej
Sayyida Quṭba

Maciej Jan Śmigiel

Państwo a religia
według sekularystów
egipskich

Warszawa, 2020



ISLAM
wczoraj i dziś

Krzysztof Traba

***Radykalny islam:
studium wybranych aspektów
myśli polityczno-religijnej
Sayyida Qutba***

Maciej Jan Śmigiel

***Państwo a religia
według sekularystów
egipskich***

Uniwersytet Warszawski

*Wydział Orientalistyczny
Katedra Arabistyki i Islamistyki*

Warszawa 2020

© Uniwersytet Warszawski, Wydział Orientalistyczny, Katedra Arabistyki i Islamistyki 2020

© Authors 2020

RECENZENT:	dr hab. Marcin Grodzki
REDAKTOR NAUKOWY:	prof. dr hab. Katarzyna Pachniak
PROJEKT OKŁADKI:	Tomasz Zaparty
SKŁAD I ŁAMANIE:	Tomasz Zaparty

dostępna na stronie Katedry [www.arabistyka.uw.edu.pl/publikacje]

Żaden z fragmentów tej publikacji nie może być reprodukowany w żaden sposób ani w żadnej formie graficznej, elektronicznej lub mechanicznej, włącznie z reprodukcją fotograficzną, nagraniem, przepisaniem na maszynie, przekazywaniem lub kopiowaniem elektronicznym, bez uprzedniej zgody wyrażonej na piśmie przez wydawcę.

Katedra Arabistyki i Islamistyki
Uniwersytetu Warszawskiego

ul. Tyniecka 15/17,
02–630 Warszawa

e-mail: arabistyka@uw.edu.pl www.arabistyka.uw.edu.pl

ISBN: 978-83-944120-7-4

SŁOWO WSTĘPNE

Świat islamu od wielu lat budzi ogromne zainteresowanie zarówno badaczy, jak i opinii publicznej. Naukowcy, arabiści i islamiści, zajmują się różnorodnymi aspektami kultury świata muzułmańskiego, od jego religii, historii, literatury, po politykę i współczesne problemy społeczne. Ta debata jest prowadzona na poziomie akademickim, często dość hermetycznym dla zwykłego czytelnika językiem, wymagającym wstępnego rozeznania w problemach islamu. Ponadto, ze względu na burzliwe wydarzenia polityczne, terroryzm muzułmański, działalność takich organizacji jak Państwo Islamskie, czy napływ imigrantów do Europy i związane z tym kwestie, największe zainteresowanie budzą sprawy dotyczące polityki, dżihadu, imigracji itp.

Z tego powodu wiele aspektów kultury współczesnego świata islamu umyka fachowcom i zainteresowanym czytelnikom, inne natomiast budzą niezdrową ciekawość i krąży na ich temat wiele stereotypów. Mamy nadzieję, że

seria „Islam wczoraj i dziś”, przygotowywana przez młodych badaczy z Katedry Arabistyki i Islamistyki, ma szansę uzupełnić tę lukę. Podejście do wielu trudnych tematów z obszaru współczesnego, i nie tylko, islamu wymaga zarówno przygotowania badawczego, jak i chłodnego naukowego oka oraz obiektywizmu. Trzeba się wyzbyć wszelkich uprzedzeń, ale również odejść od poprawności politycznej, która każe łagodzić wydźwięk niektórych zjawisk zdecydowanie nagannych i negatywnych. Potrzebna jest również umiejętność analizy opisywanych zjawisk.

Oddając Czytelnikowi do rąk poniższą pozycję z cyklu „Islam wczoraj i dzisiaj” chcielibyśmy przybliżyć najbardziej dyskutowane aspekty współczesnej myśli politycznej islamu. Dwóch młodych badaczy: Krzysztof Traba i Maciej Śmigiel, piszą o skrajnych nurtach w XX-wiecznej muzułmańskiej myśli politycznej: radykalnym fundamentalizmie oraz o myśli sekularystycznej. Zestawienie takie wydało się interesujące, gdyż na fali terroryzmu muzułmańskiego w ostatnich latach wiele pisze się o Sayyidzie Qutbie, który słusznie jest uznawany za ojca duchowego współczesnego terroryzmu muzułmańskiego, jednak wiele tych interpretacji nie jest opartych na materiale źródłowym i przedstawia jedynie najbardziej powierzchowne elementy jego koncepcji. Z drugiej strony istnienie muzułmańskich sekularystów jest bardzo mało znane i często pomijane, gdyż w powszechnym odbiorze uznaje się, że religia przenika w islamie każdą sferę życia, także polityczną. Jest to jednak prawda połowiczna, co dobitnie pokazuje praca Macieja Śmigla.

Krzysztof Traba w części *Radykalny islam: studium wybranych aspektów myśli polityczno-religijnej Sayyida Qutba*, koncentruje się na myśli tego egipskiego teoretyka, członka Braci Muzułmanów, straconego w 1966 roku, który wywiera do teraz niezwykle istotny wpływ na współczesnych dżihadystów. Qutb z wykształcenia nauczyciel, nie teolog, był często krytykowany przez środowisko kairskiego Al-Azharu, jednak idąc śladem założyciela Braci Muzułmanów, Hasana al-Banny, przedstawił wizję państwa, które jest całkowicie podporządkowane religii w bardzo rygorystycznym jej rozumieniu. Uznawał także, że dozwolone jest zwalczanie tych wszystkich, którzy przeciwstawiają się panowaniu szari'atu, a zatem można, a nawet trzeba walczyć z przywódcami państwa, którzy, w jego interpretacji, odchodzą od religii. Krzysztof Traba analizuje myśl Qutba na bardzo szerokim tle politycznym i społecznym, a jego

uwaga koncentruje się na bardzo ważnym traktacie Quṭba *Ma‘alim fī at-ṭarīq*, „Drogowskazy”. Autor, poddając je wnikliwej i wszechstronnej analizie, decyduje się jednocześnie na eksperyment intelektualny, gdyż stosuje metodologię Skinnera i Kosellecka, dowodzi, że metodologie stworzone dla współczesnej myśli zachodniej mogą z powodzeniem odnosić się do analizy koncepcji wywodzących się z innych kręgów kulturowych.

Maciej Śmigiel w studium *Państwo a religia według sekularystów egipskich*, pisze o tym samym państwie, Egipcie, i tym samym okresie. Jednak pokazuje zupełnie odmienny obraz: myślicieli, którzy poczynając od ‘Abd al-Rāziqa walczyli o „odpolitycznienie” islamu, czy może raczej odcięcie polityki i władzy od religii. Sekularyzm muzułmański jest szczególny, jego autorzy są wierzącymi muzułmanami, którzy w samej religii starają się znaleźć uzasadnienie dla oddzielenia jej od sfery politycznej. Autor omawia koncepcje czterech sekularystów: ‘Abd al-Rāziqa, Ḥālida Muḥammada Ḥālida, Faraḡa Fūdy oraz Muḥammada al-Ašmāwīego, pokazując odmienne podstawy, na których opierają swoje koncepcje. Ta analiza jest wpleciona w losy sceny politycznej w XX-wiecznym Egipcie.

Mamy nadzieję, że prezentowana pozycja przyczyni się do wzbogacenia wiedzy o współczesnym islamie.

Katarzyna Pachniak

Krzysztof Traba

Radykalny islam:
studium wybranych aspektów
myśli polityczno-religijnej
Sayyida Quṭba

SPIS TREŚCI

WSTĘP	13
ROZDZIAŁ 1	
Radykalny islam. Terminologia i definicje	17
1.1. Wybrane pojęcia i definicje	17
1.2. „Ciągłość” i „brak ciągłości” radykalnego islamu	36
ROZDZIAŁ 2	
Zarys twórczości Sayyida Quṭba. Kontekst społeczny i polityczny powstania <i>Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq</i>	43
2.1. „Muzułmański sekularysta, arabski nacjonalista i nowoczesny humanista”	45
2.2. Teoria dotycząca radykalizacji/transformacji myśli Quṭba	56
2.3. Okres fundamentalistyczny	62
2.3.1. Lata 1949-1954	62
2.3.2. Lata 1954-1966	74
2.4. Podsumowanie. Ciągłość i zmiana w dorobku intelektualnym Quṭba	83

ROZDZIAŁ 3

Wybrane pojęcia i koncepcje polityczno-religijne *Ma 'ālim fī āṭ-ṭarīq* 89

3.1. Inspiracje metodologiczne – Q. Skinner i R. Koselleck. Kontekst, znaczenie, nowoczesność	91
3.2. Pojęcia i koncepcje <i>Ma 'ālim fī āṭ-ṭarīq</i>	105
3.2.1. Adresat	105
3.2.2. Oponenci	117
3.2.3. Pojęcia przeciwstawne	126
3.2.4. Koncepcje porządkujące	131
3.3. Podsumowanie i zakończenie	137

BIBLIOGRAFIA	145
--------------------	-----

Źródła	145
Opracowania	148
Encyklopedie i słowniki	154

WSTĘP

„Światy muzułmańskie wahają się pomiędzy Kutbem a Rifa‘a”¹ – pisał w prologu do książki *Dzieci Rifa‘y. Muzułmanie i nowoczesność* Guy Sorman. Sayyid Quṭb i Rifā‘a aṭ-Ṭaḥṭāwī: te dwie postaci stanowią, zdaniem francuskiego pisarza i publicysty, ucieleśnienie trudnego arabskiego stosunku do nowoczesności, Zachodu i różnych wizji rozwoju świata muzułmańskiego. Autor *Taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* reprezentował w tej metaforze tendencje i nurty liberalne, otwarte na pozytywne innowacje płynące również spoza własnego kręgu kulturowego. Quṭb natomiast symbolizował odrzucenie wszystkiego, co nieislamskie; reprezentował nurt fundamentalistyczny.

Powyższy cytat wskazuje na znaczenie twórczości Sayyida Quṭba dla kształtu współczesnej myśli arabsko-muzułmańskiej. Dzieło Quṭba, powstałe w czasie konstituowania się nowoczesnego, postkolonialnego świata arabskiego oraz wpływ, jaki jego myśl polityczno-religijna wywarła na kolejne pokolenia arabskich myślicieli i działaczy politycznych, są kluczowe dla rozumienia fenomenu ruchów współczesnego muzułmańskiego odrodzenia religijnego (*Islamic revivalism*). Teorie egipskiego ideologa zawarte w *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq* i *Fī zilāl al-Qur‘ān*, kontynuowane lub

¹ Guy Sorman, *Dzieci Rifa‘y. Muzułmanie i nowoczesność*, tłum. Wojciech Nowakowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 13.

modyfikowane, stały się fundamentem radykalnego politycznego islamu.² Sayed Khatab podaje za kanadyjskim religioznawcą Wilfredem Cantwellem Smithem, że Qutb przekształcił koncepcje muzułmańskie z transcendentnego, statycznego ideału w operatywną siłę funkcjonującą w ramach współczesnych wyzwań i problemów.³ Po zamachach na WTC z 11 września 2001 roku, w szczególności wśród zachodnich badaczy i publicystów, historyczna rola egipskiego intelektualisty została sprowadzona do funkcji „inspiracji dla Bin Ladena”⁴. Zachodnie media nazywały i nazywają Qutba różnie, jednak dziennikarskie nazewnictwo oscyluje wokół wątku terrorystycznego – Egipcjanin był „filozofem islamistycznego terroru”⁵, „mózgiem Oamy”⁶, a nawet „Lennonem ruchu islamistycznego”⁷. Jak podkreślają jednak współcześni badacze Bliskiego Wschodu i dorobku intelektualnego Sayyida Qutba, postrzeganie spuścizny egipskiego ideologa jako po prostu ogniwa na „drodze do 11 września” jest nadmiernym uproszczeniem, nie oddaje wagi i siły jego intelektualnego przekazu.⁸ Qutb działał nie tylko jako ideolog Bractwa Muzułmańskiego – był także krytykiem literackim, pisarzem, poetą, pracował w ministerstwie edukacji. Zostawił trwały ślad w gorących debatach publicznych w Egipcie pierwszej połowy XX wieku.

² A.S. Moussalli, *Sayyid Qutb. Founder of radical Islamic political ideology w: Routledge Handbook of Political Islam*, Shahram Akbarzadeh (red.), Routledge, Nowy Jork 2012, s. 9.

³ S. Khatab, *The Power of Sovereignty. The political and ideological philosophy of Sayyid Qutb*, Routledge, Nowy Jork 2006, s. 2.

⁴ R. Irwin, *Is this the man who inspired Bin Laden?*, The Guardian, wydanie internetowe 1.11.2001, <https://www.theguardian.com/world/2001/nov/01/afghanistan.terrorism3>, [dostęp: 07.11.2018].

⁵ P. Berman, *The Philosopher of Islamic Terror*, The New York Times Magazine, wydanie internetowe, 23.03.2003, <https://www.nytimes.com/2003/03/23/magazine/the-philosopher-of-islamic-terror.html>, [dostęp: 18.05.2018].

⁶ Dinesh D’Souza, *Osama’s Brain*, The Weekly Standard, wydanie internetowe 29.04.2002, <https://www.weeklystandard.com/dinesh-dsouza/osamas-brain>, [dostęp: 20.07.2018].

⁷ Tak Qutba nazywa Fouad Ajami, amerykańsko-libański ekspert ds. Bliskiego Wschodu, w ramach filmu dokumentalnego *Jihad. The Men and Ideas Behind Al Qaeda* wyprodukowanej przez amerykańską stację telewizji publicznej PBS w ramach siedmiodcinkowego cyklu *America at a Crossroads*.

⁸ J. Calvert, *Sayyid Qutb and the origins of radical islamism*, Oxford University Press, Londyn 2010, s. 6.

Badając twórczość egipskiego myśliciela, tematyka fundamentalizmu wydaje się mimo wszystko nie do uniknięcia: Sayyid Quṭb był bezsprzecznie jednym z kluczowych intelektualistów ruchu fundamentalistycznego w XX wieku.⁹ Ograniczając się wyłącznie do perspektywy opartej na historii myśli arabsko-muzułmańskiej, na analizowaniu prawdopodobnych inspiracji intelektualnych, istnieje niebezpieczeństwo pominięcia ważnego elementu w intelektualnym dorobku egipskiego myśliciela. To „aktywne podejście do religii”¹⁰, według Janusza Daneckiego, składowa część postawy fundamentalistycznej. Ponadto, większość muzułmańskich organizacji dżihadystycznych w świecie arabskim, a w szczególności w Egipcie, znajdowała się pod pośrednim lub bezpośrednim wpływem myśli Quṭba.¹¹

Uwzględniając powyższe uwagi, praca zawiera próbę analizy wybranych aspektów myśli religijno-politycznej Sayyida Quṭba – ta analiza jest **celem pracy**. Autor skupia się na wybranych pojęciach i koncepcjach religijno-politycznych, które podzielił na dwie kategorie: koncepcje „porządkujące” (określające zakres tematyczny teorii Quṭba i swoistą metodologię) oraz pojęcia przeciwstawne, stanowiące główną oś rozważań egipskiego myśliciela. Cel pracy wynika bezpośrednio z głównej jej **tezy**: pomimo różnych etapów w rozwoju intelektualnym Quṭba (od sekularnego nacjonalisty po przedstawiciela radykalnego politycznego islamu), jego późna myśl polityczno-religijna jest wewnętrznie spójna, koherentna, a koncepcja przedstawiona w *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq* jest tego przykładem. Teorie i pojęcia religijno-polityczne zawarte w książce są ze sobą połączone, komplementarne i razem tworzą spójną wizję rzeczywistości.

Analiza dokonana została w świetle książki pt. *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq*. Ponad pół wieku po śmierci Quṭba, *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq* nadal może być uznane za jedno z jego najważniejszych dzieł. Dzięki prostocie języka, klarowności i zwięzłości formy, również dzięki pasji i żarliwej wierze autora wyraźnie obecnej w tekście, książka stała się jednym z najbardziej wpływowych dzieł muzułmańskich w XX wieku. Ponadto,

⁹ J. Toth, *Sayyid Qutb. Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*, Oxford University Press, Nowy Jork 2013, s. 10.

¹⁰ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 422.

¹¹ A.S. Moussalli, *Sayyid Qutb*, s. 9.

Ma'ālim fī āṭ-ṭarīq to ostatnie dzieło Qutba. Fragmenty tej książki posłużyły jako główne dowody podczas procesu przeciw ideologowi Bractwa Muzułmańskiego – to właśnie na podstawie poglądów wyrażonych na niecałych 200 stronach *Ma'ālim fī āṭ-ṭarīq* autor został skazany na śmierć; śmierć, którą on sam, a za nim radykalne ugrupowania fundamentalistyczne nazwały „męczeńską”.¹²

Ponieważ celem pracy jest opracowanie pojęć i koncepcji w ich ujęciu historycznym i kulturowym, a nie lingwistycznym, zarówno ich analiza, jak i wybór oparte zostały na inspiracjach metodologicznych zaczerpniętych z szeroko rozumianej dziedziny historii intelektualnej/historii idei (*intellectual history*). Odwołuję się do Quentin Skinnera¹³ oraz do *Begriffsgeschichte* Reinharta Kosellecka¹⁴. Zakres i sposób korzystania z wybranych elementów metodologii obu badaczy został szerzej określony w pierwszej części trzeciego rozdziału.

Za początek naukowych badań nad współczesną myślą arabską uznaje się pozycję do tej pory szeroko dyskutowaną – *Arabic Thought in the Liberal Age* Alberta Houraniego z 1962 roku. Stanowi ona, razem z publikacjami Gilles'a Kepela (*Zemsta Boga, Prophet and Pharaoh*), Janusza Daneckiego (*Polityczne funkcje islamu, Podstawowe wiadomości o islamie*), Johna Calverta (*Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*), Ibrahima Abu Rabi' (*Intellectual Origins of Islamic Resurgence in modern Arab World*) podstawowe opracowanie, którym posługiwałem się w trakcie pisania. Każda z wyżej wymienionych pozycji ujmuje dzieło Qutba w innych kategoriach – Kepel skupia się na wątku fundamentalistycznym, Danecki w swoich przekrojowych pracach umiejscawia je w szerokim kontekście tradycji muzułmańskiej, Calvert prezentuje monografię z naciskiem na stopniową radykalizację Qutba, z kolei Abu-Rabi' ujmuje temat z perspektywy *intellectual history* i w jej ramach proponuje własne kategorie badawcze. Jeśli chodzi o tłumaczenie na język

¹² J. Calvert, *Sayyid Qutb ...*, s. 2.

¹³ Q. Skinner, „Meaning and Understanding in the History of Ideas”, w: *History and Theory*, tom 8/1, ss. 3-53.

¹⁴ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.

polski nomenklatury związanej z organizacją i hierarchią Bractwa Muzułmańskiego opieram na pracy J. Zdanowskiego *Bracia Muzułmanie i inni*.¹⁵

Jeśli chodzi o opracowania w języku arabskim, autor korzystał z biografii Quṭba autorstwa palestyńskiego myśliciela fundamentalistycznego ‘Abd al-Fattāha al-Ḥalīdīego pod tytułem *Sayyid Quṭb: min al-milād ilā ʾāl-istiḥād* („Sayyid Quṭb: od urodzin do męczeństwa”). Obszerne dzieło wpisuje się w muzułmańską fundamentalistyczną narrację o Quṭbie, przedstawiając go jako „męczennika”. Mimo tej oczywistej stronniczości (brat Sayyida, Muḥammad Quṭb, promujący jego nauczanie od lat 70., był jednym z głównych konsultantów biografii), J. Calvert uznaje je za „jedno z najbardziej rzetelnych źródeł” na temat życia egipskiego fundamentalisty.¹⁶ Niejako w przeciwieństwie do pozycji ideologicznej Al-Ḥalīdīego, korzystano z książek oraz wywiadów z Ḥilmīm an-Namnamem, historykiem i byłym egipskim ministrem kultury reprezentującym jednoznacznie krytyczne podejście wobec dziedzictwa Bractwa Muzułmańskiego, w szczególności twórczości Quṭba.

Z uwagi na ogrom literatury przedmiotu, zwłaszcza obcojęzycznej, dotyczącej egipskiego ideologa i intelektualnego ruchu powiązanego z szeroko rozumianym radykalnym islamem, praca opiera się głównie na pozycjach pisanych przez arabistów, orientalistów, antropologów kultury i historyków. W przypisach i w bibliografii rzadko figurują pozycje z dziedziny *international security studies* (ISS) oraz badań nad terroryzmem, choć niemal każda publikacja dotycząca islamistycznego terroryzmu odnosi się do spuścizny działacza Bractwa Muzułmańskiego. Wynika to ze świadomości obranego profilu pracy. Jej celem jest studium wybranej części dorobku intelektualnego Sayyida Quṭba, a nie definiowanie zagrożeń terrorystycznych lub analiza geopolityczna.

Praca podzielona jest na trzy rozdziały, wprowadzenie oraz zakończenie. Radykalna myśl Quṭba zawarta w jego ostatnim dziele opracowywana jest z dwóch perspektyw: szeroko rozumianego zjawiska fundamentalizmu oraz w kontekście jego wcześniejszej twórczości.

Z tego względu rozdział pierwszy to próba umiejscowienia późnego dzieła Qu-

¹⁵ J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Wydawnictwo Glob, Szczecin 1986.

¹⁶ J. Calvert, *Sayyid Quṭb ...*, s. 5.

tuła w ramach różnych, nierzadko konkurujących definicji i nazewnictwa „radycznego islamu”. Jako że *Ma‘ālim fi āṭ-ṭarīq* została wydana w 1964 r., na dwa lata przed śmiercią autora, w rozdziale drugim opracowywane zostały też wcześniejsze okresy jego twórczości z naciskiem na ciągłość i zmianę w dorobku Egipcjanina w odniesieniu do ostatniego, radykalnego etapu jego działalności intelektualnej. Przedstawione zostały także wybrane koncepcje dotyczące radykalizacji jego myśli w latach 40. i 50.

Trzeci rozdział to analiza wybranych pojęć i koncepcji zawartych w *Ma‘ālim fi āṭ-ṭarīq* w oparciu o konteksty przedstawione w poprzednich rozdziałach oraz wybrane elementy metodologii wspomnianych przedstawicieli historii intelektualnej i historii pojęć – Q. Skinnera i R. Kosellecka.

W zakończeniu podsumowane i zebrane zostały wnioski, tezy, hipotezy; zwrócono także uwagę na tematy i zagadnienia nieporuszone w niniejszej pracy.

W pracy używane są ogólne sformułowania, takie jak np. „świat arabski”, „świat arabsko-muzułmański”, „islam” (w rozumieniu ogółu wiernych lub cywilizacji muzułmańskiej). Bywają one fragmentem cytowanej myśli lub rodzajem uproszczenia stosowanego przez autora, aby uniknąć dodatkowych wyrażen opisowych. Pomimo używanych sformułowań sugerujących jednolitość i monolityczność lub niezmienność „świata muzułmańskiego” lub „świata arabsko-muzułmańskiego”, autor ma świadomość ogromnej różnorodności kultury arabsko-muzułmańskiej na przestrzeni dziejów oraz zdaje sobie sprawę, że przedstawiona w pracy myśl Quṭba nie jest reprezentatywna dla islamu jako „całości”.¹⁷ Z tego względu, bliższe wydaje się sformułowanie zacytowane w pierwszym zdaniu niniejszego wstępu, sugerujące wielość „światów muzułmańskich”, a nie jeden „świat muzułmański”.

¹⁷ Por.: I. Abu Rabi', *Sayyid Qutb: from religious realism to radical social criticism*, w: *Islamic Quarterly*, tom 28, Londyn 1984, s. 103, <https://search.proquest.com/openview/f76239339593c952116a55e3b42c188f/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1818767>, [dostęp: 14.10.2019].

ROZDZIAŁ 1.

Radykalny islam. Terminologia i definicje

1.1. Wybrane pojęcia i definicje

„Islam polityczny”, „integryzm”, „radykalny islam”, „fundamentalizm islamski/muzułmański”, ekstremizm, *islamic revivalism*, *Islamic resurgence*, *islamism*, *revitalisation movement* – to niektóre z terminów stosowanych w zachodnich pracach badawczych w celu scharakteryzowania „późnej” twórczości Sayyida Qutba lub umiejscowienia jej wśród różnych nurtów współczesnej muzułmańskiej myśli oraz działalności politycznej.¹⁸ Już w latach 80. polski historyk i arabista, J. Zdanowski, pisał o wymienionym powyżej nazewnictwie w kontekście Bractwa Muzułmańskiego, że mnogość terminologii świadczy o złożoności i kompleksowości tego zjawiska, „którego oblicze nie

¹⁸ Jako „późną” twórczość rozumiem okres między rokiem 1954 a śmiercią egipskiego myśliciela w 1966 r., dla której myśl polityczno-religijna zawarta w *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq* jest reprezentatywna. Bliższe określenie tego podziału działalności twórczej Qutba zawarte jest w rozdziale drugim.

zostało ostatecznie ukształtowane”.¹⁹ Z kolei cytowany już G. Sorman pisze o pojęciach islam, islamizm, integryzm:

*Wszystkie te trzy określenia tworzą raczej coś na kształt mgławicy, gdzie niezauważanie przechodzimy od jednego stanu do innego, w zależności od indywidualnych lub zbiorowych losów.*²⁰

Badacz Bliskiego Wschodu M. Kramer, w tekście poświęconym konkurencyjnym określeniom islamizm/fundamentalizm, pisał, że za sporem o użycie danego terminu kryje się spór o naturę opisywanego zjawiska.²¹ Zatem każde z wymienionych sformułowań ma swoją specyfikę, inaczej dookreślony punkt ciężkości i co za tym idzie, prezentując nieco odmienną interpretację historii lub zagadnień współczesności, przedstawia działalność Quṭba w innym kontekście. Poniżej zostaną one krótko przedstawione, wraz z ich zastosowaniem przez wybranych badaczy.

Ukazanie wybranych różnic terminologicznych w badaniu zjawiska radykalnego islamu służy nakreśleniu trudności w zdefiniowaniu działalności Quṭba i ruchu, który on zainspirował oraz przedstawieniu możliwych jego interpretacji i kontekstualizacji. Różnice zarówno w nazewnictwie, a przede wszystkim w idącej za nim interpretacji natury definiowanych zjawisk przez lata były częścią gorących dyskusji wśród akademików (m. in. niedawny publiczny konflikt między G. Kepelem a O. Royem, a w latach 90. polemiki E. Saida z E. Gellnerem). Pomimo faktu, że niektóre z przedstawionych powyżej postaw badawczych są ze sobą nie do pogodzenia, w przypadku większości teorii można wskazać pewne punkty wspólne. Pozwolą one stworzyć ramę definicji radykalnego islamu, która będzie wykorzystana w dalszych częściach pracy.

¹⁹ J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, s. 6.

²⁰ Guy Sorman, *Dzieci Rifa'y. Muzułmanie i nowoczesność*, s. 45.

²¹ M. Kramer, „Coming to terms: Fundamentalists or Islamists?”, *Middle East Forum*, <https://www.meforum.org/541/coming-to-terms-fundamentalists-or-islamists>, [dostęp: 18.02.2019].

1. Fundamentalizm – to pojęcie, które w kontekście cywilizacji islamu używane jest m. in. przez B. Lewisa, J. Daneckiego, K. Armstrong, B. Tibi. Termin ten wszedł do użycia w latach 20. XX w. Określał wówczas skrajne odłamy amerykańskiego protestantyzmu odrzucające nowoczesność i liberalne przemiany w społeczeństwie oraz nawołujące do literalnej interpretacji biblijnych nakazów etycznych.²² Terminu w odniesieniu do islamu zaczęto używać na szeroką skalę od końca lat 70. w związku z medialnymi doniesieniami i analizami na temat rewolucji w Iranie.²³ Jako pojęcie o długiej tradycji, doczekało się wielu definicji.

B. Lewis, brytyjsko-amerykański historyk i orientalista oraz doradca neokonserwatywnych amerykańskich polityków na czele z Georgem W. Bushem Jr., uważa, że fundamentalizm jako pojęcie „musi zostać zaakceptowane”. Podkreśla jednak, że może być ono mylące ze względu na konotacje z chrześcijańskimi ruchami, które różnią się od fundamentalizmu muzułmańskiego. Podstawowe rozróżnienie między cywilizacją zachodnią, którą Lewis utożsamia z chrześcijaństwem, a cywilizacją islamu wynika z idei laickości i sekularyzmu. Stawiając takie rozgraniczenie, definiuje fundamentalizm jako „militarne i radykalne ugrupowania muzułmańskie”, których celem jest walka z sekularyzmem wyrosłym z tradycji europejskiej.²⁴

Podobnie jak Lewis, B. Tibi jest aktywnym zwolennikiem terminu „fundamentalizm”. Ten niemiecki politolog syryjskiego pochodzenia, samego siebie określający mianem „islamologa”²⁵,

²² G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, tłum. J. Kolczyńska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, ss. 164-165.

²³ M. Kramer, *Coming to terms: Fundamentalists or Islamists?*

²⁴ B. Lewis, *The political Language of Islam*, The University of Chicago Press, Chicago 1988, ss. 2-3, 117-118 (przypis 3). Za: M. Kramer, *Coming to terms...*

²⁵ „Islamologia” to dziedzina, do której powstania B. Tibi nawołuje w wielu swoich publikacjach, m.in.: B. Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, C.H. Beck, Monachium 2002.

wprowadza silne rozgraniczenie między islamem jako zespołem wierzeń całkowicie odrębnym od sfery politycznej a rozpolitykowanym, aktywistycznym fundamentalizmem, który nazywa „totalitarną ideologią”.²⁶ Tibi konstruuje definicję fundamentalizmu religijnego w oparciu o pojęcie nowoczesności (*die Moderne*) w rozumieniu J. Habermasa.²⁷ Świat arabski, zdaniem Tibiego, nie umiał dotrzymać kroku modernizującej się Europie, co poskutkowało w dwójnasób: powstaniem ruchu wahhabitów (*muwahhidūn*) w Arabii Saudyjskiej oraz próbami reformistycznych działań Al-Afġānīego i Muḥammada ‘Abduha. Jako że oba rozwiązania okazały się nieskuteczne, ich miejsce zastąpił nowoczesny fundamentalizm²⁸, określany przez Tibiego jako „połowiczna nowoczesność”.²⁹ Uznając fundamentalizm za element nowoczesności, odgranicza go od tradycjonalizmu. Tibi wskazuje Qutbą jako jednego z „ojców” tego współczesnego fenomenu, jako twórcę „nowego islamskiego porządku świata”. Będąc zwolennikiem teorii S. Huntingtona o „zderzeniu cywilizacji”, uznaje rozwój fundamentalizmu za rodzaj cywilizacyjnej walki pomiędzy wartościami europejskimi a fundamentalistycznymi, z zasady wrogimi Europie.

Brytyjska badaczka religii, K. Armstrong, definiuje fundamentalizm jako „radikalne formy wiary” powstałe w XX wieku na łonie trzech wielkich religii monoteistycznych i innych.³⁰ Źródła tego zjawiska upatruje m. in. w zachwianej równowadze między dwoma głównymi sposobami myślenia, zdobywania wiedzy i jej wyrażania, które nazywa *mythos* i *logos*. *Mythos* oznacza nadawanie sensu, mit, rytuał, mistykę, których rola

²⁶ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa 1997, s. 31.

²⁷ B. Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung...*, s. 46.

²⁸ *ibidem*.

²⁹ *ibidem*.

³⁰ K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2005, ss. 9-10.

i znaczenie w nowoczesnym świecie są coraz mniejsze. Z kolei *logos* to racjonalizm, pragmatyzm oraz naukowy i dążący do obiektywności obraz świata będący w ostatnich stuleciach w pozycji dominującej. W myśleniu fundamentalistycznym te oba porządki zostają pomieszane, a *mythos* religijnych wierzeń staje się obiektywnym logosem.³¹ Armstrong postrzega Qutbą jako „założyciela sunnickiego fundamentalizmu”³² nie tylko dlatego, że inspirował kolejne pokolenia radykalnych działaczy religijnych, ale też z powodu pomieszania porządków, które można odnaleźć w jego dziele – porządku naukowego (*logos*) i religijnego (*mythos*). To pomieszczenie świeckości z boskością dostrzega m. in. w jego interpretacji historii islamu, w szczególności drogi życiowej Muhammada, która dla Qutbby była „wiecznym archetypem”.³³

Z kolei J. Danecki definiuje fundamentalizm jako „ruchy sięgające do przeszłych, wyidealizowanych wzorów, które próbuje się odrestaurować i zastosować do warunków współczesności.”³⁴ Jako kolejne cechy wymienia antyeuropejskość, upolitycznienie religii oraz dumę z muzułmańskiej przeszłości.³⁵ Charakteryzuje to zjawisko nie tylko jako obiektywny fenomen – uznaje je także częściowo za „wytwór zachodniej metodologii badawczej”.³⁶

W języku arabskim odpowiednikiem i bezpośrednim tłumaczeniem słowa fundamentalizm jest pojęcie *uṣūliyya*, które posiada też inne znaczenia (oznacza reformatorski nurt w szyizmie oraz

³¹ K. Armstrong, *ibidem*, ss. 13-16.

³² K. Armstrong, *ibidem*, s. 343.

³³ K. Armstrong, *ibidem*, s. 346.

³⁴ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007, s. 482.

³⁵ J. Danecki, *ibidem*, s. 488.

³⁶ J. Danecki, *ibidem*, s. 482.

teologów i prawników w islamie sunnickim), tym samym jest niejasne i bywa niezrozumiałe.³⁷

2. Pojęciem o podobnym znaczeniu do fundamentalizmu jest integryzm (fr. *intégrisme*, ang. *integralism*), odnoszący się do wszechobejmującego charakteru danej ideologii lub religii.³⁸ Termin, podobnie jak fundamentalizm, wywodzi się z szeroko rozumianej tradycji chrześcijańskiej, ze sporów na łonie francuskiego katolicyzmu. Rozpowszechniony jest głównie w literaturze i nauce frankofońskiej. Jednym z orędowników tego terminu w odniesieniu do islamu był m.in. M. Rodinson, marksistowski orientalista, historyk i socjolog.³⁹ G. Krämer, niemiecka badaczka islamu i kierowniczka Instytutu Islamistyki na Wolnym Uniwersytecie Berlińskim, uznaje integryzm za synonimiczne pojęcie do jeszcze bardziej rozpowszechnionego we Francji terminu „islamizm”.⁴⁰

Jako możliwe tłumaczenie „integryzmu” na język arabski J. Danecki proponuje termin *tamāmiyya*, wskazując na uniwersalistyczny, totalny aspekt ideologii integrystycznej.⁴¹ W tym znaczeniu używany jest także termin *šumūliyya*. Arabskie pojęcia dotyczące radykalnego islamu są trudne do zdefiniowania i jasnego określenia w językach europejskich, a bezpośrednie tłumaczenia tych terminów ze względu na ich wieloznaczność w języku arabskim mogą jeszcze bardziej zaciemniać właściwe znaczenie. Z tego względu w arabskich mediach termin

³⁷ J. Danecki, *ibidem*, s. 484.

³⁸ J. Danecki, *ibidem*, s. 48.

³⁹ M. Kramer, *Coming to terms: Fundamentalists or Islamists?*

⁴⁰ G. Krämer, hasło: *Political Islam* w encyklopedii internetowej encyclopedia.com, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/political-islam>, [dostęp: 20.02.19].

⁴¹ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, s. 482.

šumūliyya w znaczeniu integryzmu najczęściej występuje w formie **status constructus** jako *šumūliyyat al-islām*.⁴²

3. Wielu badaczy krytycznie odnosiło i odnosi się do pojęcia „fundamentalizm”. Krytyka dotyczyła m. in. jego pejoratywnego wydźwięku, pierwotnego kontekstu chrześcijańskiego lub zbytniego nacisku na „powrót do źródeł”, na który wskazuje źródełsłów, a nie na współczesny charakter tego zjawiska.⁴³ Jedną z alternatyw pojęciowych stanowi „islamizm”. Termin ten rozpowszechnił się we Francji w latach 80., a następnie w obszarze anglojęzycznym. W założeniu miał być mniej nacechowany emocjonalnie i negatywnie.⁴⁴

Należy dodać, że pojęcie to nie zostało powszechnie przyjęte w polskim dyskursie naukowym w dziedzinie orientalistyki. J. Danecki uznaje użycie tego terminu w kontekście radykalnego islamu za „nie do przyjęcia” ze względu na pierwotne znaczenie słowa „islamista”, które określa osobę zajmującą się badaniem islamu.⁴⁵ Z tego powodu, niektóre teksty w języku francuskim lub angielskim z pojawiającym się terminem „islamizm” (*islamisme*, *Islamism*) w znaczeniu fundamentalizmu, były tłumaczone na język polski przy użyciu innej terminologii. Również w tej pracy, z wyłączeniem poniższego punktu

⁴² Por. Yūsuf al-Qarḍāwī (w rozmowie z Khadijā Benguennī), *Šumūliyyat al-islām. Naḍa't al-fikra wa-mustaqbaluhā*. aljazeera.net, <https://www.aljazeera.net/programs/religionandlife/2005/2/23/%D8%B4%D9%85%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D9%86%D8%B4%D8%A3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1%D8%A9-%D9%88%D9%85%D8%B3%D8%AA%D9%82%D8%A8%D9%84%D9%87%D8%A7>, [dostęp: 25.02.2019].

⁴³ Por.: G. Kepel, *Zemsta Boga...*, s. 35; F. Cardini, *Europa a Islam. Historia nieporozumienia*, tłum. B. Bielańska, WUJ, Kraków 2006, s. 208; J. Beinin, J. Stork, *On the Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam*, w: *Political Islam. Essays from the Middle East Report*, J. Beinin, J. Stork (red.), I.B. Tauris, London 1997, s. 3.

⁴⁴ M. Kramer, *Coming to terms: Fundamentalists or Islamists?*

⁴⁵ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, s. 483.

i nawiązań do niego, termin „islamizm” w znaczeniu religijnego aktywizmu nie będzie używany.

G. Kepel, francuski arabista, badacz radykalnego islamu i islamu europejskiego, zawęża czasowo definicję zjawiska, które nazywa islamizmem. Jego zdaniem, „ruchy reislamizacyjne”, wraz z podobnymi im ruchami w łonie judaizmu, chrześcijaństwa i innych religii, powstały w drugiej połowie lat 70. Wyrosły one z nowego dyskursu religijnego, którego przyczyną było rozczarowanie postindustrialną nowoczesnością. Te nowe ruchy różniły się w znaczny sposób od wcześniejszych prób odrodzenia religijnego – nie aspirowano już do modernizacji islamu; dążono do „islami-zacji nowoczesności”.⁴⁶ Islamizm jednak szybko zaczął tracić na znaczeniu, i dlatego już od lat 90. możemy mówić o powolnym upadku tej ideologii. Taki stan rzeczy wynikał z dwóch przyczyn. Po pierwsze, radykalne i terrorystyczne działania mające na celu mobilizację mas odniosły skutek odwrotny do oczekiwanego – w latach 90., np. w Egipcie i w Algierii, ruchy islamistyczne spotkały się z ostracyzmem i izolacją społeczną. Po drugie, wielu działaczy islamistycznych ugrupowań przechodziło do stronnictw bardziej pluralistycznych i demokratycznych, co rozmywało twardy rdzeń ideologii islamizmu opartej na założeniu *ḥākimiyyi*, czyli absolutnej zwierzchności Boga.⁴⁷ Rola Quṭba w tak skonstruowanej wizji historii jest decydująca: Kepel nie tylko, jak wielu innych badaczy, uznaje go za najbardziej wpływowego ideologa tego nurtu⁴⁸, ale też brak podobnych prominentnych intelektualnych liderów w ruchu islamistycznym w późniejszym

⁴⁶ G. Kepel, *Zemsta Boga...*, s. 34.

⁴⁷ G. Kepel, *Beyond the Clash of Civilizations*, The New York Times, wydanie internetowe 11.03.2011, <https://www.nytimes.com/2011/03/12/opinion/12iht-edkepel12.html>, [dostęp: 20.02.2019].

⁴⁸ G. Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2003, s. 33.

okresie jest dla francuskiego uczonego potwierdzeniem teorii o powolnym upadku islamizmu.⁴⁹

Odpowiednikiem arabskim terminu „islamizm” jest słowo *islāmawiyya*.

4. Kolejną pojęciową alternatywę dla „fundamentalizmu” stanowi „islam polityczny”. To sformułowanie często bywa używane zamiennie z pojęciem „islamizm”. W ten sposób traktowane jest m.in. w *Routledge Handbook of Political Islam* pod redakcją Sh. Akbarzadeh. W otwierającym tekście, redaktor tomu przedstawia ogólną definicję politycznego islamu: nowoczesne dynamicznie zmieniające się zjawisko społeczne, używające religii w celu kształtowania systemu politycznego.⁵⁰ Do cech dystynktywnych islamu politycznego zalicza m. in. jego „elastyczność” (w przeciwieństwie do klasycznej myśli muzułmańskiej) w dostosowywaniu się do różnych uwarunkowań politycznych i w reinterpretowaniu historii oraz identyfikowanie się poprzez kontrast i sprzeciw (wobec m. in. socjalizmu, nacjonalizmu, kulturalnej hegemonii USA). W tym kontekście można zdefiniować działalność islamu politycznego jako reakcję na różnie rozumiany kryzys (postkolonialnego państwa, *ummy*, a nawet świata). Za charakterystyczne dla islamu politycznego Akbarzadeh uznaje wewnętrzne sprzeczności i paradoksy. Do takich sprzeczności należy, między innymi, stosunek wobec panislamizmu – islam polityczny dąży do ponadnarodowej jedności muzułmanów, jednak wszystkie ważne ruchy (Bractwo Muzułmańskie, Hamas, ruchy powiązane z rewolucją irańską) były projektami działającymi w granicach państw narodowych.⁵¹ „Paradoksalność” islamu politycznego proponowana

⁴⁹ G. Kepel, *ibidem*, s. 217.

⁵⁰ Sh. Akbarzadeh, *The paradox of political Islam*, w: *Routledge Handbook of Political Islam*, Sh. Akbarzadeh (red.), Routledge, Oksford 2012, s. 1.

⁵¹ Sh. Akbarzadeh, *The paradox...*, s. 3. O paradoksie uwiązania ruchów islamu politycznego w państwową politykę pomimo transnarodowych aspiracji pisze także G. Sorman, *Dzieci Ri-fa'y...*, s. 60. Zdaniem F. Halliday'a, islam polityczny jest „określany i determinowany przez

przez australijskiego badacza pokrywa się częściowo z przytoczonymi wcześniej procesami, które Kepel zinterpretował jako upadek islamizmu. Akbarzadeh zwraca uwagę, że wielu działaczy politycznego islamu czynnie bierze udział w państwowej polityce, odżegnując się tym samym od idei *ḥākimiyyi* postulowanej m. in. przez Qutb, która stanowi podstawę ideologiczną tego nurtu.

Główni teoretycy i twórcy tak rozumianego nurtu to Sayyid Qutb, Abū ʾāḷ-Aʿlā al-Maudūdī oraz ajatollah Rūḥollah Ḥomeynī, którzy aktywnie buntowali się przeciwko systemom politycznym kopiującym zachodni model państw narodowych. Kompleksowe rozumienie terminu „islam polityczny” zaproponowała G. Krämer. Nie potraktowała nazewnictwa dotyczącego ruchów radykalnego islamu jako pojęć konkurujących, ale uznała je wszystkie, nadając każdemu określone znaczenie. Rozróżniła „fundamentalizm”, „islamizm” oraz „islam polityczny”. „Fundamentalizm” w rozumieniu Krämer to przede wszystkim literalna interpretacja tekstów religijnych. W tym znaczeniu fundamentalista może być zarówno aktywistą, jak i kwietystą – tym, co go charakteryzuje jest dosłowny sposób interpretacji, np. Koranu. „Islamizm” natomiast jest zdaniem niemieckiej badaczki najbardziej wszechstronnym pojęciem spośród całej pozostałej nomenklatury, ponieważ odnosi się wyłącznie do celu, a nie metody działań. Wskazuje na cel – zaprowadzenie porządku muzułmańskiego (*niẓām islāmī*), nie określa jednak, czy osiągnięcie tego zamierzenia zakłada użycie przemocy czy trzymanie się litery prawa. W tym kontekście, „islam polityczny” rozumiany jest jako ta część islamizmu, która jest aktywna na niwie politycznej. Szerzej definiuje Krämer islam polityczny jako jednostki i różnego rodzaju zrzeszenia mające na celu zmianę państwa i społeczeństwa w taki sposób, aby stały się one muzułmańskie. Ruch *salafiyya*, jak wielu

państwa narodowe i rywalizujące w nich ugrupowania”, F. Halliday, *Islam i mit konfrontacji*, tłum. R. Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002, s. 123.

innych badaczy, uznaje za intelektualną inspirację dla politycznego islamu. Za bezpośrednich twórców i ideologicznych liderów uznaje natomiast Qutbą, Maudūdīego i Ḥasana al-Bannę.⁵²

W pracy zbiorowej *Political Islam. Essays from the Middle East Report*, z tekstami m.in. S. Zubaidy, profesora emerytowanego SOAS, T. Mitchella, politologa i eksperta ds. Bliskiego Wschodu i amerykańskiej antropolożki L. Abu-Lughod, redaktorzy odrzucają termin „fundamentalizm” na rzecz „islam politycznego”. Podpierają się argumentami wspomnianymi w punkcie 3 (dotyczącym „islamizmu”): rozumiejąc fundamentalizm w pierwotnym, odnoszącym się do protestantyzmu znaczeniu przede wszystkim jako literalną, dosłowną interpretację świętych tekstów, termin ten staje się nieprzydatny w badaniach nad islamem. Muzułmanie wierzą, że Koran to zapisana dosłowna mowa Boga przekazana Muḥammadowi za pośrednictwem archanioła Gabriela; tradycja muzułmańska rozróżnia wprawdzie pasaże interpretowane dosłownie i metaforycznie, jednak fakt bezpośredniego boskiego pochodzenia tekstu koranicznego nie podlega dyskusji. Tym samym kategoria literalnego odczytania ksiąg religijnych, będąca wyróżnikiem dla radykalnych ruchów protestanckich, nie jest wyróżniającą dla muzułmanów podchodzących literalnie do boskiego rodowodu Koranu. Drugi argument odnosi się do nowoczesności zjawiska, jakim jest islam polityczny. „Fundamentalizm” sugeruje przywrócenie autentycznej, pierwotnej formy religii, oczyszczonej z narosłych przez wieki zniekształceń – w ten sposób prezentują się sami przedstawiciele ugrupowań islamu politycznego. Takie założenie autorzy uznają za błędne, ponieważ ruchy islamu politycznego opierają się na nowoczesnej technologii, wykorzystują nowoczesną popkulturę, a ich celem jest wpływanie i kształtowanie współczesnej rzeczywistości społecznej i politycznej. Islam polityczny rodzi się z odczuwanych niedostatków

⁵² G. Krämer, hasło: *Political Islam...*

– interpretowanych jako porażki – nowoczesnego państwa postkolonialnego.⁵³ T. Mitchell proponuje nawet, aby islam polityczny w całości postrzegać jako szeroko rozumiane zjawisko popkultury, która oferuje alternatywną tożsamość, inny podział na swoje i obce oraz nową opowieść o przeszłości.⁵⁴ Odpowiednikiem arabskim terminu „islam polityczny” jest bezpośrednio tłumaczenie *islām siyāsī*.

5. Ostatnia wybrana grupa pojęciowa określająca radykalny islam odnosi się do kategorii odrodzenia/ożywienia islamu, czyli terminów takich jak *Islamic resurgence*, *Islamic revivalism*, *revitalisation movement*. Większość z przedstawionych powyżej definicji odnosi się do zjawisk i ugrupowań powstałych po śmierci Sayyida Quṭba (1966), a jego samego traktuje najczęściej jako „ojca założyciela” nurtu, który rozwinął się dopiero w latach 70. Terminy omawiane w tym punkcie odnoszą się również do tego okresu, jednak ich znaczenie niejednokrotnie obejmuje także *salafīyyę*, a nawet muzułmańskie ruchy reformatorskie z XVIII w.⁵⁵ Tak jak poprzednie terminy do języka arabskiego przychodziły „z zewnątrz”, były kalką języków zachodnich (co może prowadzić do niejasności, por. punkt 1, „fundamentalizm” i jego arabski odpowiednik), tak pojęcia *Islamic resurgence* i podobne, bliskie są arabskiej terminologii dotyczącej tych ruchów. Z tego względu pokrótce przedstawione zostaną następujące arabskie terminy odnoszące się do ruchów reformatorskich, modernizmu, odrodzenia i odnowienia na łonie islamu: *taǧdīd*, *iṣlāḥ*, *iǧtihād*, *ṣaḥwa islāmiyya* i wspomniana *salafīyya*. Następnie, jak w poprzednich punktach,

⁵³ J. Beinin, J. Stork, *On the Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam*, w: *Political Islam. Essays from the Middle East Report*, J. Beinin, J. Stork (red.), University of California Press, Los Angeles 1997, ss. 3-5.

⁵⁴ T. Mitchell, *Introduction to part four. Struggle over popular culture*, w: *Political Islam...*, ss. 253-254.

⁵⁵ *Islamic Modernism and Islamic Revival*, w: Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t253/e9>, [dostęp: 27.02.2019].

przedstawione zostaną wybrane definicje pojęcia współczesnego odrodzenia muzułmańskiego.

- **Tağdīd** Encyklopedia islamu definiuje jako „odnowienie” (*renewal*) pochodzące od czasownika w II temacie *ğaddada* i podaje, że termin był używany zarówno w klasycznym tradycyjnym islamie, jak i nowoczesnym kontekście politycznym, religijnym i społecznym.⁵⁶ Zbiór hadisów z IX w. autorstwa Abū Dāwūda, *Sunan Abī Dāwūd*, należący do tzw. *kutub sitta* (lub *ṣiḥāḥ sitta*), czyli sześciu kanonicznych zbiorów tradycji Proroka, podaje, że Muḥammad zapowiedział nadejście „reformatora” (*muğaddid*) raz na sto lat: *Inna Allāh yab‘at li-haḍihi ʿāl-umma ‘alā ra’s kull mi‘at sana man yuğaddid laḥā dīnahā*.⁵⁷ Afgański znawca prawa muzułmańskiego oraz wykładowca International Islamic University w Malezji, M.H. Kamali, uważa, że klasyczni komentatorzy muzułmańscy tego hadisu interpretują *tağdīd* jako przywrócenie właściwych zasad i proporcji islamu, które na przestrzeni danego okresu zostały zaniedbane, zapomniane lub źle rozumiane. *Tağdīd* oznacza zatem zwalczanie negatywnie pojmowanych religijnych innowacji (*bid‘a*) i rozróżnianie między sunną a *bid‘a*. W szerszym znaczeniu hadis interpretowany jest jako potrzeba odnowy, reinterpretacji i *iğtihādu* w obliczu nowych wyzwań i okoliczności, z jakimi musi zmierzyć się *umma*.⁵⁸ **Iğtihād**⁵⁹, pojęcie pokrewne wobec *tağdīd*, rozumiane jest jako główne narzędzie konstruk-

⁵⁶ *Tadjdīd*, w: *The Encyclopedia of Islam*, tom X, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (red.), Brill, Leiden 1998.

⁵⁷ *Sunan Abī Dāwūd*, tom 39 (*Kitāb al-malāḥim*) nr 1, sunnah.com, <https://sunnah.com/abudawud/39>, [dostęp: 26.02.2019].

⁵⁸ M.H. Kamali, *Tadjdīd, Iṣlah and Civilizational Renewal in Islam, Islam and Civilizational Renewal*, 4/2013, s. 489.

⁵⁹ *Iğtihād*, *maṣdar* od czasownika VIII tematu o rdzeniu *ğ-h-d*, oznacza tworzenie i reformowanie prawa, indywidualne rozumowanie w jego ramach, a w węższym znaczeniu używanie zasady analogii (*qiyās*) w procesie interpretacji prawa. Por.: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, s. 149; *Idjtihād*, w: EI2.

tywnej odnowy muzułmańskich zasad. Różnica między obydwooma terminami rysuje się w tym, że *iğtihād* odnosi się do kwestii bardziej technicznych, ściśle wynikających z prawa muzułmańskiego i jego dotyczących, natomiast *tağdīd* może dotyczyć wszystkich aspektów islamu i życia *ummy*. Muḥammad Iqbal, jeden z głównych przedstawicieli ruchu muzułmańskiego modernizmu, „duchowy ojciec Pakistanu”, uznawany za czołowego filozofa islamu XX w., definiuje *iğtihād* jako zasadę, która nadaje religii potrzebną dynamikę, jest ratunkiem przed stagnacją (*the principle of movement in the structure of Islam*⁶⁰). Główne dzieło Iqbala, z którego pochodzi powyższa definicja, to *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Ta „rekonstrukcja myśli religijnej”, której celem było ożywienie islamu, na arabski została przetłumaczona właśnie jako *tağdīd*.⁶¹

Jako termin o podobnym znaczeniu do *tağdīd*, *Oxford Islamic Studies Online* podaje pojęcie *iḥyāʾ*, zaznaczając jednak, że odnosi się ono bardziej do wzmocnienia duchowego wymiaru wiary i jej praktykowania.⁶²

- W Encyklopedii islamu terminy *iṣlāḥ* w kontekście XIX i XX w. i *salafiyya* są w pewnej mierze równoznaczne. Posługując się szeroką definicją, termin *iṣlāḥ*, oznacza „reformę” i rozumiany jest ogólnie jako wszelkie tendencje reformistyczne na łonie islamu, a *salafiyya* jest jego częścią, to *iṣlāḥ* w XIX i XX w.⁶³ Dalej, *iṣlāḥ* oznacza dwa rodzaje aktywności: indywidualną i zbiorową. Indywidualna to wysiłek w celu rozumienia i interpretowania islamu tylko na podstawie autentycznych źródeł (Koranu i *sunny*), a zbiorowa to działalność na rzecz wdrożenia muzułmańskich zasad w życiu społecznym i poli-

⁶⁰ M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Dodo Press 2009, s. 176.

⁶¹ M. Iqbal, *Tağdīd al-fikr ad-dīnī fī ʾāl-islām*, tūm. ʾAbbās Maḥmūd, Dar al-hidāya 2000.

⁶² *Revival and Renewal*, w: *Oxford Islamic Studies Online*, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0682>, [dostęp: 27.02.2019].

⁶³ *Iṣlāḥ*, w: EI2.

tycznym. Prezentując tak obszerną definicję *iṣlāḥ*, uznaje się tendencje reformistyczne w islamie za integralną część religii od samych jej początków.

Iṣlāḥ, *maṣḍar* IV tematu od rdzenia *ṣ-l-ḥ*, może m. in. oznaczać „działanie na rzecz pokoju”, „przynoszenie harmonii”, „godzenie ludzi ze sobą”, a także „zachowywanie się jak święty” lub „wykonywanie dobrego/pobożnego uczynku”. Zatem zakres znaczeniowy tego terminu jest znacznie obszerniejszy niż pojęcie *taḡdīd* i nie odnosi się tylko do czynności przywrócenia dawnych, właściwych zasad. Zdaniem M.H. Kamali, *iṣlāḥ* można interpretować jako głębszy cel procesu odnowienia religijnego, jakim jest *taḡdīd*. Takim celem jest, zdaniem afgańskiego badacza, utrzymanie jedności *ummy*. Przeciwnieństwem terminu *iṣlāḥ* jest pojęcie *fasād*; *iṣlāḥ* jest też zawsze wymierzony w społeczne status quo, ma na celu jego zmianę, ulepszenie.⁶⁴

Jeśli chodzi o ruch *iṣlāḥ* w XIX i XX w., czyli *salafiyyę*, to cel reformy, do której dążyli m.in. Al-Afḡānī, Muḥammad ‘Abduḥ, Rāšid Riḍā czy Al-Kawākibī, stanowiło wyciągnięcie *ummy* z politycznej i społecznej stagnacji w myśl wersu z Koranu:

*Zaprawdę, Bóg nie zmienia tego, co jest w ludziach, dopóki oni sami nie zmienią tego, co jest w nich! (K 13:11).*⁶⁵

Chociaż *salafiyya* była ruchem inspirowanym religijnie, działała również w przestrzeni społecznej i kulturalnej (czasopisma *Al-‘Urwa āl-wuṭqā*, *Al-Manār*). Jej zwolennicy optowali za walką z przeciwnikami proponowanych przez nich zmian, czyli z bractwami religijnymi i tradycjonalistami, tym samym odrzucaли wszelkie mistyczne wpływy w islamie, w tym także np. *ta’wīl* (subiektywną, ezoteryczną interpretację tekstu Koranu) lub rytuały i obrzędy narosłe przez wieki, jak np. odwiedzanie (*ziyāra*) grobów. Jako że celem ruchu było szeroko rozumiane

⁶⁴ M.H. Kamali, *Tadḡīd, Iṣlāḥ and Civilizational Renewal...*, s. 493.

⁶⁵ *Koran*, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986.

religijne „odrodzenie” i poprawa ówczesnej sytuacji, przedstawiciele *salafiyyi* uważali, że jedynym sposobem, aby to założenie osiągnąć jest aktywny powrót (*ruğūʿ*) do podstaw islamu, czyli do Koranu jako głównego źródła religii, sunny objaśniającej Koran oraz doświadczeń i nauk *as-salafūn aṣ-ṣāliḥūn* („szlachetnych przodków”), komplementarnych dla tradycji Proroka. Odwołaniem był m. in. hadis z autorytatywnego zbioru *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī* podający, że Prorok uważał swoją generację (*qarnī*) i te następujące bezpośrednio po nim za najlepsze (*ḥayr an-nās*).⁶⁶ Za źródło wiedzy religijnej uznawano także niektórych uczonych nienależących do *salaf*, jak np. Ibn Taymiyya lub Al-Ġazālī.⁶⁷ Przedstawiciele *salafiyyi* popierali *iğtihād* w znaczeniu interpretacji świętych tekstów, która ich zdaniem mogła być dokonywana nie tylko przez alimów, ale także przez każdego wyedukowanego muzułmanina.⁶⁸ Jednocześnie krytykowali zasadę *taqlīd* (naśladownictwo, czyli wierność jednej z czterech szkół prawa w interpretowaniu problemów prawnych i religijnych), a zamiast niej proponowali pojęcie *ittibāʿ*, oznaczające w tym kontekście wierność tradycji Proroka oraz naukom *as-salafūn aṣ-ṣāliḥūn*. Jako przyczyny tak rozumianego ruchu *salafiyyi* podaje się presję ze strony rosnących w siłę wahhabitów, rozwój prasy drukowanej, coraz silniejszy wpływ państw kolonialnych (Wielka Brytania, Francja, Włochy) na Bliskim Wschodzie, rozwój chrześcijaństwa w regionie oraz okres tanzimatu, reform w Imperium Osmańskim.⁶⁹ Odnosząc się do terminu *salafiyya*, niemiecki orientalista i badacz islamu wykładający na Uniwersytecie Berneńskim,

⁶⁶ *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, tom 81 (*Kitāb ar-riqāq*) nr 18, sunnah.com, <https://sunnah.com/bukhari/81>, [dostęp: 01.03.2019].

⁶⁷ *Iṣlāḥ*, w: EI2.

⁶⁸ Ch. de Bellaigue, *The Islamic Enlightenment. The modern struggle between faith and reason*, The Bodley Head, Londyn 2017, s. 284.

⁶⁹ *Iṣlāḥ*, w: EI2.

R. Schulze, uznaje, że ugrupowania takie jak Bractwo Muzułmańskie lub Jamaat-e-Islami należy określać jako *neo-salafiyya*. Schulze twierdzi, że istnieje ideologiczna ciągłość między myślą klasycznych reformatorów islamu, a ich XX-wiecznymi następcami – *neo-salafiyya* odnosiła się do nieudanych prób reform, jakie próbowali przedsięwziąć przedstawiciele *salafiyyi* oraz miała na celu utworzenie „muzułmańskiej opinii publicznej” (*islamische Öffentlichkeit*).⁷⁰ Niemiecki badacz zaznacza także, że oba pojęcia należy traktować jako ściśle historyczne terminy – *neo-salafiyya* nie może być zatem pojęciem określającym ruchy radykalnego islamu powstające od końca lat 70.⁷¹ Schulze wpisuje Qutbą w nurt *neo-salafiyyi*.

- Termin *ṣaḥwa* słownik Wehra tłumaczy jako „stan świadomości” (*Zustand der Bewusstheit*).⁷² *Bloomsbury Companion to Islamic Studies* proponuje tłumaczenie „trzeźwość” i „przebudzenie” oraz podaje, że sami działacze fundamentalistyczni określają się tym mianem.⁷³ *Ṣaḥwa islāmiyya* w zachodniej literaturze naukowej pojawia się w dwóch definicjach: jako pojęcie synonimiczne do terminów wymienionych powyżej, np. „islamizm” czy „islam polityczny” oraz, w węższym kontekście, jako polityczna gałąź ruchów odrodzeniowych współczesnego islamu powstałych w Arabii Saudyjskiej zapoczątkowana przez członków Bractwa Muzułmańskiego, którzy z powodów represji politycznych schronili się w latach 50. i 60. w państwie Saudów.⁷⁴ W literatu-

⁷⁰ R. Schulze, *Geschichte der islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*, C.H. Beck, Monachium 2016, s. 151.

⁷¹ R. Schulze, *ibidem*, s. 31.

⁷² H. Wehr, hasło: *ṣaḥwa*, w: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, VEB Otto Harasowitz, Lipsk 1958.

⁷³ C. Bennet (red.), *The Bloomsbury Companion to Islamic Studies*, Bloomsbury Academic, Londyn 2015, s. 362.

⁷⁴ W. Shepard, *Salafi Islam: The Study of Contemporary Religious-political Movements*, w: C. Bennet (red.), *The Bloomsbury Companion to Islamic Studies*, Bloomsbury Academic, Londyn 2015, s. 174.

rze arabskojęzycznej w kontekście nowoczesnej myśli islamu politycznego tego pojęcia używają m.in. popularny egipski konserwatywny teolog muzułmański powiązany ze środowiskiem Braci Muzułmanów, Yūsuf al-Qarḍāwī (*Aṣ-ṣaḥwa ʾal-islāmiyya bayna ʾal-ḡuḥūd wa-ʾāt-taṭarruf ad-dīnī*⁷⁵), i brat Sayyida Quṭba, Muḥammad Quṭb, który po jego śmierci propagował i modyfikował⁷⁶ w Arabii Saudyjskiej myśl egipskiego intelektualisty (*Aṣ-ṣaḥwa ʾal-islāmiyya*).⁷⁷

Dyrektor Institute for the Study of Religion in the Middle East oraz badacz historii intelektualnej w świecie arabsko-muzułmańskim D.W. Brown, wyróżnia dwa podstawowe założenia intelektualne ruchu współczesnego muzułmańskiego odrodzenia (*Islamic revivalism*). To nieufność wobec tradycyjnej nauki muzułmańskiej widoczna w radykalnym odrzuceniu zasady *taqlīd* oraz uznawanie Koranu i sunny za jedyne autorytatywne źródła religii.⁷⁸ W stosunku do podstawowych źródeł wiedzy, współczesny ruch nie różni się zatem od punktów wyjścia proponowanych przez przedstawicieli *salafiyyi* w XIX w. i na początku XX w.

J. Toth, amerykański antropolog wykładający na Zayed University w Zjednoczonych Emiratach Arabskich, określa współczesne ruchy radykalnego islamu mianem *revitalisation movements* (ruchy rewitalizacyjne). Odnosi się do teorii antropologa

⁷⁵ Yūsuf Al-Qarḍāwī, *Aṣ-ṣaḥwa ʾal-islāmiyya bayna ʾal-ḡuḥūd wa-ʾāt-taṭarruf ad-dīnī*, Kitāb ʾal-umma, Katar 1986.

⁷⁶ O modyfikacjach myśli Sayyida Quṭba przez jego brata więcej w: G. Kepel, *Fitna. Wojna w sercu islamu*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2006, s. 161.

⁷⁷ Muḥammad Quṭb, *Aṣ-ṣaḥwa ʾal-islāmiyya*, Maktabat ʾas-sunna, 1990. Por.: *Aṣ-ṣaḥwa ʾal-islāmiyya wa-ʾawdat al-ḥilāfa*, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=4zSmswRbeCs>, [dostęp: 28.02.2019]. Fragment wykładu Muḥammada Quṭba nt. znaczenia terminu *aṣ-ṣaḥwa ʾal-islāmiyya*.

⁷⁸ D.W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 109.

A.F.C. Wallace'a, który opisywał koncepcje prezentowane przez ruchy społeczne w czterech punktach: najpierw odczuwany kryzys i upadek dawnego porządku, następnie sformułowanie wizji rewitalizacji, później organizacja i adaptacja wizji do teraźniejszych warunków społecznych i ostatecznie implementacja teorii, rzeczywiste „odnowienie” lub „rewitalizacja”. Te cztery punkty odnosi Toth do myśli Quṭba: teoria kryzysu i upadku to koncepcja *ḡāhiliyyi*, sformułowanie wizji rewitalizacji i jej adaptacja to *dżihad*, a idealny, odnowiony świat to *ḥākimiyya*.⁷⁹

Termin „muzułmańskiego odrodzenia” zakładający punkty wspólne między współczesnym radykalnym islamem a ruchami reformistycznymi z poprzednich stuleci, ma swoich krytyków. J. Danecki wyraźnie rozróżnia pierwszy etap rozwoju ruchów reformistycznych od XVIII w. (Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb, Wālī Allāh i in.) od „późniejszych przemian w ideologii islamu rodzących się pod wpływem Zachodu”.⁸⁰ Zdaniem Daneckiego z późniejszych nurtów reformatorskich wykształciły się dwa główne prądy, modernistyczny i konserwatywny. Ruch modernistyczny wpłynął na rozwój różnych form nacjonalizmów i partykularyzmów, a dopiero z konserwatyzmu zrodził się fundamentalizm, którego reprezentantem jest m. in. Sayyid Quṭb.

Przedstawione powyżej pojęcia to w skrótovej formie selektywny wybór rozległej terminologii dotyczącej radykalnego islamu. Wielu badaczy używa niektórych z wyżej wymienionych pojęć zamiennie, odnosząc się cały czas do jednego i tego samego zjawiska. Inni natomiast odrzucają jedno pojęcie na rzecz drugiego. Jednak w kontekście twórczości i działalności egipskiego ideologa za wspólny mianownik może służyć przytoczona już definicja politycznego islamu z *Routledge Handbook of Political Islam*: nowoczesne dynamicznie

⁷⁹ J. Toth, *Sayyid Quṭb, The Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*, Oxford University Press, Oxford 2013, ss. 8-9, 123-159.

⁸⁰ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości...*, ss. 418-419.

zmieniające się zjawisko społeczne, używające religii w celu kształtowania systemu politycznego (por. s. 5). Ta bardzo ogólna definicja zawiera trzy ważne elementy. Przedstawia polityczny islam jako **zjawisko nowoczesne** (1), **oparte na religii i z niej wywodzące swoją terminologię** (2), oraz takie, którego celem jest **aktywna rola w tworzeniu polityki** (3). Do tej ogólnej definicji warto też dodać, że radykalny islam powstawał jako **reakcja na odczuwany dogłębny kryzys** (4) wynikający z dominacji idei nacjonalistycznych i sekularystycznych. Jako głównych ideologów i teoretyków tego ruchu można określić Ḥasana al-Bannę, Abū ʾal-Aʿlā al-Maudūdīego, Sayyida Quṭba, a w islamie szyickim ajatollaha Rūḥollaha Ḥomeynīego. W dalszej części pracy wyżej wymienione terminy będą używane zamiennie, jednak wszystkie odnoszą się do zjawiska określonego w definicji składającej się tych czterech elementów: fundamentalizmu jako zjawiska uwikłanego w nowoczesność, dla którego początkiem działalności był kryzys społeczny i kulturalny, źródłem inspiracji religia, a celem zmiana społeczna i polityczna.

W celu podsumowania zaprezentowanych różnych nazw i definicji radykalnego islamu posłużono się kategorią badawczą postulowaną przez palestyńsko-amerykańskiego islamistę, I.M. Abu Rabi', który jako jeden z pierwszych akademików przedstawił myśl Quṭba w perspektywie historii intelektualnej.

1.2. „Ciągłość” i „brak ciągłości” radykalnego islamu

Abu Rabi' w rozdziale wprowadzającym i metodologicznym do pracy *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, przedstawia kategorię „ciągłości” i „braku ciągłości” (*continuity, discontinuity*) jako ważne narzędzia w celu analizowania rozwoju idei współczesnego muzułmańskiego odrodzenia religijnego. Za przykład podaje podnoszące się po dziś dzień w świecie arabsko-muzułmańskim głosy, które, podobnie do przedstawicieli XIX-wiecznej *salafii*, niepokoją się kondycją społeczeństw arabskich i nawołują do zamiany, reform poprzez rozwój szkolnictwa lub powrót do właściwej for-

my islamu.⁸¹ Takie tendencje mogą być rozumiane w myśl wewnętrznej ciągłości muzułmańskiej kultury: jako echo odezw Muḥammada ‘Abduha i innych oraz jako chęć odbudowy fundamentów islamu. Można też spojrzeć na nie przez pryzmat braku ciągłości: jako reakcja na teraźniejszy kryzys, odpowiedź na zmiany i różnego rodzaju przesunięcia w sferze społecznej, kulturowej i politycznej.⁸²

Kategorie zaproponowane przez Abu Rabi’ widoczne są, jeśli porówna się ze sobą definicje i stosowanie wybranych pojęć określających radykalny islam, przedstawione w niniejszym rozdziale. Niektórzy badacze traktują współczesne ruchy odrodzenia muzułmańskiego z perspektywy kategorii „zmiany”, tym samym podkreślając **nowoczesność** tego zjawiska. Inni dopatrują się podobnych zjawisk na przestrzeni piętnastu wieków istnienia islamu, odwołując się do jego „ciągłości”.

Wracając do cytatu otwierającego niniejszą pracę („Światy muzułmańskie wahają się między Kutbem a Rifa’a”): osią sporu między postawami symbolizowanymi przez tę dwójkę wybitnych działaczy i myślicieli islamu jest pojęcie zawarte w podtytule książki Sormana – **nowoczesność**. To właśnie stosunek do nowoczesności, różnorodnie rozumianej i definiowanej, wyróżnia i dzieli intelektualny świat arabsko-muzułmański. Pomimo odniesień do przeszłości, do czasów przedmuzułmańskich wspomnianych w Koranie oraz czasów proroka Muḥammada, lub wypraw krzyżowych i najazdu mongolskiego, myśliciele tego ruchu odnoszą się przede wszystkim do współczesności. Odniesienia do przeszłości stanowią ważny element retoryki politycznego islamu, służą jednak najczęściej teraźniejszej politycznej aktywności.⁸³ XX-wieczne ruchy radykalnego islamu są zarówno „bezpośrednią odpowiedzią na globalne zmiany

⁸¹ Por.: *Limâdâ al-‘arab mutaḥallifûn ‘an al-‘âlam? 10 asbâb addat ilâ taḥalluf al-‘arab*, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=tFyONG7L8fY>, [dostęp: 01.03.2019]. Na portalu YouTube można znaleźć wiele filmów edukacyjnych pod hasłem *taḥalluf al-‘arab*, w których autorzy dociekają przyczyn „zacofania” oraz możliwości naprawy i reformy świata muzułmańskiego.

⁸² I.M. Abu Rabi’, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press, Nowy Jork 1966, ss. 5-6.

⁸³ J. Beinín, J. Stork, *On the Modernity, Historical Specificity...*, s. 4.

konstituujące nowoczesność”, jak i wyrazem tej nowoczesności.⁸⁴ Takie podejście obrazuje G. Krämer następującym porównaniem: produktem nowoczesności, popularnie kojarzonej z postępem, rozwojem, liberalizmem czy pluralizmem jest także faszyzm, narodowy socjalizm i idee totalitarne.⁸⁵ Badaczka nie zrównuje nazizmu i muzułmańskiego fundamentalizmu, wskazuje jednak, że zjawiska społeczne i polityczne odległe od idei liberalnej demokracji stanowią ważną część nowoczesnego świata.

Ruchy radykalnego islamu traktują wybiórczo zarówno tradycję muzułmańską, do której się odwołują, jak i przejawy nowoczesności, które krytykują lub zwalczają. Nie kultywują tradycyjnych muzułmańskich form czerpania i formułowania wiedzy prawnej, filozoficznej i teologicznej, a na ich czele rzadko stają przedstawiciele alimów.⁸⁶ Fundamentalistyczna interpretacja muzułmańskiej tradycji często budowana jest w odniesieniu do współczesności, bywa innowacyjna i elastyczna, przez co wyraźnie odróżnia się od tradycjonalistycznych wizji *turāṭ*. Współczesny fundamentalizm muzułmański nie odrzuca nowoczesności we wszystkich jej formach – odcina się wyłącznie od wybranych jej aspektów, przekonuje socjolog religii M. Riesebrodt.⁸⁷ Islam polityczny ma na celu walkę z nowoczesnym państwem narodowym, jednak rzadko kiedy odrzuca nowatorskie rozwiązania technologiczne czy sprzeciwia się kapitalistycznym nierównościom. Polityczne ruchy w islamie dążą nie do odrzucenia nowoczesności, a do jej przeformułowania i uregulowania korzystając przy tym z terminologii wywodzącej się z dziedzictwa islamu⁸⁸, oraz tworząc poli-

⁸⁴ I.M. Lapidus, *Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movement and Historical Paradigms*, w: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, tom 40, nr 4/1997, s. 444.

⁸⁵ G. Krämer (w rozmowie z Ulrichem von Schwerin), *Muslims must take a critical look at the controversial passages in the Koran*, Qantara.de, <https://en.qantara.de/content/interview-with-gudrun-kramer-muslims-must-take-a-critical-look-at-controversial-passages-in>, [dostęp: 21.02.2019].

⁸⁶ I.M. Lapidus, *Islamic Revival...*, s. 447; I.M. Abu Rabi', *Intellectual Origins...*, s. 5.

⁸⁷ Za: R. Lohlker, *Islamismus und Globalisierung*, w: C. Six, M. Riesebrodt, S. Haas (red.), *Religiöser Fundamentalismus: Vom Kolonialismus zur zur Globalisierung*, Studienverlag, Wiedeń 2004, s. 117.

⁸⁸ J. Beinin, J. Stork, *On the Modernity, Historical Specificity...*, s. 4.

tyczne w swojej funkcji neologizmy opierające się na znaczeniach religijnych, jak np. *ḥākimiyya*.⁸⁹ Riesebrodt definiuje ruchy fundamentalistyczne jako współczesną formę sprzeciwu wobec wybranych aspektów nowoczesności, które tym samym ją współtworzą. W myśl takiego założenia muzułmański fundamentalizm należy rozumieć nie jako przeciwieństwo nowoczesnego zglobalizowanego świata, a jako jego część składową.⁹⁰

Również oczywiste rozgraniczenie między fundamentalizmem a sekularyzmem może okazać się mylące. J. Beinín i J. Stork zwracają uwagę, że np. działalność Al-Afġānīego, jednego z pierwszych myślicieli i działaczy ruchu *salafiyya*, miała wpływ na rozwój ruchów nacjonalistycznych w szyickim Iranie i sunnickim Egipcie, a Muḥammad ‘Abduh przyjaźnił się z lordem Cromerem i także stanowił inspirację dla liberalnych sekularystycznych ruchów nacjonalistycznych w Egipcie.⁹¹

Jako potwierdzenie nowoczesności zjawiska politycznego islamu można odczytać wyniki badań opublikowanych w 2018 r. przez S. Brooke’a i N. Ketchley’a, dotyczące rozwoju Bractwa Muzułmańskiego w Egipcie okresu międzywojennego.⁹² Na podstawie szerokiej dokumentacji źródłowej (spisy ludności, dokumenty wewnętrzne Bractwa Muzułmańskiego, gazety, mapy i plany rozwoju egipskiej infrastruktury) badacze wykazują, że obecność kolei i rozbudowa infrastruktury miała kluczowe znaczenie w rozwoju ruchu, przede wszystkim w jego transformacji w ogólnoegipską organizację liczącą na początku lat 40. nawet do 600 tys. członków. Badacze konkludują, że nowe oddziały Bractwa najczęściej powstawały w pobliżu stacji kolejowej. Z tego wynika, że tak masowy rozwój Bractwa umożliwiony został przez m.in. rozbudowę sieci komunikacyjnej, która była efektem integracji Egiptu z globalną kapitalistyczną gospodarką.

⁸⁹ B. Tibi, *Die fundamentalistische Herausforderung...*, s. 19.

⁹⁰ R. Lohlker, *Islamismus und Globalisierung*, s. 117.

⁹¹ J. Beinín, J. Stork, *On the Modernity, Historical Specificity...*, s. 7.

⁹² S. Brooke, N. Ketchley, *Social and Institutional Origins of Political Islam*, *American Political Science Review*, 112/2 2018, ss. 376-394.

Patrząc z kolei z perspektywy historycznej **ciągłości**, można stwierdzić, że religijne ruchy reformistyczne w kulturze islamu pojawiały się od jej początków; można je prześledzić aż do samej wspólnoty pierwszych muzułmanów. Autor cytowanego artykułu na temat *islāh* w *Encyklopedii islamu*, jednym z najbardziej autorytatywnych źródeł wiedzy stworzonym przez zachodnich badaczy islamu, zaznacza, że termin ten należy rozumieć nie w kontekście wyłącznie współczesnym, a jako immanentną część kultury arabsko-muzułmańskiej. Podkreśla, że tendencje reformistyczne sięgają głęboko do korzeni tradycji muzułmańskich, stanowią podstawowy, stały i niezmienny element islamu, intelektualną oraz praktyczną i społeczną implementację koranicznej zasady *al-amr bi-āl-ma'rūf wa-ān-nahī 'an al-munkar* (nakazywanie dobra i zakazywanie zła). Tym samym nie można odczytywać współczesnych muzułmańskich ruchów odrodzenia religijnego wyłącznie w relacji do współczesnych im wydarzeń i nurtów intelektualnych.⁹³

Dopiero przyjęta perspektywa historycznej ciągłości pozwala przyjrzeć się, jak zmieniał się rozumienie reformy w islamie, definicja *iğtihādu* i *taqlīdu*, wyznaczanie okresu dla *salaf* i *halaf*, stosunek do Koranu i *sunny* oraz inne zagadnienia istotne z perspektywy myśli współczesnego muzułmańskiego odrodzenia. Dotyczy to również definicji proponowanych przez Sayyida Quṭbā dla takich pojęć jak *ḡāhiliyya*, *hākimiyya* lub koncepcja *shahady*. Innowacyjność teorii rozwijanej przez egipskiego myśliciela staje się wyraźniejsza, gdy porówna się ją z narosłymi przez lata interpretacjami tych pojęć. G. Böwering pisze we wstępie do zbiorowej publikacji na temat politycznej myśli w islamie, że kultura muzułmańska nie wytworzyła norm myśli politycznej wychodzących poza transformacje kulturowe islamu; dlatego też:

Muzułmańska myśl polityczna nie może być mierzona zachodnimi kryteriami i standardami zachodniej teorii politycznej. Musi być rozumiana w ramach jej własnej tradycji, która charakteryzuje się dynamicz-

⁹³ *Islāh*, w: EI2.

nym połączeniem tego, co święte ze świeckością i posłuszeństwem wobec Boga i Jego proroka.⁹⁴

Próba pogodzenia ze sobą perspektywy ciągłości, jak i jej braku widoczna jest u historyka Bliskiego Wschodu I.M. Lapidusa, który fenomen radykalnego islamu definiuje jako „połączenie współczesnych uwarunkowań i historycznych norm kulturowych.”⁹⁵ Abu Rabi' z kolei proponuje uznać *nahdę* (okres odrodzenia kultury arabsko-muzułmańskiej w XIX w.) za badawczą perspektywę pomocną w określeniu ciągłości i jej braku we współczesnej arabskiej historii intelektualnej. Uważa, że należy interpretować teraźniejsze ruchy odrodzenia muzułmańskiego w odniesieniu do tego zjawiska.

Jak zostało wspomniane na początku rozdziału, akademickie spory i dyskusje na temat natury i nazewnictwa fundamentalizmu muzułmańskiego jako części dziedzictwa islamu mają długą historię. Wynika to częściowo z faktu, że zjawisko to stanowi bardzo ważny element współczesnego islamu, a jego definiowanie wymaga konfrontacji z tematami wykraczającymi poza zakres arabistyki i islamistyki, dotykając kwestii socjologii religii, historii idei, czy politologii i stosunków międzynarodowych. Definicja fundamentalizmu często pociągała za sobą rozważania na temat roli kapitalizmu, globalizacji i nowoczesności w jego kształtowaniu – np. T. Mitchell upatruje źródeł muzułmańskiego fundamentalizmu w rozwoju globalnego kapitalizmu, a przede wszystkim w próbach kontrolowania złóż ropy naftowej przez międzynarodowe korporacje.⁹⁶ Definiowanie fundamentalizmu wymagało określenia także znaczenia religii w tworzeniu ruchów społecznych, badaniu kolonialnych wpływów Europy i skutków tych wpływów na obszarze arabsko-muzułmańskim oraz ciągłości koncepcji reformy, naprawy czy polityczności w kulturze islamu. W skrócie: definicja fundamentalizmu proponowana przez danego badacza zależna jest od jego rozumienia islamu. E. Said, trawestując i odrzucając jedno-

⁹⁴ G. Bowering, *Introduction*, w: G. Bowering (red.), *Islamic Political Thought: An Introduction*, Princeton University Press, Princeton 2015, s. 4.

⁹⁵ I.M. Lapidus, *Islamic Revival...*, s. 445.

⁹⁶ Por. T. Mitchell, *Carbon Democracy. Political Power in the Age of Oil*, Verso, Londyn 2011, ss. 200-230.

częściej słynną koncepcję S. Huntigtona o „zderzeniu cywilizacji” (*clash of civilizations*), określa spory o definicję islamu, a co za tym idzie także radykalnego islamu będącego jego najbardziej kontrowersyjnym elementem, jako „zderzenie definicji” (*clash of definitions*). Tą tezę Said wskazuje, że realne „zderzenie” między cywilizacjami nie ma miejsca, a walka odbywa się przede wszystkim w sferze teoretycznej – w tworzeniu definicji „islam”, „Zachodu”, „fundamentalizmu” i innych pojęć.⁹⁷

Mimo świadomości takich silnych odmienności w ramach badania radykalnego islamu, wspomniane różnice terminologiczne i prowadzące do różnych wniosków odmienności metodologiczne, traktowane są w niniejszej pracy jako naukowe inspiracje wskazujące możliwe drogi analizy. W ramach tej rozprawy różne koncepcje dotyczące historii Bliskiego Wschodu interpretowane są nie jako konkurujące i wykluczające się wizje świata, a jako przydatne wskazówki merytoryczne lub narzędzia badawcze. Przykładem takiego podejścia może być wprzęgnięcie w kategorię badawczą „ciągłość/brak ciągłości” wykluczających się wzajemnie definicji radykalnego islamu. Idąc tym tropem, elementy wymienionych wyżej definicji pojawiać się będą w części badawczej pracy jako punkty oparcia w analizie *Ma ‘ālim fī āt-ṭarīq*.

⁹⁷ *The Myth of the 'Clash of civilizations' Edward Said*, Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=aPS-pOniEG8>, wykład E. Saida na University Massachusetts-Amherst, 1996 r.

ROZDZIAŁ 2.

Zarys twórczości Sayyida Quṭba.

Kontekst społeczny i polityczny powstania Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq

W celu zaprezentowania okoliczności napisania *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq*, określenia kontekstu powstania książki, a następnie analizy wybranych pojęć i koncepcji omówionych bliżej w następnym rozdziale, w niniejszej części pracy zaprezentowany zostanie zarys twórczości jej autora, Sayyida Quṭba. *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq* została opublikowana w 1964 r., na dwa lata przed śmiercią jej twórcy. Jednak prześledzenie transformacji ideologicznej Quṭba, a także ciągłości niektórych założeń światopoglądowych od samych początków kariery pozwoli na bliższe zrozumienie pojęć i koncepcji używanych przez niego w ostatniej fazie twórczości, dla której *Ma‘ālim* jest reprezentatywna. Takie podejście umożliwia także przyjrzenie się, jak założenia ideologiczne egipskiego myśliciela i publicysty zmieniały lub krystalizowały się przez lata, stając się ostatecznie wykładnią radykalnie fundamentalistycznego światopoglądu. Różnice i podobieństwa w poglądach Quṭba zawartych w *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq* w porównaniu z wcześniejszymi etapami twórczości zostaną krótko przedstawione w podsumowaniu tego rozdziału.

Biografia Qutba podzielona została na dwie części – na twórczość okresu „świeckiego muzułmańskiego intelektualisty”⁹⁸ do późnych lat 40. oraz na „fazę fundamentalistyczną”, datującą się na czas pomiędzy końcem lat 40. a śmiercią w 1966 r. Powyższe rozróżnienie dokonane jest na podstawie badań J. Calverta, I. Abu Rabi’, a także amerykańskiego badacza, specjalisty od twórczości Qutba, W.E. Shepada, który podjął się między innymi tłumaczenia i opracowania wszystkich sześciu edycji *Al-‘adāla āl-iğtimā‘iyya fī āl-islām* („Sprawiedliwość społeczna w islamie”) w celu prześledzenia stopniowej zmiany poglądów Qutba na przestrzeni ostatnich 16 lat jego twórczej działalności. Shepard uznaje, że reakcje egipskiej opinii publicznej na wyzwania nowoczesności i dominację Wielkiej Brytanii w Egipcie można podzielić na dwie grupy: laickie (sekularne) i fundamentalistyczne, w ramach których wyodrębnić można dalsze podgrupy.⁹⁹ W niniejszym krótkim rysie biograficznym zamierzam przedstawić działalność Qutba na tle wybranych wydarzeń politycznych stanowiących pośredni lub bezpośredni wpływ na jego dalsze losy (podrozdział 2.1. i 2.3.), w skróconej formie zarysować różne koncepcje badaczy dotyczące jego transformacji ideologicznej na przełomie lat 40. i 50. oraz wybrane w niniejszej pracy rozróżnienie na dwa etapy działalności egipskiego ideologa (podrozdział 2.2.). Taka struktura rozdziału opiera się na postulatcie badawczym Abu Rabi’, który zaproponował w swoich badaniach nad twórczością Qutba:

*Pomimo że pomocnym jest omówienie różnych okresów w myśleniu badacza (Sayyida Qutba – komentarz KT), ważne jest także zwrócenie uwagi na dwa inne czynniki – mianowicie wewnętrzną ciągłość myśli oraz historyczny kontekst, w jakim została wytworzona.*¹⁰⁰

Te trzy elementy – określenie różnych okresów w twórczości Qutba, wykazanie ciągłości i zmiany w ramach jego myśli oraz wpisanie jego twórczej działalności w kontekst wybranych wydarzeń politycznych w Egipcie tego okresu

⁹⁸ Określenie *lay muslim intellectual* zaczerpnięte od: I.M. Abu Rabi’, *Intellectual Origins...*, s. 5.

⁹⁹ W.E. Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Brill, Leiden 1996, s. xii.

¹⁰⁰ I.M. Abu Rabi’, *Intellectual Origins...*, s. 139.

– stanowią cel niniejszego rozdziału. Posłużą one do dalszej analizy myśli polityczno-religijnej Quṭba zawartej w *Ma ‘ālim fi āṭ-ṭarīq* w rozdziale trzecim.

2.1. „Muzułmański sekularysta, arabski nacjonalista i nowoczesny humanista”

Doświadczenie Sayyida Quṭba uosabia losy całej jego generacji – napisał M. Ruthven, brytyjski badacz islamu i politolog.¹⁰¹ Quṭb znał i pozostawał w osobistym kontakcie z najważniejszymi osobistościami kultury i polityki w Egipcie XX w. – z prezydentem Ġamālem ‘Abd an-Nāṣirem (nazywanym dalej Naserem), pisarzem noblistą Nağībem Maḥfūzem oraz Ṭaḥā Ḥusaynem, czołowym egipskim znawcą literatury arabskiej, tłumaczem i krytykiem literackim. Urodzony na wsi Quṭb szybko przeniósł się do wielkiego miasta, aby uczyć się na świeckim uniwersytecie Dār al-‘ulūm i stawiając pierwsze kroki w życiu zawodowym jako nauczyciel, a potem inspektor ministerstwa edukacji uczestniczył aktywnie w rozpolitykowanym życiu kulturalnym stolicy. Był płodnym pisarzem, poetą, krytykiem literackim i publicystą – pisał wiele i angażował się w aktualne spory polityczne i kulturalne. Był przedstawicielem nowej grupy społecznej, jaką była *afandiyya* i do późnych lat 40. reprezentował poglądy świeckiej muzułmańskiej inteligencji, walczącej przede wszystkim o wyzwolenie Egiptu spod brytyjskich wpływów. Kolejne kryzysy polityczne, niestabilna sytuacja międzynarodowa i dalsze ingerencje brytyjskie w Egipcie przyczyniły się jednak do rozczarowania i poszukiwania alternatyw światopoglądowych wobec „eksperymentu liberalnego” (1922-1952).¹⁰² Można zaryzykować uproszczenie i powiedzieć, że dzieciństwo i młodość autora *Ma ‘ālim* przypadły na czas zachwyty egipską ideą narodową, a okres kształtowania się jego dojrzałych poglądów to w Egipcie faza poszukiwania alternatyw wobec niej, takich jak socjalizm, panarabizm lub fundamentalizm – reprezentowany w dojrzałej twórczości Quṭba. Na czas życia egipskiego myśliciela przypadły

¹⁰¹ M. Ruthven, *A fury for God: The Islamist Attack on America*, Granta Books, London 2004, s. 74.

¹⁰² Tak ten okres określa egipsko-amerykańska historyczka A.L. Al-Sayyid Marsot. A.L. Al-Sayyid Marsot, *Historia Egiptu. Od podboju arabskiego do czasów współczesnych*, tłum. Z. Landowski, Książka i Wiedza, Warszawa 2009, ss. 117-146.

także przełomowe wydarzenia historyczne kształtujące i wpływające na otaczający go świat.

Sayyid Qutb Ibrāhīm Ḥusayn Šādīlī urodził się 9 października w 1906 roku¹⁰³ we wsi Mūšā, leżącej obecnie w okręgu Asyūt w muhafazie Asyūt, oddległej o dzień drogi¹⁰⁴ (ok. 12 km) od miasta o tej samej nazwie. W czasach dzieciństwa egipskiego myśliciela wieś należała do prowincji Asyūt określanej mianem mudiriyyat Asyūt. W wiosce żyli również Koptowie, a w jej okolicy znajduje się zachowany do dziś koptyjski klasztor, o którym wspominał już żyjący na przełomie XIV i XV w. historyk Taqī ad-Dīn al-Maqrīzī w swojej kronice *Al-Mawā'iz wa-al-i'tibār bi-dīkr al-ḥutāt wa-āl-'ātār*.

Ojciec Sayyida, Al-Ḥağğ Qutb Ibrāhīm, miał dwie żony i siedmioro dzieci, przy czym jedno zmarło po porodzie. Należał do mniejszych właścicieli ziemskich, posiadających do 50 feddanów ziemi.¹⁰⁵ Był aktywny politycznie, należał do anty-brytyjskiej i niepodległościowej partii Al-Ḥizb al-waṭanī pod przywództwem Muṣṭafy Kāmila. W domu rodzinnym małego Sayyida odbywały się sekretne dyskusje polityczne zwolenników opcji narodowej i pro-osmańskiej, a przyszły pisarz miał nieraz za zadanie czytanie na głos gazet (głównie „Al-Liwā”, czasopisma partii Al-Ḥizb al-waṭanī) dla gości, z których niektórzy nie byli biegli w sztuce czytania. W wieku 6 lat (1912) młody Sayyid rozpoczął edukację w szkole podstawowej. Mając lat osiem stał się *ḥāfiẓem* – nauczył się Koranu na pamięć.¹⁰⁶

Wspomnienia z okresu wczesnego dzieciństwa zawarte są w wydanej w 1947 r. powieści Qutba pt. *Ṭifl min al-qarya* („Dziecko z wioski”), będącej przykładem typowej dwudziestowiecznej egipskiej autobiografii, wzorowanej na pierwszej części *Al-Ayyām* Ṭahy Ḥusayna (1929) i opowiadającej w trzeciej

¹⁰³ Ş. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥālīdī, *Sayyid Qutb: min al-milād il'āl-istiḥād*, Dār al-qalam, Damaszek 1994, s. 15.

¹⁰⁴ J. Calvert, *Sayyid Qutb...*, s. 25.

¹⁰⁵ J. Calvert, *ibidem...*, s. 31.

¹⁰⁶ Ş. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥālīdī, *Sayyid Qutb...*, ss. 59-60.

osobie losy protagonisty, stopniowo poszerzającego własną wiedzę, samoświadomość i osiagającego wskutek tego wyższy status społeczny.¹⁰⁷ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że książka wprost zadedykowana była Ғusaynowi, i choć opublikowana w 1946 r., na krótko przed pierwszym „fundamentalistycznym” dziełem (*Al-‘Adāla āl-iğtimā‘iyya fī āl-islām*), stanowi pozycję, którą można przyporządkować do „okresu świeckiego i narodowego” w twórczości Quṭba.

Rok urodzin Quṭba wiąże się z wydarzeniem, które spowodowało, że „szerokie masy Egipcjan ostatecznie utożsały okupację (brytyjską – komentarz KT) ze złem i ją potępiły”, jak pisze historyczka Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot.¹⁰⁸ Wydarzenie przeszło do historii jako „incydent w Dinšawāī” (*Hādīṭat Dinšawāī*), ponieważ miało miejsce we wsi o tej nazwie położonej w muhafazie Minufiyya w zachodniej części Deltę Nilu. Brytyjscy oficerowie polowali na gołębie hodowlane, których sprzedaż była sposobem na utrzymanie tamtejszych fellahów. Z tego względu fellahowie pobili oficerów; jeden z Brytyjczyków uciekł i zmarł na skutek udaru słonecznego. Reakcja kolonialnych władz była bardzo surowa – czterech uczestników wydarzeń skazano na śmierć, innych na dożywotnie więzienie, jeszcze kolejnych na karę chłosty, której przyglądać się musiała cała wieś. Wydarzenie stanowiło kolejny asumpt dla rozwoju ruchu narodowego, świadomości narodowej i nastrojów antybrytyjskich w Egipcie nie tylko w miastach, ale też i na wsiach. Stało się ono także dla Quṭba punktem odniesienia w kształtowaniu wizji społeczno-politycznej zawartej w jego tekstach publicystycznych.

Z kolei wydarzenia roku 1919 nazywane przez arabskich historyków jako *tawrat 1919*, zaangażowały cały Egipt – miasta i okręgi wiejskie, tym samym dotarły także do rodzinnej wsi przyszłego myśliciela. Seria demonstracji, strajków i wybuchów przemocy, określana właśnie jako *rewolucja 1919 roku*, bezpośrednio przyczyniła się do zniesienia brytyjskiego protektoratu w 1922 r., stanowiąc tym samym kolejny krok w stronę niepodległości. Wielu badaczy zachodnich podkreśla, że wydarzeń roku 1919 nie można określić jako rewolucji w znaczeniu „nagłej transformacji systemu politycznego i struktury klaso-

¹⁰⁷ J. Calvert, *The individual and the Nation: Sayyid Quṭb's Tifl min al-qariya*, ss. 108-109.

¹⁰⁸ A.L. Al-Sayyid Marsot, *Historia Egiptu...*, s. 113.

wej”.¹⁰⁹ Nazwa jednak utrzymała się w literaturze i prasie arabskojęzycznej; wskazuje ona także na wagę, jaką przywiązywano do tego wydarzenia w narracji o odzyskiwaniu niepodległości, m.in. ze względu na egalitarny charakter wydarzeń – wspólną walkę muzułmanów, Koptów, fellahów i klasy średniej oraz organizacji kobiecych przeciwko brytyjskiej władzy kolonialnej.¹¹⁰ Przez następne lata rok 1919 stanowić będzie cezurę nie tylko polityczną, ale też intelektualną – będą odwoływać do tych wydarzeń literaci, jak m.in. poeta al-‘Aqqād, mentor Quṭba w latach 30. Wydarzenia roku 1919 dotknęły autora *Ma‘ālim* także w sposób bezpośredni – z ich powodu o dwa lata opóźnił się jego wyjazd do Kairu w celu kontynuowania nauki. Ponadto, będąc tylko trzynastolatkiem, zetknął się świadomie z egipskimi ideami narodowyzwoleńczymi i zafascynował się nimi, co miało być wyznacznikiem jego drogi życiowej przez najbliższe dwie dekady. Na fali tej fascynacji powstał pierwszy utwór nastoletniego Sayyida opublikowany w czasopiśmie związanym z partią Al-Wafd, pt. *Al-Hayā āl-jadīda*, wychwalający S‘ada Zaḡlūla, charyzmatycznego przywódcę partii Al-Wafd. Rok 1919 jako polityczne doświadczenie inicjacyjne będzie również udziałem równolatka Quṭba – twórcy Stowarzyszenia Braci Muzułmanów (*Ġamā‘at al-iḥwān al-muslimīn*, dalej nazywana „Bractwo Muzułmańskie” lub „Bracia Muzułmanie”), Ḥasana al-Banny.¹¹¹

Gdy Quṭb miał lat osiemnaście, upadł twór polityczny, pod którego panowaniem od czterech stuleci znajdował się Egipt i większa część świata arabsko-muzułmańskiego – Imperium Osmańskie, a wraz z nim instytucja kalifatu (1924). Zniesienie kalifatu Fred Halliday określa jako „zarzewie ruchu na rzecz odrodzenia i obrony islamu na Bliskim Wschodzie”.¹¹² Już cztery lata po upadku „chorego człowieka Europy” w Egipcie powstało Bractwo Muzułmańskie,

¹⁰⁹ J. Calvert, *Sayyid Quṭb...*, s. 49.

¹¹⁰ Por.: ‘Abd ar-Raḥman ar-Rāfa‘ī, *Tawrat 1919. Tārīḥ Miṣr al-qawmī min 1914 ilā 1921*, Dār al-ma‘ārif, Kair 1987, s. 585; Muṣṭafā Amīn, *Al-Kitāb al-mamnū‘. Asrār tawrat 1919*, część pierwsza, Kitāb al-yawm, 1991, ss. 443-445.

¹¹¹ R. Schulze, *Geschichte der islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*, C.H. Beck, Monachium 2016, s. 149.

¹¹² F. Halliday, *Bliski Wschód w stosunkach międzynarodowych*, tłum. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 405.

jedna z najbardziej wpływowych grup w dziejach nowoczesnego fundamentalizmu muzułmańskiego. Upadek kalifatu stanie się symbolem wykorzystywanym przez Quṭb i bliskich mu ideologicznie kontynuatorów jego myśli. W tej koncepcji prezydent Egiptu Naser zostanie zrównany z Atatürkiem – tak jak przywódca turecki „osłabił islam” znosząc instytucję kalifatu, tak również Naser „zwalcza islam”.¹¹³

J. Toth określa działalność młodego Sayyida w latach 20. i 30. jako aktywność „muzułmańskiego sekularysty, arabskiego nacjonalisty i nowoczesnego humanisty”¹¹⁴. Studia pedagogiczne na Dār al-‘ulūm otworzyły mu drogę do zabrania głosu w debatach publicznych – jeszcze rok przed ukończeniem studiów (1933) jego pierwsza książka pojawiła się w kairskich księgarniach. Działalność literacką łączył z pracą nauczyciela, najpierw w Damietcie w Delcie Nilu, następnie w Bani Suwayf. Dzięki wujkowi zapoznał się z ważnymi literatami egipskimi, m.in. ze wspomnianym ‘Abbāsem Maḥmūdem al-‘Aqqādem, poetą i tłumaczem z języka angielskiego, współtwórcą grupy literackiej znanej jako *madrāsāt ad-dīwān*. Dużą część swojej aktywności twórczej Al-‘Aqqād poświęcał na działalność polemiczną, atakując innych twórców i broniąc własnej pozycji. Ostrze krytyki kierował przeciw poetom i pisarzom neoklasycystycznym, jak np. Aḥmad Šawqī, wzorujący się na klasycznym kanonie poezji arabskiej, ale także przeciwko innym, tak jak on nowoczesnym poetom. Z tego względu stawał się sam również obiektem krytyki i ostrych polemicznych ataków. Agresywne teksty w obronie Al-‘Aqqāda pisał m.in. Quṭb. Ewa Machut-Mendecka podkreśla, że Al-‘Aqqād, tak jak inni przedstawiciele *nahḍy*, przez swoich zwolenników „otaczany był niemal nabożną czcią”.¹¹⁵ W latach 30. Quṭb z pewnością należał do tej grupy.

„Szkolę *ad-dīwān*” i tworzącego ją Al-‘Aqqāda J. Toth wpisuje w ten sam nurt intelektualny, co twórczość Ṭahy Ḥusayna i ‘Alī ‘Abd ar-Rāziqa, czyli

¹¹³ E. Sivan, *Radykalny islam*, s. 74.

¹¹⁴ J. Toth, *Sayyid Quṭb. Life...*, s. 25.

¹¹⁵ E. Machut Mendecka, *Na szlakach Sindbada: koncepcje współczesnej prozy arabskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 16.

nowoczesnej, liberalnej laickiej myśli, opartej o retorykę i tematykę muzułmańską (*Al-islām wa uṣūl al-ḥukm* ‘Abd ar-Rāziq, *Fī āl-adab al-ḡāhili* Ḥusayna).¹¹⁶ W przeciwieństwie jednak do tych intelektualistów oraz innych liberalnych myślicieli i literatów tego samego pokolenia (m. in. Kopt Salāma Mūsā, socjalista i zwolennik sekularyzmu, oraz prozaik, Ḥusayn Haykal, autor *Zaynab*, uznawanej za jedną z pierwszych powieści arabskich¹¹⁷), Quṭb był młodszy o około dwie dekady i nie miał za sobą formatywnego doświadczenia za granicą (na stypendium do USA wyjechał dopiero jako czterdziestodwulatek). Ponadto, słaba znajomość języków obcych utrudniała mu kontakt z kulturą europejską, która była ważnym punktem odniesienia dla liberalnych myślicieli egipskich – zwraca na to uwagę Ḥ. Namnam, nieprzychylny myślicielowi historyk i egipski biograf Quṭba.¹¹⁸

Jeśli chodzi o bezpośrednie wpływy kultury europejskiej na kształtowanie myśli Sayyida Quṭba, należy wspomnieć o Alexisie Carrelu, francuskim chirurgu i biologu, laureacie Nagrody Nobla w dziedzinie fizjologii oraz medycyny z 1912 r., autorze książki *L’homme, cet inconnu* (1935). Francuski lekarz krytykował moralną degrengoladę współczesnej europejskiej kultury i apelował o powrót do religii i religijności. Niektórzy badacze uważają, że myśl Carrela miała duży wpływ na kształtowanie fundamentalistycznej wizji Quṭba. Calvert wskazuje także, że literatura zachodnia, problematyzująca „upadek Zachodu” i upadek wartości, stanowiła ważny asumpt dla całego grona fundamentalistów arabskich, powołując się na wypowiedź przewodniczącego tunezyjskiej partii An-Nahda, Rāšida Al-Ġannūšiego, który wśród swoich inspiracji literaturą zachodnią wymienia właśnie Carrela oraz *Zmierzch Zachodu* O. Spenglera.¹¹⁹

¹¹⁶ J. Toth, *Sayyid Quṭb. Life...*, s. 21.

¹¹⁷ J. Toth, *ibidem*, s. 16.

¹¹⁸ Ḥ. An-Namnam, *Sayyid Quṭb wa-ṭawrat yūlyū*, Dār Mīrīt, Kair 1999, ss. 28-29.

¹¹⁹ J. Calvert, *Sayyid Quṭb...*, s. 92.

Z drugiej strony należy jednak zaznaczyć, że Quṭb polemizuje także z Carrelem, widząc w nim uosobienie „człowieka Zachodu”.¹²⁰

Prócz określonej przynależności politycznej (opcja antybrytyjska, aktywny zwolennik Al-Wafdu) i artystycznej (sprzeciw wobec twórczości neoklasycystów, zachwyt Al-‘Aqqādem), Quṭb reprezentował także wspomnianą już nową klasę społeczną – *afandiyyę*. Historycy i badacze Bliskiego Wschodu, Izraelczyk I. Gershoni i Amerykanin J. Jankowski, w następujący sposób definiują cechy młodego *afandī*: ubierał się po „europejsku” (spodnie, marynarka) oraz nosił fez (tradycyjne nakrycie głowy zapożyczone z terenów Imperium Osmańskiego – charakterystyczne dla tej klasy społecznej do lat 50. – po przejęciu władzy przez Wolnych Oficerów odrzucony jako symbol poprzedniej epoki¹²¹). Był wykształcony na uniwersytecie (edukacja to podstawowy element definicji *afandiyyi*), odebrał zatem nie klasyczne, muzułmańskie wykształcenie, a raczej jego zwesternizowaną wersję. Do tej grupy społecznej zaliczali się studenci, pracownicy biurowi, urzędnicy państwowi, nauczyciele, sprzedawcy – w skrócie była to miejska klasa średnia, urodzona i wychowana w Egipcie. W przeciwieństwie do poprzedniej generacji, należącej do klasy wyższej i średniej, przedstawiciele *afandiyyi* stanowili grupę większą ilościowo (między 1925 a 1935 r. liczba absolwentów uczelni wyższych zwiększyła się ponad dwukrotnie) i byli, pomimo odebranej edukacji, mniej zwesternizowani. *Affandiyya* stanowiła „ucieleśnienie nowoczesnego Egiptu” i to ona nadała ton rodzącemu się nowemu egipskiemu nacjonalizmowi.¹²² Była też, w przeciwieństwie do warstw najniższych, jednym z „beneficjentów modernizacji”.¹²³ To także ta grupa społeczna stanowiła rdzeń

¹²⁰ J.S. Görlach, *Der Islam und die Probleme der modernen Zivilisation. Saiyid Quṭb's Auseinandersetzung mit Alexis Carrel*, tekst dostępny na stronie internetowej Uniwersytetu w Tybindze: <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/46313>, [dostęp: 05.07.2019].

¹²¹ I. Gershoni, J. Jankowski, *Confronting Fashism in Egypt. Dictatorship vs. Democracy in the 1930s* Stanford University Press, Stanford 2010, s. 54.

¹²² I. Gershoni, J. Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation. 1930-1945*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, ss. 11-12.

¹²³ J. Calvert, „'The World is an Undutiful Boy!': Sayyid Quṭb's American experience”, w: *Islam and Christian-Muslim Relations*, tom 11, nr 1/2000, s. 89.

nowych radykalnych ugrupowań Egiptu lat 30. – Bractwa Muzułmańskiego, a także faszyzującej organizacji Miṣr al-fatā (Młody Egipt).¹²⁴

Wraz z końcem lat 30., pozycja ideologiczna Quṭba coraz bardziej ulegała zaostrzeniu. W 1939 r. wszedł w polemikę z samym Ṭ. Ḥusaynem, sprzeciwiając się jego zachwytowi nad kulturą europejską. W tej dyskusji Quṭb wpisywał się w szerszy trend charakterystyczny dla części egipskich sekularnych intelektualistów, w uproszczeniu dzielących świat na bogaty i rozwinięty Zachód, który zagubił swoją duchowość oraz podległy mu materialnie i technicznie Wschód, mający jednak bliższy kontakt ze sferą ducha, mistyki i religii. Takie myślenie propagowane było także przez Bractwo Muzułmańskie; z tego powodu tekst Quṭba po raz pierwszy zagościł na łamach gazety Braci.¹²⁵ Ten podział jest również obecny w dojrzałej fundamentalistycznej twórczości Quṭba. Różnica zdań między Ḥusaynem a Quṭbem w roku wybuchu II wojny światowej wskazuje na różnice w stosunku do rozumienia nowoczesności – dla niewidomego „dziekana literatury arabskiej” bycie nowoczesnym oznaczało być jak najbliżej Europy¹²⁶, z kolei dla młodszego o 17 lat Quṭba droga do nowoczesności wiodła przez odcięcie się od wpływów brytyjskich i zachodniej kultury. W takiej postawie Quṭba widać odzwierciedlenie tendencji, którą Calvert określa jako „zwiększającą się świadomość politycznych implikacji kultury” wśród przedstawicieli *afandiyyi*.¹²⁷ Oznacza to, że klasa średnia uznawała, wbrew Ḥusaynowi, że niepodległość polityczna od Brytyjczyków wymaga także niepodległości w sferze kultury.

Pełne pasji podejście do literatury, kultury i wartości za nimi idących przejawiało się nie tylko w tekstach polemicznych, ale także w pochlebnych recenzjach. Swoje teksty Quṭb publikował od okresu studiów, pojawiając się na łamach najważniejszych egipskich czasopism, jak np. *Ar-Risāla*, *Al-Ahrām*, *Al-Taḳāfa*. W 1947 r. współzałożył też czasopismo pt. *Al-Fikr al-ḡadīd*. Współ-

¹²⁴ I. Gershoni, J. Jankowski, *Confronting Fashism in Egypt...*, s. 209.

¹²⁵ J. Calvert, *Sayyid Quṭb...*, s. 97.

¹²⁶ A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age*, s. 346.

¹²⁷ J. Calvert, *Sayyid Quṭb...*, s. 74.

założycielami byli m.in. brat Quṭba, Muḥammad, oraz Naḡīb Maḥfūz. Sayyid Quṭb jako jeden z pierwszych krytyków zachwycił się pisarstwem przyszłego noblisty, wpisującym się, w początkowej fazie swojej twórczości, w proegipską narrację odnoszącą się do spuścizny cywilizacyjnej starożytnego Egiptu. Będąc uznanym publicystą Quṭb w następujący sposób wypowiadał się na temat powieści *Kifāḥ Ṭība* („Walka o Teby”) autorstwa nieznanego jeszcze wtedy szerszej publiczności Maḥfūza, książki wydanej w 1944 r.:

*Jeśli miałbym taką możliwość, nakazałbym wszystkim młodym przeczytanie tej książki oraz wydrukowanie i rozpowszechnienie jej w każdym domu za darmo. Wydałbym także wielkie przyjęcie na cześć autora, którego osobiście nie znam.*¹²⁸

W swoich tekstach (również tych krytycznoliterackich) Quṭb nawoływał do „przebudzenia” narodu egipskiego, walki o zmianę społeczną oraz o poprawę losu najniższych warstw społecznych. Chciał poruszać umysły swoich współrodaków, aby Egipt i Egipcjanie byli przykładem dla innych krajów Bliskiego Wschodu.¹²⁹ Te marzenia – utworzenia jednolitego społeczeństwa, które musi się dopiero narodzić, „przebudzić”, żeby stać się jak dawne, wspaniałe pierwowzory – towarzyszyły Quṭbowi do końca intelektualnej kariery; można je odnaleźć, w nieco zmienionej wersji, także w *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq*. Od wczesnych lat twórczej działalności w jego pismach była widoczna silna pasja polemiczna i aktywistyczne przesłanie nawołujące do zmiany społecznej. Inny, często bardziej ponury i silnie subiektywistyczny ton, przebijał z kolei z poezji przyszłego autora *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq* oraz w powieściach, jak np. *Aṣwāk*, traktującej o niespełnionej, nieszczęśliwej miłości. Oba elementy: silny subiektywizm i głęboki egzystencjalny niepokój z jednej strony oraz chęć i nawoływanie do aktywizmu, poprawy życia społecznego i duchowego, znajdują wspólny wyraz w myśli Quṭba w latach 50. i 60., której ukoronowaniem jest *Fī*

¹²⁸ S. Quṭb, *Kifāḥ Ṭība*, w: *Raḡā’ an-Naqqāṣ, Fī ḥubb bi-Naḡīb Maḥfūz*, Dār ad-ḍurūq, Kair 1995, s. 277. Za: E.T. Hussein, M.A. Al-Badawi, F.M. Muhaidat, „The Relationship between Naguib Mahfouz and the Islamists: The Real, the Exaggerated and the Fabricated”, w: *English Language and Literature Studies*, nr 4/2013, s. 30.

¹²⁹ J. Calvert, *Sayyid Quṭb...*, ss. 97-98.

zīlāl al-Qur'ān i *Ma'ālim fī āt-tarīq*. Połączenie tych dwóch elementów można także odnaleźć w kreowanej przez Quṭba wizji poety w przeciwieństwie do filozofa. Abu Rabi' uważa, że tematyka dominująca w tekstach Quṭba w latach 30. to intymność i alienacja. Poeta w rozumieniu Quṭba jest uosobieniem intymności, subiektywizmu wynikającego z zagłębienia się we własne odczucia, jest także uosobieniem bliskości do życia; z kolei filozof reprezentuje alienację, odcięcie się od zwykłego życia, stagnację intelektualną, wywyższanie się.¹³⁰ To rozróżnienie można odnaleźć w nieco zmienionej formie także w *Ma'ālim – naẓariyya* (teoria) bliska jest postawie filozofa, natomiast *manhağ 'amalī ḥarakī* (droga praktyczna i dynamiczna) to pozycja, którą można porównać do powyżej zdefiniowanej koncepcji poety.

Za przykładem swojego literackiego mentora ze „szkoły *ad-dīwān*” Quṭb w 1937 r. opuścił szeregi partii Al-Wafd, aby zasilić nowo utworzoną partię Sa'adystów (*Al-Hizb as-s'adī* lub *Hizb al-hī'a ās-s'adiyya*, odwołującą się do dziedzictwa politycznego S'ada Zağlūla). Tam, jak pisze Calvert, Quṭb znalazł towarzystwo o podobnym statusie społecznym – przedstawicieli nowej, egipskiej klasy średniej, *afandiyyi*, w przeciwieństwie do bogatych posiadaczy ziemskich działających pod szyldem Al-Wafdu i Ahrar Dustūriyyin.¹³¹ Odejście Quṭba z Al-Wafdu mogło też stanowić odbicie szerszych tendencji społecznych – w oczach wielu partia Al-Wafd skompromitowała się nepotyzmem, korupcją, a tym samym odejściem od niepodległościowych i antybrytyjskich postulatów z początku działalności.¹³²

Gniew Quṭba w latach 40. na ówczesną klasę polityczną, w tym na Al-Wafd, którego był wcześniej gorącym zwolennikiem, pomimo coraz większego zainteresowania kwestiami religijnymi, wyrażany jest za pomocą retoryki nacjonalistycznej i świeckiej. Jak wskazuje J. Calvert, ta złość na zepsucie polityków i ich nieumiejętność obrony egipskich interesów zostanie przez Quṭba w kolejnych latach przetłumaczona na język islamu i stanie się elementem składowym koncepcji

¹³⁰ I.M. Abu Rabi', *Intellectual Origins...*, s. 98.

¹³¹ J. Calvert, *Sayyid Quṭb...*, s. 104.

¹³² A.L. Al-Sayyid Marsot, *Historia Egiptu...*, s. 125.

ġāhiliyyi obecnej także w *Ma‘ālim fi āṭ-ṭarīq*.¹³³ Swoich wrogów nie określa jeszcze jako przedstawicieli *ġāhiliyyi*, ale m. in. jako „karły” (*aqzām*). Na chwilę przed zakończeniem II wojny światowej Quṭb grzmiał w następujący sposób na łamach gazety „Ar-Risāla” odwołując się do wydarzeń z 4 lutego 1942 r., które dla wielu Egipcjan przekreśliły legitymizację Al-Wafdu jako ugrupowania walczącego o egipską niezawisłość od Wielkiej Brytanii:

Gdzie jesteś Muṣṭafo Kāmilu?! Gdzie jesteś, aby pouczyć i tych i tych (brytyjskie siły w Egipcie oraz partię Al-Wafd z Muṣṭafā an-Naḥḥāsem na czele i z mediami przychylnymi tej partii – komentarz KT), jak odpowiedzieć na hańbę, która splamiła lico narodu czwartego lutego; tak jak odpowiedziałeś na niesprawiedliwość, która spadła na Egipt w dniach Dinšawāi?!¹³⁴

W cytowanym artykule Quṭb odnosił się do przymusowej zmiany rządu, do jakiej doszło w 1942 r. Władze brytyjskie w Egipcie nakazały królowi Fārūqowi taką zmianę ze względu na obecne w społeczeństwie egipskim głosy poparcia dla walczących w ramach II wojny światowej państw Osi, przede wszystkim III Rzeszy, której wojska, Afrika Korps, pod dowództwem marszałka Rommla, zagrażały Egiptowi od strony granicy libijskiej zbliżając się do Aleksandrii. Zdaniem Brytyjczyków tylko rząd Al-Wafdu z Muṣṭafā an-Naḥḥāsem jako premierem miał szansę na przeciwstawienie się podobnym tendencjom społecznym. Król nie zgodził się na brytyjski nacisk, w wyniku czego kairski pałac królewski ‘Abidīn został otoczony przez czołgi, a uzbrojeni oficerowie brytyjscy wtargnęli do środka i wymusili tę decyzję na królu. Wydarzenia te spowodowały do reakcji nie tylko intelektualistów i publicystów. Według Nasera były także przyczynkiem do utworzenia organizacji Wolnych Oficerów (*Ḍubbāt al-aḥrār*), która dziesięć lat później przejęła władzę w Egip-

¹³³ J. Calvert, *Sayyid Quṭb...*, ss. 117-118.

¹³⁴ S. Quṭb, *Radd al-‘ār arba’ fabrā’ir bi-maṭal mā ruddat ‘ār Dinšawāi*, w: Ar-risāla, nr 648, 12.03.1945., https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_648/%D8%A3%D9%8A%D9%86_%D8%A3%D9%86%D8%AA_%D9%8A%D8%A7_%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%D9%89_%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%84%D8%9F!, [dostęp: 20.08.2019].

cie.¹³⁵ Warto zaznaczyć, że antyrządowy głos Quṭba nie był osamotniony – w prasie egipskiej powszechnie krytykował się poczynania Al-Wafdu, w szczególności po wydaniu *Al-Kitāb al-aswad fī āl-‘ahd al-aswad* Makrama ‘Ubayda, polityka partii rządzącej, opisującego korupcję i nepotyzm w ugrupowaniu kierowanym przez An-Naḥḥāsa.

Stając się na przestrzeni lat 30. rozpoznawalną figurą w literackim świecie, Quṭb w następnej dekadzie stopniowo, coraz częściej odżegnywał się od dawnych wpływów, a jego poglądy stawały się bardziej konserwatywne. Począwszy od 1939 r. sięgał po tematykę koraniczną, własną teorię polityczno-społeczną wzbogacając tym samym o dodatkowy wymiar – religijny. W 1944 r. wydana została książka Quṭba w pełni poświęcona Koranowi – *At-Taṣwīr al-fannī fī āl-Qur’ān*. Autor *Ma‘ālim fī āt-ṭarīq* rozpatruje w niej Koran z, jak sam zaznacza, nowatorskiej perspektywy; uznaje bowiem, że artystyczny opis (*taṣwīr fannī*) stanowi główną zasadę spajającą całość tekstu koranicznego, jego podstawowy środek wyrazu (*qā‘idat at-ta‘bīr*).¹³⁶ Przyznaje także, że treść książki wypływa z zachwytu Koranem odczuwanym w dzieciństwie i wczesnej młodości, kiedy to opowieści koraniczne odbierał w sposób bezpośredni, nie rozumiejąc może wszystkich zagadnień teologicznych i historycznych, głęboko jednak pojmując jego piękno. Dopiero, wraz z czasem, czytanie i słuchanie różnych egzegez świętej księgi zatarło ten pierwotny zachwyt. Dlatego też we wstępie do rozprawy informuje: „Odkryłem, że Koran rodzi się we mnie ponownie”.¹³⁷ Te dwa elementy – subiektywistyczny odbiór religii i z niego wynikający antytradycjonalistyczny stosunek do klasycznej teologii muzułmańskiej (odrzućenie tradycyjnego *tafsīru*) (1.) oraz poszukiwanie elementu spajającego, „sedna” stanowiącego centrum całego myślenia o Koranie i islamie (2.) – znajdują swój wyraz w *Ma‘ālim fī āt-ṭarīq*.

¹³⁵ B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2006, s. 72.

¹³⁶ S. Quṭb, *At-taṣwīr al-fannī fī āl-Qur’ān*, Dār aš-šurūq, Kair 2004, ss. 9-10.

¹³⁷ S. Quṭb, *ibidem*, s. 10.

2.2. Teorie dotyczące radykalizacji/transformacji myśli Quṭba

Wśród badaczy twórczości Quṭba nie ma zgody co do opisu procesu radykalizacji oraz „momentu zwrotnego” w jego życiu, który popchnął go w stronę fundamentalizmu muzułmańskiego. Niektórzy badacze wskazują, że wyjazd do Stanów Zjednoczonych (1949-1952) stanowił przypieczętowanie radykalizacji egipskiego myśliciela, inni, że dopiero pobyt w więzieniu (1954-1964) odcisnął piętno radykalizmu na twórczości Quṭba. Z tego względu różnie dzielone i kategoryzowane są etapy jego życia. J. Calvert jest zdania, że to dziesięcioletni pobyt w więzieniu miał decydujący wpływ na ostateczną wersję poglądów Quṭba, które zawarte są w *Ma‘ālim*. Przyczyniły się do tego traumatyczne przeżycia – tortury, mordowanie członków Braci Muzułmanów przez naserowskie służby. Zdaniem Calverta, dopiero w tych warunkach Sayyid Quṭb ukuł własną wizję silnie spolaryzowanego świata podzielonego na islam i *ḡāhiliyyę*, lub „partię Boga” i „partię Szatana”. Wychodząc z tego założenia dzieli życie egipskiego twórcy na trzy części: okres niepodległościowego intelektualisty i publicysty do późnych lat 40., następnie wyróżnia „fazę przejściową”, kiedy Quṭb działał jako niezależny myśliciel o inklinacjach fundamentalistycznych, aż do radykalizmu ostatnich lat, od 1954 r. do wyroku śmierci w 1966 r.

Z kolei filozof egipski, Ḥasan Ḥanafī, dzieli twórczość Quṭba na cztery etapy:

1. 1925-1945 – poeta romantyczny (*šā‘ir rumānsī*).
2. 1945-1950 – krytyk literacki (Ḥanafī uznaje *At-Taṣwīr al-fannī fī āl-Qur‘ān* oraz wydaną w 1947 r. *Mašāhid al-qiyāma fī āl-Qur‘ān* stanowiącą rozwinięcie myśli poprzedniej pozycji, za dzieła krytycznoliterackie).
3. 1950-1954 – myśliciel muzułmański i autor takich dzieł jak *Al-‘Adāla āl-iḡtimā‘iyya fī āl-islām* (1949), *Ma‘rakat al-islām wa-‘r’as māliyya* (1951), *As-Salām al-‘ālamī wa-āl-islām* (1951), a także *Fī zilāl al-Qur‘ān*.

4. 1954-1965 – okres polityczny. Za pozycję reprezentatywną dla tego okresu Ḥanaḥi wybiera *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq*. Uznaje ją jednak za „najgorsze, co napisał” (*aswa’ mā kataba*), ponieważ nie ma w niej ducha dialogu (*lā ḥiwār*).¹³⁸

Dziennikarz i historyk L. Wright, autor *Wyniosłych wież*, historycznego reportażu poświęconego współczesnemu fundamentalizmowi muzułmańskiemu, widzi w natomiast w amerykańskiej podróży Quṭba przyczynę radykalizacji i ostatecznego określenia jego poglądów. Wright podkreśla też znaczenie stypendium Quṭba dla arabskich czytelników – „trwale kształtowały [sposrozeżenia Quṭba nt. Ameryki – KT] arabski i muzułmański ogląd Nowego Świata”.¹³⁹ Podobne stanowisko w tej kwestii prezentuje m.in. M. Ruthven. Uznaje on, że wrogość Egipcjanina wobec Stanów Zjednoczonych miała do czasu wyjazdu jedynie podłoże polityczne. Dopiero w trakcie i po stypendium nabrała ona także wymiaru kulturowego oraz duchowego, tym samym stanowiła moment przełomowy dla rozwoju jego myśli.¹⁴⁰

Jeszcze inny podział przedstawia S. Khatab, badacz współczesnego muzułmańskiego fundamentalizmu wykładający na Monash University w Australii – jako punkt wyjścia obiera zmiany rozumienia pojęcia *ḡāhiliyya* w twórczości Quṭba. Z tej perspektywy kategoryzując jego działalność, dzieli ją na następujące okresy:

1. 1925-1939 – Quṭb nie używa tego pojęcia w odniesieniu do współczesności, jednak dystynkcja między wiarą (*īmān*) a bezbożnością (*kufrān*) jest kategorią obecną w jego pismach.¹⁴¹

¹³⁸ Ḥasan Ḥanaḥi, *Aṣ-Ṣā’ir ar-rumānsī Sayyid Quṭb*, w: S. Quṭb, *Al-A’ṣāl ad-dīriyya āl-kāmila*, wydawnictwo nieznane, Damaszek 2008, s. 5.

¹³⁹ L. Wright, *Wyniosłe wieże. Al-Kaida i atak na Amerykę*, tłum. A. Wilga, Wydawnictwo Czarne, s. 36.

¹⁴⁰ M. Ruthven, *Fury for God...*, Granta Books, London 2004, s. 76.

¹⁴¹ Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Quṭb. The theory of jahiliyyah*, Routledge, Oxon 2006, s. 77.

2. 1939-1948 – poszukiwanie przez Quṭba odpowiedzi na pytanie, jak ma wyglądać sprawiedliwe społeczeństwo kieruje go w stronę rozróżnienia na kultury i ideologie islamskie i nieislamskie.¹⁴²
3. 1948-1950 – wizyta w Stanach i idące za nią umocnienie wizji rzeczywistości obecnej w *Al-‘Adāla āl-iğtimā‘iyya fī āl-islām* – klarowny rozdział na społeczeństwa muzułmańskie oraz resztę, należącą do domeny *ğāhiliyyi*.¹⁴³
4. 1950-1966 – wdrażanie w życie poprzysiężonego podczas amerykańskiego stypendium planu implementacji muzułmańskiej reformy społecznej. Różnica co do podziałów życia proponowanych przez innych badaczy leży głównie w tym punkcie. Początek lat 50. jest ważny, uważa Khatab, ponieważ wówczas Quṭb na pielgrzymce do Mekki spotkał ‘Alego Ḥasana an-Nadwīego, tłumacza dzieł Abū āl-A‘lā al-Maudūdīego na arabski i autora wpływowej fundamentalistycznej książki *Māḍī ḥasira āl-‘ālam bi-īnḥāt al-muslimīn?* Wpływ obu myślicieli miał swój wyraz w dalszym kształtowaniu konceptu *ğāhiliyyi*, którego ostateczna forma widoczna jest w *Ma‘ālim*.¹⁴⁴

Podział i kategoryzacja okresów twórczych w życiu Quṭba jest oczywiście umowna. Jak starałem się pokazać w poprzednim podrozdziale, tendencje świeckie, argumentacja w duchu narodowym, a nie muzułmańskim pojawiały się w pismach Quṭba do późnych lat 40. Romantyczna powieść wzorowana na *Zaynab Ḥusayna Haykala*, czyli wspomniana *Aṣwāk*, została wydana w roku 1947. Z drugiej strony, pogłębione zainteresowanie islamem, a Koranem w szczególności widoczne jest w tekstach egipskiego intelektualisty już od końca lat 30. W latach 40., jak wspomniane było w poprzednim podrozdziale, Quṭb odżegnywał się powoli od swojego literackiego i ideologicznego mentora Al-‘Aqqāda, jednak w 1943 r. Quṭb zaatakował Muḥammada Mandūra, krytyka literackiego blisko powiązanego z Ṭ. Ḥusaynem, który w 1945 utworzył wspo-

¹⁴² Sayed Khatab, *ibidem*, s. 136.

¹⁴³ Sayed Khatab, *ibidem*, s. 146.

¹⁴⁴ Sayed Khatab, *ibidem*, ss. 170-171.

mnianą socjalistyczną frakcję w ramach partii Al-Wafd: Mandūr krytykował „szkołę *ad-dīwān*”, Quṭb stawał w jej obronie.¹⁴⁵

Pomimo umowności przełomowych dat lub punktów zwrotnych, możliwe wydaje się zwrócenie uwagi na szersze zmiany w egipskiej i arabskiej przestrzeni publicznej, widoczne także w twórczości Quṭba, na które wskazują badacze tego okresu. Te przemiany można z pewnym uproszczeniem określić jako przeniesienie punktu ciężkości z idei narodowej na kwestie społeczne; idee równości i sprawiedliwości społecznej. Tak w lapidarny sposób opisuje tę zmianę niemiecki arabista R. Schulze:

*Po II Wojnie Światowej utopie państwowe neosalafiyyi zmieniły się w utopie społeczne. Wychodząc od szeroko dyskutowanego pojęcia sprawiedliwości społecznej, islam zaczął być definiowany jako struktura społeczeństwa.*¹⁴⁶

Znaczenie II wojny światowej w tej przemianie intelektualnej podkreśla A. Hourani. W epilogu do książki *Arabic Thought in liberal Age* zaznaczył, że ten konflikt o globalnym zasięgu, który wybuchł w Europie, nie tylko wpłynął na relację państw europejskich do siebie nawzajem; zmienił także pozycję mocarstw Starego Kontynentu na świecie. Wizja Europy, ku której wielu arabskich intelektualistów zwracało oczy w czasach *nahdy* jako ku modelowemu przykładowi stabilności, rozwoju, siły prawa i państwowości, mogła okazać się nieprawdziwa.¹⁴⁷ Potęga zachodnich mocarstw kolonialnych, takich Francja lub Wielka Brytania, okazała się osłabiona, a, co za tym idzie, dominacja kulturowa Zachodu podważona. Tym samym, przed państwami kolonialnymi Bliskiego Wschodu otworzyły się realne perspektywy poszukiwania i definiowania niepodległości. Hourani podkreśla także zmianę w użyciu słów i symboliki – w okresie powojennym polityczne reżimy oraz ugrupowania mówiły bardziej o ludzie (*ša‘ab, qawm*), wcześniej używając w tym kontekście pojęcia *waṭan* (naród), a znaczki pocztowe przedstawiające w okresie międzywojennym kró-

¹⁴⁵ J. Toth, *Sayyid Quṭb. Life...*, s. 58.

¹⁴⁶ R. Schulze, *Geschichte der islamischen Welt...*, ss. 575-576.

¹⁴⁷ A. Hourani, *Arabic Thought...*, s. 346.

łów, posąg Sfinksa lub wielkie meczety, po wojnie obrazowały najczęściej felahów i robotników przy pracy w heroicznych pozach.¹⁴⁸ Kwestie społeczne stały się widoczne w debacie publicznej ze względu także na wstąpienie Egiptu do ONZ. Tematyka stała się obecna również wśród pisarzy będących dotąd optymistami co do egipskiego otwarcia na zachodni model nowoczesności, jak np. Ṭaha Ḥusayn, który pod koniec lat 40. opublikował książki również dotyczące kwestii socjalnych.¹⁴⁹

Podział życia Quṭba zaproponowany w niniejszym rozdziale powiązany jest z szerszą tendencją wskazującą na zainteresowanie kwestiami społecznymi. *Al-‘Adāla āl-iğtimā‘iyya fī āl-islām* (1949) jako pierwsza książka Quṭba odpowiadała na to nowe zapotrzebowanie językiem islamu. Z tego względu wielu badaczy uznaje ją właśnie za początek „okresu fundamentalistycznego”. Fundamentalizm rozumiem tu w znaczeniu zdefiniowanym w poprzednim rozdziale – jako nowoczesny nurt intelektualny działający w reakcji na kryzys społeczny i polityczny, forsujący postulaty polityczne w ramach terminologii muzułmańskiej (por. roz. 1 s. 16). W. Shepard uznaje, że to właśnie publikacja „Sprawiedliwości społecznej w islamie” stanowi punkt zwrotny w zmianie orientacji ze świeckiej na fundamentalistyczną. Za ideologiczną spójnością okresu 1949-1966 przemawia także fakt, że fragmenty *Al-‘Adāla* w niemal identycznej wersji pojawiają się także w *Ma‘ālim*.¹⁵⁰

Niezależnie jednak, czy za moment przełomowy w myśleniu Quṭba uzna się jego podróż do Stanów Zjednoczonych czy dopiero pobyt w więzieniu i represje naserowskiego reżimu – po wojnie zmienił się zakres, tematyka i retoryka publicznych debat w świecie arabsko-muzułmańskim, w tym także w Egipcie. Ta zmiana w debacie publicznej znalazła swoje odzwierciedlenie także w tekstach egipskiego publicysty, przede wszystkim w stosowanej argumentacji i formułowaniu postulatów społecznych wyrażanych już nie w języku sekularnych nacjonalistów, ale w ramach terminologii muzułmańskiej. Widocz-

¹⁴⁸ A. Hourani, *ibidem*, s. 350.

¹⁴⁹ J. Toth, *Sayyid Quṭb. Life*, s. 58.

¹⁵⁰ W.E. Shepard, *Sayyid Quṭb and Islamic Activism*, s. xxii.

ne jest to w *Al-‘Adāla ʾal-iğtimā‘iyya fī ʾal-islām*. Dlatego właśnie okres późnych lat 40. wybrany został jako cezura w twórczości Egipcjanina, dzieląca jego intelektualną działalność na dwa główne okresy – świecki i fundamentalistyczny. Jednocześnie także uwzględnione zostały uwagi Calverta, Hanafięgo, Abu Rabi’ i innych badaczy, kładących nacisk na rozróżnienie między okresem niezależnego intelektualisty fundamentalistycznego od 1948/1949 do 1953/1954 r., a ostatnią fazą twórczości, przypadającą na czas więzienia i wykonanego w 1966 r. wyroku śmierci. Abu Rabi’ podkreśla, że okres 1949-1954 znacząco różni się od dojrzałej, radykalnej myśli Qutba w późniejszym okresie i że przełom lat 40. i 50. stanowi, pomimo religijnych inklinacji, przedłużenie okresu świecko-narodowego.¹⁵¹ Oba okresy zostaną omówione ze zwróceniem uwagi na dzielące je różnice.

2.3. Okres fundamentalistyczny

2.3.1. Lata 1949-1954

M.M. Dziekan wyróżnia dwa wydarzenia, które „do dziś kształtują życie polityczne, społeczne i intelektualne świata arabskiego”: to tzw. *nakba* (dosłownie „nieszczęście”, „ruina” „katastrofa”), czyli powstanie państwa Izrael w 1948 r. oraz *yawm an-naksa*, *naksat ħuzayrān*, *naksat 67*¹⁵² lub też *yawm al-hazīma* („dzień klęski”), czyli wojnę sześciodniową w 1967 r.¹⁵³ Stanowią one także ramy historyczne niniejszego podrozdziału, traktującego o okresie fundamentalistycznym w twórczości Qutba. Co prawda, egzekucja egipskiego ideologa odbyła się niecały rok przed wybuchem wojny sześciodniowej; jej klęska i społeczna rozpacz nią powodowana umożliwiła jednak żywotność myśli zawartych w *Ma ‘ālim fī ʾāt-ṭarīq*, o czym wspomnę pod koniec rozdziału.

¹⁵¹ I.M. Abu Rabi’, *Intellectual Origins...*, s. 139.

¹⁵² Termin *naksa* można tłumaczyć jako „nawrót choroby”, „degenerację”, „dekadencję” lub „porażkę”. Tłumaczenie za słownikiem internetowym Al-ma‘ānī: <https://www.almaany.com/en/dict/ar-en/%D9%86%D9%83%D8%B3%D8%A9/>, [dostęp: 19.07.2019] oraz: H. Wehr, [hasło:] *Naksa* [w:] *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, VEB Otto Harasowitz, Lipsk 1958.

¹⁵³ M.M. Dziekan, *Złote stolice Arabów*, Czytelnik, Warszawa 2011, s. 35.

Aby zarysować znaczenie wojny 1948 roku dla Quṭba, należy cofnąć się o co najmniej dekadę – już wtedy bowiem „kwestia palestyńska” stanowiła ważny element jego publicystyki. Wyznając orientację pro-wschodnią (w przeciwieństwie do wspomnianych pro-zachodnich tendencji np. Ṭaḥy Ḥusayna), był gorącym zwolennikiem solidarności z innymi narodami arabskimi, także z Palestyńczykami, dla których Egipt powinien być, zdaniem egipskiego publicysty, „starszą siostrą”; w myśl tej zasady optował także za powstaniem Ligi Arabskiej.¹⁵⁴ Natomiast w tekstach powojennych Quṭb ze zwykłą sobie pasją i zaangażowaniem przestrzegał przed ufnością w „brytyjskie sumienie” (*ḍamīr al-briṭānī*) i nakłaniał „arabską *ummę*” do wzięcia sprawy we własne ręce i aktywnego sprzeciwu wobec osiedlania Żydów na terenie Mandatu Palestyny oraz pro-żydowskiej polityki Wielkiej Brytanii.¹⁵⁵

„We własne ręce” sprawy brało natomiast Bractwo Muzułmańskie. W 1947 r., gdy Liga Arabska zapowiedziała, że wypowie wojnę państwu Izrael, jeśli ono powstanie, Egipt, będący członkiem Ligi, zajął stanowisko umiarkowane, twierdząc, że nie będzie wspierał wojny militarnie, tylko finansowo. Spowodowało to wybuch gwałtownych demonstracji współorganizowanych przez Bractwo oraz zamachów na polityków i sędziów. Po rozpoczęciu działań wojennych przez Egipt, Transjordanę, Irak, Syrię i Liban 15 maja 1948, Egipt jako pierwszy z arabskich sojuszników podpisał zawieszenie broni (styczeń 1949). W wojnie aktywny udział brały paramilitarne oddziały Bractwa. Jednocześnie w tym czasie w Egipcie dochodziło do pogromów żydowskich inspirowanych także przez Bractwo, które od końca 1948 r. zostało zdelegalizowane.

¹⁵⁴ J. Calvert, *Sayyid Quṭb...*, s. 98.

¹⁵⁵ S. Quṭb, „Ayyuhā āl-‘arab, istayqizū wa-ihḍarū”, *Ar-Risāla*, nr 647, 26.11.1945, https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_647/%D8%AD%D9%88%D9%84_%D9%82%D8%B6%D9%8A%D8%A9_%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86, [dostęp: 20.07.2019], oraz: S. Quṭb, *Ṣaylūk al-ḡadīd aw qaḍīyyat Filisṭīn*, w: *Ar-Risāla*, nr 655, 21.01.1946, https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_655/%D8%B9%D9%84%D9%89_%D9%87%D8%A7%D9%85%D8%B4_%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF, [dostęp: 20.07.2019].

W odpowiedzi na delegalizację został zamordowany premier Maḥmūd Fahmī an-Nuqrāṣī; pomimo potępienia tego czynu przez Bannę, przywódcę Braci Muzułmanów zamordowano najprawdopodobniej na zlecenie rządu w 1949 r.

„Wojna w Palestynie obnażyła beznadziejny stan polityki wewnętrznej Egiptu i utratę przywództwa każdej partii politycznej, nie tylko Al-Wafd” – pisze Al-Sayyid Marsot.¹⁵⁶ Egipt w stanie chaosu – w trakcie wojny z nowo powstałym Izraelem, która za parę miesięcy zakończy się porażką strony arabskiej, z nieudolną elitą polityczną, wstrząsany zamachami na tle fundamentalistycznym i faszystowskim (w 1945 r. poprzednik An-Nuqrāṣiego na stanowisku premiera został zamordowany za wypowiedzenie wojny państwu Osi) – to kraj, jaki zostawiał za sobą Quṭb wsiadając w listopadzie 1948 r. na pokład statku do Ameryki.

Quṭb opuszczał rodzinny kraj mając jasne zdanie na temat polityki wewnętrznej Egiptu, swojego stosunku do Wielkiej Brytanii oraz przewodniej roli islamu w życiu społecznym (temat ten szerzej omówiony jest w dalszej części rozdziału). W ciągu ostatnich lat przed wyjazdem do USA wyklarowała się także jego pozycja względem tego kraju. Ostatecznie zaważyła na tym właśnie „kwestia palestyńska”¹⁵⁷ – poparcie przez amerykańskiego prezydenta H. Trumana państwotwórczych dążeń ruchu syjonistycznego zaowocowało ostrymi tekstami o silnie antyamerykańskim wydźwięku. Do czasu amerykańskiej ingerencji w kwestię palestyńską w publicystyce Quṭba uosobieniem znienawidzonego imperializmu była Wielka Brytania, symbolizująca jednocześnie Zachód, w opozycji do Wschodu, którego ważną częścią był Egipt. W 1946 r. natomiast Quṭb zrównuje Stany Zjednoczone z innymi zachodnimi siłami imperialistycznymi i tworzy dychotomię „materialistyczny Zachód”/„Wschód reprezentujący wartości duchowe”. Tak jak rok wcześniej nawoływał Egipcjan, żeby nie wierzyli w „sumienie” i dobre chęci egipskich polityków, a „arabską *ummę*” przestrzegał przed fałszywym „sumieniem brytyjskim”, tak w obliczu amerykańskiego wspar-

¹⁵⁶ A.L. Al-Sayyid Marsot, *Historia Egiptu...*, s. 143.

¹⁵⁷ J. Calvert, *'The World is an Undutiful Boy!*, s. 91. Zdaniem Calverta, początkowo Quṭb dzielił wraz z wieloma Arabami przekonanie co do faktu, że USA nie będzie wspierać żydowskiego osadnictwa na terenach Palestyny.

cia dla państwa żydowskiego ostrzega cały Wschód (*ayyuhā āš-šarq*) przed „sumieniem amerykańskim” (*ḍamīr amrikānī*).¹⁵⁸ Tym samym wykorzystywana przez Quṭb już w latach 30. dychotomia Wschód/Zachód zyskała nowy wymiar. To rozróżnienie modyfikowane zostało przez następne lata – w ostatecznej wersji, w *Ma‘ālim*, nie będzie ono już warunkowane geograficznie, ale czysto duchowo i religijnie (dychotomia *islam/ḡāhiliyya*). Jednak jeszcze przed stypendium Quṭba do Ameryki, kwestia palestyńska – czyli utworzenie na terenach Mandatu Palestyńskiego państwa Izrael – i związana z nią postawa antyamerykańska zyskały w jego myśli rangę konfliktu światowego:

Kwestia palestyńska nie jest tylko sprawą całego ludu arabskiego (ša‘ab ‘arabī), ale też całego ludu wschodniego (ša‘ab šarqī). Zaprawdę, jest ona konfliktem pomiędzy odradzającym się Wschodem (šarq nāhid) a dzikim Zachodem (ḡarb mutawāḥḥiṣ).

W kontekście tak zarysowanego podziału adresatowi tekstu – Wschodowi – pozostaje jedno wyjście:

Poznaj samego siebie, zbierz własne siły i przygotuj się konfrontacji; zacznij walkę i nie słuchaj podszeptów nawołujących do ufności w nieczyste sumienie Zachodu.

Stypendium Sayyida Quṭba do Ameryki, realizowane w latach 1948-1950 z inicjatywy Ministerstwa Edukacji, miało na celu m.in. uspokojenie jego radykalnej działalności publicystycznej skierowanej przeciwko rządzącym politykom i państwom zachodnim (Wielkiej Brytanii i USA) oraz przybliżenie i otworzenie politycznie zaangażowanego urzędnika Ministerstwa na nowoczesne rozwiązania w dziedzinie edukacji wdrażane w Stanach.¹⁵⁹ Kepel z kolei

¹⁵⁸ S. Quṭb, „Aḍ-Ḍamīr al-amrikānī...! wa-qāḍiyyat Filistīn”, *Ar-Risāla*, nr 694, 21.10.1946., https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_694/%D8%A7%D9%84%D8%B6%D9%85%D9%8A%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%B1%D9%8A%D9%83%D8%A7%D9%86%D9%8A_.!_%D9%88%D9%82%D8%B6%D9%8A%D8%A9_%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86, [dostęp: 06.07.2019].

¹⁵⁹ J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 139. Š. ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥālidi, *Amrīkā min ad-dāḥil bi-minzār Sayyid Quṭb*, rozdział pierwszy (*Sayyid Quṭb fī Amrīkā*), wydanie internetowe ze strony:

wskazuje, że stypendium było ratunkiem przed aresztowaniem, którego domagał się król, a w zaaranżowaniu stypendium miały Quṭbowi pomóc dawne kontakty z politykami Al-Wafdu. Tym samym Kepel interpretuje amerykańskie stypendium bardziej jako czasowe wygnanie, a nie podróż edukacyjną. Liczono jednak również, podkreśla francuski arabista, że amerykańska kultura załagodzi skrajną wizję świata postulowaną przez Quṭba.¹⁶⁰ W tym względzie badacze twórczości Quṭba są zgodni – stypendium stanowczo nie spełniło swojej roli.

Podczas dwuletniego stypendium (listopad 1948 – sierpień 1950)¹⁶¹ egipski myśliciel mieszkał w Nowym Jorku, Waszyngtonie, Greeley w stanie Kolorado, a następnie w miastach stanu Kalifornia: San Francisco, Palo Alto i San Diego. Jak zaznacza arabski biograf Quṭba o poglądach fundamentalistycznych, Ş. ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥālidī, egipski myśliciel otrzymał dużą swobodę w wybraniu placówek uniwersyteckich.¹⁶² Korzystał aktywnie z oferty stypendialnej – doskonalił swój angielski na kursach językowych, poznawał amerykańskie życie uniwersyteckie spotykając się z uznanymi akademikami i podróżował. Pozostawał w stałym kontakcie z rodzinnym krajem pisząc listy do bliskich i przyjaciół oraz wysyłając teksty do gazet, m. in do gazety *Ar-Risāla*. Zbiór artykułów z *Ar-Risāli* ukazał się w 1952 r. w wersji książkowej pt. *Amrikā allatī ra’ayt* („Ameryka, którą widziałem”). Jest to kolekcja krótkich obserwacji na temat kultury i życia codziennego Amerykanów – ich przyzwyczajęń, ubioru, kulinariów, spędzania wolnego czasu; znajdują się tam też refleksje na temat ich seksualności, systemu wartości, religijności, a także interpretacja historii Stanów Zjednoczonych. Wyłania się z niej obraz Amerykanów reprezentujących przede wszystkim prymitywizm (*bidā’iyya*) – w rozumieniu Quṭba oznacza on zignorowanie wyższych

<https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A3%D9%85%D8%B1%D9%8A%D9%83%D8%A7-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%AE%D9%84-%D8%A8%D9%85%D9%86%D8%B8%D8%A7%D8%B1-%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-pdf>, [dostęp: 20.07.2019], s. 8.

¹⁶⁰ G. Kepel, *The Prophet and the Pharaoh...*, s. 40.

¹⁶¹ L. Wright, *Wyniosłe wieże...*, s. 37.

¹⁶² Ş. ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥālidī, *Amrikā min ad-dāḥil*, s. 8.

wartości, moralności i zasad w imię zachwyty nad cielesnością, kultem wysportowanego ciała i kultem pieniądza.¹⁶³

Quṭb napisał także jednostronicowy esej w języku angielskim, który został opublikowany w czasopiśmie uniwersyteckim *Fulcrum* pod tytułem *The world is an undutiful boy!*. W sposób bardziej zawoalowany i metaforyczny niż ten, którym zwykle posługiwał się jako arabskojęzyczny publicysta, Quṭb nawiązuje do tematów obecnych w jego twórczości w ostatnich miesiącach przed wyjazdem do Stanów: do zdrady, jakiej zdaniem egipskiego ideologa dopuściła się społeczność międzynarodowa popierając utworzenie państwa Izrael. W tekście tytułowy „nieposłuszny chłopiec”, czyli świat, próbuje zabić Egipt, piękną, mądrą kobietę, która się nim opiekowała. Świat zdaniem Quṭba, zachował się niewdzięcznie i niesprawiedliwie – *the world helped the Jews against the justice* („Świat pomógł Żydom wbrew sprawiedliwości”). Obiektywna kategoria sprawiedliwości równoznaczna jest w tekście ze wsparciem pozycji Egiptu, a niesprawiedliwości – ze wsparciem Izraela.¹⁶⁴ Wizja światowej polityki możliwa do odczytania z tekstu opiera się na dychotomii: wspianą i zdradzony Egipt oraz reszta, „świat”, który zdradził.

Quṭb wyjechał do Ameryki mając 42 lata; nigdy wcześniej nie opuścił Egiptu. Jak zostało wspomniane, jego poglądy dotyczące polityki, religii, filozofii i, przede wszystkim, roli kulturowej i politycznej Stanów Zjednoczonych były już jasno określone. „Ameryka, którą widział” – ta, która pojawiała się w jego tekstach – to Ameryka widziana oczami egipskiego nacjonalisty o religijnej fundamentalistycznej wizji świata, rozpatrującego współczesne wydarzenia polityczne i ich aktorów w kontekście dychotomii Wschód/Zachód; tym samym podróż utwierdziła jego ukształtowany do tej pory światopogląd

¹⁶³ S. Quṭb, „Amrikâ allatî ra'ayt. Fî mîzân al-qiyam al-insâniyya”, *Ar-Risâla*, nr 959, 19.11.1951., https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_959/%D8%A3%D9%85%D8%B1%D9%8A%D9%83%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%8A_%D8%B1%D8%A3%D9%8A%D8%AA, [dostęp: 07.07.2019].

¹⁶⁴ S. Quṭb, *The world is an undutiful boy!* w: S. Khatab, *The Political Thought of Sayyid Quṭb. The theory of jahiliyyah*, Routledge, Nowy Jork 2006, s. vi-vii.

i pogłębiła go. To w Stanach Zjednoczonych, już po śmierci Al-Banny, Quṭb podjął decyzję o przyłączeniu się do Bractwa Muzułmańskiego.¹⁶⁵

Po powrocie do kraju w 1950 r. Quṭb zaangażował się w wir wydarzeń prowadzących do zmiany ustrojowej. *Al-Mamlaka al-Miṣriyya*, Królestwo Egiptu, istniejące oficjalnie od roku 1922 za trzy lata miało przestać istnieć, a miejsce królestwa w oficjalnej nazwie Egiptu miała zająć republika – *ḡumhūriyya*. Również poglądy Quṭba zmieniały się. Wspomniany już kontakt z An-Nadwīm podczas pielgrzymki do Mekki zakończonej pod koniec 1951 r. oraz zainteresowanie dziełami Al-Mawdūdīego umocniło jego wizję podziału świata na *islam* i *ḡāhiliyyę* zawartą po raz pierwszy w sprecyzowanej formie w *Al-‘Adāla āl-iḡtimā‘iyya fī āl-islām*. W tej książce po raz pierwszy pojawiło się pojęcie islamu jako kompleksowego systemu obejmującego całość ludzkiego doświadczenia (*ṣumūliyya* lub *ṣumūl* tłumaczona w tekstach zachodnich badaczy jako *comprehensiveness*)¹⁶⁶. Również zarzut wobec społeczeństw muzułmańskich, że nie są „muzułmańskie”, ponieważ odeszły od pierwotnego właściwego rozumienia islamu, Quṭb wysuwa po raz pierwszy w *Al-‘Adāla*; wszystkie te elementy będą stanowić także strukturę *Ma‘ālim*. Pomimo wielu podobieństw między tymi dziełami, istnieją między nimi wyraźne różnice powodujące, że badacze twórczości Quṭba rozdzielają okres 1948-1954 od późniejszych dzieł, jak np. *Ma‘ālim*.

Dwie fazy twórczości Quṭba (od początków działalności twórczej pod koniec lat 20. do końca lat 40., a następnie do kary więzienia w 1954 r.) nie stanowią silnego przeciwieństwa; fundamentalistyczna myśl egipskiego ideologa wynikała z poprzedzającego ją światopoglądu egipskiego nacjonalisty, była częściowo nawet jej kontynuacją. Tak o ideologicznej postawie Bractwa Muzułmańskiego pisze Al-Sayyid Marsot: „Odrzucenie brytyjskiej obecności, istotę ruchu narodowego, rozciągnięto na odrzucenie wszystkiego co obce, a co uważano za wprowadzone przez Brytyjczyków”.¹⁶⁷ Taką wolę można zaobserwować również

¹⁶⁵ L. Wright, *Wyniosłe wieże...*, s. 37.

¹⁶⁶ Por: S. Khatab, *The Political Thought*, s. 84.

¹⁶⁷ A.L. Al-Sayyid Marsot, *Historia Egiptu...*, s. 126.

w twórczości Quṭba. Jeśli jako punkt wyjścia w badaniu transformacji ideologicznych Quṭba między końcem lat 20. a 1954 rokiem obrać nie jego stosunek do religii, a stosunek do imperializmu i kolonialnych wpływów w Egipcie i całym świecie arabskim, można dostrzec, że pozycja Egipcjanina w danym okresie nie zmieniła się radykalnie; z czasem stawała się bardziej agresywna i wykluczająca, a imperializm był definiowany w różny sposób, jednak jej sedno – antyimperializm, antykolonializm oraz nastawienie pro-egipskie – pozostało. Jak wskazuje R. Schulze, „liberalna dekada” (1942-1952) to czas, gdy nurt fundamentalistyczny ma możliwość określania swojego profilu w oparciu o ideologie nacjonalistyczne, socjalistyczne i inne, jednak wraz z jej końcem głos fundamentalistów zostaje wykluczony z debaty społecznej.¹⁶⁸ Konsekwencją tego wykluczenia była większa radykalizacja fundamentalistycznych ugrupowań. Jeszcze w 1952 r. Quṭb pisał, że nie widzi przeszkód we wspólnej walce nacjonalistów i fundamentalistów, pod warunkiem, że nacjonalizm będzie jednym z etapów na drodze do wyzwolenia świata arabskiego.¹⁶⁹ Radykalna zmiana podejścia wobec koncepcji nacjonalistycznych, które stanowiły podbudowę myśli Quṭba przez ostatnie dekady, jest znamieną dla ostatniej fazy jego twórczości (od 1954 r.). Calvert następująco określa myślenie Quṭba w okresie 1949-1954 w kontekście stosunku do idei narodowych: „nacisk Quṭba na ponadnarodowe modele tożsamości nie oznaczał negacji narodu/państwa jako właściwej i uprawomocnionej areny walki”.¹⁷⁰

Na początku lat 50. „chwiejność władzy zapowiadała radykalną zmianę”¹⁷¹ – rządy formowały się co kilka miesięcy poprzedzone demonstracjami, które wymykały się spod kontroli organizatorów, co skutkowało gwałtownymi zamieszkami. Królewski autorytet upadł, a rządzące partie polityczne nie miały poparcia społecznego. W takich warunkach 23 lipca 1952 r. organizacja Wolnych Oficerów dokonała bezkrwawego zamachu stanu, który skutkował obaleniem monarchii i proklamowaniem republiki w 1953 r. Wolni Oficerowie byli

¹⁶⁸ R. Schulze, *Geschichte der islamischen Welt*, s. 221.

¹⁶⁹ S. Khatib, „Arabism and Islamism in Sayyid Quṭb's Thought on Nationalism”, *The Muslim World*, nr 94, kwiecień 2004. s. 231.

¹⁷⁰ J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 163.

¹⁷¹ B. i J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, s. 88.

organizacją, w skład której wchodził żołnierze, zdobywający swoje doświadczenie militarne głównie w wojnie w Palestynie w 1948 r. Pochodzili z różniących się ideologicznie opozycyjnych środowisk i organizacji z lat 30. (Mişr al-fatà, Bracia Muzułmanie, organizacje komunistyczne i socjalistyczne).

Wywrotową działalność Wolnych Oficerów wspierali także Bracia Muzułmanie razem z Quṭbem, wówczas jeszcze niebędącym oficjalnym członkiem muzułmańskiej organizacji. Badacze historii współczesnej Egiptu podają różne daty oficjalnego dołączenia Quṭba do szeregów Bractwa. J. Zdanowski pisze o roku 1951¹⁷², R. Schulze natomiast o 1952 r.¹⁷³ Sam Sayyid Quṭb natomiast w swoich wyznaniach sprzed egzekucji oraz opowieści o swojej działalności fundamentalistycznej pt. *Limāḍā a' damūnī?* („Dlaczego mnie skazali?”) pisze, że do Braci Muzułmanów przystąpił w roku 1953.¹⁷⁴ Z kolei G. Kepel cytuje wypowiedź Quṭba: „urodziłem się w 1951”, mającą wskazywać na nowy etap życia, jakim miało być oficjalne przyjęcie w szereg Bractwa Muzułmańskiego.¹⁷⁵ Niezależnie od przyjętego datowania faktem jest, że po powrocie z Mekki w 1951 r. Quṭb intensywnie współpracował z organizacją pod kierownictwem Al-Ḥuḍaybīego.

Mimo braku oficjalnego członkostwa, tajne spotkania między przedstawicielami Wolnych Oficerów i Bractwa w celu opracowania planu przewrotu odbywały się w domu Quṭba, w kairskiej dzielnicy Ḥilwān. Następcą Al-Banny na czele *Al-Iḥwān al-muslimūn*, którego oficjalnym tytułem był „Główny Przewodnik” (*muršid 'ām*), został od roku 1950 prawnik, Ḥasan al-Ḥuḍaybī. To on przyjął w szeregi Bractwa Quṭba, który wkrótce awansował w hierarchii przejmując odpowiedzialność za sekcję ds. propagandy (*qism naşr ad-da'wa*). J. Calvert spekuluje, że powody wejścia w szeregi Bractwa zamiast kontynuacji

¹⁷² J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, s. 110.

¹⁷³ R. Schulze, *Geschichte...*, s. 212.

¹⁷⁴ S. Quṭb, *Limāḍā a' damūnī?*, s. 5. Wydanie internetowe książki ze strony islamway.net: <https://ar.islamway.net/book/26027/%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B0%D8%A7-%D8%A3%D8%B9%D8%AF%D9%85%D9%88%D9%86%D9%8A>, [dostęp: 20.07.2019].

¹⁷⁵ G. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and the Pharaoh*, tłum. J. Rothschild, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1985, s. 41.

wania kariery niezależnego myśliciela wspierającego muzułmański ruch fundamentalistyczny, mogły być dwa. Po pierwsze, główną rolę mogła odgrywać ideologiczna bliskość między poglądami Quṭba a tymi reprezentowanymi przez Bractwo. Po drugie, aby zaangażować się w pełni w przygotowanie do przewrotu i współpracę z Wolnymi Oficerami i Bractwem, Quṭb zrezygnował ze swojego stanowiska w Ministerstwie Edukacji. Z tego powodu Quṭb, zdaniem Calverta, poszukiwał instytucjonalnej afiliacji, która mogłaby dać mu „sens i celowość politycznej przynależności”.¹⁷⁶

Warto także zaznaczyć, że Naser i Quṭba inspirowały te same wydarzenia we współczesnej historii Egiptu oraz dzielili poglądy w kwestii aktualnych problemów trawiących kraj nad Nilem. Naser postrzegał rewolucję lipcową (*ṭawrat yūlyū*) jako kolejny krok w egipskiej społecznej działalności niepodległościowej po *ṭawrat* 1919, której postulaty nie zostały zrealizowane¹⁷⁷ – wpisywał ją tym samym w narrację, która była wydarzeniem inicjacyjnym dla politycznego życia Quṭba. W „Filozofii rewolucji” (*Falsafat at-ṭawra*, opublikowana w 1953 r.) Naser pisze także o znaczeniu 4 lutego 1942 i wymuszonej przez Brytyjczyków zmianie rządu dla formowania wizji przyszłej rewolucji, będącej również dla Quṭba „hańbą”. Tak jak Quṭb nie szczędził emocjonalnych wyrzutów pod adresem Brytyjczyków i ówczesnej elity politycznej, tak też Naser, używając bardziej dosadnych określeń, krytykuje Brytyjczyków, wierząc jednocześnie w egipską siłę do mobilizacji przeciw wpływom kolonialnym. We wspomnianej książce cytuje swój list odnoszący się do wydarzeń z początku lat 40.:

*Prawda jest taka, że uważam, iż kolonizatorzy (isti‘ār) grają tylko jedną kartę w celu zastraszenia. Jeśli jednak poczuliby, że niektórzy Egipcjanie zamierzają poświęcić własną krew i odpowiedzieć siłą na siłę, wycofałoby się niczym prostytutki się kobiety.*¹⁷⁸

Z kolei w wydanej w 1951 r. książce *Ma‘rakat al-islām wa-r’as māliyya* („Walka islamu z kapitalizmem”), w rozdziale *Innī attahim* („Oskarżam”

¹⁷⁶ J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 186.

¹⁷⁷ Ḡamāl ‘Abd an-Nāṣir, *Falsafat at-ṭawra*, rok wydania oraz wydawca nieznany, Kair, s. 10.

¹⁷⁸ Ḡamāl ‘Abd an-Nāṣir, *ibidem*, s. 15.

– „J'accuse” – odniesienie do słynnego listu otwartego pisarza E. Zoli do prezydenta Republiki Francuskiej z 1898 r.) fundamentalistyczny myśliciel określa ówczesną politykę dotyczącą podziału majątków ziemskich jako „feudalną” (*al-arḍ lā tazālu muwazza'a kamā kānat muwazza'a fī aẓlam 'uhūd al-iqtā'* – „Ziemia wciąż jest dzielona/dystrybuowana tak samo, jak w niesprawiedliwych czasach feudalizmu”)¹⁷⁹. Reforma agrarna ograniczająca wielkość posiadanych gospodarstw rolnych, a tym samym wpływy wielkich posiadaczy ziemskich, była jedną z pierwszych zmian, jakie planowała i wprowadziła junta wojskowa po przewrocie 1952 r.¹⁸⁰ Tak podsumowuje podobieństwa ideologiczne między Naserem i Quṭbem Abu Rabi': oba projekty intelektualne, ideologa i polityka, zrodziły się w cieniu kolonializmu i westernizacji oraz stawały w opozycji do tych dwóch czynników, szczególnie w ich kapitalistycznej formie.¹⁸¹

Pomimo wielu punktów stycznych i współdzielonego rewolucyjnego zapалу, różnice dotyczące przyszłości Egiptu i strategii rozwoju kraju między utworzoną po przewrocie Radą Rewolucyjnych Dowódców, reprezentującą nowy egipski rząd, i Braci Muzułmanami, zaczęły być widoczne już pod koniec roku 1952. Dopiero jednak w 1954 r. konflikt się zaostrzył – Rada wykorzystała zamieszki na Uniwersytecie Kairskim zapoczątkowane przez zwolenników Bractwa jako pretekst, żeby zdelegalizować organizację pod przywództwem Al-Huḍaybiego i zakazać jej działalności, tak jak zabroniła rok wcześniej aktywności wszelkich innych partii politycznych. Delegalizacja organizacji, zbyt polubowna, zdaniem Braci, polityka wobec Izraela i Wielkiej Brytanii oraz liberalna polityka względem niepodległości Sudanu spotęgowały napięcia między obozem władzy a fundamentalistami. W połowie 1954 r. podpisano układ ze Zjednoczonym Królestwem na okres siedmiu lat, na mocy którego Brytyjczycy mogli korzystać ze strefy Kanału Sueskiego w razie działań wojennych. W wyniku tych napięć w październiku 1954 roku podczas wiecu w Aleksandrii, członek tzw. Sekcji Specjalnej (*tanẓīm ḥāṣṣ* lub *tanẓīm sirrī*) Bractwa Muzułmańskiego próbował zabić Naserę strzelając do niego z pistole-

¹⁷⁹ S. Quṭb, *Ma'rakat al-islām wa-r'as mālīyya*, Dār aḍ-ḍurūq, Kair 1994, s. 8.

¹⁸⁰ B. i J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, s. 108.

¹⁸¹ Abu Rabi', *Islamic Origins*, s. 164.

tu. „Gdyby zamachowiec dopiął swego mógłby zostać bohaterem, jednak po tej nieudanej próbie prezydent nagle zyskał popularność, jaką nie cieszył się nigdy wcześniej” – pisze L. Wright.¹⁸² Tym samym zamach przyniósł dla obu zaangażowanych stron niespodziewane konsekwencje. Bractwo zostało rozproszone, pozbawione przywództwa i możliwości komunikacji, najważniejsi jego przedstawiciele skazani na karę śmierci (m. in. Al-Ḥuḍaybī oraz prawnik ‘Abd al-Qādir ‘Awda, autor m.in. *Al-Islām wa-awḍā‘unā āl-qānūniyya*, przy czym wyrok Al-Ḥuḍaybīego zmieniono na więzienie), a inni (ok. 3 tys. osób¹⁸³, w tym także Quṭb) zostali skazani na karę pozbawienia wolności. Siedziba Bractwa w Kairze została spalona przez rozemocjonowany tłum.¹⁸⁴ Popularność Nasera z kolei wzrastała, także poza Egiptem. Umocniła ją jeszcze nacjonalizacja Kanału Sueskiego w 1956 r.

Wydarzenia na aleksandryjskim placu Al-Manšīyya spowodowały, że dwie wizje świata – polityki, gospodarki, obyczajowości i postkolonialnej przyszłości Egiptu – zaczęły się kształtować w opozycji i otwartej wrogości wobec siebie. Pomimo jasno zarysowanej linii światopoglądowej Bractwa oraz socjalnych reform środowiska Wolnych Oficerów, do roku 1954 obie formacje dopiero określały swój stosunek względem siebie nawzajem. Jak zostało wspomniane, w środowisku Wolnych Oficerów znajdowali się zarówno zwolennicy komunistów (Ḥālīd Muḥyī ād-Dīn, Yūsuf Šiddīq), Młodego Egiptu (m. in. Ġamāl as-Sālim), jak również zwolennicy Bractwa (m. in. Rišād Mi-hannā). Jak uznają J. i B. Holzer, jeszcze w 1953 r., w rocznicę zamordowania Ḥ. al-Banny, Naser odwiedził jego grób.¹⁸⁵ Podczas konfliktu, do którego doszło na początku 1954 r. między Muḥammadem Nağībem, pierwszym prezydentem po przewrocie, a Naserem, Bractwo wspierało opcję Nağība, który skłaniał się do powrotu demokracji parlamentarnej i zniesienia zakazu działalności dla partii politycznych. Po zamachu na Nasera, Nağīb został osadzony w trwającym 18 lat areszcie domowym, po tym jak zostało udowodnione, że współpracował

¹⁸² L. Wright, *Wyniosłe wieże*, s. 42.

¹⁸³ J. Zdanowski, *Bracia*, s. 107.

¹⁸⁴ G. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, s. 27.

¹⁸⁵ B. i J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, s. 111.

właśnie z Bractwem Muzułmańskim. Stosunki między władzą Nasera a działaczami fundamentalistycznymi, naznaczone po zamachu głęboką wzajemną wrogością, pozwoliły obu organizacjom ostatecznie określić ideologiczne opcje dotyczące politycznej przyszłości Egiptu. Ideologię tego okresu działalności Bractwa Muzułmańskiego kształtowała tworzona głównie w więziennych szpitalach twórczość Sayyida Quṭba.

Droga do systemu autokratycznego oraz wykluczenia przeciwników politycznych, którą kontynuował Naser po osadzeniu w areszcie domowym generała Nağ̣ība, była też odzwierciedleniem szerszych tendencji politycznych w świecie muzułmańskim w owym czasie. R. Schulze zwraca uwagę na podobieństwo zmian zachodzących w tym okresie w dwóch zupełnie odmiennych państwach: w Egipcie i w Iranie. Zamach na premiera Iranu w 1955 r. i na Nasera w 1954 r. dały rządzącej władzy możliwość ostatecznego zwalczania fundamentalistycznej opozycji.¹⁸⁶ Z kolei piszący po francusku libański pisarz i eseista A. Maalouf podkreśla, że upadek demokratycznego rządu M. Muṣaddīqa w Iranie w 1953 r. był ostrzeżeniem dla przywódców takich jak Naser, aby wprowadzać rządy autorytarne, a nie ustrój demokratyczny.¹⁸⁷

2.3.2. Lata 1954-1966

„Egipski intelektualista, który nie siedział w więzieniu, nie przeszedł jeszcze całej drogi” – takie zdanie wypowiada jeden z bohaterów książki Sorman, jeden z tytułowych „dzieci Rifa’y”, Sa‘ad ad-Din Ibrāhīm, socjolog i aktywista walczący o prawa człowieka i demokrację.¹⁸⁸ To stwierdzenie może także posłużyć do opisanego sytuacji Quṭba w latach 50. i 60. To w więzieniu, doświadczając złych warunków sanitarnych, ciężko chorując, będąc świadkiem tortur i śmierci współwięźniów, a także będąc torturowanym ideolog Braci Muzułmanów przyjął poglądy, które, w przeciwieństwie do fundamentalistycznej twórczości początku lat 50., stanowiły całkowity przełom w jego myśleniu.

¹⁸⁶ R. Schulze, *Geschichte...*, s. 221.

¹⁸⁷ A. Maalouf, *Rozregulowany świat*, Czytelnik, Warszawa 2011, tłum. W. Prażuch, ss. 94-95.

¹⁸⁸ G. Sorman, *Dzieci*, s. 58.

Pomimo odosobnienia i odcięcia od aktywnego życia działacza i publicysty oraz pomimo osłabienia struktur Bractwa, Quṭb kontynuował świadomie podjętą walkę z reżimem Nasera. W wierszu napisanym w okresie więziennym, pt. „Mój Bracie” (*Aḥī*), formułuje swoje działania właśnie jako walkę (*kifāh*):

*Mój Bracie, nie poprzestałem walki
ani nie złożyłem broni
a jeśli otoczą mnie wojska ciemności
mam pewność, że nastanie nowy dzień.*

Quṭb wskazuje także w wierszu, że właściwe rozumienie dogmatów muzułmańskich pozwala osiągnąć wewnętrzną wolność, która nie jest zakłócana nawet przez zewnętrzne zagrożenia i trudności, takie jak więzienie i inne państwowe represje. Taka koncepcja wolności prezentowana będzie także w *Ma ‘ālim*:

*Mój bracie, jesteś wolny za więziennymi kratami
Mój bracie, jesteś wolny w tych kajdanach
Jeśli blisko jesteś Boga
cóż mogą uczynić ci knowania niewolników.¹⁸⁹*

Wiersz, dzięki oprawie muzycznej w formie *naṣīdu*, jest do dziś szeroko rozpowszechniany w Internecie. Na portalu Youtube można znaleźć dziesiątki klipów łączących motywujące, dające nadzieję przesłanie wiersza, ze współczesnymi osobistościami powiązanymi ze światem islamu. I tak np. można znaleźć wideo ze zdjęciami lub nagraniami przemówień m.in. byłego, niedawno zmarłego prezydenta Egiptu z ramienia Bractwa Muzułmańskiego, Muḥammada Mursīego, w których oprawę muzyczną stanowi właśnie utwór *Aḥī*, lub obecnego prezydenta Turcji Recepa Tayyipa Erdoğan’a płaczącego do dźwięków tej pieśni.¹⁹⁰

¹⁸⁹ S. Quṭb, *Aḥī*, w: S. Quṭb, *Al-a‘māl aṣ-ṣi‘riyya āl-kāmila*, wydawnictwo nieznane, Damaszek 2008, ss. 281-283.

¹⁹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=bpj1pqUCBWw>,
<https://www.youtube.com/watch?v=imRnkGeEDY4>, [dostęp: 20.07.2019].

Wiersz został opublikowany w 1957 r. w czasopiśmie wydawanym przez jordańską sekcję Bractwa Muzułmańskiego *Al-Kifāh al-islāmī*, na krótko po wydarzeniu, które Quṭb określił mianem „masakry w więzieniu Ṭura” (*maḍbaḥat Ṭura*).¹⁹¹ Położony na południu Kairu kompleks więzienny Ṭura, w którym myśliciel spędził większą część swojego wyroku, określany jest za czasów reżimu naserowskiego przez niektórych badaczy mianem „oboju koncentracyjnego”.¹⁹² Zdaniem egipskiego ideologa, wśród uwięzionych przedstawicieli Bractwa została przeprowadzona prowokacja (*istifzāz*), której celem było albo poburzenie więźniów do buntu albo do ucieczki.¹⁹³ Jak podaje Quṭb, 21 osób zostało zabitych w wyniku tych wydarzeń i tyle samo zostało rannych. Sam myśliciel uniknął masakry, ponieważ w jej czasie przebywał w szpitalu więziennym z powodu poważnych komplikacji zdrowotnych. Pod wpływem tego doświadczenia i innych represji, których celem byli Bracia Muzułmanie, w myśli Quṭba zaczęło kształtować się radykalne, wykluczające rozumienie pojęcia *ḡāhiliyyi*, stanowiące także oś przewodnią *Ma ‘ālim fi āṭ-ṭarīq*:

*ludzie, rzekomi muzułmanie, którzy z taką zawziętością i nienawiścią więżą, torturują i zabijają swoich braci w wierze, sami nie są wyznawcami Allāha – twierdził Quṭb.*¹⁹⁴

Quṭb spędził w kompleksie więziennym Ṭura pierwsze 9 lat wyroku. W tym czasie pisał rozpoczęte na łamach gazety Bractwa Muzułmańskiego „Al-Muslimūn” już w 1952 r. dzieło, *Fī ṣilāl al-Qur’ān*, obszerny, sześciotomowy komentarz do Koranu. Okres pisania komentarza do Koranu, okres więzienia i odcięcia od codziennego życia społecznego i politycznego, oraz skupienia się na duchowym, wewnętrznym rozwoju można opisać słowami samego autora: *‘išt fī ṣilāl al-Qur’ān* – „żyłem w cieniu Koranu”. „Żyłem, widząc rękę Boga w każdym zdarzeniu i każdej sprawie”¹⁹⁵ – kontynuuje autor.

¹⁹¹ J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 203.

¹⁹² Por.: G. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, ss. 23, 27, 28.

¹⁹³ S. Quṭb, *Limāḍā a’damūnī?*, s. 15.

¹⁹⁴ G. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, s. 28.

¹⁹⁵ S. Quṭb, *Fī ṣilāl al-Qur’ān*, Dār ad-ḍurūq, Kair 2003, s. 11.

Pomimo wyjątkowo trudnych warunków życia, a być może właśnie ze względu na nie, wiara Quṭba pogłębiła się w tym okresie. Przyczyny należy szukać także w izolacji – nie tylko od życia publicznego, ale także od rodziny i przyjaciół. Kontakty ograniczone wyłącznie do spotkań z innymi represjonowanymi Bracmi Muzułmanami oraz lektura Koranu spowodowały, że w swojej wierze Quṭb osiągnął „spokojną pewność niezmaconą uczuciami dumy i osobistych ambicji”.¹⁹⁶ Ten stan ducha obecny jest w napisanym przez niego komentarzu koranicznym.

W swoich badaniach nad Koranem Quṭb odrzuca jakiekolwiek inne źródła niż te najbardziej podstawowe, czyli sam Koran oraz hadisy, posiłkując się czasami komentarzami innych arabsko-muzułmańskich myślicieli, po teksty niearabskie nie sięgając wcale. Quṭbowy *tafsīr* odbiega od rygoru tradycyjnej egzegetyki muzułmańskiej – autor nie odnosi się do badania kwestii lingwistycznych, które stanowiły podstawowy element koranicznej egzegezy od początków islamu. Jak pisze Danecki: „żaden pełny komentarz Koranu nie mógł pomijać kwestii językowych”.¹⁹⁷ Quṭb odnosi się natomiast wyraźnie do współczesności, a podstawowym celem jest określenie stosunku między religią a społeczeństwem.¹⁹⁸ Jako że ta pozycja reprezentuje ten sam etap twórczości co opublikowane w 1965 r. *Ma ‘ālim fī āt-ṭarīq*, etap, który Abu Rabi’ określa mianem całościowego „projektu” intelektualnego Quṭba¹⁹⁹, zostanie on szerzej omówiony w rozdziale trzecim. Warto jednak zaznaczyć, że wspomniane dwa czynniki – izolacja i represje – przyczyniły się do ostatecznego zerwania ze świeckimi poglądami i utworzenia spójnego, radykalnego systemu intelektualnego, obecnego zarówno w *Fī ṣilāl al-Qur’ān*, jak i w *Ma ‘ālim fī āt-ṭarīq*.

W tym czasie Naser, uzyskawszy w wyborach prezydenckich w 1956 r. 99,1 procent głosów²⁰⁰, umacniał swoją pozycję zarówno w kraju, jak i za gra-

¹⁹⁶ J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 200.

¹⁹⁷ J. Danecki, *Podstawowe*, s. 75.

¹⁹⁸ I.M. Abu Rabi’, *Intellectual Origins*, s. 169.

¹⁹⁹ I.M. Abu Rabi’, *Intellectual Origins*, s. 167.

²⁰⁰ B. i J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, s. 118. Autorzy dodają, że były one „kontrolowanym przez władze plebiscytem”.

nicą. W tym samym roku uchwalono konstytucję z monopartyjnym systemem władzy. Znaczenie Nasera na arenie międzynarodowej utwierdziło utworzenie grupy tzw. bloku państw niezaangażowanych, do którego należeli m. in. premier Indii Nehru, jugosłowiański prezydent Tito i premier Indonezji Sukarno. W tym samym roku odbyła się nacjonalizacja Kanału Sueskiego, w bezpośredniej odpowiedzi na wycofanie przez USA funduszy Banku Światowego przeznaczonych na budowę Tamy Asuańskiej. Nacjonalizacja przyczyniła się do tzw. *‘udwān tulātī*, trójstronnej agresji na Egipt ze strony Francji, Wielkiej Brytanii i Izraela. Ten termin używany jest przez wielu historyków arabskich na określenie tzw. konfliktu sueskiego. Konflikt zbrojny, zakończony po tygodniu, choć nie stanowił sukcesu militarnego Egipcjan, okazał się „podzwonnym ery kolonialnej”. Tak o skutkach tych wydarzeń na arabską opinię publiczną oraz o legitymizacji społecznej władzy Nasera pisze A. Maalouf:

*Z Naserem Arabowie mieli poczucie, że odzyskali utraconą godność. Czuli, że znów pośród innych narodów mogą chodzić z podniesioną głową. (...) Naser wezwał swoich braci, by podnieśli głowy. W ich imieniu rzucił wyzwanie mocarstwom kolonialnym. (...) Dziesiątki Arabów nie widziało nikogo poza nim, oszalało na jego punkcie, ślepo mu wierzyło. (...) Gdy odnosił sukcesy, błogosławiono go. Gdy spotykały go niepowodzenia, złorzeczono jego wrogom.*²⁰¹

Zachwyty dla Nasera i nadziei niepodległości oraz narodowego samostanowienia spotęgowany był także poprzez wpływy w kulturze – zarówno tzw. popularnej i wysokiej. Reżim Nasera wspierali tacy artyści, jak np. „gwiazda Wschodu” piosenkarka Umm Kulthūm, twórca współczesnej muzyki arabskiej „czwarta piramida Egiptu” Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb²⁰², czy też jeden z naczelników przedstawicieli prozy arabskiej Tawfīq al-Ḥakīm. Prasa również zależna była od wojskowego reżimu – głosem nowej władzy stała się gazeta „Al-Ahrām” pod redakcją Muḥammada Haykālā. Lata 50. to dla polityki Nasera sukcesy nie tylko na niwie polityki wewnętrznej i zagranicznej; to także implementacja propagandowego języka, który pomógł ugruntować jego społeczną

²⁰¹ A. Maalouf, *Rozregulowany świat*, s. 101.

²⁰² I. Pappé, *Współczesny Bliski Wschód*, KIW, Warszawa 2013, tłum. N. Nowak, ss. 236-240.

popularność. R. Schulze określa go jako połączenie idei socjalistycznych z retoryką muzułmańską wypracowaną już przez kręgi fundamentalistyczne przez lata 30. i 40., a następnie (od 1958 r.) z państwową ideologią bloku państw niezaangażowanych.²⁰³ W ten projekt od lat 60. wprzęgnięte zostało też środowisko muzułmańskich uczonych, alimów, związanych z Al-Azharem.²⁰⁴ **Z tej perspektywy działalność Quṭba w ostatnim okresie twórczości, reprezentowana w *Ma'ālim fī āṭ-ṭarīq* i *Fī zilāl al-Qur'ān*, może być rozpatrywana jako walka o język kształtujący opinię publiczną, widoczna w próbie stworzenia spójnej i koherentnej fundamentalistycznej koncepcji świata oraz pojęć i terminów ją opisujących w opozycji do projektu naserowskiego oraz do działalności alimów – muzułmańskiego duchowieństwa.**

O nabożnej czci wobec *rayyisa* (eg. „przywódca”) pisała także Zaynab al-Ġazālī, założycielka Ġamā'at as-sayyidāt āl-muslimāt, fundamentalistycznej muzułmańskiej organizacji kobiecej, ściśle współpracującej z Bractwem Muzułmańskim, nie będącej jednak częścią Bractwa. Więziona i torturowana tak jak Quṭb, w swojej biografii wspomina, że torturujący żołnierze wypowiadali imię Nasera w tym samym kontekście, w jakim muzułmanin wzywa Boga.²⁰⁵ Wspomnienia Al-Ġazālī, pomimo że pisane z wyraźnie anty-naserowskiej, fundamentalistycznej perspektywy, wyrosłej także z ideologii Quṭba, wskazują inną stronę działalności władzy rewolucyjnej – na zinstytucjonalizowany aparat przemocy, represji i wykluczenia wobec jej przeciwników. Dotykały one nie tylko Braci Muzułmanów, ale także zwolenników komunizmu oraz częściowo także przedstawicieli poprzedniego systemu i zdelegalizowanych po 1953 r. partii politycznych. „Rewolucja w ciemnościach” (*ṭawra fī āḏ-ḏalām*) – tak okres rządów Nasera określił w rozliczeniowej powieści *Al-Karnak* (1974 r.) Naǧīb Maḥfūz.²⁰⁶ Już od lat 60. wielu artystów i ludzi kultury, którzy jeszcze dekadę wcześniej z wielkim entuzjazmem wspierali wprowadzane przez Nasera

²⁰³ R. Schulze, *Geschichte*, ss. 232-233.

²⁰⁴ R. Schulze, *Geschichte*, ss. 267-268.

²⁰⁵ Por. J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 251.

²⁰⁶ Naǧīb Maḥfūz, *Al-Karnak*, Maktabat Miṣr, Kair 1974. Polskie tłumaczenie: *Karnak*, tłum. J. Kozłowska, G. Yacoub, Smak Słowa, Sopot 2011.

zmiany, zaczęło dystansować się od jego autorytarnych rządów (m. in. wspomniany Tawfīq al-Ḥakīm).²⁰⁷

W latach 60. pozycja Nasera na arenie międzynarodowej słabła. W 1961 r. rozpadł się oparty na ideologii panarabskiej projekt Zjednoczonej Republiki Arabskiej (*Al-Ġumhūriyya ʾāl-ʿArabiyya ʾāl-Muttaḥida*). W 1962 r. Egipt zaangażował się w konflikt zbrojny w Jemenie, który potem częściowo przyczynił się do klęski wojny sześciodniowej – podczas jej trwania najbardziej wykwalifikowani żołnierze przebywali właśnie na terenie Jemenu.²⁰⁸ Ponadto, konflikt w Jemenie był tzw. wojną zastępczą między Egiptem a rosnącą w siłę Arabią Saudyjską. W latach 60. wykruszyli się także partnerzy Nasera w ramach bloku państw niezaangażowanych – w Indiach zmarł premier Nehru, a w Indonezji sytuacja polityczna stawała się coraz bardziej niestabilna z powodu krwawych represji poprzedzających dojście do władzy generała Suharto, co skutkowało zmianą kursu kraju z lewicowego na antykomunistyczny. W tym czasie także sytuacja gospodarcza w kraju pogarszała się, a złe stosunki dyplomatyczne z USA odcięły Egipt w 1965 r. od regularnego źródła amerykańskiego wsparcia żywnościowego.²⁰⁹ Lata 60. to także wzmożona działalność *muḥābarāt*, służby bezpieczeństwa i związanych z tym represji wobec krytyków systemu.²¹⁰

Problemy polityki zagranicznej i wewnętrznej Egiptu powodowały zaostrzenie i radykalizację socjalistycznego dyskursu egipskich władz, przy jednoczesnym użyciu islamskiej retoryki będącej odpowiedzią na zagrożenie rosnącą siłą Arabii Saudyjskiej i jej wsparcia dla ugrupowań fundamentalistycznych.²¹¹ Od 1963 r. w ramach rządowej monopartii Unii Arabsko-Socjalistycznej (*Al-Ittiḥād al-ʿArabī ʾāl-Iṣṭirākī*) działała tajna organizacja *Tanzīm ṭalīʿī* (Organizacja Awangardy), w której aktywny udział brali egipscy komuniści, jak np.

²⁰⁷ B. i J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, s. 138.

²⁰⁸ A.L. Al-Sayyid Marsot, *Historia Egiptu*, s. 168.

²⁰⁹ R. Schulze, *Geschichte*, ss. 284, 289.

²¹⁰ B. i J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, s. 136.

²¹¹ R. Schulze, *Geschichte*, s. 284.

Luṭfī al-Ḥulī. Od 1965 r. wydawany był lewicowy, kontrolowany przez władze miesięcznik *Aṭ-Ṭalī'a* (Awangarda). „Zwrot na lewo” widoczny był także w polityce zagranicznej i wewnętrznej Egiptu: w 1964 r. kraj odwiedził premier ZSRR Nikita Chruszczow, a z więzień zostali zwolnieni działacze komunistyczni. Natomiast religijną legitymizację dla działań naserowskiej władzy zapewniała *Mağma ' al-Buḥūt al-Islāmī* (Akademia Studiów Muzułmańskich), powstały z rządowej inicjatywy w 1961 r. organ Al-Azharu. W 1964 r. Akademia zorganizowała konferencję, podczas której uczeni muzułmańscy zgodzili się na „ponowne otwarcie bram *iğtihādu*” tym samym przejmując jeden z postulatów fundamentalistów.²¹²

W tej napiętej sytuacji egipska władza postanowiła w 1966 r. rozprawić się ostatecznie z resztkami grup opozycyjnych, przede wszystkim z Braćmi Muzułmanami; stanowili oni „kozła ofiarnego”, dzięki któremu władza mogłaby zrehabilitować się w oczach Egipcjan i zjednać się z nimi w opozycji do wspólnego wroga.²¹³ W czasie krótkotrwałego rozluźnienia politycznego w 1964 r., obejmującego poza komunistami także środowiska fundamentalistyczne, również Quṭb został wypuszczony z więzienia, na szczególną prośbę prezydenta Iraku i sojusznika Nasera 'Abd as-Salāma 'Ārifa. Najnowsza praca Sayyida – *Ma'ālim fī āt-ṭarīq* – uzyskała pozwolenie na publikację wydane osobiście przez *rayyisa*.²¹⁴ W krótkim okresie załagodzenia polityki względem fundamentalistów została wydana pięciokrotnie.²¹⁵ Jednak rok później książka została zakazana przez cenzurę, a czołowi przedstawiciele Bractwa ponownie aresztowani pod zarzutem planowania zamachu na życie prezydenta Egiptu. Za główny dowód w sprawie posłużyła opublikowana w 1965 r. książka, ostatnie dzieło Quṭba wydane za jego życia.²¹⁶

²¹² R. Schulze, *ibidem*, ss. 268, 284.

²¹³ G. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, ss. 31-32.

²¹⁴ Ş. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥâlidî, *Sayyid Quṭb*, s. 557.

²¹⁵ G. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, 42.

²¹⁶ Ş. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥâlidî, *Sayyid Quṭb*, s. 556.

Pierwsze szkice wchodzące w skład *Ma'ālim fī āt-ṭarīq* zostały napisane już 1962 r. i szybko zostały rozpowszechnione wśród egipskich działaczy fundamentalistycznych; w roku 1964 r. książka była ukończona. Ze względu na długoletnie więzienie i niezłomną postawę w tym czasie oraz publikacje takie jak *Ma'ālim fī āt-ṭarīq* – stanowiące instrukcję działania dla głosicieli muzułmańskiej misji (*da'wa*) – Qutb osiągnął pozycję nieformalnego lidera w Bractwie. Jak zaznacza jednak Calvert, do końca życia pozostał wierny zwierzchnictwu właściwego Głównego Przewodnika.²¹⁷ 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥalidī określa Qutba w tym okresie mianem „dowódcy” (*qā'id*); podkreśla także, że funkcja kierownicza w nowych strukturach Bractwa oraz sędowanie odpowiedzialności za działalność organizacji były w pełni zaaprobowane przez Al-Ḥudaybīego.²¹⁸ Jego kierownictwo, lub wsparcie duchowe i intelektualne, jakim służył innym Braciom Muzułmanom nie trwało długo – kolejna fala aresztowań rozpoczęła się pod koniec czerwca 1965 r. od zatrzymania brata egipskiego ideologa, Muḥammada Qutba.²¹⁹ Po dwóch procesach, podczas których linia oskarżenia opierała się na *Ma'ālim fī āt-ṭarīq* jako wykładni działalności dla Bractwa Muzułmańskiego, Qutb został przed sądem wojskowym skazany na śmierć w dniu 21 sierpnia 1966 r. O złagodzenie kary apelował bezskutecznie król Arabii Saudyjskiej Fayṣal 'Abd al-'Azīz.²²⁰ Al-Ḥalidī pisze, że po ogłoszeniu wyroku śmierci arabski świat obieży za pośrednictwem telewizji nagrania Qutba transportowanego z więzienia Tura do innego więzienia w celu wykonania wyroku. Na nagraniach skazany uśmiechał się spokojnie. Cytuję Qutba komentującego własny wyrok:

Wiem, że rząd tym razem chce mojej głowy. Nie żałuję tego, ani nie jest mi przykro z powodu mojej śmierci. Cieszę się ze śmierci na ścieżce

²¹⁷ J. Calvert, *Sayyid Qutb*, s. 245.

²¹⁸ Ş. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥalidī, *Sayyid Qutb*, s. 395.

²¹⁹ J. Toth, *Sayyid Qutb. The Life*, s. 90.

²²⁰ Ş. 'Abd al-Fattāḥ al-Ḥalidī, *Sayyid Qutb*, s. 469.

*mojej muzułmańskiej misji (mawt fī sabīl da‘watī). To historycy w przyszłości zadecydują kto miał rację – Bracia Muzułmanie czy rządzący reżim!.*²²¹

Wyrok wykonano 29 sierpnia – razem z Quṭbem stracono także jego bliskiego przyjaciela i długoletniego współwiceprzewodniczącego Yūsufa al-Hawwāša, oraz ‘Abd al-Fattāḥa al-Ismā‘īla, 30-letniego aktywnego działacza Bractwa, zaangażowanego w odnowę struktur organizacji w latach 60.

Klamrą domykającą intelektualną działalność Quṭba może być wojna z Izraelem w 1967 r. Okres bezpośrednio po klęsce roku 1967 r. stanowił „eksplozję wiary, która niezbyt dobrze maskowała bezmiar rozpacz”.²²² Schulze charakteryzuje ówczesną debatę społeczną jako „patos klęski”²²³ – ten patos najczęściej wyrażany był przy pomocy religii nie tylko przez duchowieństwo i kręgi fundamentalistyczne, ale również przez egipskie władze.²²⁴ W tych okolicznościach, polityczno-religijna myśl Quṭba, niecały rok po jego śmierci zyskała nowy wymiar i wielu nowych, radykalnych, często terrorystycznych interpretatorów, którzy inspirację czerpali z *Fī zilāl al-Qur’ān*, a przede wszystkim z krótszej, przystępniejszej i rozsławionej poprzez proces sądowy *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq*. Takie odczytanie jego myśli stanowiło jedną z charakterystycznych cech rozwoju radykalnych ruchów fundamentalistycznych od lat 70. Na myśl Quṭba z ostatniego okresu twórczości w jej radykalnej interpretacji powoływali się działacze i twórcy zbrojnych ugrupowań fundamentalistycznych odcinających się od działalności Bractwa Muzułmańskiego i poszukujących bardziej bezpośrednich metod walki z *ḡāhiliyya*, jak ‘Abd as-Salām al-Faraḡ, Šukrī Muṣṭafā²²⁵, Ayman az-Zawāhirī²²⁶, a w późniejszym okresie Usāma Ibn Lādin.²²⁷

²²¹ Ş. ‘Abd al-Fattāḥ al-Ḥālidī, *Sayyid Quṭb*, ss. 476, 462.

²²² A. Maalouf, *Rozregulowany świat*, s. 121.

²²³ R. Schulze, *Geschichte*, s. 291.

²²⁴ A.L. Al-Sayyid Marsot, *Historia Egiptu*, s. 171.

²²⁵ J. Toth, *Sayyid Quṭb. The Life*, ss. 81, 235.

²²⁶ J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 283.

²²⁷ F. Halliday, *Bliski Wschód*, s. 406.

2.4. Podsumowanie. Ciągłość i zmiana w dorobku intelektualnym Quṭba

Każdy badacz dorobku intelektualnego Quṭba wskazuje na co najmniej dwa okresy, które należy wyodrębnić badając jego twórczość oraz na wyraźną zmianę widoczną w jego światopoglądzie – ze świeckiego na fundamentalistyczny. To podejście reprezentowane jest także w niniejszej pracy. Przy jednoczesnej świadomości wyrazistych zmian ideologicznych w twórczości Quṭba, odbywających się w ramach szerokich transformacji społecznych i intelektualnych w Egipcie i całym świecie arabskim, można także wyróżnić pewne tendencje intelektualne, obecne nieprzerwanie w jego dziele od lat 30. do lat 60. W ramach rozdziału drugiego starano się zwrócić uwagę także na powyższe zagadnienia. Na wewnętrzną ciągłość myśli Quṭba wskazują badacze – I. Abu Rabi', J. Calvert i S. Khatab. W ramach zakończenia rozdziału kategoria ciągłości i zmiany posłuży do podsumowania tego, co w myśli polityczno-religijnej Quṭba zawartej w *Ma 'ālim fī āṭ-ṭarīq* było kontynuacją i rozwinięciem wcześniejszych przekonań (I.), a co stanowiło zerwanie z przeszłością (II.). Wymienione poniżej podpunkty zostaną szerzej omówione w rozdziale trzecim.

I.

1. Krytyczny stosunek do alimów reprezentujących zinstytucjonalizowaną religijność muzułmańską. Jak pisze Abu Rabi', niechęć wobec klasy alimów, charakteryzującą późną twórczość Quṭba, można prześledzić od jego dzieciństwa. O swoim krytycznym stosunku wobec duchowieństwa już za czasów wczesnej młodości w rodzinnej wsi pisze Quṭb w swojej autobiografii.²²⁸
2. Niezgoda na zastaną rzeczywistość społeczną i polityczną. Potrzeba zmiany, ulepszania rzeczywistości towarzyszyła Quṭbowi od najmłodszych lat wraz ze wczesnie nabytym zachwytem ideą narodową. Kepel wspomina, że podczas pierwszych lat pracy w ministerstwie, jako młody urzędnik bez długoletniego do-

²²⁸ I.M. Abu Rabi', *Intellectual Origins*, s. 99 oraz ss. 121-122.

świadczenia, Quṭb prezentował coraz to nowe pomysły kompleksowej reformy oświaty, które były konsekwentnie odrzucane.²²⁹ Nawoływania do zmiany odnosiły się nie tylko do sfery polityki i społeczeństwa; dotyczyły również obszaru duchowego i jednostkowego. Już w swoim pierwszym krytycznoliterackim dziele z początku lat 30., *Muhimmat aš-šā'ir fī āl-ḥayā* („Zadanie poety w życiu”), Quṭb w następujący sposób definiuje główne zadanie poezji: ma być ona „pośredniczką między tym, co jest, a tym, co ma być, ma zbliżać nas do najwyższego ideału”.²³⁰ Ten postulat – zmiana społeczna i duchowa w celu zbliżenia się do ideału – można odnaleźć na każdym etapie drogi twórczej egipskiego ideologa, również tym ostatnim.

3. Aktywność polityczno-społeczna. Od wczesnych lat Quṭb angażował się aktywnie w życie polityczne – najpierw w partii Al-Wafd, potem w partii Sa'adystów, następnie jako przedstawiciel Bractwa Muzułmańskiego. To zaangażowanie widoczne było w tekstach publicystycznych i poezji. Aktywizm polityczny w odmiennej, religijnej formie, charakteryzuje także ostatnią fazę twórczości Quṭba. Abu Rabi' wpisujący działalność literacką egipskiego fundamentalisty w szerszy kontekst rozwoju myśli muzułmańskiej i sprzeciwiający się zawężaniu jego działalności tylko do sfery polityki, przyznaje, że teksty z ostatniego okresu twórczości mają przede wszystkim „naturę polityczną”.²³¹
4. Dychotomiczna wizja świata. Podział dualny świata, na Boga i Szatana, ducha i materię, wiarę i jej brak, Wschód i Zachód charakteryzował wyobraźnię Quṭba już od lat 30. Swoją radykalny wyraz znalazł w teorii zawartej m.in. w *Ma'ālim fī āṭ-tarīq: ḡāhiliyyi* przeciwstawionej islamowi. Jak wskazuje S. Khatāb, we wczesnej twórczości Quṭba taka dychotomia widoczna była

²²⁹ G. Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, s. 39.

²³⁰ S. Quṭb, *Muhimmat aš-šā'ir fī āl-ḥayā wa-aš-ši'r al-ḡīl al-ḥāḍir*, wydawca, rok i miejsce wydania nieznane, s. 13.

²³¹ I.M. Abu Rabi', *Intellectual Origins*, s. 170.

przede wszystkim w poezji.²³² W wierszach z lat 30. Quṭb twierdził, że rozwiązanie i wyzwolenie się z tego binarnego podziału świata umożliwiające jest przez odkrycie wielkiej jedności, jaka panuje między Bogiem a światem. Z czasem zarówno założenie istnienia uniwersalnej jedności, jak i podziału na przeciwstawne elementy rzeczywistości przyjmowało różne formy: duchowy Wschód a materialistyczny, zdemoralizowany Zachód, aktywna walka a kunktatorska polityka, sucha, odległa od życia teoria a praktyczne przesłanie Koranu.

5. Teoria a praktyka. W kontekście binarnego podziału rzeczywistości ważną koncepcją jest także wspomniany rozdział pomiędzy teorią a praktyką. Teoria, jako synonim suchej, nieprzydatnej, niepraktycznej wiedzy, odległej od prawdziwych ludzkich problemów, przeciwstawiona jest praktyczności i aktywności – charakterystykom „drogi koranicznej” opisanej w *Ma ‘ālim*. Podobne założenie można odnaleźć we wcześniejszych koncepcjach Quṭba; widoczne jest we wspomnianym w pierwszej części drugiego rozdziału (2.1.) opisie działalności filozofa i poety.

II.

1. Rozumienie narodu i patriotyzmu. Wyraźną zmianę pomiędzy działalnością twórczą do aresztowania w 1954 r. a tekstami pisanymi w szpitalach więziennych widać w podejściu do narodu i patriotyzmu. Jak zostało wspomniane, jeszcze w swojej wczesnej fundamentalistycznej fazie, ale przed okresem więzienia Quṭb nie odrzucał więzi z narodem. Dopiero później, po zetknięciu się z ciemną stroną naserowskiego reżimu, egipski myśliciel zdefiniował islam w absolutnym przeciwieństwie do patriotyzmu i przynależności narodowej. Jak wskazuje Calvert, Quṭb w późnym okresie fundamentalistycznym dawał pierwszeństwo „aspektowi metafizycznemu wobec wszystkich aspektów doczesnego życia”.²³³

²³² S. Khatib, *The Political Thought*, ss. 59-78.

²³³ J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 17.

Tym samym terytorialny aspekt przynależności stracił w jego myśleniu jakiejkolwiek znaczenie – liczył się wyłącznie związek z ponadnarodową wiarą. Krytyczny stosunek do wartości narodowych i ich przeciwstawny status wobec wartości religii muzułmańskiej wyraźnie widoczny jest w *Ma 'ālim fī āṭ-ṭarīq*.

2. Retoryka i tematyka muzułmańska. Wraz z zerwaniem z dawnym sekularnym i pro-narodowym światopoglądem, w swojej ostatniej fazie twórczości Quṭb świadomie korzystał wyłącznie z terminologii zaczerpniętej z dziedzictwa islamu lub do islamu się odnoszącej. Dzieła Quṭba pozostały polityczne w treści, jednak ich forma była religijna, a aktualne polityczne wydarzenia omawiane były z perspektywy odwiecznej walki między *islamem* a *ḡāhiliyyą*.
3. Radykalizm. Jak wskazuje Shepard, islam i Koran był zawsze obecny w myśli Quṭba. Islam w rozumieniu kulturowym, jako ważny element wyróżniający kulturę arabską – to pogląd szeroko akceptowany przez egipską inteligencję w pierwszej połowie XX wieku. Radykalność późnej myśli Quṭba polegała na tym, że postulował on pełną implementację zasad Koranu i *szariatu*, obejmującą wszystkie obszary życia – polityczny, ekonomiczny, społeczny, kulturowy, obyczajowy i każdy inny.²³⁴ Z drugiej strony z kolei, krytyka materializmu i zepsucia moralnego i duchowego, która we wcześniejszych okresach twórczości odnosiła się głównie do przedstawicieli Zachodu oraz ich popleczników w świecie arabskim, w *Ma 'ālim* została skierowana przede wszystkim wobec lokalnych arabskich reżimów; to, co Quṭb dostrzegał wcześniej tylko na Zachodzie w latach 60. widział przede wszystkim w swoim własnym społeczeństwie.²³⁵

Jak zostało wspomniane w podrozdziale 2.2., podział życia Quṭba jest umowny, a celem takiej kategoryzacji jest uchwycenie i określenie przemian dokonu-

²³⁴ W. Shepard, „The Development of the Thought of Sayyid Quṭb as Reflected in Earlier and Later Editions of ‘Social Justice in Islam’ ”, *Die Welt des Islams*, nr 2/1992, s. 200.

²³⁵ J. Toth, *Sayyid Quṭb. The Life*, s. 87.

jących się w jego teorii na przestrzeni lat. Warto w tym miejscu podkreślić, że idee lat 30. lub 40. nie są postrzegane w tej pracy jako „założki” późnych fundamentalistycznych koncepcji Qutba – każdy z jego tekstów powstał w konkretnym kontekście społeczno-politycznym, do którego się odnosi. Publikacje stanowią reakcję na ówczesną sytuację polityczną i społeczną Egiptu, są głosem jednego z reprezentantów egipskiej muzułmańskiej inteligencji. Zastosowana kategoria „ciągłości” wskazuje zatem na jednorodne założenia (dychotomiczny podział świata, krytyczny stosunek do duchowieństwa) i tendencje intelektualne (aktywizm polityczny, niezgoda na zastaną rzeczywistość społeczną) egipskiego myśliciela na przestrzeni lat, a nie na ciągłość głoszonych przez niego poglądów lub idei. Z kolei „zmiana” określa stopniową, ale radykalną transformację języka, symboliki, idei i pojęć używanych przez Qutba w latach 50. i 60. Takie założenie reprezentuje m.in. S. Khatab – uważa on, że między wczesnymi a późnymi, fundamentalistycznymi tekstami egipskiego ideologa istnieje pewna łączność, stanowią one jednak osobne wizje świata.²³⁶ W następnym rozdziale, w oparciu o definicję radykalnego islamu (rozdział 1.), biografię Qutba podzieloną na wyżej wymienione okresy (rozdział 2.) oraz inspiracje metodologiczne zaczerpnięte z koncepcji R. Kosellecka i Q. Skinnera, przedstawione zostaną wybrane aspekty myśli polityczno-religijnej Qutba na podstawie *Ma'alim fi āt-tarīq*.

²³⁶ S. Khatab, *The Political Thought*, s. 71.

ROZDZIAŁ 3.

Wybrane pojęcia i koncepcje polityczno-religijne Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq

W niniejszym rozdziale przedstawione zostaną wybrane aspekty myśli polityczno-religijnej Quṭba zawarte w *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq*. Struktura badanej książki, co zostanie omówione w dalszej części rozdziału, skłania do tego, aby jej analizę przeprowadzić rozdział po rozdziale; Quṭb traktuje bowiem każdą z dwunastu części książki jako kolejny „znak na drodze” w kierunku utworzenia idealnego społeczeństwa muzułmańskiego.²³⁷ Teza tej pracy zakłada jednak, że myśl Quṭba prezentowana w jego ostatniej książce jest wewnętrznie spójna, koherentna i stanowi jednolitą, całościową wizję rzeczywistości. Z tego względu, aby uwypuklić łączność różnych elementów teorii egipskiego myśliciela, w rozdziale zostaną zaprezentowane wybrane pojęcia, z jakich korzysta autor *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq*, a nie analizy kolejnych rozdziałów. Używana przez Quṭba terminologia została pogrupowana w celu uchwycenia wzajemnych zależności jako „koncepcje porządkujące” (podrozdział 3.2.4.), które opisują zakres, tematykę i sposób formułowania myśli Quṭba oraz „pojęcia przeciwstawne”, stanowiące oś jego roz-

²³⁷ S. Quṭb, *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq*, Dār ad-ḍurūq, Kair 1979, s. 10.

ważań (podrozdział 3.2.3.). Wyróżnione zostały pojęcia dotyczące adresatów *Ma'lim fi āṭ-ṭarīq* oraz grup społecznych i ideologii, przeciwko którym zwraca się autor w swojej książce (podrozdział 3.2.1. oraz 3.2.2.).

Myśl zawarta w *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq* rozpatrywana jest w odniesieniu do dwóch poprzednich rozdziałów – punktem wyjścia będzie definicja radykalnego islamu zaprezentowana w rozdziale pierwszym oraz historyczne i biograficzne uwarunkowania dzieła Quṭba zarysowane w rozdziale drugim. *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq* analizowane jest jako tekst polityczny – czyli próba stworzenia alternatywnej przestrzeni intelektualnej lub „muzułmańskiej opinii publicznej” (*islamische Öffentlichkeit*) i definicji pojęć w opozycji do języka propagandy naserowskiej. Książka Quṭba rozpatrywana jest także jako wyraz nowoczesności lub nowoczesnego myślenia o religii, który widoczny jest w skonstruowaniu *niẓām*, wszechobejmującego systemu epistemologicznego i etycznego objaśniającego całą rzeczywistość. Jest także *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq* opracowywana jako reakcja na kryzys polityczny, ciągłą niestabilność w kraju, zmiany władz, problemy gospodarcze, przegrane konflikty zbrojne z Izraelem – jako próba utworzenia jednoznacznej, jednolitej i przekonującej wizji świata odpornej na wszelką wątpliwość i zmianę. Aby przedstawić wyżej wspomniane pojęcia w tych trzech odczytaniach (jako wypowiedź polityczną, nowoczesną i będącą intelektualną reakcją na kryzys polityczny i światopoglądowy) wykorzystywane zostaną wybrane strategie badawcze Q. Skinnera i R. Kosellecka (podrozdział 3.1.). Na podstawie twórczości Skinnera zdefiniowane zostało pojęcie kontekstu oraz autorskich intencji. Z teorii Kosellecka zaczerpnięte zostały uwagi metodologiczne dotyczące analizy pojęć oraz rozumienie nowoczesności. Po krótkim przedstawieniu wybranych tez tych zachodnich badaczy, zostanie określone ich zastosowanie w niniejszej pracy.

3.1. Inspiracje metodologiczne – Q. Skinner i R. Koselleck. Kontekst, znaczenie, nowoczesność

Mottem niniejszego rozdziału jest pierwsze zdanie z powieści L.P. Hartley’a *The Go-Between*: „Przeszłość to obca kraina”.²³⁸ Cytat ten, często wykorzystywany przez historyków²³⁹, stanowi dla mnie inspirację, ponieważ podkreśla dogłębną i niemożliwą do końca do zbadania różnicę pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, którą można również odnieść do analizy pojęć i koncepcji używanych przez Qutbą w *Ma‘ālim fi āṭ-ṭarīq*. Nałożenie kategorii geograficznej na kategorię czasu uwypukla różnicę, jaka dzieli ludzi żyjących dziś od przeszłych pokoleń; traktuję je jako ostrzeżenie przed zbyt pochopnym stawianiem znaku równości pomiędzy przeszłością a teraźniejszością co do rozumienia, definiowania i używania idei i pojęć. Tak jak mieszkańcy różnych krajów mogą różnić się między sobą językiem, kulturą, religią, wartościami, tradycjami, obyczajami, tak też rozumienie pojęć w różnych czasach zależne jest od aktualnej siatki pojęciowej, w jakiej dana koncepcja się pojawia oraz od jej użytkowania we właściwych dla czasów kontekstach społecznych, politycznych i intelektualnych.

Z tego względu kluczowym dla niniejszego podrozdziału jest określenie, czym jest kontekst historyczny danego dzieła (tekstu) oraz na czym kontekstualne badanie tekstu miałyby polegać. Jako pierwszą inspirację metodologiczną w tym kierunku wybrałem myśl Quentina Skinnera, badacza i współtwórcy współczesnej metodologii historii intelektualnej, zaliczanego do tzw. *Cambridge School of Intellectual History*. Skinner (ur. 1904) całą swoją pracą naukową przekonuje, że wbrew poststrukturalistycznym i postmodernistycznym teoriom, zrekonstruowanie **znaczenia** tekstu (tzn. tego, co autor

²³⁸ L.P. Hartley, *Posłaniec*, PIW, Warszawa 1978, tłum. R. Grzybowska, s. 7. Cytat oryginalny: *The past is a foreign country; they do things differently there* L.P. Hartley *The Go-Between*.

²³⁹ Por.: D. Lowenthal, *Past is a foreign country*, Cambridge 2003. Por. także: Wywiad z Q. Skinnerem „Ideas in Context: Interview with Quentin Skinner”, *Chicago Journal of History*, 7/2016, s. 122.

chciał przekazać poprzez swój tekst²⁴⁰), a przynajmniej zbliżenie się do tego celu jest możliwe. Brytyjski badacz nowożytnej myśli politycznej, głównie angielsko- i włoskojęzycznej (specjalizacja w twórczości Machiavellego i Hobbesa) jest także teoretykiem historii intelektualnej. Główne założenia metodologiczne zawarte są w pracy zbiorczej *Visions of Politics*, w której skład wchodzi programowy esej *Meaning and Understanding in History of Ideas* z 1969 roku. Autor określił w nim, w syntetycznej formie, niebezpieczeństwa, cele i zasady kontekstualnego badania historycznych tekstów politycznych i filozoficznych. Uwagi metodologiczne rozproszone są jednak w wielu dziełach brytyjskiego badacza, m.in. w dwutomowej pozycji *Foundations of Modern Political Thought*.

Korzystanie ze Skinnerowskiej metodologii w badaniu nowoczesnej myśli arabsko-muzułmańskiej wydaje się praktyczne z wielu przyczyn:

1. dziedzina badania historii intelektualnej obszaru Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej cały czas rozwija się i tworzy możliwe strategie badawcze (wspomniane w poprzednich rozdziałach prace A. Houraniego i I. Abu Rabi', lub prace zbiorowe takie jak: *Arabic Thought beyond the Liberal Age, 1780s – 1940s: Towards an Intellectual History of the Nahda*, oraz prace badawcze wpisujące historię Bliskiego Wschodu w globalną historię intelektualną, jak *Global Conceptual History of Asia, 1860-1940*²⁴¹, lub *Global intellectual history*²⁴²). Tym samym nadal istnieje przestrzeń na „wypróbowanie” innych założeń metodologicznych w ramach szeroko rozumianej *intellectual history*. Warto również dodać, że Skinner uznawany jest za jednego z ważniejszych

²⁴⁰ Tak *znaczenie* definiuje Skinner w: Q. Skinner, *Visions of Politics. Regarding Method*, tom I, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 93. W pracy korzystano głównie z angielskiej wersji książki. Warto zaznaczyć jednak, że w 2016 r. ukazał jej polski przekład: Q. Skinner, *Wizje polityki. Rozważania o metodzie. Tom I*, tłum. Kinga Koehler, Krzysztof Koehler, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2016.

²⁴¹ *A Global Conceptual History of Asia, 1860-1940*, H. Schulz-Forberg (red.), Routledge, Nowy Jork, 2016.

²⁴² *Global intellectual history*, Samuel Moyn, Andrew Sartori (red.), Columbia University Press, New York 2013.

przedstawicieli tej dziedziny, którego badawcza strategia wyznacza przyszłość kontekstualizmu metodologicznego.²⁴³

2. Historyczny relatywizm i konstruktywistyczny punkt wyjścia (odrzuć „wiecznych/niezmiennych problemów” w historii intelektualnej oraz nacisk na badanie kontekstualne) ułatwia przeniesienie metodologii na grunt nieeuropejski.
3. Próba dociekania znaczenia tekstu, którą Skinner uznaje za możliwą, otwiera szerokie możliwości analizy danego dzieła, wzbogacając ją o kontekst społeczny i intertekstualne badania nierozdzielnie związane z badanym tekstem. Przyjęcie metodologii Skinnera (w tym założenia, że język i rzeczywistość społeczna są ze sobą splecione, wzajemnie się warunkują i ograniczają²⁴⁴) umożliwia także pogłębioną analizę językową połączoną z wyżej wymienionymi kontekstami.

Z kolei, z drugiej strony, „metoda” Skinnera trudna jest do określenia i zamknięcia w krótkiej jednoznacznej definicji. Jest ona rozproszona wśród wielu jego tekstów, nie ma więc jednej pozycji będącej kompletną i wyczerpującą wykładnią jego strategii badawczej – Skinner częściej skupia się na działalności polemicznej i w konsekwencji tych polemik buduje (oraz modyfikuje²⁴⁵) swoją teorię w odniesieniu do innych badaczy lub badanych tekstów. Po drugie, szeroki wachlarz filozoficznych wpływów (filozofowie analityczni jak R.G. Collingwood, L. Wittgenstein, J.L. Austin, a także przedstawiciele innych nurtów jak F. Nietzsche i in.) widocznych w myśli Skinnera powoduje, że jej implementacja jako zwartej, jasno określonej „metody” lub „metodologii” wydaje się zadaniem na osobną pracę badawczą.²⁴⁶ Z wyżej wy-

²⁴³ J. Grygienć, *Quentina Skinnera rewolucje w humanistyce i naukach społecznych*, w: *Quentin Skinner, Metoda historyczna i wolność republikańska* (red. J. Grygienć), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 2016, ss. 14-15.

²⁴⁴ Q. Skinner, *Język a zmiana społeczna*, tłum. A. Derra, w: *Quentin Skinner*, s. 58.

²⁴⁵ A. Waśkiewicz, *Interpretacja intencji autorów tekstów według Quentina Skinnera*, w: *Quentin Skinner*, s. 142.

²⁴⁶ Przecistawne stanowisko w tym względzie prezentuje J. Grygienć – uważa on, że zarzucana Skinnerowi niespójność to, wręcz przeciwnie, wyraz „konsekwentnego kontekstualizmu me-

mienionych powodów myśl Skinnera traktowana będzie jako „inspiracje metodologiczne” – oznacza to, że wybrane założenia badawcze brytyjskiego historyka będą służyć za punkt wyjścia do próby kontekstualnego odczytania *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq*.

Skinner wychodzi z założenia, które przyświeca też metodologii tej pracy, że „odwieczne, niezmiennie problemy” w zakresie badania historii intelektualnej nie istnieją, a co najmniej niezwykle trudno jest je odkryć – zarówno pytania, jak i odpowiedzi rzekomo z nich wynikające są rezultatem reakcji autora na wyjątkowy, jemu współczesny kontekst społeczny, polityczny, religijny czy intelektualny. Tym samym rzetelne badanie danego dzieła wymaga rozpoznania takich kontekstualnych uwarunkowań. Skinner rozumie kontekst jako ogólne, podstawowe ramy (*ultimate framework*), wszystkie elementy życia społecznego, politycznego i intelektualnego, które należy zrekonstruować w celu zrozumienia danego zagadnienia lub danego dzieła. W twórczości Skinnera oraz wśród badaczy ją opisujących, w znaczeniu tego „kontekstu” pojawiają się terminy jak imaginariusium społeczne (*social imaginary*)²⁴⁷ lub społeczne konwencje²⁴⁸. Interpretując tekst z perspektywy teorii koła hermeneutycznego jako pytania i odpowiedzi, kontekst oznacza źródło pytań, na które odpowiedzi udziela dany tekst.²⁴⁹ Ta struktura określana jest mianem „logiki pytań i odpowiedzi” zaczerpniętym z myśli Collingwooda.²⁵⁰ Żeby zrozumieć propozycję, trzeba zrekonstruować, do czego się ona odnosiła – czyli zrekonstruować kontekst. Zdaniem Skinnera, to życie społeczne i polityczne określa problematykę, „tworzy pytania”, które stają się kanwą badanego tekstu i, ogólniej, myśli dane-

todologicznego”. Por. J. Grygienć, *Rekonstrukcja intencji czy dekonstrukcja ideologii?*, w: *Quentin Skinner*, s. 200.

²⁴⁷ Q. Skinner, *Visions of Politics*, s. 102.

²⁴⁸ „We need to focus not merely on the particular text in which we are interested but on the prevailing conventions governing the treatment of the issues or themes with which the text is concerned” – Q. Skinner, *Visions of Politics*, ss. 101-102.

²⁴⁹ Q. Skinner, *ibidem*, s. 122.

²⁵⁰ Q. Skinner, *ibidem*, s. 116.

go badacza.²⁵¹ Taka definicja jest inspiracją dla tej pracy – przedstawione konteksty historyczne zostały wybrane jako możliwe „źródła pytań”, na które „odpowiada” dzieło Sayyida Quṭba *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq*.

Drugi aspekt kontekstu to, zdaniem brytyjskiego badacza, relacja badanego dzieła z innymi tekstami – co określa mianem „kontekstualizmu lingwistycznego”. Ten wątek zostanie jednak wyłącznie zarysowany w niniejszym rozdziale – punkt ciężkości położony jest na opracowanie wybranych pojęć i koncepcji w ramach *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq*. Relacje z innymi tekstami, ze względu m.in. na ogrom literatury źródłowej, zostaną tylko zaznaczone. Ponadto, jak podkreśla I. Abu Rabi’, w przeciwieństwie do W.E. Sheparda i E. Sivana, podstawowym punktem odniesienia dla Quṭba, szczególnie od okresu od późnych lat 40., jest przede wszystkim Koran oraz aktualne wydarzenia polityczne. Wpływy czytanej literatury (An-Nadwī, Ibn Taymiyya, Al-Mawdūdī) są w późnym okresie fundamentalistycznym drugorzędne względem wyżej wymienionych wpływów – Koranu i bieżącej polityki.²⁵² W tym miejscu warto zaznaczyć jeszcze jeden czynnik wyróżniający analizę *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq* – Quṭb pisał swoją ostatnią książkę w więzieniu, więc jego dostęp zarówno do innych tekstów, jak i informacji na temat codziennej polityki był bardzo ograniczony. Z literatury przedmiotu wiadomo, że egipski myśliciel dostawał nieraz książki od bliskich przyjaciół i rodziny, m.in. od siostry, także zaangażowanej w ruch fundamentalistyczny, Ḥamīdy, jednak kluczowe w analizie *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq* wydaje się wspomniane w poprzednim rozdziale odosobnienie, odcięcie i izolacja. **Głównym kontaktem Quṭba ze światem zewnętrznym był aparat represji reżimu naserowskiego w osobach strażników i przesłuchujących go żołnierzy, a głównym tekstem i literackim punktem odniesienia był Koran.**

Kolejnym, także ściśle związanym z kontekstem, postulatem Skinnera jest próba zrekonstruowania **intencji** autora – stanowi to, zdaniem badacza,

²⁵¹ Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 1: the Renaissance*, tom I, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. xi.

²⁵² Por.: I.M. Abu Rabi’, *Intellectual Origins...*, s. 139.

fundament **zrozumienia** (*understanding*) danego tekstu.²⁵³ Znaczenie tekstu nie jest równoznaczne z rekonstrukcją intencji autora (mogą istnieć znaczenia, których autor nie zamierzał przekazać²⁵⁴), jednak taka rekonstrukcja stanowi nieodłączny „warunek wstępny” (*precondition*)²⁵⁵ zrozumienia znaczenia tekstu. Rekonstrukcję intencji można sprowadzić do pytania, co autor **robił** pisząc dany tekst²⁵⁶ – np. ostrzegał, sprzeciwiał się, parodiował, popierał dany pogląd, teorię lub system myślowy. „Znać motywy i intencje to znać relację, w jakiej znajduje się pisarz w stosunku do tego, co napisał/napisała” – pisze Skinner.²⁵⁷ Poszukując intencji autora, właśnie ta relacja musi zostać zrekonstruowana. To założenie jest inspirowane m.in. filozofią analityczną „późnego” Wittgensteina zakładającą, że wypowiedź to także działanie („Słowa też są czynami” *Worte sind auch Taten*²⁵⁸) oraz że analiza wypowiedzi powinna zakładać nie badanie tradycyjnie rozumianego znaczenia, a badanie sposobu jej użycia. Badane teksty, dzieła myślicieli, uznaje Skinner właśnie za wypowiedzi (tylko dużo bardziej skomplikowane i kompleksowe), lub, posiłkując się terminologią innego filozofa analitycznego, J.L. Austina, intencjonalne społeczne **akty mowy** (*speech acts*). Takie rozumienie tekstu (jako intencjonalny akt mowy, jako wypowiedź) będzie używane w dalszej części niniejszego rozdziału.

Aby Skinnerowska koncepcja intencji była zrozumiała, należy także zaznaczyć – brytyjski badacz uznaje, że wypowiedzi należą do strefy publicznej, ponieważ zamierzone są jako **akty komunikacji**.²⁵⁹ Tym samym nie należy ich badać jako wyraz stanu mentalnego autora, ale jako wypowiedź skierowaną do publiczności, której już nie ma (jeśli mówimy o tekstach historycznych). Dlate-

²⁵³ Q. Skinner, *Visions of Politics*, s. 107 Skinner wzbrania się jednak przed zrównaniem rekonstrukcji intencji autora ze zrozumieniem tekstu.

²⁵⁴ Q. Skinner, *ibidem*, s. 101.

²⁵⁵ Q. Skinner, *ibidem*, s. 113.

²⁵⁶ Q. Skinner, *ibidem*, ss. 103-104.

²⁵⁷ Q. Skinner, *ibidem*, s. 234.

²⁵⁸ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 207.

²⁵⁹ Q. Skinner, *Visions of Politics*, ss. 101-102.

go tak ważna jest rekonstrukcja intencji – wskazuje ona, do kogo, lub przeciwko komu autor mógł się zwracać pisząc swój tekst. Z tego także wynika między innymi epistemologiczny optymizm Skinnera – badacz uważa, że intencja zawarta jest w samym akcie mowy, w akcie komunikacji. Badając zatem samą wypowiedź oraz kontekst jej wypowiedzenia, mamy szansę zrekonstruować intencję, z jaką została wypowiedziana, a tym samym przybliżyć się do rekonstrukcji jej znaczenia.

Skinner rozróżnia sens autorskich **intencji** od **motywów**. Motyw, według brytyjskiego historyka, poprzedza wypowiedź; powoduje, że ktoś ją wypowiada. Motywy zatem są „na zewnątrz” tekstu – one „powodują” wypowiedź, określają co autor zamierzał osiągnąć pisząc swoją pracę; tym samym są nerelevantne dla badania i rekonstrukcji znaczenia tekstu (*motives for writing*).²⁶⁰ Z kolei intencje znajdują się „wewnątrz” tekstu. Oznaczają co autor robił pisząc swoje dzieło, określają ten akt (*intentions in writing*). Machanie ręką na powitanie oraz w geście ostrzeżenia może wyglądać tak samo – różni je jednak intencja, z jaką to działanie było podjęte. Z kolei motywy machającego nie są konieczne do zrozumienia danego działania – ważna jest rekonstrukcja intencji (ostrzeżenie, powitanie) oraz kontekstu, w jakim dane działanie zostało wykonane (np. sytuacja niebezpieczeństwa lub spotkanie dwóch znajomych).

Opierając się na wspomnianej koncepcji aktów mowy J.L. Austina, Skinner wyróżnia trzy kategorie wypowiedzi: lokucyjne, illokucyjne i perlokucyjne.²⁶¹ Perlokucyjny akt mowy określa, jak dana wypowiedź wpłynęła na adresatów i czy zamierzony jej efekt został osiągnięty (czy np. autor nawołujący do wybuchu wojny rzeczywiście się do jej wybuchu przyczynił). Zatem perlokucyjny zamiar tożsamy jest z przedstawioną powyżej definicją motywu. Natomiast zamiar illokucyjny to intencja w zdefiniowanym już znaczeniu, a akt illokucyjny – to czynność, to, co autor robił pisząc dany tekst.

²⁶⁰ Q. Skinner, *ibidem*, s. 98.

²⁶¹ J. Grygieńć, „Mniej filozofii, więcej historii”. Quentin Skinnera zmagania z ahistoryzmem w naukach społecznych”, *Dialogi Polityczne*, 2/2009, s. 54.

Rozumiejąc zatem tekst jako intencjonalny akt mowy, jego bliższe zrozumienie zakłada, zdaniem Skinnera, dwa podstawowe, powiązane ze sobą zadania – rekonstrukcję kontekstu powstania oraz analizę aktu illokucyjnego i jego mocy. Jednocześnie brytyjski historyk wyraźnie zaznacza, że nigdy nie można być pewnym, czy właściwie zrekonstruowało się autorską działalność.²⁶² Takie stanowisko nie wyklucza jednak możliwości stawiania dobrze uargumentowanych hipotez.

Próbując zrozumieć tekst Qutba jako wyżej zdefiniowaną wypowiedź, w dalszej części rozdziału postawione zostanie pytanie, do kogo Qutb swoją wypowiedź kierował (tzn. kto był jej adresatem) oraz przeciwko komu ją wypowiadał (czyli kogo rozumiał jako oponenta). Idąc tym tropem zostanie podjęta próba rekonstrukcji autorskich intencji w oparciu o ich kontekst zarysowany w rozdziale drugim.

Krytyka ahistorycznego oraz „zdepolityzowanego” myślenia o przeszłości charakteryzuje także myśl drugiego badacza²⁶³, a elementy jego rozległej metodologii stanowią kolejną inspirację dla niniejszej pracy. R. Koselleck (1923-2006) uznawany jest za twórcę *Begriffsgeschichte*, „historii pojęć”, *conceptual history*, której zasady i strategie badawcze rozwijał m.in. od wczesnych lat 70. w *Geschichtliche Grundbegriffe* („Pojęcia podstawowe historii”) – wielotomowym leksykonie poświęconym definicji niemieckich nowoczesnych pojęć politycznych i społecznych od ok. 1750 r. W ramach tej pracy, współtworzonej przez wielu niemieckich historyków, opracowane zostały metody i koncepcje służące do lingwistyczno-historycznych badań nad pojęciami. Można wśród nich wyróżnić *Sattelzeit* („czas siodła”), *Erwartungshorizont* („horyzont oczekiwań”), *Erfahrungsraum* („przestrzeń doświadczenia”), oraz rozróżnienie na słowo i pojęcie. Zarysujemy teraz ich znaczenie, wraz ze skrótowym opisem metody Kosellecka.

²⁶² T.S. Markiewka, *Teoria interpretacji Quentina Skinnera*, w: *Quentin Skinner*, s. 179; Q. Skinner, *Visions of Politics*, s. 121.

²⁶³ Palonen, K., „The History of Concepts as a Style of Political Theorizing: Quentin Skinner’s and Reinhart Koselleck’s Subversion of Normative Political Theory”, *European Journal of Political Theory*, 1/1, s. 91.

„Historia pojęć jest (...) przede wszystkim wyspecjalizowaną metodą krytyki źródeł, która bada **stosowanie terminów** ważnych pod względem **społecznym i politycznym** oraz analizuje centralne wyrażenia o treściach politycznych i społecznych” – tak Koselleck definiuje postulowaną przez siebie historię pojęć.²⁶⁴ Podobnie jak Skinner, skupia się na **stosowaniu** danych pojęć w kontekście społecznym i politycznym, a nie na próbach określenia ich niezmiennych znaczeń. Drugim elementem wyróżnionym w niniejszej definicji jest badanie pojęć pod względem politycznym i społecznym – historia pojęć w ujęciu Koselleckowskim nie bada bowiem języka z perspektywy ściśle lingwistycznej, tylko historycznej. Jako założenie teoretyczne swojej metody podaje „fakt, że historia ujawnia się w określonych pojęciach”.²⁶⁵ Uważa tym samym, że poprzez pryzmat zmiany i ciągłości w użytkowaniu danych pojęć dają się zaobserwować także zmiany historyczne – społeczne, polityczne, religijne. Przemiany językowe jednak nie stanowią jednoznacznie „zwierciadła” transformacji politycznych i historycznych i nie są równoznaczne dla takich przemian – istnieje „rozziew między społecznymi stanami faktycznymi a odnoszącym się do nich (...) zwyczajem językowym”.²⁶⁶ *Begriffsgeschichte* Kosellecka ma zatem badać właśnie tę przestrzeń między pojęciem a historycznymi faktami i relacją pomiędzy nimi.

Aby określić przedmiot badań *Begriffsgeschichte* – pojęcie – należy odróżnić je od „słowa”. Koselleck uznaje, że pojęcia są jednym z warunków zaistnienia społeczeństwa i „politycznej jedności działań”.²⁶⁷ Pojęcie według niemieckiego badacza charakteryzują dwa elementy – roszczenie do powszechności i wieloznaczność. Dlatego też jako pojęcie określa m.in. „naród”, „klasę”, „republikę”, „demokrację” – mają i miały one zastosowanie powszechne, a ich pole znaczeniowe jest bardzo szerokie i na przestrzeni wieków było wyraźnie modyfikowane. Kryterium wieloznaczności odróżnia pojęcie od słowa, które zazwyczaj wieloznaczne nie jest. Z tego wynika podsumowująca przesłanka

²⁶⁴ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, s. 137. Pogrubienia KT.

²⁶⁵ R. Koselleck, *ibidem*, s. 42.

²⁶⁶ R. Koselleck, *ibidem*, s. 144.

²⁶⁷ R. Koselleck, *ibidem*, s. 129.

niemieckiego badacza – słowa można definiować, pojęcia wyłącznie interpretować. Ze względu na aspekt czasowy Koselleck wyróżnia trzy kategorie pojęć: tradycyjne, czyli takie, których znaczenie na przestrzeni wieków nie zmieniło się w sposób wyraźny; pojęcia których treść uległa zasadniczej przemianie (np. demokracja w rozumieniu starożytnej Grecji i współcześnie); neologizmy „stanowiące reakcję na określone sytuacje polityczne albo społeczne”.²⁶⁸

Metodologiczne założenia badania historii pojęć to między innymi **poszukiwanie pojęć przeciwstawnych i równoległych** wobec badanego terminu (np. liga, unia, związek, federalizm)²⁶⁹ oraz pojęć z nim powiązanych (np. rewolucja – rewolucjonista, zrewolucjonizować).²⁷⁰ Takie synchroniczne podejście uzupełniane jest także diachronicznym śledzeniem „przesunięć” i „nadwyżek znaczeniowych”, czyli wszelkich zmian oraz ciągłości znaczeń danych pojęć na przestrzeni wieków. Do metodologii należy także badanie szeroko rozumianego pola znaczeniowego danego pojęcia. Narzędziem badawczym historii pojęć jest analiza teksów historycznych.²⁷¹ Jeśli badane pojęcie używane było na przestrzeni wielu wieków, także przed XVIII wiekiem, należy wskazać na jego znaczenie sprzed i po „Sattelzeit” – okresie, oznaczającym dosłownie „czas siodła”, czyli etap przejściowy, podczas którego wiele pojęć społeczno-politycznych zmieniło swoje znaczenie. Koselleck datuje ten czas w dużym przybliżeniu na lata 1750-1800. Ten przejściowy okres to czas wejścia w nowoczesność.

Elementarną kategorią historii pojęć w ujęciu Kosellecka jest rozróżnienie czasowe i z niego wywodzący się podział na średniowiecze i nowożytność, której z kolei następstwem jest nowoczesność. Jako podstawowy problem badawczy zostaje określone „zbadanie rozpadu dawnego i powstania nowoczesnego świata w ramach historii pojęć”.²⁷² Tym, co charakteryzowało

²⁶⁸ R. Koselleck, *ibidem*, s. 140.

²⁶⁹ R. Koselleck, *ibidem*, ss. 146-147.

²⁷⁰ R. Koselleck, *ibidem*, s. 123.

²⁷¹ R. Koselleck, *ibidem*, s. 129.

²⁷² R. Koselleck, *ibidem*, s. 26.

nowożytność, wczesną nowoczesność, było „uczasowienie dziejów” – rozumienie historii już nie jako eschatologicznej opowieści, ale jako następstwa zdarzeń, możliwego do przewidzenia na podstawie racjonalnych prognoz, a nie proroctw. Nowoczesność, czyli czas, w którym żyjemy do tej pory, charakteryzują dwa elementy jeśli chodzi o stosunek do przyszłości: jej przyspieszenie wiążące się z coraz częstszymi zmianami oraz wynikający z tego fakt, że jest ona (przyszłość) niemożliwa do przewidzenia, wysnucia lub wydedukowania z dawnych doświadczeń. Coraz bardziej poszerza się tym samym dystans między dwoma kategoriami badawczymi zaproponowanymi przez Kosellecka: horyzontem oczekiwania a przestrzenią doświadczenia. Horyzont oczekiwań to wszystkie społeczne lęki, nadzieje i przewidywania opierające się na zdobytych lub kultywowanych w tradycji doświadczeniach – przestrzeni doświadczenia. W czasach przednowoczesnych wydarzenie wychodzące poza horyzont oczekiwań stawało się nowym doświadczeniem, a oczekiwania wykraczające poza przestrzeń doświadczenia odnosiły się do sfery religii, a nie planowanej działalności człowieka. Wraz ze wprowadzeniem oświeceniowej kategorii postępu, religijna wizja przyszłości ustępowała miejsca celom stawianym w sferze nie boskiej, a ludzkiej działalności. Idea postępu zakłada, że przyszłość będzie inna – lepsza – niż teraźniejszość i przeszłość. Tym samym horyzont oczekiwań nie był już kształtowany przez przestrzeń doświadczenia, bo, zgodnie z zasadą postępu i jednorazowości dziejów, przyszłość dotyczy wydarzeń, które są nowe i nie odzwierciedlają doświadczenia. W takiej niespokojnej i nieprzewidywalnej sytuacji, balansującej między krytyką a kryzysem, powstawały nowe pojęcia nazwane przez Kosellecka pojęciami ruchu – republikanizm, liberalizm, socjalizm, faszyzm, itp. Pojęcia te, ze względu na brak poprzedzającej je przestrzeni doświadczenia, nie rejestrowały i nie odnosiły się do historycznych doświadczeń, tylko tworzyły nowe; były zatem nakierowane na przyszłość, realizację celów. Nowoczesne pojęcia ruchu (*Bewegungsbegriffe*) nie tyle opisywały rzeczywistość społeczną, co współtworzyły ją wnikając w interesy naukowe i społeczne lub stając się hasłami politycznymi.²⁷³ Te zmiany w historii pojęć

²⁷³ R. Koselleck, *ibidem*, s. 385.

podsumowuje Koselleck w czterech procesach – demokratyzacji, uczasowienia, ideologizacji i polityzacji.²⁷⁴

Na rozumienie fundamentalizmu muzułmańskiego w duchu pojęć ruchu starałem się zwrócić uwagę w poprzednich rozdziałach, wskazując na nowoczesność tego zjawiska, jego genezę w sytuacji politycznej pojmowanej jako kryzys i remedium na taki stan rzeczy w postaci wizji politycznej wyrażonej językiem religii. To rozróżnienie – przyspieszenie i zmiana, rozziw między horyzontem oczekiwań a przestrzenią doświadczenia, w duchu kryzysu i krytyki – stanowi punkt wyjścia do analizy wybranych pojęć i koncepcji z religijno-politycznego słownika Qutb. **W tym kontekście można odczytać *Ma 'ālim fī āṭ-ṭarīq* jako intelektualną próbę zaprowadzenia porządku w świecie opanowanym przez kryzys, tak charakterystyczny dla nowoczesności.** Skończony, hermetyczny, mający wyjaśniać całość rzeczywistości system myślowy proponowany przez Qutb stanowił alternatywę wobec niestabilnej, nieprzewidywalnej, nieznanej i nieokreślonej, niejednoznacznej i skomplikowanej sytuacji politycznej, społecznej i gospodarczej Egiptu w pierwszej połowie XX wieku. Radykalne diagnozy i instrukcje egipskiego myśliciela były jednoznaczne, wprowadzały wyraźne rozróżnienie między wrogiem a przyjacielem; tłumaczyły rzeczywistość społeczną, nadawały jej sens, kierunkowały ludzką działalność i oferowały nadzieję. Były radykalnym manifestem nawołującym do zmiany społecznej i politycznej w oparciu o bezczasową, archetypiczną wizję wspólnoty pierwszych muzułmanów. Calvert tak lapidarnie podsumowuje zwrot Qutb ku muzułmańskiemu radykalizmowi: „Qutb zaadoptował postawę fundamentalistyczną w **odpowiedzi na ciągle trwający egipski kryzys polityczny**”.²⁷⁵

Korzystając częściowo lub inspirując się wyżej zarysowanymi badaniami nad historią myśli europejskiej, warto zwrócić uwagę na niemożliwą do obejścia różnicę w badaniu historii intelektualnej skupiającej się wyłącznie na spuściźnie europejskiej. „Z historycznego punktu widzenia współczesny globalny kryzys z jego skrajnymi napięciami na linii mocarstw światowych, Ame-

²⁷⁴ R. Koselleck, *ibidem*, ss. 29-34.

²⁷⁵ J. Calvert, „'The World is an Undutiful Boy!': Sayyid Qutb's American experience”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, tom 11, nr 1/2000, s. 91.

ryką i Rosją, jest konsekwencją historii Europy”²⁷⁶ – tak niemiecki historyk rozpoczyna swoją pierwszą książkę odnosząc się do zimnej wojny. Jak widać w niniejszym cytacie, przyczyny i genezę zjawisk krytyki i kryzysu będących w jego teorii zarazem uosobieniem nowoczesności²⁷⁷ Koselleck upatruje wyłącznie w Europie. Takie nastawienie nie jest reprezentowane w niniejszej pracy. Pojęcie nowoczesności, które było definiowane, redefiniowane, podważane i krytykowane przez wielu badaczy Bliskiego Wschodu, nie jest rozumiane jako proces, który zawitał do świata arabsko-muzułmańskiego „dzięki Europie”. I. Pappé, zaliczany do przedstawicieli izraelskich Nowych Historyków, krytycznie badających współczesną historię Izraela i stosunków izraelsko-palestyńskich, definiuje nowoczesność jako „uniwersalny proces o lokalnej specyfice”.²⁷⁸ Takie globalne rozumienie nowoczesności, nieokreślające jednoznacznie jej kierunku „z Europy do reszty świata”, jest bliższe prezentowanemu w niniejszej pracy założeniom metodologicznym.

Pełne zastosowanie metodologii Skinnera bądź Kosellecka do badania myśli Qutba zawartej w *Ma ‘ālim fī āt-ṭarīq* nastrocza także trudności ze względu na specyfikę nowoczesnej myśli fundamentalistycznej. Obaj historycy badali pojęcia polityczne i społeczne, które, nawet jeśli źródłosłowem sięgały do religii lub miały kontekst teologiczny, należały najczęściej do kategorii „świeckiej”: wolność, państwo, republika, stan, klasa, itp. Myśl Qutba z ostatniego okresu życia to także myśl polityczna, jednak jej polityczność wyrażona jest językiem religii. Główne pojęcia stosowane przez Qutba mają silną konotację religijną – takie podejście wymaga także innego stanowiska metodologicznego. W celu badania pojęć prezentowanych przez Qutba potrzebne są odniesienia do Koranu, hadisów i komentarzy koranicznych; z kolei Biblia może stanowić punkt odniesienia, nie będzie jednak kluczowym tekstem potrzebnym do odczytania pojęć „rewolucji”, „republiki” lub „mieszczanstwa” w ich nowożytnym

²⁷⁶ R. Koselleck, *Krytyka i kryzys : studium patogenezy świata mieszczańskiego*, tłum. Jakub Duraj, Marcin Moskalewicz, Fundacja Res Publica im. H. Krzeczowskiego, Warszawa 2015, s. 8.

²⁷⁷ B. Isenberg, *Critique and crisis. Reinhart Koselleck's thesis of the genesis of modernity*, tekst dostępny na platformie Eurozine, opublikowany 18.05.2012, <https://www.eurozine.com/critique-and-crisis/>, [dostęp: 02.08.2019].

²⁷⁸ I. Pappé, *Współczesny Bliski Wschód*, s. 31.

ujęciu europejskim. Polityczna propozycja nowego społeczeństwa osłonięta jest religijną wizją świata, którego głównym odniesieniem jest Bóg, a nie człowiek. Z tego względu w pracy używane jest sformułowanie „myśl polityczno-religijna”, określające twórczość Quṭba w ostatnim okresie jego działalności.

Niniejsza praca, tak samo jak w przypadku inspiracji metodologią Q. Skinnera, nie aspiruje do pełnej implementacji metodologii Kosellecka również z innych przyczyn. „Suma analiz poszczególnych pojęć” oraz „interpretacja długotrwałych przemian strukturalnych”²⁷⁹ w ramach badanych pojęć, która ma być postulowana przez bielefeldzkiego badacza *Begriffsgeschichte* to zadanie, które wykracza daleko poza ramy pracy. Jednak, tak samo, jak w przypadku Skinnera, taka metodologia może okazać się przydatnym i inspirującym narzędziem badawczym dla analizy historii intelektualnej Bliskiego Wschodu, w szczególności historii najnowszej. W ostatnich latach akademicy zajmujący się szeroko rozumianą orientalistyką coraz częściej sięgają po metodologiczne dokonania Kosellecka. Badania nad zastosowaniem zapożyczonego od Kosellecka pojęcia *Sattelzeit* w arabsko-, persko- i tureckojęzycznym obszarze Bliskiego Wschodu prowadzi Instytut Islamistyki Uniwersytetu Berneńskiego.²⁸⁰ Warto zaznaczyć, że naukowcy ze szwajcarskiego uniwersytetu sytuują „czas siodła” w nieco innych ramach czasowych niż te zaproponowane przez Kosellecka dla obszaru niemieckojęzycznego. Uważają oni, że czas nowoczesnej transformacji znaczeniowej pojęć społecznych i politycznych można umownie wyznaczyć na lata 1840-1940; wybór tej cezury czasowej wynika z intensywnego rozwoju prasy i, szerzej, opinii publicznej na Bliskim Wschodzie między XIX a XX w. Takie podejście jest bliskie wspomnianemu w rozdziale pierwszym, proponowanemu przez Abu Rabi’ postulatowi badania współczesnego fundamentalizmu muzułmańskiego w odniesieniu do spuścizny *nahdy*.²⁸¹

²⁷⁹ R. Koselleck, *Krytyka i kryzys*, s. 38.

²⁸⁰ Pełny tytuł projektu badawczego brzmi: *Die nahöstliche Sattelzeit: Konzepte der Moderne und ihre Herausbildung im Arabischen, Türkischen und Persischen*. Informacja z oficjalnej strony internetowej Uniwersytetu Berneńskiego: https://www.islamwissenschaft.unibe.ch/forschung/forschungsschwerpunkte/die_nahostliche_sattelzeit_uebersicht/index_ger.html, [dostęp: 14.08.2019].

²⁸¹ I.M. Abu Rabi’, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence*, s. 85.

W takim rozumieniu koncepcja nowoczesności, *Sattelzeit* i historii pojęć Kosellecka może pozwolić na nowe odczytania arabskiej historii intelektualnej w XX w.

W ramach berneńskiego projektu badawczego powstają publikacje oraz monografie, w tym m.in. *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of 'Society' in the Journal al-Manar* (Cairo, 1898-1940), w której autor, F. Zemmin, bada koncepcje „społeczeństwa” (*muğtama*) prezentowaną przez R. Riđę na łamach *Al-Mānār* w kontekście globalnego zjawiska nowoczesności.²⁸² Również międzynarodowa praca zbiorcza pt. *Global Conceptual History of Asia, 1860-1940* odwołuje się do koncepcji niemieckiego naukowca.

3.2. Pojęcia i koncepcje Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq

3.2.1. Adresat

Młodzieży, którą widzę oczyma wyobraźni, jak nadchodzi; i którą odnalazłem w rzeczywistości; poświęcającej własny majątek i własne dusze w służbie Boga; wierzącej w głębi duszy: że potęga należy do Boga, Jego Proroka i wiernych.

Młodzieży, która była w mojej wyobraźni oczekiwaniem i marzeniem; jeśli jest ona prawdą i rzeczywistością, to prawda jest potężniejsza od wyobraźni, a rzeczywistość od nadziei.

Młodzieży, która wypływa z braku sumienia, tak jak życie wypływa z jego braku, tak jak światło wypływa z ciemności.

Młodzieży, która dokłada starań w imię Boga. Na ścieżce Boga. W łasce Boga. Dedukuję tę książkę.²⁸³

Ta dedykacja otwiera dzieło uznane przez badaczy dorobku Quṭba jako pierwsza w pełni fundamentalistyczna książka, *Al-‘Adāla āl-iğtimā‘iyya fī*

²⁸² F. Zemmin, *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of Society in the Journal Al-manar; Cairo, 1898-1940*, De Gruyter, Berlin 2018.

²⁸³ S. Quṭb, *Al-‘Adāla āl-iğtimā‘iyya fī āl-islām*, Dār aḍ-ḍurūq, Kair 1990.

āl-islām.²⁸⁴ Została ona zacytowana w całości, ponieważ adresat, do którego skierowana jest *Ma'ālim fī āt-ṭarīq* jest definiowany podobnie. Dzięki temu obszernemu cytatowi możliwe będzie porównanie adresata jednej i drugiej książki oraz możliwa stanie się refleksja (hipoteza) co do doboru słów, jakim Sayyid Quṭb określił swojego adresata w *Ma'ālim fī āt-ṭarīq*.

W dedykacji ze *Sprawiedliwości społecznej* jako adresata możemy wyróżnić młodzież (*fiṭya*). Z kolei adresat w ostatnim dziele Quṭba jest jasno i wyraźnie określony: to „awangarda” (*ṭalī'a*)²⁸⁵, nazywana na łamach książki także „misjonarzami” (*aṣḥāb ad-da'wa āl-islāmiyya*).²⁸⁶ Tak określa Quṭb adresata we wprowadzeniu do swojej ostatniej książki: „Dla tej wyczekiwanej z nadzieją (*marḡūwa murtaqba*) awangardy napisałem *Ma'ālim fī āt-ṭarīq*”.²⁸⁷ Zatem grupy, którym obie książki są dedykowane łączy fakt, że są wyczekiwane, jeszcze w pełni się nie ukształtowały, nie ujawniły. W *Sprawiedliwości* Quṭb wprost zwraca się do ludzi młodych – pojęcie awangardy jednak również może być interpretowane jako zwrot do młodzieży. Cytowana wyżej dedykacja pojawiła się w wydaniu książki z 1953 r., rok przed wydarzeniami na aleksandryjskim placu Manšiyya, których konsekwencje pogrzebały polityczne plany Bractwa Muzułmańskiego i rozproszyły ich struktury. Dedykacja jest emocjonalna i krótka. Z kolei wstęp do *Ma'ālim fī āt-ṭarīq*, pisany w latach 60. po doświadczeniu więzienia, ma inny, bardziej konkretny, pragmatyczny wydźwięk. Skrótowno zostaje nakreślony światowy kryzys społeczno-polityczny oraz możliwe z niego wyjście – utworzenie nowej awangardy w celu odrodzenia (*ba'ṭ*) właściwego islamu, nieskażonego przez wieki modyfikacji. Zamiast poetyckiej dedykacji jest klarowny opis problemu i instrukcja możliwego rozwiązania – czyli tytułowe „znaki na drodze”. *Ma'ālim fī āt-ṭarīq* mają wyjaśniać pięć podstawowych zagadnień: ostateczny cel „awangardy” (*ṣulb ḡāyatihā*), jej punkt

²⁸⁴ Opieram się na wydaniu z 1953 r.

²⁸⁵ S. Quṭb, *Ma'ālim fī āt-ṭarīq*, s. 10.

²⁸⁶ S. Quṭb, *ibidem*, s. 43.

²⁸⁷ S. Quṭb, *ibidem*, s. 10.

wyjścia (*nuqtat al-bad'i*), istotę misji (*ṭabī'at dawrihā*), obowiązki (*ḥaqīqat waẓīfatihā*) oraz stosunek wobec *ḡāhiliyyi* (*ṭabī'at mawqifihā min al-ḡāhiliyya*).²⁸⁸

Warto zwrócić uwagę, że fragmenty *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq*, partiami transportowane z więziennej celi Quṭba już od 1962 r., dystrybuowane były wśród członków na nowo tworzącej się siatki Bractwa Muzułmańskiego. Jak wskazuje Calvert za informacjami podanymi przez Zaynab al-Ġazālī, Quṭb nie sprzeciwiał się, aby niegotowy jeszcze tekst cyrkulował wśród najbardziej zaufanych członków Bractwa.²⁸⁹ Wczesna wersja *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq* była zatem czytana i analizowana przez zaufanych członków Bractwa wraz z klasycznymi komentarzami koranicznymi, takimi jak te autorstwa Ibn Kaṭīra i Ibn Ḥazma, a także z dziełami Ibn 'Abd al-Wahhāba, twórcy ruchu wahhabitów (*muwahḥidūn*) w XVIII w. Studiowanie tekstów Quṭba w małych grupach (Al-Ġazālī nazywa je *ḥalaqāt*) odbywało się za zgodą Głównego Przewodnika Ḥ. Hudaybiego, który, podkreśla Al-Ġazālī, pozytywnie wypowiadał się o treściach zawartych w książce.²⁹⁰ Podczas dalszego formułowania i opracowywania *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq*, Quṭb miał zatem świadomość, że jego myśl jest czytana i studiowana w takim celu, w jakim napisana jest sama książka – w celu utworzenia, a właściwie odrodzenia prawdziwie muzułmańskiego społeczeństwa, a jego słowa inspirują do działania. Ta świadomość widoczna jest już w konkretnym, klarownym wstępie do jego ostatniej książki. Określona ogólnikowo, a tym samym uniwersalnie „awangarda” może być rozumiana jako **bezpośredni odbiorca jego tekstu w latach 1962-1964, czyli do momentu oficjalnej publikacji: członkowie Braci Muzułmanów, którzy próbowali odbudować struktury Bractwa po fali aresztowań i represji w latach 50.** „Awangarda” może odnosić się także do Braci Muzułmanów znajdujących się w latach 60., podobnie jak

²⁸⁸ S. Quṭb, *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq*, s. 9.

²⁸⁹ Z. al-Ġazālī, *Ayyām min ḥayātī*, rozdział drugi, podrozdział *Al-Ittiṣāl bi-āl-imām aš-šahīd Sayyid Quṭb*, wydanie internetowe, rok, miejsce wydania oraz wydawnictwo nieznane. Dostęp z platformy internetowej *Maktabat an-nūr*: <https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A3%D9%8A%D8%A7%D9%85-%D9%85%D9%86-%D8%AD%D9%8A%D8%A7%D8%AA%D9%8A-pdf>, [dostęp: 10. 07.2019]. Za: J. Calvert, *Sayyid Quṭb...*, s. 231.

²⁹⁰ Z. al-Ġazālī, *Ayyām min ḥayātī*, rozdział drugi, podrozdział *Al-Ittiṣāl bi-āl-imām aš-šahīd Sayyid Quṭb*.

egipski myśliciel, w więzieniu. Calvert zwraca uwagę, że Quṭb, będący autorytetem oraz intelektualnym i duchowym wsparciem dla Braci Muzułmanów także w więzieniu, tłumaczył i korygował rozumienie islamu swoich współwięźniów.²⁹¹ Ten objaśniający ton nakierowujący na właściwe rozumienie zagadnień religijnych oraz nieodłącznie z nimi powiązanych kwestii politycznych, jest obecny w *Ma 'ālim fī āt-ṭarīq*.

Aby spróbować odpowiedzieć na pytanie, jak Quṭb rozumie ową „awangardę”, warto przyjrzeć się jaką dokładnie wizję ostatnich wieków oraz współczesności i roli islamu prezentuje myśliciel we wstępie do swojej książki. Jej autor uważa, że „dzisiaj”, w czasach jemu współczesnych, „ludzkość stoi na skraju przepaści.” Omawiany kryzys dotyczy wszystkich ludzi, ponieważ nastąpił w ogólnoludzkiej sferze „świata wartości” (*'ālam al-qiyam*)²⁹², a nie gospodarki, polityki międzynarodowej, rozwoju technologicznego lub militarnego – cały świat, łącznie ze „światem muzułmańskim” (cudysłów użyty przez autora sugerujący tylko pozorną „muzułmańskość” obszaru z dominującą religią islamu) zatracił właściwe, zdrowe, pozwalające harmonijnie funkcjonować wartości duchowe. Kryzys ten nastąpił, ponieważ skończył się pewien etap w dziejach ludzkości – mianowicie dominacja „człowieka Zachodu” (*raḡul ḡarbi*)²⁹³. Etap tej dominacji miał swój punkt szczytowy między wiekiem XVI a XIX. Jako symptom kryzysu należy przede wszystkim widzieć fakt, że dwa główne obozy reprezentujące obecny system dominacji – obóz wschodni i zachodni – są w upadku i tym samym przestają się różnić między sobą. Zachód, świadom słabości współczesnej demokracji, korzysta ze wschodnich idei, takich jak socjalizm. Obóz wschodni z kolei reprezentuje „teorie zespołowe” (*naẓariyyāt ḡamā'iyya*)²⁹⁴, na czele z marksizmem, który „walczy z ludzką naturą”

²⁹¹ J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 234.

²⁹² S. Quṭb, *ibidem*, s. 3.

²⁹³ S. Quṭb, *ibidem*, s. 4.

²⁹⁴ *Naẓariyyāt gama'iyya* (s. 3) – „teorie zespołowe”, to określenie zarówno na socjalizm i komunizm pojawia się także w *Al-Islām wa-muḏkilāt al-ḥaḍāra*. Por. J. Danecki, *Polityczne funkcje islamu*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991, s. 157, przyp. 28. Przeciwnieństwem *naẓariyyāt ḡamā'iyya* jest sformułowanie *naẓariyyāt fardiyya* (teorie indywidualistyczne). Najprawdopodobniej Quṭb rozumie pod tym pojęciem system kapitalistyczny. Tym

(*niżam allađi yuṣādim al-fiṭra āl-bašariyya*). Upadły idee patriotyzmu (*waṭa-niyya*), nacjonalizmu (*qawmiyya*), które charakteryzowały szczytowy rozwój cywilizacji europejskiej/zachodniej.²⁹⁵ Cały świat pogrążony jest w *ğāhiliyyi*, czyli we władzy człowieka nad człowiekiem, duchowym zepsuciu. Po tym okresie musi przyjść kolejny przywódca ludzkości, a jako że kryzys leży w sferze ducha, remedium na niego musi również tej sfery dotyczyć. Ten sposób na powstrzymanie grożącego ludzkości upadku posiada wyłącznie islam. Islam jednak musi być reprezentowany nie jako czysta teoria (*nażariyya muğar-rada*), ponieważ w dzisiejszych czasach nikt by na to nie zwrócił uwagi – musi być reprezentowany w formie społeczeństwa. W tym celu właśnie potrzebna jest „awangarda” (*taḥi’a*), która, pomimo otaczającej zewsząd, nawet w świecie muzułmańskim *ğāhiliyyi* (*ğāhiliyya muḥiṭa*), będzie dążyć do ustanowienia, a właściwie ponownego ustanowienia, odrodzenia *ummy* – społeczeństwa muzułmańskiego opartego na *szariacie*, czyli na władzy boskiej, a nie ludzkiej.

Schemat myśli rysuje się w następujący sposób: katastrofa grożąca z powodu nieuchronnego upadku dawnych „przywódców ludzkości” w sferze wartości; rolę przywódcy musi przejąć islam, jako jedyny mający do tego zdolności (*mu’ahhalāt*)²⁹⁶; aby wypełnić historyczną konieczność islamu jako przywódcy ludzkości potrzebna jest „awangarda” przygotowująca odrodzenie *ummy*, w której islam znajdzie swój wyraz. Tym samym zostały określone rola i cel „awangardy”. Aby zrozumieć aspekt praktyczny działalności tej przyszłej muzułmańskiej elity, należy przyjrzeć się, jak Quṭb definiuje sposób działania „misjonarzy”.

Zdaniem Quṭba, adresat książki w drodze do tworzenia muzułmańskiego społeczeństwa powinien brać przykład z pierwszych muzułmanów, którzy współtworzyli razem z prorokiem Muḥammadem gminę muzułmańską. *Ğil qur’ānī farīd*, „wyjątkowa generacja koraniczna” – to tytuł nadany przez Quṭba

samym pojęcia *nażariyyāt ġamā’iyya* oraz *nażariyyāt fardiyya* odpowiadają podziałowi na obóz (*mu’askar*) wschodni i zachodni, który z kolei jest nawiązaniem do zimnowojennego podziału świata na dwa bloki.

²⁹⁵ Przymiotniki „europejski” i „zachodni” występują w książce często w znaczeniu synonimicznym.

²⁹⁶ S. Quṭb, *Ma’ālim fi āṭ-ṭarīq*, s. 7.

pierwszym muzułmanom (używa on także określenia *ġīl aṣ-ṣaḥāba* oznaczającego „generację towarzyszy Proroka”, oraz *umma wasaʿ*, pojęcia koranicznego oznaczającego również pierwszą generację muzułmanów, tłumaczonego przez J. Bielawskiego jako „naród znajdujący się pośrodku”).²⁹⁷ Jednorazowo, synonimicznie pojawia się też pojęcie *ṣafwa muḥtara*, co można przetłumaczyć jako „wybraną elitę”²⁹⁸). Egipski myśliciel nie ma żadnych wątpliwości: generacja ta była nieporównywalna z żadną inną w historii ludzkości. Należy zatem odczytywać wszystkie opowieści o pierwszych muzułmanach jako bezpośrednie instrukcje działania. Przykłady i metafory zaczerpnięte z jej historii, opisanych w Koranie i hadisach, stanowią podstawowe źródło odniesień w *Maʿālim fi āṭ-ṭarīq*, również tych mających obrazować współczesność, aktualne problemy polityczne i społeczne. Wyjątkowość pierwszej generacji muzułmanów przedstawia Qutb w trzech punktach.²⁹⁹

1. Koran jako jedyne źródło wiedzy.

Dla pierwszej generacji muzułmanów Koran był jedynym źródłem (*nabʿ*) wiedzy. Nie wynikało to z kulturowej izolacji Arabów w tym czasie, ponieważ Żydzi i Chryścijanie „żyli w sercu Półwyspu Arabskiego”, a cywilizacja bizantyjska i perska otaczały terytoria arabskie. Ograniczenie źródeł wiedzy dla pierwszych muzułmanów wyłącznie do Koranu było świadomym posunięciem Muḥammada, jego zamierzonym planem/strategią (*naḥḡ maqṣūd*). Celem takiego działania było „oczyszczenie dusz” (*taḥalluṣ nufūs*) pierwszych muzułmanów z innych wpływów niż Koran i płynące z niego nauki.

Zdaniem Qutba, wszystkie następne generacje nie miały już takiej możliwości. Rozumienie Koranu „pomieszało się” (*iḥṭalaṭa*) ze źródłami zewnętrznymi, takimi jak grecka filozofia i logika, kultura perska, *isrāʿiliyyāt* oraz wewnętrznymi, jak np. teologia spekulatywna (*ʿilm al-kalām*), czy jureksprudenca islamu (*fiqh*).

²⁹⁷ Koran (2:143), tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, ss. 296-297.

²⁹⁸ S. Qutb, *Maʿālim fi āṭ-ṭarīq*, s. 10.

²⁹⁹ S. Qutb, *ibidem*, ss. 12-18.

2. Sposób przyjmowania nauk koranicznych.

Manhağ at-tallaqà – „sposób przyjmowania” nauk koranicznych – to kolejne zagadnienie wyróżniające generację towarzyszy Proroka od pozostałych pokoleń. Pierwsi muzułmanie nie czytali Koranu dla przyjemności, ciekawości, chęci poszerzenia własnej wiedzy czy też zagłębiania się w teologiczne niuanse. Czytali Koran jako rozkazy Boga (*amr Allāh*) dotyczące bezpośrednio ich samych i tworzącej się gminy muzułmańskiej. Czasownik *tallaqà* oznacza zarówno „pobierać np. wykształcenie (*al-‘ilm*)”, jak też „otrzymać rozkaz (*amr*)”.³⁰⁰ Oba znaczenia wykorzystuje Quṭb – zdaniem autora, pierwsi muzułmanie czytający (recytujący) Koran byli jak żołnierze na froncie przyjmujący rozkazy na nadchodzący dzień. Słowo „awangarda” – *ṭalī‘a* – posiada, tak jak w językach europejskich, konotacje militarne; tym samym trafnie oddaje i współgra z rozumieniem nauki koranicznej jako rozkazów bojowych. Takie podejście może również wyjaśniać sam styl *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq* – jasny, klarowny, czytelny. Autor swoje słowa kieruje do „awangardy”, która potrzebuje jasnych wskazówek, jak utworzyć muzułmańskie społeczeństwo, więc retoryczne ozdobniki i teoretyczne zawiłości nie dotyczące tej kwestii stają się zbędne.

Z takim odczytaniem Koranu wiąże się teza Quṭba, która pojawi się także w rozdziale drugim (*Ṭabī‘at al-manhağ al-qur‘ānī*) i czwartym (*Ğihād fī sabīl Allāh*) jego ostatniej książki. Autor kładzie nacisk na stopniowość objawień koranicznych i ich zakorzeniania się w społeczności pierwszych muzułmanów (*ḥarāka dāt al-marāḥil*) – kolejne wersy odpowiadały na realne potrzeby i problemy wspólnoty. Nie dotyczyły abstrakcyjnych kwestii i intelektualnych dywagacji, tylko były instrukcją do działania. Ten aspekt „praktyczny” (*‘amalī*) objawienia koranicznego i odczytywania Koranu będzie się pojawiał w następnych rozdziałach jako przeciwieństwo abstrakcyjnej, odległej od rzeczywistości analizy teologicznej, odległej od „natury” Koranu – zostanie on szerzej omówiony w następnym podrozdziale traktującym o grupach, przeciwko którym książka Quṭba była skierowana.

³⁰⁰ J. Danecki, *Słownik arabsko-polski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2010, pod hasłem: *tallaqà*.

3. Odizolowanie się od *ġāhiliyyi*.

Przyjęcie islamu było dla towarzyszy Proroka jednoznaczne z opuszczeniem świata *ġāhiliyyi*; wypowiedzenie *szahady* oznaczało całkiem nowy etap (*‘ahd ġadīd*) w życiu „wyjątkowej generacji”. Oznacza to w praktyce, że islam wyklucza *ġāhiliyyę* i na odwrót. Dlatego pierwsi muzułmanie całkowicie odcięli się/odizolowali się od politeistycznej kultury Arabii z VII wieku. Kompletna izolacja wewnętrzna (*‘uzla šu ‘ūriyya*) nie wykluczała jednak kontaktu z politeistami w codziennych sprawach (*mu ‘āmalāt*), takich jak handel.

Ġāhiliyya obecna jest, zdaniem Quṭba, także dzisiaj. Dzisiejsza *ġāhiliyya* wydaje się jeszcze potężniejsza lub bardziej niesprawiedliwa (*azlam*) niż ta z początków islamu, ponieważ jest obecna wszędzie, również wewnątrz samej kultury muzułmańskiej, w jej tradycjach, literaturze, prawie, filozofii, itd. W okresie formatywnym (*fatrat al-ḥaḍāna wa āt-takwīn*) dla nowego ruchu muzułmańskiego należy zatem odizolować się (*nataġarrad*) od zgubnych wpływów *ġāhiliyyi*, wynieść się (*ista ‘lā*) ponad politeistyczne wartości.

Jak zostało już wspomniane, termin „awangarda” użyty jest wyłącznie we wstępie do *Ma ‘ālim fī āt-tarīq*. W kolejnych dwunastu rozdziałach pojawiają się następujące zwroty: *aṣḥāb ad-da‘wa āl-islāmiyya*, *aṣḥāb ad-da‘wa* lub używana jest pierwsza osoba liczby mnogiej. Autor tym samym nie ukrywa samoidentyfikacji z tą grupą, będącą adresatem omawianej książki. Tekst, pisany w liczbie pojedynczej w trzeciej osobie, płynnie przechodzi w narrację pierwszoosobową liczby mnogiej. Ta zmiana następuje zwłaszcza w bardziej emocjonalnych fragmentach zobrazowania teraźniejszej walki z *ġāhiliyyą* (*kull ma ḥawlanā ġāhiliyya*) lub w opisach celu muzułmańskiej „awangardy” (*naḥn nuqaddim al-islām li-ān-nās*). Quṭb pisze o „naszej misji” (*mihnatunā*), którą definiuje jako głęboką zmianę wewnętrzną każdego muzułmanina. Owa osobista zmiana ma ostatecznie przekształcić całe społeczeństwo, aby powstała prawdziwa społeczność muzułmańska. Z tego względu pierwsza osoba liczby mnogiej oznacza też miejscami ogólnie przedstawicieli *ummy* – muzułmańskiej społeczności zrzeszającej wszystkich muzułmanów – a nie tylko muzułmańskich pionierów nowego społeczeństwa. Nie ma jednak wątpliwości, że Quṭb widzi się wśród działaczy muzułmańskiej „awangardy”.

Adresat książki, ruch, grupa ludzi – czy określani jako „misjonarze”, „awangarda”, czy po prostu muzułmanie – nie została pojęciowo dookreślona. To nie są (tylko) Bracia Muzułmanie, ani fundamentaliści; to „misjonarze”, lub „muzułmanie”, członkowie *ummy*. Tym samym Quṭb ustanawia w centrum swojej wizji społecznej przedstawicieli ruchu, po wydarzeniach z roku 1954 rozbitego i pobawionego silnej struktury. To cała „reszta” stanowi odłam, odstępstwo – *ḡāhiliyyę*. Tu znów dostrzec można wagę Quṭbowego rozumienia „świata wartości”. Być może, uważa Quṭb, obecnie nadal dominują siły społeczne sprzeczne z islamem, a „misjonarze”, prawdziwi muzułmanie, są w mniejszości; jednak patrząc na tę samą sytuację z perspektywy „świata wartości” okazuje się, że to siły obecnie dominujące są słabsze i zniewolone, bo żyją w systemie władzy człowieka nad człowiekiem, a prawdziwą siłę duchową posiadają *aṣḥāb ad-da‘wa*.

Takim podejściem, w którym centralną i fundamentalną rolę ustanawiającą normę dla społeczeństwa odgrywają członkowie Bractwa Muzułmańskiego, wówczas rozproszeni i represjonowani, przeciwstawiał się Quṭb ówczesnie panującej egipskiej opinii publicznej, narzucanej ze strony naserowskiej władzy. Można powyżej opisaną postawę odczytać w kontekście zawłaszczania języka religii, jakie od końca lat 50. było prowadzone przez naserowską monopartię Unię Narodową (*Al-Ittiḥād al-Qawmī*) oraz przez jej następczynię, Unię Arabsko-Socjalistyczną (*Al-Ittiḥād al-‘Arabī āl-Iṣtirākī*) w latach 60. Jak zaznacza Schulze, już od lat 50., po legitymizujących władzę Nasera sukcesach na arenie międzynarodowej, socjalistyczny program polityczny ubierany był w muzułmańską retorykę. Ukoronowaniem tych działań było, omówione pokrótce w rozdziale drugim, utworzenie *Maḡma‘ al-Buḥūt al-Islāmī* (Akademia Studiów Muzułmańskich), której celem była instytucjonalna religijna legitymizacja działań naserowskiej władzy. Tym samym rządząca partia zagospodarowywała „muzułmańską opinię publiczną” włączając elementy opozycyjnej myśli fundamentalistycznej do politycznego „mainstreamu” i zatwierdzając ją autorytetem Al-Azharu oraz szeregów muzułmańskiego duchowieństwa. Muzułmańska opinia publiczna, współtworzona jeszcze na początku lat 50. przez *neosalafiyyę*, czyli różne organizacje fundamentalistyczne, jak np. Bractwo Muzułmańskie, została w latach 60. w całości przejęta przez naserowską władzę

i kontrolowana przez uległe wobec rządzących polityków duchowieństwo; fundamentaliści zostali zatem z niej wyrugowani. **W tym kontekście centralna pozycja, jaką Quṭb przypisuje awangardzie, a więc aktywnym członkom Bractwa sprzeciwiającym się reżimowi Nasera, rehabilituje pozycję organizacji i podobnych represjonowanych ugrupowań fundamentalistycznych w egipskiej przestrzeni publicznej.**

Porównując dedykacje w *Al-‘Adāla āl-iğtimā‘iyya fī āl-islām* oraz w *Ma‘ālim fī āt-ṭarīq*, rodzi się także pytanie o stosowanie słów opisujących adresata. W swoim pierwszym fundamentalistycznym dziele Quṭb mówi ogólnikowo o młodzieży. Dlaczego ten uniwersalny, ogólny, a zatem inkluzywny termin został zastąpiony w *Ma‘ālim fī āt-ṭarīq* „awangardą” oraz „misjonarzami”? Jeśli chodzi o użycie *aṣḥāb ad-da‘wa āl-islāmiyya*, poza oczywistym kontekstem prozelickiej działalności Bractwa Muzułmańskiego, wyjaśnieniem może być potrzeba przypisania rozbitemu i zepchniętemu na margines debaty społecznej ugrupowaniu centralnej i dominującej roli, co zostało omówione w poprzednim akapicie. Warto jednak zastanowić się nad użyciem słowa „awangarda”, terminem przynależnym we współczesnym języku arabskim do partii i ugrupowań lewicowych – komunistycznych i socjalistycznych. W tym celu zostanie pokrótce sprecyzowane, w jakim okresie dane słowa były pisane.

Słowo *ṭalī‘a* oznacza „pierwszy rząd”, „awangardę”, „przodującą grupę” „przednią straż”.³⁰¹ Tak samo jak w językach europejskich, ma znaczenie militarne, które zostało także poszerzone o znaczenie polityczne, głównie w kontekście lewicowym. Mianem „awangardy” określały się różne organizacje socjalistyczne w świecie arabskim, m.in. Ḥizb Ṭalī‘a Lubnān al-‘Arabī āl- Ištirakī – libańska gałąź irackiej partii Al-Ba‘ṭ, lub Aṭ-Ṭalī‘a āl-Wafdiyya, lewicowa frakcja wewnątrz partii Al-Wafd, kierowana przez Muḥammada Mandūra, działająca do 1953 r.³⁰² Jak zostało wspomniane w rozdziale drugim, od lat 60. w ramach Unii

³⁰¹ Tłumaczenie za słownikiem internetowym angielsko-arabskim *Al-Ma‘ānī*: <https://www.almaany.com/en/dict/ar-en/%D8%B7%D9%84%D9%8A%D8%B9%D8%A9/>, [dostęp: 23.08.2019], oraz: H. Wehr, [hasło:] *ṭalī‘a* [w:] *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, VEB Otto Harasowitz, Lipsk 1958.

³⁰² J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 123.

Arabsko-Socjalistycznej (Al-Ittiḥād al-‘Arabī āl-Iṣṭirākī) działała tajna organizacja *Tanzīm ṭalī‘ī* (Organizacja Awangardy), a od 1965 r. wydawany był lewicowy, kontrolowany przez władze miesięcznik *Aṭ-Ṭalī‘a* (Awangarda). Użycie tego terminu przez egipskie władze wiązało się wyraźnym kursem socjalistycznym i zacieśnieniem związków ze Związkiem Radzieckim. Kontekst słowa „awangarda” był zatem jednoznacznie przypisany do lewicowych inklinacji, odległych od światopoglądu fundamentalisty muzułmańskiego.

Jako że *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq* tylko w części składa się z nowych tekstów, a w części z ponownie opracowanych i skróconych fragmentów *Fī ṣilāl al-Qur‘ān*, można przypuszczać, że Quṭb użył tego słowa w późniejszej fazie pisania redagując właściwą wersję *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq* – wstęp bowiem nie należał do starszych fragmentów zaczerpniętych ze słynnego komentarza koranicznego. W kontekście wykluczenia fundamentalistów z debaty publicznej możliwe jest zatem, że termin został świadomie przejęty przez Quṭba ze słownika naserowskiej i, szerzej, panarabskiej i socjalistycznej polityki w celu zaimplementowania go na gruncie myśli fundamentalistycznej. Koselleck tak pisze o konkurencyjnych użyciach tego samego słowa lub pojęcia:

*Im ogólniejsze pojęcia, tym więcej partii może się nimi posłużyć. Stają się hasłami. (...) W ten sposób rozpoczyna się wyścig wykluczania, które winno przeszkodzić przeciwnikowi o odmiennych od naszych intencjach w posługiwaniu się tym samym słowem.*³⁰³

Pojęcie „awangardy” pojawiało się w twórczości Quṭba dużo wcześniej, m.in. na początku lat 30 opublikował wiersz „Awangarda ofiar” (*Ṭalī‘a āḍ-ḍaḥāyā*) poświęcony śmierci dwóch egipskich lotników.³⁰⁴ Jak zostało jednak wspomniane w rozdziale drugim, ostatnia faza twórczości Quṭba charakteryzuje się świadomym odcięciem od jakichkolwiek wpływów niewywodzących się bezpośrednio z kultury arabsko-muzułmańskiej. W siódmym rozdziale *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq* pt. „Islam to cywilizacja” (*Al-Islām huwa āl-ḥaḍāra*) Quṭb

³⁰³ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, s. 355.

³⁰⁴ S. Quṭb, *Ṭalī‘a āḍ-ḍaḥāyā*, w: S. Quṭb, *Al-a‘māl ad-dī‘riyya āl-kāmila*, wydawnictwo niezna-ne, Damaszek 2008, ss. 255-256.

wyraźnie zaznacza, że pojęcie cywilizacji jest zaczerpnięte z myśli europejskiej/zachodniej – używa go jednak świadomie zmieniając całkowicie potoczny sens tego słowa.³⁰⁵ Uznaje, że przymiotnik „cywilizowany” (*mutaḥaddir*) oznacza oddany władzy boskiej. Tym samym jedyną kulturą, która może zasłużyć na miano bycia „cywilizowaną”, a co za tym idzie jedyną cywilizacją staje się islam w rozumieniu zaprezentowanym w *Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq*. Z tego względu wszystkie kultury niemuzułmańskie opisywane są jako „cywilizacja” lub „cywilizowane” (w cudzysłowie mającym sugerować ich brak cywilizowania) – tylko „cywilizacja muzułmańska” pisana jest bez cudzysłowu, jako właściwe użycie tego słowa. **Zatem świadome użycie terminologii zaczerpniętej spoza arabsko-muzułmańskiego kręgu kulturowego wiąże się w *Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq* z przewartościowaniem danych pojęć, a następnie z ich wpisaniem w fundamentalistyczną wizję islamu.** Z tego względu możliwe jest, że pojęcie awangardy, wyraźnie odstające od reszty terminologii muzułmańskiej zawartej w książce, mogło być opracowane w podobny sposób jak pojęcie cywilizacji.

Na zakończenie tej części pracy, dotyczącej adresata *Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq*, warto także zwrócić uwagę na międzynarodowy kontekst pojęcia „awangardy” w rozumieniu fundamentalistycznym. Od lat 50. ruch fundamentalistyczny rozszerza się i internacjonalizuje: na początku lat 50. Quṭb spotkał się w Arabii Saudyjskiej z H. an-Nadwīm, tłumaczem na język arabski dzieł wspomnianego wpływowego pakistańskiego myśliciela Al-Mawdūdīego, twórcy ruchu Jamaat-e Islami; w latach 60., ‘Alī ‘Aṣmāwī, przywódca Sekcji Specjalnej Bractwa, kierował się do Arabii Saudyjskiej w celu uzyskania broni dla działań organizacji w Egipcie.³⁰⁶ Bractwo Muzułmańskie działało w latach 60. w Egipcie, Jordanii, Iraku, Syrii, Libanie, a niektórzy działacze Bractwa znaleźli schronienie w Arabii Saudyjskiej. Kraj Saudów stanowił ważne miejsce dla rozwoju międzynarodowej myśli fundamentalistycznej – w 1962 r. powstała *Rābiṭat al-‘Ālam al-Islāmī*, Światowa Liga Muzułmańska, do której należeli m.in. obaj wspomniani pakistańscy myśliciele, ale także przeciwny twórczości

³⁰⁵ S. Quṭb, *Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq*, s. 107.

³⁰⁶ J. Calvert, *Sayyid Quṭb*, s. 244.

Quṭba egipski duchowny i myśliciel M. al-Ġazālī. Inni przedstawiciele Bractwa Muzułmańskiego uciekali jeszcze dalej, poza kraje arabskie. Za pośrednictwem uciekinierów do Europy idee Bractwa były propagowane m.in. w Szwajcarii, a wcześniej także w Pakistanie przez Saʿīda Ramaḍāna. Tym samym adresat książki Quṭba może być rozumiany w znacznie szerszym kontekście niż tylko wspomniany egipski. Takie ponadnarodowe rozumienie tego pojęcia bliskie było Quṭbowi, który w *Maʿālim fi āṭ-ṭarīq* silnie krytykował przywiązanie do idei narodowych. To właśnie arabscy nacjonaści stanowili jednego z głównych oponentów, przeciwko którym skierowana jest jego ostatnia książka.

3.2.2. Oponenci

Tak samo jak w przypadku adresata, Quṭb nie dookreśla swoich przeciwników aktualną terminologią polityczną – zamiast tego przedstawia ich miejsce w swojej polityczno-religijnej wizji świata. Nie odnosi się wprost do aktualnych wydarzeń lub osobistości świata polityki, ale atakuje idee i pojęcia, które powiązane są z danymi grupami politycznymi i społecznymi. Tym samym **krytyka zarówno reżimu naserowskiego, jak i współdziałającego z nim kleru muzułmańskiego oraz „zepsutego” świata Zachodu opiera się na umiejscowieniu ich w opozycji do „awangardy”, adresatów książki.** Głównym oponentem, grupą, przeciwko której skierowana jest krytyka zawarta w *Maʿālim fi āṭ-ṭarīq*, jest naserowski aparat władzy – krytykowany poprzez pojęcia *qawmiyya*, *waṭaniyya* lub *ġinsiyya*. Kolejnym oponentem jest muzułmańskie duchowieństwo, odniesienia do niego można odczytać w Quṭbowej krytyce „teorii” w przeciwstawieniu do koranicznej „praktyki”. Jako trzeciego oponenta można wymienić szeroko rozumiany świat europejski i zachodni – świat niemuzułmański wspominany jest krytycznie, podkreślany współczesny upadek wartości na Zachodzie oraz jego agresywna forma, którą Quṭb określa mianem „ducha wypraw krzyżowych” – *rūḥ aṣ-ṣalībīyya*³⁰⁷. Główna oś krytyki skierowana jest jednak wobec grup działających w ramach egipskiego społeczeństwa, jako że ten rodzaj *ġāhiliyyi* stanowi bezpośrednie zagrożenie dla muzułmańskiej „awangardy”. Każdy z oponentów zostanie pokrótce

³⁰⁷ S. Quṭb, *Maʿālim fi āṭ-ṭarīq*, s. 186.

przedstawiony przez pryzmat pojęć, postaw i idei, które Quṭb krytykuje w *Ma ‘ālim fi āṭ-ṭarīq*.

1. Nacjonalizm, patriotyzm i koncepcja narodu.

Quṭb opracowuje pojęcia narodu, narodowości, ojczyzny, patriotyzmu w podobny sposób, jak przedstawione powyżej „przewartościowanie” pojęcia „cywilizacji”. Z jednej strony zostają one odrzucone jako sprzeczne z islamem – ich źródło nie leży bowiem w Boskiej władzy. Po nadaniu tym pojęciom innego, muzułmańskiego znaczenia, zostają one włączone w myśl fundamentalistyczną i wpisane w kontekst religijny. Quṭb tak pisze o narodowości w kontekście muzułmańskim, odnosząc się do głównej inspiracji historycznej obecnej w *Ma ‘ālim fi āṭ-ṭarīq*, czyli do doświadczenia pierwszej generacji muzułmanów, przedstawionej w Koranie, hadisach i wybranych komentarzach koranicznych:

*Narodowość w niej (we wspólnocie pierwszych muzułmanów – komentarz KT) to wiara (‘aqīda), ojczyzna w niej to dār al-islām, władca w niej to Bóg, a konstytucja w niej to Koran.*³⁰⁸

W cytowanym fragmencie widoczne jest podobieństwo do hasła Bractwa Muzułmańskiego: *Allāh ḡāyatunā, wa-ār-rasūl za ‘īmunā, wa-āl-Qur’ān dustūrunā, wa-āl-ḡihād sabīlunā, wa-āl-mawt fi sabīl Allāh asmā amānīnā*³⁰⁹ – „Bóg jest naszym celem, Prorok jest naszym przywódcą, Koran jest naszą konstytucją, dżihad jest naszą drogą, a śmierć na ścieżce Boga jest naszą największą nadzieją”. Z kolei charyzmatyczny przywódca Braci Muzułmanów, pierwszy Główny Przewodnik organizacji, Ḥasan al-Bannā, w następujący sposób pisze o funkcjach islamu: *fa-āl-islām ‘aqīda wa-‘ibāda, wa-waṭan*

³⁰⁸ S. Quṭb, *ibidem*, s. 146.

³⁰⁹ ‘Alī M. Ḡarīṣa, *Al-Mabādī’ al-ḥamsa*, wydanie internetowe z portalu Ikhwan Wiki, https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%AF%D8%A6_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%85%D8%B3%D8%A9, [dostęp: 12.08.2019].

*wa-ğinsiyya, wa-dīn wa-dawla, wa-rūḥāniyya wa-‘amal, wa-muṣḥaf wa-sayf*³¹⁰ – „Islam jest wiarą i kultem, ojczyzną i narodowością, religią i państwem, duchowością i pracą (aktywnością), Księgą (Koranem) i mieczem”. Niniejszy cytat wskazuje na fakt, że Al-Bannā widział islam jako kompletny, totalny system, obejmujący wszystkie gałęzie życia – tak też postrzegał islam Qutb. Różnica między nimi dotyczy rozumienia narodowości, stosunku do niej i jej roli w procesie budowania nowego muzułmańskiego społeczeństwa.

Polski historyk i arabista J. Zdanowski zaznacza, że nacjonalizm w ujęciu Al-Banny oznaczał „poświęcanie się dla nacji rozumianej jako wspólnota religijna”.³¹¹ Al-Bannā uważał, że w ramach szeroko pojętego „społeczeństwa muzułmańskiego” (*umma islāmiyya*) wyzwolenie narodowe poszczególnych państw (*taḥrīr al-awṭān*) jest krokiem w celu ponownego ustanowienia instytucji kalifatu.³¹² Jak zostało wspomniane w rozdziale drugim, takie założenie byłoby dla Qutba również do zaakceptowania; zarówno w okresie „sekularnego nacjonalisty” w latach 30. i 40., jak i także na wczesnym fundamentalistycznym etapie do aresztowania w 1954 r., Qutb nie wykluczał współpracy z ruchem narodowym, ani nie potępiał w całości dążeń narodowowyzwoleńczych krajów arabsko-muzułmańskich. Natomiast po roku 1954, kiedy Bracia Muzułmanie i obóz władzy pod sterami Nasera stały się wrogimi blokami politycznymi, nastawienie Qutba względem idei narodowej zmieniło się diametralnie. **Podważenie koncepcji więzi narodowej i patriotyzmu w *Ma’lim fi āṭ-ṭarīq* jest atakiem na naseryzm będący politycznym projektem narodowego wyzwolenia, dla którego egipska i arabska jedność stanowiły główny ideologiczny**

³¹⁰ Ḥ. al-Bannā, *Risālat al-mu’tamar al-ḥāmī*, wydanie internetowe z portalu Ikhwan Wiki, https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%85%D8%B3, [dostęp: 12.08.2019].

³¹¹ J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie*, s. 53.

³¹² Ḥ. al-Bannā, *Risālat at-ta’līm*, wydanie internetowe, rok i miejsce wydania nieznane. Podpunkt 6 w rozdziale Al-‘amal, s. 5. https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%85.pdf, [dostęp: 20.08.2019].

cel oraz ważny składnik propagandy. Jako że polityczno-religijna myśl Quṭba ma charakter zamkniętego systemu objaśniającego całą rzeczywistość, krytyka pojęcia narodowości (*ġinsiyya*), ojczyzny (*waṭan*), nacjonalizmu (*qawmiyya*), patriotyzmu (*waṭaniyya*) zasadza się na krytyce jakichkolwiek więzi (*rābiṭa*, *waṣīḡa*, *ʿāṣira*³¹³) międzyludzkich, które nie opierają się bezpośrednio na islamie. Z tego względu krytkowane pojęcia używane są w książce zamiennie – chodzi o całościową krytykę niemuzułmańskich więzi społecznych i z tej perspektywy przeprowadzenie ataku na ideologię naseryzmu wczesnych lat 60.

Quṭb do idei narodowej odnosi się już we wstępie³¹⁴; następnie krytyka tego pojęcia rozwijana jest w kolejnych rozdziałach. Z kolei rozdział ósmy *Ġinsiyyat al-muslim wa-ʿaqīdatuhu* („Narodowość muzułmanina a jego wiara”) w całości poświęca niniejszej kwestii. Wychodząc z szeregu podstawowych założeń omówionych szerzej w dalszej części rozdziału, takich jak podział całej ludzkiej działalności na islam i *ġāhiliyyę* oraz indywidualne zrozumienie zasad wiary (*ʿaqīda*) jako pierwszy krok w celu formowania muzułmańskiego społeczeństwa, autor rozróżnia dwa rodzaje więzi:

*Nie istnieje powinowactwo muzułmanina z ojcem, z matką, z bratem, z żoną, z klanem/rodziną, dopóki nie zostanie zawiązana (in ʿaqada) więź ze Stwórcą; w następstwie tego dopiero nawiązuje się pokrewieństwo (riḥm).*³¹⁵

Więź ze Stwórcą jest zatem pierwotna względem jakichkolwiek międzyludzkich powinowactw; stanowi ona także warunek konieczny wszelkich stosunków społecznych. Tym samym stosunki międzyludzkie – rodzinne, klanowe, narodowe – mogą istnieć, ich warunkiem jest jednak drugorzędność względem najważniejszej więzi, więzi z Bogiem. Jeśli członek rodziny jest nastawiony wrogo do islamu, więź musi zostać przerwana (*lā ṣila*).³¹⁶ Quṭb rozumie pojęcie narodu

³¹³ Wszystkie trzy terminy stosowane są synonimicznie.

³¹⁴ S. Quṭb, *Maʿālim fi āṭ-ṭarīq*, s. 4.

³¹⁵ S. Quṭb, *ibidem*, s. 138.

³¹⁶ S. Quṭb, *ibidem*, s. 138.

przez pryzmat tak pojmowanych więzi. Obrazuje je emigracją Proroka z Mekki do Medyny oraz późniejszymi walkami z mieszkańcami rodzinnego miasta:

Więc walczył Muḥammad (pokój z nim) z Mekką, gdzie było miejsce jego urodzin, gdzie mieszkała jego rodzina i bliscy, gdzie stał jego dom i opuszczone domy i własności jego towarzyszy, **i nie stała się (Mekka – komentarz KT) *dar al-islām* dla niego ani dla jego społeczności dopóki, dopóty nie poddała się islamowi i nie wprowadzono szariatu.**³¹⁷

Na podstawie niniejszego cytatu można określić różnicę w rozumieniu narodu między Quṭbem a Al-Bannā. Główny Przewodnik rozumiał „muzułmańską ojczyznę” jako „każdą piędź ziemi, na której muzułmanin wypowiada słowa *szahady*”.³¹⁸ Dla Quṭba takie podejście jest zbyt mało rygorystyczne: ziemia islamu (*dar al-islām*) to miejsce, gdzie musi być w pełni wprowadzony *szariat*. Pełna implementacja *szariatu* w rozumieniu egipskiego myśliciela to z kolei idealne społeczeństwo muzułmańskie, *umma muslima*, do którego ma dążyć „awangarda”. *Fa-āl-umma al-muslima laysat arḍa* – muzułmańskie społeczeństwo nie jest ziemią – stwierdza autor we wstępie.³¹⁹ Wracając zatem do początkowego cytatu w tym podpunkcie, pojęcia takie jak narodowość lub patriotyzm mogą istnieć (tak jak mogą istnieć inne więzi międzyludzkie) – jednak tylko pod warunkiem że będą one pojęciami religijnymi. Oznacza to, że „narodowością muzułmanina” jest jego „wiera”, a „ojczyzną” miejsce, gdzie jej rygorystycznie określone zasady będą zrealizowane w formie *szariatu*, *dār al-islām*. Quṭb przyjmuje zatem pojęcia związane z narodem, po uprzednim całkowitym odrzuceniu ich potocznego znaczenia w sposób jeszcze bardziej radykalny niż Al-Bannā.

Z takiego rozumienia wypływa następująca przesłanka – nacjonalizm, przywiązanie do narodu, patriotyzm rozumiany jako miłość do kraju, identyfikacja z nim lub życiowa wartość są pojęciami niemuzułmańskimi; należą zatem do świata *ḡāhiliyyi*, należy się od nich odciąć i je zwalczać. System polityczny oparty na takich wartościach staje się *ṭāḡūt* (dosł. niesprawiedliwy, okrutny

³¹⁷ S. Quṭb, *ibidem*, s. 143, (pogrubienia KT).

³¹⁸ J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie*, s. 52.

³¹⁹ S. Quṭb, *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq*, s. 5.

władca)³²⁰ – koraniczne pojęcie używane w tym nowoczesnym sensie zarówno przez Abū ʾl-Aʿlā al-Maudūdīego oraz Rūḥollāha Ḥomeynīego – czyli pogańskim systemem sprzecznym z islamem. To, że naseryzm głosi reprezentację interesów arabskich lub nawet muzułmańskich nie ma dla Quṭba znaczenia – każda pogańska tyrania (*tāghūt*) taką pozostanie!³²¹ – zastrzega autor. I dodaje, że to wyzwolenie całej ludzkości jest celem islamu, a nie wyzwolenie Arabów, ponieważ Bóg jest „Panem światów”, a nie konkretnej nacji.³²² Tym samym nacjonalizm i idee narodowe nie mogą stanowić kroku w stronę wyzwolenia ludzkości i przyczynić się do wypełnienia historycznej roli islamu.

2. Alimowie – wiedza teoretyczna i wiedza praktyczna.

W egipskie duchowieństwo, ludzi religii, przedstawicieli uniwersytetu muzułmańskiego Al-Azhar, alimów, którzy w latach 60. jeszcze silniej zacieśnili swoje więzi ze znienawidzoną przez fundamentalistów władzą, Quṭb uderzył rozwijając teorię przewijającą się w jego twórczości od wielu lat – czyli opozycję czystej teorii, wiedzy dla wiedzy, skostniałej, niepraktycznej myśli odległej od życia oraz wiedzy praktycznej, ukierunkowanej na życie i dynamicznej; tej, która wpływa z właściwego odczytania Koranu. (por. rozdział 2, s. 29).

Podstawową charakterystyką dzieła Quṭba są przeciwstawne pojęcia budujące spójną wizję rzeczywistości. Ten temat zostanie szerzej poruszony w następnych akapitach, jednak również opozycja między teorią (*naẓariyya*) a prawdziwą wiedzą wynikającą z Koranu wskazuje na charakterystyczną strukturę argumentów Quṭba, w której pojęcie pozytywne zaczerpnięte z islamu ma swoje negatywne odzwierciedlenie w świecie *ġāhiliyyi*. Quṭb definiuje tę dychotomię w następujący sposób:

³²⁰ G. Rahl, G.M. Gahrieb, *Wörterbuch Arabisch-Deutsch*, VAB, Lipsk 1986, pod hasłem: *tāghūt*.

³²¹ S. Quṭb, *ibidem*, s. 24.

³²² S. Quṭb, *ibidem*, s. 62.

Zaprawdę nie jest on (islam – komentarz KT) 'teorią' opartą na hipotezach (furūd)! Jest on metodą (manhağ) opartą na rzeczywistości (wāqī').³²³

„Teoria” zatem nie jest dynamiczna, jest niezależna od rzeczywistości i hipotetyczna, stanowi całkowite przeciwieństwo prawdziwej „muzułmańskiej teorii”, „drogi koranicznej” muzułmańskiego dogmatu wiary, czyli *'aqīdy*. *Nażariyya* utożsamiana jest w książce z następującymi pojęciami – *'ilm al-kalām* (teologia spekulatywna), *lāhūt* (teologia). W podobnym kontekście wymieniana jest zarówno jurysprudencja islamu (*fiqh*) oraz klasyczne komentarze koraniczne (*tafsīr*).³²⁴ To, co łączy wszystkie te pojęcia i odróżnia od postulowanej przez Quṭb „drogi koranicznej” (omawianej szerzej w następnym podrozdziale), to cel obu przedsięwzięć. *Nażariyya* ma wiele celów – ogólne cele „kulturowe” (*bi-qaṣd at-taqāfa*), badawcze (*iṭṭilā'*), oraz przyjemność (*mutā'*) wynikającą z obcowania z dziełem, jakim jest Koran. Z kolei „metoda koraniczna” ma jeden cel – wprowadzenie zasad islamu w praktyce. Jest żywa – Koran określa w niej sposób życia, realnie wpływa na rzeczywistość poprzez bezpośrednie oddziaływanie na duszę muzułmanina. Quṭb zaświadcza:

*Zaprawdę Koran nie obdarzy swoimi skarbami tego, kto wprzód nie pojął tego ducha (rūḥ): ducha wiedzy zrodzonej do działania (munṣi'a li-āl-'amal).*³²⁵

Takim stwierdzeniem Quṭb uderza w działalność duchowieństwa i pozbawia je religijnej legitymizacji, wskazując na z gruntu niemuzułmański charakter jego praktyk. Bez chęci tworzenia nowego muzułmańskiego społeczeństwa oraz prowadzenia działalności misyjnej w jego imieniu, rola i aktywność duchowieństwa muzułmańskiego stają się wyłącznie pomnażaniem nic nie wnoszącej wiedzy, czyli *nażariyya*; jeśli jest tylko czczą niepraktyczną teorią, należy do domeny *ğāhiliyyi*.

³²³ S. Quṭb, *ibidem*, s. 33.

³²⁴ S. Quṭb, *ibidem*, s. 14.

³²⁵ S. Quṭb, *ibidem*, s. 15.

3. Zachód jako Inny.

Jak zostało wspomniane w rozdziale drugim, wizyta i stypendium w Ameryce, a wcześniej jeszcze amerykańskie zaangażowanie w kwestię powstania państwa Izrael spowodowały, że pejoratywne pojęcie Zachodu w rozumieniu Quṭba odnosiło się zarówno do Europy, jak i Stanów Zjednoczonych. Zachód, krytykowany przez Quṭba w *Ma'ālim fī āt-tarīq*, może być rozumiany w dwójnasób: politycznie – jako kolonialne i postkolonialne wpływy i relacje Egiptu z Wielką Brytanią i USA i, szerzej, dalsze wpływy zachodnie w świecie arabsko-muzułmańskim; oraz ideologicznie: jako niezmienny polityczny i kulturowy byt, charakteryzujący się materializmem, niskimi wartościami moralnymi oraz „duchem wypraw krzyżowych” – *rūḥ aṣ-ṣalībīyya* (Zachód był tym samym pojęciem równoznacznym z chrześcijaństwem), rodzaj przeciwieństwa koncepcji „orientalizmu” E. Saida. Takim ostatecznie określonym, niezmiennym Innym był dla Quṭba Zachód, który mógł być atakowany, a jego zbiorczo rozumiane wartości odrzucane. Warto jednak zaznaczyć, że istniał również wyjątek od tak rozumianej wizji świata, opracowywany przez Quṭba w różnych fragmentach *Ma'ālim fī āt-tarīq*. Quṭb mianowicie podkreśla niższy stopień rozwoju technologicznego „świata muzułmańskiego” w przeciwieństwie do „Zachodu”. Z tego względu, zachowując wszelką ostrożność i nie zbaczając na kwestie dogmatyczne, Quṭb wyraża zgodę, aby niemuzułmanin uczył muzułmanina zagadnień technicznych. Pomijając ten wyjątek, Quṭb odrzuca kulturę „Zachodu”.

W odniesieniu do swojej podróży do Ameryki Quṭb prezentuje różnicę w podejściach muzułmanów do *ḡāhiliyya ḡarbiyya* – zachodniej *ḡāhiliyyi*. Egipski myśliciel zaznacza, że muzułmanie reprezentują „duchowy defetyzm” (*ḥazīma rūḥiyya*), objawiający się w stosunku do Zachodu stanowiskiem „obrony i tłumaczeniem się”, czyli próbą rehabilitacji kultury muzułmańskiej w oczach przedstawicieli kultur niemuzułmańskich. Quṭb sprzeciwia się takiemu podejściu, uznaje, że cywilizacja muzułmańska nie musi się tłumaczyć i proponuje bezpośredni „atak na zachodnią *ḡāhiliyyę*”. Atak ten rozumiany jest jako fundamentalna krytyka wartości, utożsamianych przez Quṭba ze światem zachodu. Quṭb atakuje:

*jej (zachodniej ġāhiliyyi – komentarz KT) marne dogmaty religijne, jej szkodliwe stosunki społeczne, gospodarcze i moralne, jej koncepcje Trójcy Świętej, grzechu i odkupienia, które nie są zgodne ani z rozumem, ani z sumieniem. Jej kapitalizm z monopolem, lichwą i całą ponurą brzydotą. Jej indywidualizm (fardiyya), wyzuty z odpowiedzialności i solidarności społecznej (takāful) – ta wymuszana jest tylko pod pręgierzem prawa (taḥt matāriq al-qānūn), jej materialne, trywialne i nieżyciowe koncepcje, jej bydlęcą wolność (ḥuriyyat al-bahā'im), którą nazywają (ludzie „Zachodu” – komentarz KT) „wolnością seksualną”/„wolnością międzyplciową” (ḥuriyyat al-iḥtilāt), jej targ niewolników, który nazywają „wolnością kobiet” (...) jej wstrętną i surową segregację rasową (tafrīq 'unṣūri).*³²⁶

W taką narrację opozycyjnych postaw wobec zachodniej ġāhiliyyi – defetyzmu i uprawomocnionego ataku – egipski intelektualista wpisuje nie tylko muzułmanów; również niektórzy przedstawiciele Zachodu prezentują i umacniają, zdaniem Quṭba, defetystyczne nastawienie wśród wyznawców Allāha. Do tej grupy autor zalicza badaczy islamu oraz arabistów, szerzej orientalistów – *mustaṣriqūn*. Ich rola jest jednoznacznie negatywna – są opisywani jako „zdradliwi, przebiegli” (*mākir*) i „wstrętni, złośliwi” (*ḥabīl*)³²⁷ – i sprowadza się do fałszowania właściwego znaczenia dżihadu w kulturze muzułmańskiej. Poprzez analizy orientalistów, uważa Quṭb, umacnia się wizja dżihadu w zawężonym znaczeniu (*ma'nā ḍayyiq*) „wojny obronnej” (*ḥarb difā'iyya*), a to nie odpowiada definicji i wadze, jaką przypisuje temu pojęciu Quṭb. Jego znacznie w myśli polityczno-religijnej Quṭba zostanie pokrótce omówione w następnym podrozdziale. Warto także zaznaczyć, że egipski myśliciel odrzuca zachodnią krytykę władzy i wpływów kolonialnych w krajach arabskich. Uważa on bowiem, że pojęcie „kolonializmu” jest wyłącznie „zasłoną” (*sittār*), rodzajem wymówki, próbą ukrycia niezmiennego „ducha krzyżowców” (*rūḥ aṣ-ṣalībīyya*) obecnego wśród ludzi Zachodu niezmiennie od czasu średniowiecza.³²⁸ To ten „duch” towarzyszył i towarzyszy spotkaniom Wschód-Zachód, a nie późniejsze zjawisko kolonializmu.

³²⁶ S. Quṭb, *ibidem*, s. 160.

³²⁷ S. Quṭb, *ibidem*, s. 81.

³²⁸ S. Quṭb, *ibidem*, s. 186.

3.2.3. Pojęcia przeciwstawne

Wspomniany w poprzednich podrozdziałach podział na „awangardę” i jej wrogów zarysowuje podstawowe rozróżnienie w wizji polityki światowej Quṭba. Nie jest to jednak jedyna opozycyjna para pojęciowa, którą posługuje się egipski myśliciel w *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq*. Dychotomiczny podział rzeczywistości – zarówno politycznej, jak i duchowej – stanowi rdzeń jego myśli. Wyraźnie obrazuje taką dualistyczną wizję następujący fragment z dziesiątego rozdziału książki pt. *Nuqla ba ‘īda* („Daleka wędrówka” – symboliczne odniesienie do drogi, jaką obecnie musi przebyć każdy członek „awangardy”, od wszechobecnej *ḡāhiliyyi* do właściwej formy islamu):

Albo islam albo ḡāhiliyya. Nie ma innego stanu, pół-islam lub pół-ḡāhiliyyi, który akceptowany byłby przez islam. Islam wskazuje jasno, że prawda jest jedna, a nie ma ich wiele i, że to co prawdą nie jest, jest błędem/zbłądzeniem/falszem (ḡalāl). Wskazuje też, że między prawdą a fałszem nie może być niejasności (talabbus) oraz, że obie nie mogą zostać ze sobą pomieszaną (imtizāḡ). Islam wskazuje – albo rządy Boga, albo rządy ḡāhiliyyi; albo Boski szariat, albo ludzki kaprys/ludzka namiętność (hawā).³²⁹

Podział „binarny” to jeden z głównych warunków spójności koncepcji Quṭba. Każdy przejaw ludzkiej działalności można skategoryzować przy jego pomocy: albo dana teoria lub nurt ideologiczny jest zgodny z islamem albo nie; wtedy należy do sfery *ḡāhiliyyi*³³⁰. Ponadto, te przeciwstawne pojęcia nawzajem się opisują, ich definicja zależna jest od siebie nawzajem – tzn. wszystko, co nie jest islamem, jest *ḡāhiliyyā*. Cel islamu definiowany jest jako „eliminacja *ḡāhiliyyi*”³³¹ (*iqṣā’ al-ḡāhiliyya*), natomiast „społeczeństwo *ḡāhiliyyi*” rozumiane jest jako „każde społeczeństwo nie będące społeczeństwem muzułmańskim”³³². Tym samym definicja islamu bez definiowania *ḡāhiliyyi* jest niemożliwa, tak samo na odwrót. Koncepcja Quṭba zawarta w *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq* jest zamknię-

³²⁹ S. Quṭb, *ibidem*, ss. 149-150.

³³⁰ S. Quṭb, *ibidem*, s. 149.

³³¹ S. Quṭb, *ibidem*, s. 151.

³³² S. Quṭb, *ibidem*, s. 88.

tym systemem myślowym, w którym dualne opozycje pojęciowe są dla siebie komplementarne, nawzajem się wyjaśniają i dookreślają. Przeciwstawne pojęcia dotyczą różnych kwestii, jednak główna linia podziału przebiega między islamem a *ġāhiliyya*:

Tabela 1: Pojęcia i koncepcje przeciwstawne w *Ma ‘ālim fī āt-ṭarīq*

<i>islām</i>	<i>ġāhiliyya</i>
<i>ulūhiyya</i>	<i>‘ubūdiyya</i>
<i>ḥākimiyya</i>	<i>ṭāġūt</i>
<i>Umma</i>	<i>ġāhiliyya</i>
<i>Allāh (ḥizb Allāh)</i>	<i>Šayṭān (ḥizb aš-Šayṭān)</i>
<i>dār al-islām</i>	<i>dār al-ḥarb</i>
<i>‘amaliyya, ḥarakiyya (manḥaġ ‘amalī naẓariyya ḥarakī)/ ‘aqīda/manḥaġ qur‘ānī</i>	
<i>īmān</i>	<i>kufr</i>
<i>ḥaqq</i>	<i>ḍalāl</i>
<i>šarī‘a</i>	<i>hawā</i>
<i>mutaḥaddīr</i>	<i>mutaḥallif</i>
<i>ḥuriyya/taḥarrur/taḥrīr</i>	<i>‘ubūdiyya</i>
<i>‘ālam al-qiyam</i>	<i>Ibda’ al-māddī, mu‘āmalāt</i>
<i>dżihad</i>	<i>hazīma</i>
jedność	wielość

Powyższy podział oferuje przydatne narzędzie ideologiczne umożliwiające zakwalifikowanie danej teorii, doktryny lub pojęcia jako przeciwnieństwa islamu. Tworzy także radykalną, apokaliptyczną wizję, którą badacz muzułmańskiego fundamentalizmu, Q. Wiktorowicz określa w następujący sposób: „Ta dychotomiczna walka o władzę i zwierzchność Boga na ziemi eliminuje kompromis i tworzy przestrzeń do milenialnej, eschatologicznej bitwy między dobrem a złem”.³³³

W myśl takiego rozróżnienia większość pojęć używanych przez Qutbą odzwierciedla tę podstawową różnicę: islam albo *ġāhiliyya*. Islam oznacza podległość (*‘ubūdiyya*) ludzi wobec Boga we wszystkich obszarach życia: w sferze koncepcji, dogmatów wiary, praw, wartości, wolności (*taḥarrur*), oraz gwarantuje duchową równowagę (*mawāzīn*). *Ġāhiliyya* z kolei oznacza podległość (*‘ubūdiyya*) ludzi wobec innych ludzi – czyli wszystkie systemy intelektualne, więzi społeczne, systemy polityczne niewywodzące swoich nauk bezpośrednio z muzułmańskiego wyznania wiary. *Ġāhiliyya* (dosł. epoka przedmuzułmańska; synonim okresu niewiedzy i barbarzyństwa) ma w *Ma‘ālim fi āṭ-ṭarīq* wiele definicji i wiele oblicz – zależnie od zjawiska opisywanego przez Qutbą. W kontekście tego podziału warto zwrócić uwagę – rodzajów *ġāhiliyyi* jest wiele; islam jest tylko jeden. Niezależnie od tego, jaki fenomen Qutb opisyuje, odrzuca lub krytykuje, opiera się on na podziale: jeden właściwy islam i wielość zjawisk społecznych, które tym islamem nie są i tym samym należą do przeciwstawnej kategorii *ġāhiliyyi*. To kolejny element spójności Qutbowej teorii – pojęcia, nawet jeśli ze sobą niepowiązane, tworzą sieć wzajemnych połączeń oraz mają wspólny mianownik i definicyjny punkt wyjścia ze względu na przynależność albo do sfery islamu albo *ġāhiliyyi*.

Na tym rozróżnieniu opierają się kolejne podziały:

1. *ḥākimiyya* (zwierzchność, władza) oznacza system władzy, w którym zachowana jest zwierzchność Boga nad ludźmi w postaci wcielenia w pełni zasad szariatu; z kolei wspomniany *ṭāġūt* określa

³³³ Q. Wiktorowicz, *A Genealogy of Radical Islam*, w: *Political islam. A critical reader*, (red. F. Volpi), Routledge, Nowy Jork 2011, s. 277.

każdego władcę, jak i system rządów niewywodzący się bezpośrednio od Boga. Tym samym podział *ḥākimiyya/tāgūt* odpowiada podziałowi *ḡāhiliyya/islam* w dziedzinie polityki, a konkretnie systemu sprawowania władzy oraz źródła i legitymizacji, na której dana władza się opiera.

2. Jeśli chodzi o prawodawstwo, jedynym odpowiednim zbiorem praw jest *szariat*, uniwersalne boskie prawo będące częścią naturalnych praw fizyki, astronomii czy biologii i tym samym harmonizujące z resztą ogólnych uniwersalnych praw naturalnych; z tą różnicą, że *szariat* reguluje duchowe życie ludzkie, jego aspekt woluntarystyczny (*ḥayāt irādiyya*), a nie procesy biologiczne.³³⁴ W tak szeroki sposób rozumiane prawo naturalne „prowadzi do Boga” (*yu’addī ilā Allāh*)³³⁵. Przeciwnym pojęciem wobec *szariatu* jest *hawā* – pragnienie, uczucie, kaprys, co w religijno-politycznym słowniku Quṭba równoznaczne jest z tendencjami indywidualistycznymi sprzeciwiającymi się boskiemu, naturalnemu prawu skutkującymi oddaleniem się od Boga (*ibtī’ād ‘an Allāh*) i tym samym zaburzeniem harmonii odwiecznych praw.³³⁶ W tym podziale odnaleźć można przeświadczenie Quṭba, że to, co naturalne, natura (*ṭabī’a*), jest w pełnej zgodzie z islamem, ponieważ ich źródłem jest Bóg; z kolei działalność człowieka nie wywodząca się bezpośrednio z nauk koranicznych jest sprzeczna z naturą, „wynaturzona” (*munḥarif*) – tym przymiotnikiem określał zarówno przeciwieństwo *szariatu* (*hawā*), jak i wszelkie niemuzułmańskie koncepcje.³³⁷
3. Badaczka współczesnego radykalnego islamu, A.B. Soage, zaznacza, że analiza późnej myśli Quṭba oraz szeroko rozumianego współczesnego fundamentalizmu na gruncie islamu powinna wskazywać na silny wpływ ideologii Al-Banny na koncepcje autora *Ma’ālim fi*

³³⁴ S. Quṭb, *Ma’ālim fi āṭ-ṭarīq*, s. 99.

³³⁵ S. Quṭb, *ibidem*, s. 134.

³³⁶ S. Quṭb, *ibidem*, s. 134.

³³⁷ S. Quṭb, *ibidem*, ss. 61, 134.

āṭ-ṭarīq.³³⁸ Ten wpływ widoczny jest także w rozumieniu pojęcia *dżihadu*. Główny Przewodnik rozumiał *dżihad* jako jeden z podstawowych, dotyczących każdego muzułmanina obowiązków religijnych (*farīda*).³³⁹ Równie fundamentalną rolę odgrywa to pojęcie w myśli Quṭba. Autor *Ma'ālim fī āṭ-ṭarīq* wpisuje je w kontekst opisanych powyżej pojęć opozycyjnych – jego punktem wyjścia jest islam rozumiany jako „powszechna deklaracja wyzwolenia (*taḥrīr*) człowieka na ziemi z podległości/niewolnictwa wobec innych ludzi (*'ubūdiyya li-āl- 'ibād*) – oraz podległości/niewolnictwa wobec swoich pragnień/namiętności (*hawā*), będących także rodzajem podległości/niewolnictwa wobec innych ludzi”.³⁴⁰ Celem *dżihadu* jest obrona tak rozumianej wolności, wolności od władzy człowieka nad człowiekiem. Jako że świat, zdaniem Quṭba, pełen jest tego rodzaju zniewolenia, *dżihad* staje się koniecznością, aby można było prowadzić muzułmańską działalność misyjną (*da'wa*) będącą głównym zadaniem „awangardy”. Zadanie *dżihadu* rozumie zatem Quṭb ogólnikowo jako „wyeliminowanie przeszkód” (*izālat al- 'aqabāt*)³⁴¹ na drodze do wolności. Dopiero, gdy ludzkość otrzyma tak rozumianą wolność będzie mogła bez przymusu wybierać między islamem a innymi systemami. Przeciwnieństwem tego pojęcia jest postawa defetystyczna (*hazīma* – dosł. klęska; *muhzimūn* – dosł. pokonani; reprezentanci takiej postawy), określająca *dżihad* wyłącznie jako wojnę obronną i tym samym pozbawiająca go właściwego znaczenia, jakim jest walka z wszelkimi przejawami niewolniczych systemów politycznych.

4. Wolność jako wyzwolenie od władzy człowieka nad człowiekiem wiąże się z pojęciem *dżihadu* i *'ubūdiyyi*. Jako opozycja wobec niewolnictwa, wolność jest synonimiczna z islamem. Natomiast

³³⁸ A.B. Soage, *Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Quṭb*, w: *Totalitarian Movements and Political Religions*, Tom 10, nr 2, s. 199.

³³⁹ Ḥ. al-Bannā, *Risālat āṭ-ta' līm*, s. 6.

³⁴⁰ S. Quṭb, *Ma'ālim fī āṭ-ṭarīq*, s. 59.

³⁴¹ S. Quṭb, *ibidem*, s. 69.

w znaczeniu celu *dżihadu* rozumiana jest jako konieczny warunek do wprowadzenia zasad islamu.

Mając na względzie powyższe dychotomie, w następnym podrozdziale przedstawione zostaną zagadnienia określone w niniejszej pracy jako „koncepty porządkujące”. Te koncepty nie zawierają ważnych społeczno-politycznych pojęć lub słów-kluczy; organizują i strukturyzują jednak teorię Quṭba oraz określają podstawowe założenia i warunki intelektualne, bez których jego myśl nie byłaby tak spójna i jednoznaczna. Jako trzy takie koncepty zostały wybrane: wspomniany w poprzednim podrozdziale „świat wartości”, „największa zagadka ludzkości” oraz koncepcja „metody koranicznej”. Ponieważ dwie ostatnie koncepty wzajemnie się opisują, zostaną opracowane w jednym podpunkcie – od nich też zacznę, ponieważ znaczenie „metody koranicznej” jest centralne dla całej myśli polityczno-religijnej Quṭba zawartej w *Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq*. Został jej poświęcony osobny rozdział – *Ṭabī‘at al-manḥağ al-qur‘ānī* („Natura metody koranicznej”).

3.2.4. Koncepty porządkujące

Pojęcie „drogi” w ramach tekstu *Ma‘ālim* i synonimicznej z nią „metody” (*manḥağ*) jest kluczowe w analizie książki z wielu powodów. Istotna jest rola, jaką odgrywa w strukturze i uporządkowaniu treści książki (podział na rozdziały, poszczególne „kamienie na drodze” do utworzenia nowego społeczeństwa) oraz metafora drogi, która staje się osnową i osią rozważań zawartych w książce. Abu Rabi’ w tym kontekście mówi nawet o Quṭba „obsesji metodą”.³⁴² Kwestia metody rzeczywiście urasta w rozważaniach Quṭba do sprawy fundamentalnej, ponieważ nie stanowi tylko sposobu dojścia do obranego celu, a jego podstawową część. Równie kluczowy jest jednak kontekst wykraczający poza ramy samego dzieła, związany z rozumianą szerzej tradycją muzułmańską.

Ma‘ālim fi ṭ-ṭarīq można przetłumaczyć jako „znaki na drodze”. *Ma‘ālim*, liczba pojedyncza od słowa *ma‘ālim*, oznacza m. in. „znak drogowy, drogowskaz”, z kolei słowo *ṭarīq* obejmuje część pola semantycznego wyrazu

³⁴² I.M. Abu Rabi’, *Intellectual Origins...*, s. 168.

„droga” – ścieżka, ulica, itp. Może także oznaczać metodę, sposób.³⁴³ *Ma ‘ālim fī āt-ṭarīq*, „znaki na drodze” lub „drogowskazy”, to wskazówki, porady i duchowe oparcie dla pionierów będących na „drodze” formowania muzułmańskiego społeczeństwa na wzór pierwszych muzułmanów. Quṭb rozumie każdy z dwunastu rozdziałów książki jako kolejny „drogowskaz”.³⁴⁴

Tak o pojęciu drogi pisze Janusz Danecki:

*Pojęcie drogi, ścieżki, pełniło w islamie szczególne funkcje jako koncepcja organizowania świata. Droga zawsze prowadziła do jakiegoś celu, a jej przebieg był dość ściśle wyznaczony. W tak pojmowanej drodze ważny był nie punkt wyjścia, lecz cel i sposób jego osiągnięcia.*³⁴⁵

Ten cytat jest fragmentem wprowadzenia do aforyzmów zawartych w *Nahğ al-balāğā*, tekstu, który tradycyjnie przypisuje się ‘Alemu Ibn Abī Ṭālibowi, zięciowi proroka Muḥammada. Dotyczy zatem źródeł pisanych, których powstanie datuje się na całkiem inne, odległe czasy niż *Ma ‘ālim fī āt-ṭarīq*. J. Danecki mówi jednak w powyższym fragmencie o szerzej rozumianej intelektualnej tradycji muzułmańskiej, o bardziej uniwersalnym rozumieniu „drogi” lub „ścieżki” w arabsko-muzułmańskim dziedzictwie kulturowym. Ponadto, kolejne elementy tej definicji „drogi” – rozumienie jej jako „koncepcja organizowania świata”, wyższość celu i sposobu nad punktem wyjścia – są ważnymi składowymi teorii Quṭba zawartej w *Ma ‘ālim fī āt-ṭarīq*.

Ṭabī‘at al-manhağ al-qur‘ānī można przetłumaczyć jako „naturę/istotę drogi koranicznej”. „Droga koraniczna” to sposób, w jaki, dzięki objawieniu przekazanemu przez Muḥammada i zapisanemu w Koranie, powstawała wspólnota muzułmańska. Proces tworzenia społeczeństwa opartego na islamie jest tematem tego rozdziału. Quṭb rozważa w nim sury mekkańskie i okres formo-

³⁴³ J. Danecki, J. Kozłowska [hasła:] *Ma‘lam, ṭarīq* [w:] *Słownik arabsko-polski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2010. Por. także: H. Wehr, [hasła:] *Ma‘lam, ṭarīq* [w:] *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, VEB Otto Harasowitz, Lipsk 1958.

³⁴⁴ S. Quṭb, *ibidem*, s. 10.

³⁴⁵ J. Danecki, *Ali ibn abi Talib*. Aforyzmy, PIW, Warszawa 1990, s. 6 (pogrubienia KT).

wania gminy muzułmańskiej w Mekce do czasu emigracji pierwszych muzułmanów do Medyny.

Okres mekkański, w przeciwieństwie do okresu medyneńskiego, służył zdaniem Quṭba określeniu i wyjaśnieniu zagadnień, które można nazwać „metafizycznymi”. Te kwestie to przeznaczenie człowieka, jego miejsce we wszechświecie, stosunek do Stworzyciela i do innych ludzi, rola Boga w świecie. Zagadnienia te nazywa Quṭb „tajemnicą ludzkiej egzystencji” (*sirr wuḡūd al-insān*) i traktuje jako jedną, uniwersalną, niezmienną i podstawową zagadkę ludzkości. Odpowiedzią, jaką Koran udziela na to pytanie jest, zdaniem Quṭba, formuła religijna *lā ilāh illā Allāh* i płynąca z niej wiedza na temat całkowitego jedynobóstwa oraz absolutnej podległości człowieka wobec Boga. Powinna ona stanowić fundament światopoglądu, główny punkt odniesienia w życiu pobożnego muzułmanina, a reszta zagadnień powinna wywodzić się z tej zasady oraz być z nią zgodna. Jest to bowiem „kwestia wiary/dogmatu” (*qaḍīat al-‘aqīda*), jedyna i najważniejsza, ważniejsza niż wszystkie „kwestie poboczne” (*tafrī‘āt*), czyli jakiegokolwiek inne zagadnienia dotyczące organizacji ludzkiego życia.

Razem z koncepcją „tajemnicy” oraz opisanym w poprzednim podrozdziale rozumieniem *szariatu* można wyróżnić kolejną opozycję pojęciową konstytuującą myśl Quṭba, mianowicie jedność i wielość. Islam utożsamiany jest przez autora *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq* z jednością. S. Khatab wskazuje, że idea „jedności” (*waḥda*) była obecna w piśmiennictwie Quṭba już w jego poezji z wczesnych lat 30., a następnie rozwijana poprzez lata aż do późnego okresu fundamentalistycznego.³⁴⁶ Jedność, uniwersalność i harmonia to cechy wyróżniające islam spośród wszystkich innych systemów religijnych i społecznych, będących w domenie *ḡāhiliyyi*. Koncepcja „tajemnicy ludzkiej egzystencji” jest podstawowym punktem wyjścia do refleksji nad konkretną implementacją „metody koranicznej”. Punktem wyjścia jest jednostka i jej osobiste doświadczenie wewnętrzne, stanowiące pierwszy krok w kierunku budowy muzułmańskiego społeczeństwa. Aby spełnić cel postawiony przed „awangardą” – odrodzenie *ummy* – muzułmańscy „misjonarze” muszą najpierw odnaleźć drogą wewnętrznych poszukiwań prawdę wiary, odkryć tę największą tajemnicę, czyli pojąć

³⁴⁶ S. Khatab, *The Political Thought*, ss. 59-78.

dogmat jedynobóstwa wyrażony w *szahadzie*. Na założeniu, że budowa nowego społeczeństwa opiera się na indywidualnym, wewnętrznym i duchowym doświadczeniu każdego z jej członków zasadza się silny subiektywizm obecny w polityczno-religijnej myśli Quṭba zawartej w *Ma ‘ālim fi āṭ-ṭarīq*. A.B. Soage w następujący sposób podsumowuje tę tendencję obecną we „W cieniu Koranu”, ale równie widoczną także w *Ma ‘ālim fi āṭ-ṭarīq*:

Quṭb przejął przekonania Al-Banny i opowiadał za bezpośrednim, osobistym i intuicyjnym rozumieniem Objawienia. Jego komentarz koraniczny jest wyjątkowy w swoim subiektywizmie. Nie dowierzał w zdolności rozumu do rozróżnienia między dobrem a złem oraz do pojęcia pewnych aspektów rzeczywistości – w szczególności świata niewidzialnego (ḡayb).³⁴⁷

W rozdziale „Natura metody koranicznej” Quṭb prezentuje trzy możliwe scenariusze, które mogłyby doprowadzić Muḥammada do zjednoczenia wspólnoty muzułmańskiej w inny sposób niż pod szyldem islamu rozumianego jako dogmat *lā ilāh illā Allāh*. To ruch narodowy (*da‘wa qawmiyya*), ruch społeczny (*da‘wa iḡtimā‘iyya*) oraz ruch odnowy moralnej/religijnej (*da‘wa iḥlāqiyya*). Wszystkie trzy możliwości były, zdaniem Quṭba, historycznie prawdopodobne – Muḥammad mógł przekonać sobie współczesnych hasłami wspólnoty arabskiej, równości i sprawiedliwości społecznej oraz odnowy religijnej i moralnej. Jednak istotą „drogi koranicznej” jest właśnie inny punkt wyjścia, wspomniana „kwestia wiary/dogmatu” – *lā ilāh illā Allāh* wywodząca się z indywidualnego doświadczenia. Tylko zupełne zaakceptowanie tak rozumianej *szahady* otwiera drogę do tworzenia muzułmańskiego społeczeństwa idealnego. Ów ideał udało się w historii już osiągnąć – po pełnym zaakceptowaniu objawienia koranicznego powstał wzór do politycznego i moralnego naśladownictwa, wspomniana w poprzednich podrozdziałach „wyjątkowa generacja koraniczna”.

Kolejny aspekt wyjątkowości „drogi koranicznej” to jej „praktyczność” i „dynamiczność” (*manḥaḡ ‘amalī ḥarakī*). Islam, zdaniem Quṭba, tworzył i ukonstytuował się w walce (*ma‘raka*) przeciw *ḡāhiliyyi*, zarówno tej zewnętrznej w postaci politycznego systemu i kultury, jak i wewnętrznej, którą

³⁴⁷ A.B. Soage, *Islamism and Modernity*, s. 192.

pierwsi muzułmanie musieli przeprowadzać we własnych sumieniach. „Praktyczność” zatem polegała na tworzeniu się religii w konkretnych, bardzo trudnych warunkach. Jest ona (praktyczność) kolejnym warunkiem (po całkowitej implementacji *lā ilāh illā Allāh*) do tworzenia społeczności muzułmańskiej, kolejnym elementem stanowiącym o wyjątkowości „drogi koranicznej”. Zatem: *marḥalat binā’ al-‘aqīda (...) lam takun mun‘azila ‘an marḥalat at-takwīn al-‘amāl*³⁴⁸ – okres formowania podstawowego dogmatu wiary nie był osobnym procesem niepowiązanym z praktycznym tworzeniem wspólnoty. Wskazuje to na „dynamiczność”, na kształtowanie się w czasie, stopniowość rozwoju pierwszej gminy muzułmańskiej. Ugruntowanie dogmatu wiary i formowanie społeczności muzułmańskiej przez 13 lat okresu mekkańskiego to dwa elementy „drogi koranicznej”, które nawzajem się uzupełniały i stanowiły podstawowe warunki zaistnienia fenomenu, jakim była *umma* za życia Proroka. Taki proces aktywnego wprowadzania *‘aqīdy* w tworzącym się społeczeństwie muzułmańskim nazwał Quṭb „przetłumaczeniem dogmatu na język rzeczywistości” (*tarḡamat al-‘aqīda fī ṣūra ḥayya*). Autor widzi grupę pierwszych muzułmanów, a tym samym także przyszły ruch „awangardy” jako wspólnotę, który „rozwija się w ogniu walki” (*tanmū fī ḥiḍam al-ma‘raka*): walki w sumieniu (*ḍamīr*) i w rzeczywistości (*wāqī‘*). Podsumowując: gmina muzułmańska rozwijała się poprzez rozumienie i akceptację dogmatu *lā ilāh illā Allāh* (aspekt „dogmatyczny”, wewnętrzny), oraz walczyła z wszelkimi, wewnętrznymi i zewnętrznymi, przejawami *ḡāhiliyyi* (aspekt zewnętrzny, „praktyczny”).

Koncepcja „metody koranicznej” stanowi przeciwieństwo opracowanego w poprzednich podrozdziałach pojęcia *naẓariyya*. Warunkuje także subiektywizm leżący u podstaw myśli polityczno-religijnej Quṭba – czyli punkt wyjścia, którym jest indywidualne „odkrycie” niezmiennych praw islamu, stanowiące pierwszy krok w procesie formowania nowego społeczeństwa. Powyższa koncepcja jest powiązana z przedstawioną wizją „wyjątkowej generacji koranicznej” jako wiecznego i niezmiennego ideału kształtowania *ummy*.

Pojęcie „świata wartości” pojawia się tylko we wstępie, jednak jego koncepcja organizuje i określa perspektywę całej książki. Oznacza prymat

³⁴⁸ S. Quṭb, *Ma‘ālim fī āṭ-ṭarīq*, ss. 38-39.

i wyższość świata duchowego oraz wszelkich zasad z niego wypływających nad światem materialnym oraz działalnością ludzką odbywającą się w jego ramach, czego ranga jest dla Qutba jednoznacznie niższa. „Ludzkość stoi na skraju przepaści (...) nie z powodu zagrożenia zagładą (...), ale z powodu bankructwa w świecie wartości”³⁴⁹ – informuje autor we wstępie. Wychodząc z tej perspektywy, pomimo 1400 lat różnicy, można zarysować podobieństwo i wspólny mianownik dla współczesności i czasów pierwszych muzułmanów. Pomimo wielkich różnic historycznych, społecznych, politycznych, na poziomie „wartości” sytuacja jest podobnie zła – światem rządzi *ġāhiliyya*. Ta perspektywa pozwala również na rozumienie islamu jako jedynej prawdziwej cywilizacji i przyszłego przywódcy ludzkości – ponieważ jako jedyny system niesie kompletne rozwiązanie dotyczące kwestii wartości.

Także kwestia **wyjątków** od jednoznacznych reguł polityczno-religijnych proponowanych w *Ma‘ālim fi āt-tarīq* powinna również zostać krótko omówiona w kontekście tej koncepcji. Wyjątkiem od kompletnego rozgraniczenia między islamem a *ġāhiliyya* jest podejście do rozwoju technicznego, nawet zdobyczy technologicznych proveniencji zachodniej, i codziennych stosunków (*ta‘āmul yawmī*), np. handlowych muzułmanów z przedstawicielami *ġāhiliyyi*.³⁵⁰ Zdaniem Qutba, muzułmanie mogą czerpać, pod pewnymi określonymi warunkami, z wiedzy zachodniej dotyczącej kwestii technicznych i naukowych, nawet nawiązywać ograniczone stosunki handlowe. Takie nastawienie stanowi ideologiczny „wytrych” dla cechy charakterystycznej muzułmańskiego fundamentalizmu – będąc ruchem przeciwnym wielu przejawom nowoczesności, jego przedstawiciele chętnie sięgali i sięgają po najnowsze zdobycze technologiczne oraz korzystali i korzystają z nowoczesnych sposobów globalnej komunikacji. Na poziomie teorii takie wyjątki umożliwia koncepcja „świata wartości”. Zarówno technika i odkrycia naukowe należą do płaszczyzny „twórczości materialnej” (*ibda’ māddī*)³⁵¹, a handel należy do dziedziny prawa muzułmańskiego określanej jako *mu‘āmalāt*, obowiązków wobec innych ludzi,

³⁴⁹ S. Qutb, *ibidem*, s. 3.

³⁵⁰ S. Qutb, *ibidem*, s. 14.

³⁵¹ S. Qutb, *ibidem*, s. 7.

będącej przeciwstawną do dziedziny *'ibādāt*, czyli obowiązków wobec Boga.³⁵² Oba zjawiska nie należą zatem do sedna, sfery ducha, wartości, „świata wartości”, która to sfera jest najważniejszą i decydującą z fundamentalistycznego punktu widzenia. Dlatego możliwe okazuje się czerpanie z zachodnich i niemużulmańskich odkryć – pod warunkiem, że nie ingerują one w sferę wiary, szeroko rozumianej duchowości, wartości, moralności, zasad tworzenia mużulmańskiego społeczeństwa i określonej interpretacji historii.

3.3. Podsumowanie i zakończenie

Spójność wywodu Qutba wynika przede wszystkim z **podziału na pojęcia przeciwstawne**. Podział ten powoduje, że omawiane w książce pojęcia, nawet te niepowiązane ze sobą znaczeniowo, mają wspólny mianownik – albo należą do domeny islamu albo *ġāhiliyyi*. Ponadto, opozycyjne pary pojęciowe są komplementarne i ich pełna definicja możliwa jest tylko poprzez uwzględnienie pojęcia przeciwnego. Poprzez spójność i jednolitość myśli zawartej w *Ma'ālim fi āt-tarīq*, niemożliwe staje się przyjęcie jej tylko częściowo. Ponieważ jeden element wynika z drugiego, warunkuje go i określa, usunięcie jednego z nich narusza całą strukturę myśli polityczno-religijnej Qutba. Odrzucenie np. prymatu duchowości wyodrębnionego w niniejszej pracy jako „świat wartości”, nie pozwala na kluczową dla książki perspektywę wyższości duchowej „awangardy” nad dominującymi siłami *ġāhiliyyi*. Z kolei dopiero uznanie podziału na teorię i „praktyczną drogę koraniczną” pozwala na pełne zrozumienie Qutbowskiej interpretacji *'aqīdy*; ta definicja leży u podstaw koncepcji nowego mużulmańskiego społeczeństwa, którego ponowne ustanowienie jest głównym celem zarówno autora, jak i opisanej w książce „awangardy”. Definicja *'aqīdy* jest także zależna od koncepcji „największej zagadki ludzkości” – jednak aby w pełni przyjąć te założenia należy najpierw zaakceptować prymat duchowego doświadczenia w życiu ludzkim nad wszystkimi innymi aspektami człowieczej działalności, czyli już wspomniany „świat wartości”. Pojęcie *dżihadu* natomiast wywodzi się z Qutbowej koncepcji wolności, ta jest oparta na definicji islamu jako „wyzwolenia z niewoli

³⁵² Definicja pojęć *mu'āmalāt* i *'ibādāt* na podstawie definicji W. Sheparda. Por. W. Shepard, *Introducing Islam*, Routledge, Nowy Jork 2010, s. 296.

człowieka nad człowiekiem” – pojęcie islamu warunkuje zatem definicję wolności, która z kolei określa rozumienie *dżihadu*.

Myśl Quṭba zawarta w *Ma ‘ālim fi āṭ-ṭarīq* skierowana jest do przekonanych. Jej celem nie jest wprowadzanie w arkana fundamentalistycznie rozumianego islamu nowych, niezaznajomionych z islamem osób. To przewodnik dla aktywistów fundamentalistycznych pisany w konkretnym czasie, w czasie silnych represji i dominacji naseryzmu w sferze polityki, gospodarki, ale także kultury i obecnego w przestrzeni publicznej języka. Oferuje adresatowi – „misjonarzom”, „awangardzie”, prawdziwym muzułmanom, szereg przydatnych narzędzi intelektualnych umożliwiających określenie kto jest wrogiem, a kto jest sprzymierzeńcem. Wskazuje „drogę”, daje rady, jak przetrwać w świecie, który nieomal w całości jest wrogo nastawiony wobec muzułmańskiej „awangardy”. Dzięki swojej spójności i koherencji nie tylko daje argumenty, jak rozmawiać i podważać wizje przeciwników politycznych – **oferuje kompletną wizję świata uszeregowanego według manichejskiej zasady islam/ġāhiliyya**. Wspomniana w poprzednim akapicie konieczność całościowego przyjęcia teorii zawartych w *Ma ‘ālim fi āṭ-ṭarīq*, stanowi jednocześnie propozycję pełnego, spójnego opisu rzeczywistości z jasno określonymi zasadami. Tym samym umożliwia nie tylko walkę na argumenty, ale – przede wszystkim – **walkę na światopoglądy**, różniące się między sobą nie poszczególnymi interpretacjami wydarzeń lub procesów, a całą interpretacją rzeczywistości wraz z jej sferą polityki, duchowości, kultury i języka.

Na tym między innymi zasadza się radykalność teorii zawartej w *Ma ‘ālim fi āṭ-ṭarīq* – nie tylko postuluje ona odgraniczenie się, izolację od reszty świata (*‘uzla šu ‘ūriyya*)³⁵³, ale też oferuje możliwość całkowitego intelektualnego odcięcia się od innych systemów myślowych i politycznych. Quṭb nie pisze regularnego traktatu przeciwko danym koncepcjom, a opozycyjne teorie nie są tematem metodycznej krytycznej analizy lub refleksji. Inspirując się systemami – bardziej ideologicznymi i politycznymi niż filozoficzno-religijnymi – sam tworzy swój własny **system (niżām)**.³⁵⁴ Tym samym przeciw-

³⁵³ S. Quṭb, *Ma ‘ālim fi āṭ-ṭarīq*, s. 17.

³⁵⁴ S. Quṭb, *ibidem*, s. 21.

stawne ideologie są atakowane, krytykowane a następnie odrzucane z perspektywy własnego systemu, hermetycznego i zamkniętego świata intelektualnego. To kolejna część składowa spójności myślowej Quṭba – tak jak każdy element jego teorii musi zostać przyjęty, tak też żaden nie może zostać dodany; zaburzyłoby to spójność i komplementarność pojęć i koncepcji tworzących jego ostatnie dzieło. Warto jednak podkreślić, co autor *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq* zapowiedział we wstępie – że zależy mu na napisaniu kolejnych „znaków na drodze”³⁵⁵; dlatego też nie można uznawać ostatniego dzieła Quṭba oraz zawartej w nim myśli polityczno-religijnej za ostateczny wyraz jego intelektualnej działalności. Nie traktując zatem *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq* jako ostatecznego systemu intelektualnego, w którym Quṭbowi udało się przekazać wszystkie wskazówki dla przyszłej muzułmańskiej elity, można mimo to wskazać na hermetyczność jako cechę dysfunktywną jego późnej myśli fundamentalistycznej, wynikającą ze spójności opartej o silnie dualistyczną wizję rzeczywistości.

Świadome użycie terminologii zaczerpniętej spoza arabsko-muzułmańskiego kręgu kulturowego wiąże się w *Ma ‘ālim fī āṭ-ṭarīq* z **przewartościowaniem danych pojęć**, a następnie z **ich wpisaniem w fundamentalistyczną wizję islamu**. Quṭb sięga zarówno po nowoczesne pojęcia o rodowodzie „zachodnim”, jak także po terminologię zaczerpniętą z kultury arabsko-muzułmańskiej. Pomimo świadomego całkowitego odcięcia od wpływów zachodnich, pojęcia takie jak naród, ojczyzna, system (polityczny, ideologiczny, religijny), cywilizacja, rozwój/postęp używane są w książce i stanowią ważny punkt odniesienia dla teorii Quṭba. Wszystkie te terminy są jednak krytykowane i odrzucane, aby następnie opracować je w kontekście fundamentalistycznej myśli muzułmańskiej. Tym samym „cywilizacja” staje się pojęciem obejmującym wyłącznie kulturę islamu; „ojczyzna” oznacza nie miejsce na mapie, ale ideał społeczeństwa, gdzie *szariat* jest w pełni obowiązującym prawem – *dār al-islām*; narodowością staje się podstawowy dogmat wiary muzułmańskiej, *‘aqīda*. Pojęciom muzułmańskim nadane jest także nowoczesne znaczenie – islam staje się systemem (*niẓām*), a system władzy określany jest neologizmem niemającym

³⁵⁵ S. Quṭb, *ibidem*, s. 10.

swojego odzwierciedlenia w Koranie – *ḥākimiyya* – oznaczającym zwierzchność Boga nad wszystkim i wszystkimi.

Z kolei pojęcia i koncepcje, dzięki którym Quṭb atakował wybrane grupy społeczne (por. podrozdział 3.2.2.) to **pojęcia zbiorcze** określające wiele zjawisk. I tak np. różnice między pojęciami *qawmiyya*, *waṭaniyya* lub *ḡinsiyya* nie mają szczególnego znaczenia ani wartości dopóki nie odnoszą się do Boga. Tak samo definicyjne rozróżnienia wpisywanych pod jednym pojęciem negatywnym *naẓariyya* różnych elementów teologii i, szerzej, całej kultury muzułmańskiej, jak np. *fiqh*, *ʿilm al-kalām*, lub klasycznego sposobu opracowywania komentarzy koranicznych – nie mają znaczenia, ponieważ należą one do sfery sprzecznej z islamem. Takim podejściem Quṭb ujednolicał własną teorię; odrzucał jednocześnie większość zjawisk wchodzących w skład „kultury Zachodu” i zrywał także z muzułmańską teologią i dużą częścią wielowiekowej arabsko-muzułmańskiej spuścizny intelektualnej.

Warto także zaznaczyć charakterystyczną dla późnej myśli Quṭba oraz, szerzej, współczesnego fundamentalizmu muzułmańskiego, **ahistoryczną postawę** w interpretowaniu początków islamu oraz dawnej historii. Z jednej strony autor wskazuje na stopniowość wdrażania zasad koranicznych na drodze budowania muzułmańskiego społeczeństwa oraz jego dopasowanie do aktualnych warunków społecznych. Z drugiej strony, Quṭbowa „metoda koraniczna” rozumiana jest jako niezmienna i boska – tym samym przykład „wyjątkowej generacji koranicznej” staje się żywym symbolem, który powinien być kontynuowany bez względu na czasy, a współczesne wydarzenia i zjawiska polityczne (jak np. nacjonalizm) zarówno wpisywane są w kontekst tworzenia pierwszej gminy muzułmańskiej, jak i rozwiązania sprzed 1400 lat mają znaleźć zastosowanie w obecnych politycznych strategiach, np. walki z ideą narodową. „Wyjątkowa generacja koraniczna” oraz działalność Proroka staje się „wiecznym archetypem” opisanym przez K. Armstrong i krótko omówionym w rozdziale 1. Innym przykładem takiego ahistorycznego i ideologicznego myślenia jest „duch wypraw krzyżowych”, zdaniem Quṭba niezmiennie dominujący wśród przedstawicieli Zachodu od czasów średniowiecza.

Celem niniejszej pracy było opracowanie wybranych aspektów myśli polityczno-religijnej Sayyida Quṭba na podstawie *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq*. Główna teza odnosi się do wyjątkowej spójności i hermetyczności tego systemu intelektualnego oraz z niej wynikającej komplementarności pojęć i koncepcji w niej zawartych. Starłem się powyższą tezę udowodnić i opracować poprzez wpisanie jej w szereg ważnych kontekstów, ułatwiających zrozumienie i umożliwiających odczytanie myśli Quṭba w historycznych warunkach jej powstania. Z tego względu w pierwszym rozdziale określony został kontekst zawarty w tytule pracy, czyli „radikalny islam”. Pozwoliło mi to określić definicję, w ramach której myśl Quṭba była w niniejszej pracy opracowywana, tzn. w kontekst współczesnego fundamentalizmu. Został on zdefiniowany na podstawie różnych, wybranych perspektyw badawczych i określony jako nowoczesny ruch, będący reakcją na szeroko pojęty kryzys społeczny, mający polityczne cele wyrażane językiem religii. Drugi rozdział z kolei miał na celu umiejscowienie późnej fundamentalistycznej myśli Quṭba w szerszym kontekście jego twórczości od lat 20. Tym samym podkreślone zostały w skróconej formie różnice i przemiany w jego myśli na przełomie dekad. Zwrócona została uwaga na stopniowe odchodzenie od świeckich założeń nacjonalistycznych i radykalizacja, której ostatecznym etapem była myśl zawarta w *Ma'ālim fi āṭ-ṭarīq*; podkreślone zostały też elementy ciągłości w działalności twórczej egipskiego ideologa, w mniej lub bardziej zmienionej formie pojawiające się na wszystkich etapach jego drogi intelektualnej. Tym samym ukazane zostało, jak polityczna myśl, czerpiąca wiele z poezji i doświadczenia religijnego, staje się wpływowym fundamentalistycznym systemem intelektualnym, którego źródło można upatrywać, zgodnie z definicją z pierwszego rozdziału, w kryzysie – społecznym, gospodarczym, politycznym i ideologicznym.

„Jeśli chodzi o teorię polityczną – to musi być to opowieść o kryzysie”³⁵⁶ – przekonuje Q. Skinner, brytyjski badacz, którego inspiracje metodologiczne stanowiły jeden z punktów wyjścia do trzeciego rozdziału, analizującego myśl Quṭba. Z jego metodologii zaczerpnięto potraktowanie tekstów i dzieł historycznych

³⁵⁶ https://www.youtube.com/watch?v=TIN_8aYzjRU *Quentin Skinner interviewed by MW Fellows Franz Fillafer and Julia McClure* – wywiad z Q. Skinnerem dostępny na portalu Youtube, [dostęp: 28.05.2019].

jako wypowiedzi skierowanych do adresatów, których już nie ma. Idąc tym tropem, zastosowana została próba rekonstrukcji możliwych adresatów oraz, analogicznie, oponentów; grup politycznych i społecznych przeciwko którym badany tekst jest ukierunkowany. Z kolei od R. Kosellecka przejęta została definicja przełomu dotyczącego rozumienia historii pojęć – terminologia Qutba badana jest na tej podstawie jako nowoczesne pojęcia zbliżone do Koselleckowskich *Bewegungsbegriffe* – „pojęć ruchu”, których celem nie było adekwatne oddanie rzeczywistości społeczno-politycznej, a jej aktywna zmiana i współkształtowanie.

Wiele aspektów myśli polityczno-religijnej Qutba zostało w tej pracy pominiętych ze względów objętościowych oraz z powodu ograniczeń czasowych. Pojęcia Qutba nie zostały opracowane w szerszym kontekście języka propagandy naserowskiej, a niektóre pominięte lub tylko wspomniane, jak np. *umma*, lub *muğtama*, *ḥākimiyya*. Nie omówiono także jego antysemityzmu opartego o teologiczną rolę Żydów opisaną w Koranie. Jedynie zasygnalizowano rolę pism An-Nadwīego, Al-Mawdūdīego i ich znaczenie dla twórczości Egipcjanina. Nie został też poruszony temat migracji ze wsi do miast, mający kluczowe znaczenie dla kształtowania poglądów Qutba. I. Pappé uznaje „przybycie chłopów do miast, gdzie świat trwałych wartości i wzorów zachowania zastąpiły chwiejna moralność i niejasne reguły gry społecznej” za „największy kulturowy szok, jakiego doznano we [współczesnym] świecie arabskim”.³⁵⁷ Mam także świadomość, że dziedzina historii intelektualnej/historii idei, do której wybiórczo i wyrywkowo odwoływałem się w pracy, obejmuje wiele różnych niewspomnianych w pracy metodologii badawczych – oraz, że również na gruncie polskim, na Uniwersytecie Warszawskim powstała tzw. Warszawska Szkoła Historyków Idei, do której należał m.in. L. Kołakowski, J. Szacki, A. Walicki i inni.³⁵⁸ Nie zostały także uwzględnione narzędzia badawcze wywodzące się z kierunku obecnie dominującego w dziedzinie historii intelektualnej obejmującej obszar Bliskiego Wschodu, czyli *global intellectual history*. Wymienione zagadnienia nieporuszone w niniejszej pracy potraktowa-

³⁵⁷ I. Pappé, *Współczesny Bliski Wschód*, s. 277.

³⁵⁸ Archiwum Warszawskiej Szkoły Historii Idei, <http://archidei.fus-schuss.com/o-szkole/>, [dostęp: 01.07.2019].

ne są jako możliwe perspektywy badawcze dla dalszej kwerendy naukowej w obszarze współczesnej historii intelektualnej Egiptu i Bliskiego Wschodu.

Nie poruszono także kwestii wpływu, jaki myśl Qutba, przede wszystkim ta zawarta w *Ma'ālim fi āt-tarīq*, wywarła na rozwój fundamentalizmu od 70. Nie jest to jednak temat tej pracy; celem jest przedstawienie wybranych aspektów jego myśli w czasie, gdy była tworzona. Opracowanie jej różnorodnego wpływu od lat 70. wiązałoby się z inaczej postawioną problematyką badawczą i inaczej opracowaną metodologią, której oś stanowiłoby badanie radykalnych, nierzadko terrorystycznych ugrupowań interpretujących myśl Qutba jako usprawiedliwienie przemocy – tematem takiej pracy byłaby późniejsza **interpretacja** jego myśli, a nie warunki historyczne i intelektualne jej powstania. Warto jednak zaznaczyć, że twórczość Qutba, zazwyczaj utożsamiana z jej ostatnim etapem z lat 60., inspirowała nie tylko radykałów – polaryzuje i porusza społeczeństwo egipskie po dziś dzień i stanowi element współczesnej ideologicznej walki politycznej. Przykładem tego może drugi sezon serialu *Al-Ġamā'a*, *Al-Ġamā'a 2*, opowiadający historię Bractwa Muzułmańskiego od roku 1952. Ponieważ historia Bractwa od lat 50. do połowy 60. jest silnie związana z Qutbem, będącym w latach 1964-65 nieformalnym przywódcą organizacji, jest on także jedną z głównych postaci w serialu. Sayyid Qutb, grany przez młodego egipskiego aktora teatralnego i filmowego Muḥammada Fahīma, w serialu pokazany jest w jednoznacznie złym świetle. Serial transmitowany był w czasie ramadanu w Egipcie w 2017 roku i budził silny sprzeciw środowisk powiązanych z Bractwem Muzułmańskim.³⁵⁹ Z kolei książki Ḥ. Namnama wskazują, że nauka egipska badająca twórczość Qutba nie jest wolna wpływów politycznych. Namnam, historyk i biograf Qutba oraz były minister kultury, poświęcił Qutbowi wiele tekstów w tym monografie *Sayyid Qutb wa-tawrat yūlyū* oraz *Sayyid Qutb. Sīrat at-taḥawwulāt*. Książki, oparte wprawdzie na szerokim materiale źródłowym, także pokazują egipskiego ideologa w jednoznacznie negatywnym świetle. Bardziej zrównoważoną analizę jego twórczości przeprowadził egipski filozof Ḥasan Ḥanaḥī, m.in. we wspomnianym w rozdziale drugim tekście *Aṣ-Ṣā'ir ar-rumānsī Sayyid Qutb*.

³⁵⁹ „'Al-Gama'a 2' exposes Brotherhood's dark history in Ramadan”, *Egypt today*, wydanie internetowe, 07.05.2017. <https://www.egypttoday.com/Article/4/4771/Al-Gama-a-2-exposes-Brotherhood%E2%80%99s-dark-history-in-Ramadan>, [dostęp: 05.09.2019].

Na zakończenie pracy warto wspomnieć, że fundamentalizm, którego współczesna forma została ukształtowana między innymi przez twórczość Quṭba, stanowi po dziś dzień ważny element współczesnej arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej. Ġamāl Ḥāšūqǧī, saudyjski dysydent, dziennikarz i analityk polityczny zamordowany w konsulacie Arabii Saudyjskiej w 2018 roku, twierdził, że niezrozumienie i strach przed islamem politycznym były kluczowymi czynnikami upadku tzw. arabskiej wiosny. Apelował do krajów muzułmańskich o akceptację nurtów islamu politycznego i z nimi powiązanych możliwości zmiany społecznej, ponieważ poglądy fundamentalistów były i są reprezentatywne dla części społeczeństwa w Arabii Saudyjskiej, Egipcie czy Zjednoczonych Emiratach Arabskich; z tego względu ich ignorowanie jest praktycznie niemożliwe.³⁶⁰ W tym duchu – rozumiejąc muzułmański fundamentalizm jako różnorodny polityczny fenomen, którego nie da się i nie można ignorować – badanie myśli fundamentalistycznej, zarówno jej historycznych źródeł, jak i jej współczesnych przejawów, można potraktować jako ważny asumpt do zrozumienia procesów społecznych i politycznych zachodzących obecnie w krajach arabsko-muzułmańskich.

³⁶⁰ *Aḥīr liqā' li-āl-kātib aṣ-ṣaḥāfī Ġamāl Ḥāšūqǧī ma' al-i'lāmī Mu'tazz Maṭar qabla iḥtiṭāfihi*, wywiad z 2018 r. Ġamālem Ḥāšūqǧī dla egipskiej telewizji satelitarnej Qanāt aš-šarq, dostępny na portalu Youtube, <https://www.youtube.com/watch?v=XOnYqGvQCaw>, [dostęp: 3.07.2019].

BIBLIOGRAFIA

Źródła

‘Abd an-Nāṣir, Ġamāl, *Falsafat at-tawra*, rok wydania oraz wydawca nieznany, Kair.

Al-Bannā, Ḥasan, *Risālat al-mu’tamar al-ḥāmis*, wydanie internetowe, rok i miejsce wydania nieznane. Dostępne na portalu Ikhwan Wiki, https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%AA%D9%85%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%A7%D9%85%D8%B3, [dostęp: 12.08.2019].

Al-Bannā, Ḥasan, *Risālat at-ta’līm*, wydanie internetowe, rok i miejsce wydania nieznane. https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%85.pdf, [dostęp: 20.08.2019].

Ġarīša, ‘Alī M., *Al-Mabādī’ al-ḥamsa*, wydanie internetowe z portalu Ikhwan Wiki, https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%AF%D8%A6_%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%85%D8%B3%D8%A9, [dostęp: 12.08.2019].

Al-Ġazālī, Zaynab, *Ayyām min ḥayātī*, wydanie internetowe, rok, miejsce wydania oraz wydawnictwo nieznane. Dostęp z platformy internetowej Maktabat an-nūr: <https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A3%D9%8A%D8%A7%D9%85-%D9%85%D9%86-%D8%AD%D9%8A%D8%A7%D8%AA%D9%8A-pdf>, [dostęp: 23.07.2019].

Iqbal, Muḥammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Dodo Press 2009, miejsce wydania nieznane.

Koran, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986,

Maḥfūz, Nağīb, *Al-Karnak*, Maktabat Miṣr, Kair 1974.

Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, tom 81 (Kitāb ar-riqāq) nr 18, sunnah.com, <https://sunnah.com/bukhari/81>, [dostęp: 01.03.2019].

Sunan Abī Dāwūd, tom 39 (Kitāb al-malāḥim) nr 1, sunnah.com, <https://sunnah.com/abudawud/39>, [dostęp: 26.02.2019].

Quṭb, Sayyid, *Al-‘adāla āl-iğtimā‘iyya fī āl-islām*, Dār aš-šurūq, Kair 1990.

Quṭb, Sayyid, *Al-a‘māl aš-ši‘riyya āl-kāmila*, wydawnictwo nieznane, Damaszek 2008

Quṭb, Sayyid, *Amrikā allatī ra‘ayt. Fī mīzān al-qiyam al-insāniyya*, w: *Ar-Risāla*, nr 959, 19.11.1951., https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_959/%D8%A3%D9%85%D8%B1%D9%8A%D9%83%D8%A7_%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%8A_%D8%B1%D8%A3%D9%8A%D8%AA: [dostęp: 07.07.2019].

Quṭb, Sayyid, *Ayyuhā āl-‘arab, istayqizū wa-ihḍarū*, w: *Ar-Risāla*, nr 647, 26.11.1945., https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_647/%D8%AD%D9%88%D9%84_%D9%82%D8%B6%D9%8A%D8%A9_%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86, [dostęp: 20.07.2019].

Quṭb, Sayyid, *Aḍ-ḍamīr al-amrikānī...! wa-qaḍiyyat Filisṭīn*, w: *Ar-Risāla*, nr 694, 21.10.1946.,

https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_694/%D8%A7%D9%84%D8%B6%D9%85%D9%8A%D8%B1_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%85%D8%B1%D9%8A%D9%83%D8%A7%D9%86%D9%8A._._!_%D9%88%D9%82%D8%B6%D9%8A%D8%A9_%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86, [dostęp: 06.07.2019].

Quṭb, Sayyid, *Fī zilāl al-Qurʿān*, Dār aš-šurūq, Kair 2003.

Quṭb, Sayyid, *Kifāh Ṭība*, recenzja książki. Aneks do: Raḡāʿ An-Naqqāš, *Fī ḥubb bi-Naḡīb Maḥfūz*, Dār aš-šurūq, Kair 1995.

Quṭb, Sayyid, *Limādā a ʿdamūnī?*, Wydanie internetowe książki ze strony islamway.net:

<https://ar.islamway.net/book/26027/%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B0%D8%A7-%D8%A3%D8%B9%D8%AF%D9%85%D9%88%D9%86%D9%8A>, [dostęp: 20.07.2019].

Quṭb, Sayyid, *Ma ʿālim fī āṭ-ṭarīq*, Dār aš-šurūq, Kair 1979.

Quṭb, Sayyid, *Ma ʿrakat āl-islām wa-rʿas māliyya*, Dār aš-šurūq, Kair 1994.

Quṭb, Sayyid, *Muḥimmat aš-šāʿir fī āl-ḥayā wa-aš-šiʿr al-ḡīl al-ḥāḍir*, wydawca, rok i miejsce wydania nieznane.

Quṭb, Sayyid, *Radd al-ʿār arba ʿfabrāir bi-maṭal mā ruddat ʿār Dinšawāi*, w: *Ar-Risāla*, nr 648,

12.03.1945, https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_648/%D8%A3%D9%8A%D9%86_%D8%A3%D9%86%D8%AA_%D9%8A%D8%A7_%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%D9%89_%D9%83%D8%A7%D9%85%D9%84%D8%9F!, [dostęp: 20.08.2019].

Quṭb, Sayyid, *Šaylūk al-ğadīd aw qaḍiyyat Filisṭīn*, w: *Ar-Risāla*, nr 655, 21.01.1946,

[https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_655/%D8%B9%D9%84%D9%89_%D9%87%D8%A7%D9%85%D8%B4_%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF](https://ar.wikisource.org/wiki/%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%AF%D8%AF_655/%D8%B9%D9%84%D9%89_%D9%87%D8%A7%D9%85%D8%B4_%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%AF;); [dostęp: 21.07.2019].

Quṭb, Sayyid, *At-taṣwīr al-fannī fī āl-Qurʾān*, Dār aš-šurūq, Kair 2004.

Opracowania

Abu Rabiʿ, I.M., *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York Press, Nowy Jork 1996.

Abu Rabiʿ, I.M., *Sayyid Qutb: from religious realism to radical social criticism*, w: *Islamic Quarterly* tom 28, Londyn 1984, s. 103

<https://search.proquest.com/openview/f76239339593c952116a55e3b42c188f/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1818767>, [dostęp: 14.10.2019].

Aḥir liqāʿ li-āl-kātib aš-ṣaḥāfī Ġamāl Ḥāšūqī maʿ al-iʿlāmī Muʿtazz Maṭar qabla iḥtiṭāfihi, wywiad z 2018 r. Ġamālem Ḥāšūqī dla egipskiej telewizji satelitarnej Qanāt aš-šarq, Youtube,

<https://www.youtube.com/watch?v=XOnYqGvQCaw>, [dostęp: 03.07.2019].

Akbarzadeh, Sh. (red.), *Routledge Handbook of Political Islam*, Routledge, Nowy Jork 2012.

de Bellaigue, Ch. *The Islamic Enlightenment. The modern struggle between faith and reason*, The Bodkey Head, Londyn 2017.

Benin, J., Stork, J. (red.) *Political Islam. Essays from the Middle East Report*, I.B. Tauris, Londyn 1997.

Bennet C. (red.), *The Bloomsbury Companion to Islamic Studies*, Bloomsbury Academic, Londyn 2015.

Berman P. *The Philosopher of Islamic Terror*, The New York Times Magazine, wydanie internetowe, 23.03.2003, <https://www.nytimes.com/2003/03/23/magazine/the-philosopher-of-islamic-terror.html>, [dostęp 18.05.2018].

Brooke S., Ketchley N., *Social and Institutional Origins of Political Islam*, w: American Political Science Review, 112/2 2018.

Brown D.W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

Calvert J., *Sayyid Qutb and the origins of radical islamism*, Oxford University Press, Londyn 2010.

Calvert J., *The individual and the Nation: Sayyid Qutb's Tifl min al-qariya*, The Muslim World 90/2000.

Calvert, John, *'The World is an Undutiful Boy!': Sayyid Qutb's American experience*, w: Islam and Christian-Muslim Relations, tom 11, nr 1/2000.

Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2007.

Danecki J., *Polityczne funkcje islamu*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1991.

D'Souza, Dinesh Osama's Brain, *The Weekly Standard*, wydanie internetowe 29.04.2002, <https://www.weeklystandard.com/dinesh-dsouza/osamas-brain>, [dostęp: 20.07.2018].

Dziekan M.M. *Złote stolice Arabów*, Czytelnik, Warszawa 2011.

Gershoni I., Jankowski J., *Confronting Fashism in Egypt. Dictatorship vs. Democracy in the 1930s*, Stanford University Press, Stanford 2010.

Gershoni I., Jankowski J., *Redefining the Egyptian Nation. 1930-1945*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Görlach J.S., *Der Islam und die Probleme der modernen Zivilisation. Saiyid Quṭb's Auseinandersetzung mit Alexis Carrel*, tekst dostępny na stronie internetowej Uniwersytetu w Tybindze: <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/46313>, [dostęp: 05.07.2019].

Grygienć J., „Mniej filozofii, więcej historii”. *Quentina Skinnera zmagania z ahistoryzmem w naukach społecznych*, w: *Dialogi Polityczne* 12/2009.

Grygienć J. (red), Quentin Skinner, *Metoda historyczna i wolność republikańska*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 2016.

Al-Hālidī Ṣ. ‘Abd al-Fattāḥ, *Sayyid Quṭb: min al-milād ilā ʾl-istiḥād*, Dār al-qalam, Damaszek 1994.

Al-Hālidī Ṣ. ‘Abd al-Fattāḥ, *Amrīkā mīn ad-dāḥil bi-minzār Sayyid Quṭb*, wydanie internetowe. Dostęp z platformy internetowej Maktabat an-nūr: <https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A3%D9%85%D8%B1%D9%8A%D9%83%D8%A7-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%AE%D9%84-%D8%A8%D9%85%D9%86%D8%B8%D8%A7%D8%B1-%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%82%D8%B7%D8%A8-pdf>, [dostęp: 20.07.2019].

Halliday F., *Islam i mit konfrontacji*, tłum. R. Piotrowski, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2002.

Halliday F., *Bliski Wschód w stosunkach międzynarodowych*, tłum. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hourani A., *Arabic Thought in the Liberal Age*, Oxford University Press, Londyn 1970

Irwin R., *Is this the man who inspired Bin Laden?*, The Guardian, wydanie internetowe 1.11.2001,

<https://www.theguardian.com/world/2001/nov/01/afghanistan.terrorism3>
[dostęp: 07.11.2018].

Isenberg B., *Critique and crisis. Reinhart Koselleck's thesis of the Genesis of modernity*, tekst dostępny na platformie Eurozine, opublikowany 18.05.2012, <https://www.eurozine.com/critique-and-crisis/>, [dostęp: 02.08.2019].

Kamali M.H., *Tadjdīd, Iṣlah and Civilizational Renewal in Islam*, Islam and Civilizational Renewal 4/2013.

Kepel G., *Beyond the Clash of Civilizations*, The New York Times, wydanie internetowe 11.03.2011, <https://www.nytimes.com/2011/03/12/opinion/12iht-edkepel12.html>, [dostęp: 20.02.2019].

Kepel G., *Fitna. Wojna w sercu islamu*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2006.

Kepel G., *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet and the Pharaoh*, tłum. J. Rothchild, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1985.

Kepel G., *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Dialog, Warszawa 2003.

Kepel G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, tłum. J. Kolczyńska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.

Khatab S., *Arabism and Islamism in Sayyid Quṭb's Thought on Nationalism*, w: The Muslim World nr 94, kwiecień 2004.

Khatab S., *The Political Thought of Sayyid Quṭb. The theory of jahiliyyah*, Routledge, Oxon 2006.

Koselleck R., *Krytyka i kryzys: studium patogenezy świata mieszczańskiego*, tłum. Jakub Duraj, Marcin Moskalewicz, Fundacja Res Publica im. H. Krzeczowskiego, Warszawa 2015.

Koselleck R., *Semantyka historyczna*, tłum. W. Kunicki, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.

Krämer G., (w rozmowie z Ulrichem von Schwerin), *Muslims must take a critical look at the controversial passages in the Koran*, Qantara.de, <https://en.qantara.de/content/interview-with-gudrun-kramer-muslims-must-take-a-critical-look-at-controversial-passages-in> [dostęp: 21.02.2019].

Krämer G., hasło: Political Islam w encyklopedii internetowej encyclopedia.com, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/political-islam>, [dostęp: 20.02.19].

Kramer M., *Coming to terms: Fundamentalists or Islamists?* Middle East Forum, <https://www.meforum.org/541/coming-to-terms-fundamentalists-or-islamists>, [dostęp: 18.02.2019].

Lapidus I.M., *Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movement and Historical Paradigms*, w: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, tom 40, nr 4/1997, s. 444.

Maalouf A., *Rozregulowany świat*, Czytelnik, Warszawa 2011, tłum. W. Prażuch

Machut-Mendecka E., *Na szlakach Sindbada: koncepcje współczesnej prozy arabskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.

An-Namnam H., *Sayyid Quṭb wa-ṭawrat yūlyū*, Dār Mīrīt, Kair 1999.

Pappé I., *Współczesny Bliski Wschód*, tłum. N. Nowak, KIW, Warszawa 2013.

Palonen K., *The History of Concepts as a Style of Political Theorizing: Quentin Skinner's and Reinhart Koselleck's Subversion of Normative Political Theory*, w: *European Journal of Political Theory* 1/1.

Ruthven M., *A fury for God: The Islamist Attack on America*, Granta Books, Londyn 2004.

Al-Sayyid Marsot A.L., *Historia Egiptu. Od podboju arabskiego do czasów współczesnych*. Tłum. Z. Landowski, Książka i Wiedza, Warszawa 2009.

Schulze R., *Geschichte der islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart*, C.H. Beck, Monachium 2016.

Shepard W.E., *The Development of the Thought of Sayyid Quṭb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice in Islam'*, w: *Die Welt des Islams*, nr 2/1992.

Shepard W.E., *Introducing Islam*, Routledge, Nowy Jork 2010.

Shepard W.E., *Sayyid Quṭb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, Brill, Lejda 1996.

Six C., Riesebrodt M., Haas S., (red.), *Religiöser Fundamentalismus: Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Studienverlag, Wiedeń 2004.

Skinner Q., *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 1: the Renaissance*, tom I, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Skinner Q., *Visions of Politics. Regarding Method*, tom I, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Soage A.B., *Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Quṭb*, w: *Totalitarian Movements and Political Religions*, Tom 10, Nr 2.

Sorman G., *Dzieci Rifa'y. Muzułmanie i nowoczesność*, tłum. Wojciech Nowakowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

Stępniewska-Holzer B., Holzer J., *Egipt. Stulecie przemian*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2006.

Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa 1997.

Tibi B., *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*, C.H. Beck, Monachium 2002.

Toth J., *Sayyid Qutb. Life and Legacy of a Radical Islamic Intellectual*, Oxford University Press, Nowy Jork 2013.

Wiktorowicz Q., *A Genealogy of Radical Islam*, w: *Political islam. A critical reader*, (red. F. Volpi), Routledge, Nowy Jork 2011.

Wright L., *Wyniosłe wieże. Al-Kaida i atak na Amerykę*, tłum. A. Wilga, Wydawnictwo Czarne.

Zdanowski J., *Bracia Muzułmanie i inni*, Wydawnictwo Glob, Szczecin 1986.

Encyklopedie i słowniki

J. Danecki, J. Kozłowska, *Słownik arabsko-polski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2010. Oxford Islamic Studies Online, <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t253/e9>, [dostęp: 27.02.2019].

The Encyclopedia of Islam, tom III, B. Lewis, V.L. Menage, Ch. Pellat, J. Schacht, E.J. Brill, Lejda 1971.

The Encyclopedia of Islam, tom IV, E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (red.), E.J. Brill, Lejda 1973

The Encyclopedia of Islam, tom X, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (red.), Brill, Lejda 1998.

H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*, VEB Otto Harasowitz, Lipsk 1958.

G. Rahl, G.M. Gahrieb, *Wörterbuch Arabisch-Deutsch*, VAB, Lipsk 1986, Internetowy słownik angielsko-arabski i arabsko-arabski: <https://www.almaany.com/>.

Maciej Jan Śmigiel

Państwo a religia
według sekularystów egipskich

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	161
Uwagi	169
ROZDZIAŁ 1	
‘Ali ‘Abd Al-Rāziq – odrzucenie kalifatu	171
1.1. Źródła kalifatu	175
1.2. Władza a islam	182
1.3. Kalifat oraz władza w ujęciu historycznym	190
1.4. Podsumowanie oraz skutki wydania dzieła	193
ROZDZIAŁ 2	
Ḥālid Muḥammad Ḥālid – z sekularyzmu w „tradycjonalizm”	197
2.1. Krytyka	201
2.2. <i>Min hunā’</i> a <i>Al-Islām wa-usūl al-hukm</i>	204
2.3. Państwo a religia po rewolucji	207
2.4. Ideologia „nowych tradycjonalistów” i zwrot w poglądach Ḥālida	210

ROZDZIAŁ 3

Faraǧ Fūda – świecki męczennik	215
--------------------------------------	-----

3.1. <i>Szariat</i> a współczesność	217
3.2. Sekularyzm po egipsku	220
3.3. Podobieństwa i różnice z poprzednikami	222
3.4. Zamach i śmierć	226

ROZDZIAŁ 4

Muḥammad Sa'īd al-‘Ašmāwī – z perspektywy prawnika	229
--	-----

4.1. <i>Szariat</i> a <i>fiqh</i>	231
4.2. <i>Szariat</i> a współczesne prawo egipskie	238
4.3. Rządy Boga a rządy ludzi	243
4.4. Ekstremizm i jego przyczyny	245
4.5. Zderzenie cywilizacji(?)	248
4.6. Sekularysta czy modernista muzułmański?	250

ZAKOŃCZENIE	253
-------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	263
--------------------	-----

WPROWADZENIE

Termin „sekularyzm” powszechnie definiuje się jako koncepcję braku współzależności lub ingerencji religii na publiczne sprawy państwa czy społeczeństwa i utożsamiany jest z określeniami takimi jak „świeckość” czy „laickość”, chociaż zachodzą między nimi drobne różnice. Jako taki rozwinął się w chrześcijańskiej Europie i kojarzony jest przede wszystkim z okresem oświecenia, jednak jego korzenie sięgają dużo wcześniej. Jego źródeł można szukać już w samych początkach chrześcijaństwa, bowiem od momentu powstania reprezentującego je Kościoła istniał on osobno od państwa, mając na przestrzeni wieków większe lub mniejsze z nim powiązania, współdziałając lub będąc w stanie konfliktu, czasem dominując, lub będąc podporządkowanym. Dychotomia ta jest wyrażona wprost słowami Jezusa o „oddawaniu co cesarskie cesarzowi” [Mat. 22:21], czy w klasycznym rozróżnieniu na *sacrum* i *profanum*, świeckość i świętość, cesarza i papieża. Sekularyzm w wydaniu chrześcijańskim oznacza więc pozbawienie Kościoła jego reprezentantów – kleru – możliwości bezpośredniego ingerowania w politykę i sprawy państwowe, pozostawiając je wyłącznie w gestii władz świeckich i vice versa, czy też po prostu braku relacji między państwem a religią w najbardziej skrajnym przypadku. Spory o inwestyturę, krwawe wojny religijne głównie z XVII wieku czy prześladowania uświadomiły Europejczykom, jak bardzo potrzebne jest rozdzielenie tych dwóch rzeczy, państwa i Kościoła. Jako takie miało ono bowiem zapobiec wykorzystywaniu religii przez państwo w celu

wzmocnienia czy poszerzenia swojej kontroli i wpływu; oraz wykorzystywaniu władzy państwowej przez religię czy też osoby z nią związane (w tym wypadku kler) w celu narzucenia własnej doktryny i przekonań innym. Sekularyzm powstał więc w wyniku trwającego setki lat ścierania się ze sobą interesów państwa i interesów religii reprezentowanych przez Kościół i jego działalność. Jest to więc ze wszech miar koncept zachodni, którego nadrzędnym celem jest przeświadczenie, że państwo jest rzeczą wspólną wszystkich jego obywateli niezależnie od wyznawanej przez nich wiary.

Mówiąc więc o „sekularyzmie” w odniesieniu do świata islamu popełniamy często klasyczny błąd przekładania pojęć stricte zachodnich na język innych kultur i cywilizacji, w których brak im odpowiednika. Nie można bowiem mówić o rozdziale „państwa i meczetu” w tym samym kontekście co „państwa i Kościoła”, ponieważ ten ostatni oznacza całą organizację ze swoją konkretną hierarchią, prawem, majątkiem i wpływami. W islamie nie ma natomiast czegoś takiego jak „Meczet” w rozumieniu chociażby katolickiego „Kościola”¹, nie ma zhierarchizowanej struktury duchowieństwa/kleru, z podziałem na „parafie” czy „diecezje” zarządzane przez „biskupów”, „kardynałów” czy wreszcie „papieży”. Meczet jest jedynie budynkiem, który służy do gromadzenia się, modlitwy oraz nauki. Wszelcy zaś „duchowni” czy raczej „ludzie religii” są postrzegani bardziej jako nauczyciele, przewodnicy czy uczeni studiujący teologię oraz prawo, nie zaś jako „księża” czy „kapłani”. „Duchowieństwo” w islamie ma funkcję społeczną, nie służy, paradoksalnie, sprawom duchowym jak udzielanie sakramentów czy funkcja pośrednia między człowiekiem a Stwórcą, jest to bowiem osobista sprawa każdego muzułmanina. Także kwestia wojen religijnych czy schizm w rozumieniu europejskim była w klasycznym islamie nieznana. Muzułmanie mieli oczywiście swoje religijne dysputy, które czasem prowadziły do rozlewu krwi czy prześladowań, były one jednak o wiele mniej brzemiennie w skutkach. Natomiast do pierwszych „religijnych” wojen domowych i podziałów w islamie znanych jako *fitna*, z których najbardziej znanym był ten na sunnitów i szyitów, nie dochodziło wcale z powodu różnic doktrynalnych, a politycznych – tego, kto powinien przewodzić muzułmanom. Termin „sekularyzm”, jego idea i uzasad-

¹ Podobną katolickiej hierarchizację duchowieństwa da się jednak zaobserwować w Iranie, jest to jednak koncept w miarę świeży, dodatkowo odnoszący się do szyizmu.

nienie pozostawały więc dla świata islamu niezrozumiałe i obce kulturowo. Nie dziwi więc fakt, że w społeczeństwie, gdzie religia obejmowała każdy aspekt życia, postrzegany był (i w wielu kręgach dalej jest) na równi z „bezbożnością”, tym bardziej pejoratywnie, że importowano go z Zachodu.

Różnica ta wynika między innymi z zupełnie innej historii tych dwóch religii. Chrześcijański Kościół powstał niejako w opozycji do państwa w osobie Cesarstwa Rzymskiego, które na samym początku prześladowało chrześcijan, nie więc dziwnego, że już wtedy rozróżniano te dwie rzeczy. Z czasem oczywiście doszło do chrystianizacji Rzymu oraz niejako „romanizacji” części Kościoła, przez co ten zyskał władzę i dostęp do represyjnej władzy państwa, którą wykorzystywał, aby np. narzucić nowo sformułowaną rzymską ortodoksję starszym kościołom wschodnim. Zanim to jednak nastąpiło, sama wiara, jak i Kościół chrześcijański miały już setki lat, a ich charakter został wyraźnie określony i naznaczony doświadczeniami pokoleń pierwszych wyznawców.² Kościół, czy też Kościoły istniały więc od zawsze obok państwa jako osobne instytucje. W islamie natomiast, który jako religia został, oficjalnie, objawiony od razu w gotowej formie, „państwo” muzułmańskie powstało niemal natychmiast, ewoluując z pierwszej społeczności wiernych i szybko rozprzestrzeniając się na olbrzymim terytorium. Jego twórca, prorok Muḥammad, oprócz kierowania sprawami religijnymi musiał także zarządzać sprawami codziennymi pierwszej gminy muzułmańskiej, zbierać podatki, rozsądzać spory czy planować zbrojne wyprawy (bądź oddelegowywał do tego swoich towarzyszy). Nie było potrzeby wytwarzania osobnej instytucji podobnej Kościołowi, zajmującej się niezależnie sprawami wiary, ponieważ ta była nieodłącznie związana z samym „państwem”, stanowiła wręcz podstawę jej bytu. Po śmierci Proroka jego obowiązki przeszły na jego następców – kalifów, którzy choć nie spełniali już funkcji „prorockich”, to dalej łączyli w sobie autorytet władzy świeckiej i religijnej, dodatkowo musieli funkcjonować w realiach o wiele bardziej złożonych niż pierwsza społeczność muzułmańska kierowana przez Muḥammada. Już pierwsi kalifowie musieli zmierzyć się z wyzwaniem zarządzania ogromnym terytorium, na którym powstały nowe imperium i cywilizacja. Pierwszych podbojów, które do tego do-

² B. Lewis, „Secularism in the Middle East”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr 2, kwiecień-czerwiec 1995, s. 153.

prowadziły, dokonywali oczywiście Arabowie, nie było to jednak państwo „arabskie” a „muzułmańskie”.³ Jego podstawą był islam, dlatego również fundamenty władzy kalifów leżały w religii.

Określenie „kalif”, czyli „następca”, historycznie oznaczał kolejno „następcę wysłannika Boga” (*ḥalīfat rasūl Allāh*), czy potem „następcę następcy wysłannika Boga” (*ḥalīfat ḥalīfat rasūl Allāh*), jak w pełni tytułowali się pierwsi kalifowie. Z czasem jednak późniejsi nazywali się już po prostu *ḥalīfat Allāh*, czyli nie tyle „następca”, co „zastępca Boga”. W klasycznym rozumieniu kalif władał więc w imieniu Stwórcy, był jego namiestnikiem, dlatego też i jego władza pochodziła z boskiego nadania i była usankcjonowana religijnie. Kwestia ta jest oczywiście dużo bardziej złożona, zarówno w teorii, jak i praktyce, szczególne rozważania klasycznych muzułmańskich teoretyków władzy to już jednak osobny temat. Niemniej „kalifat”, nazywany również czasem „imamatem”, przez całe stulecia był podstawowym bytem politycznym świata islamu i to wokół tego zagadnienia obracała się cała teoria władzy i nauk politycznych. Podstawowe natomiast zasady sprawowania tej władzy wynikały bezpośrednio z zawartego w Koranie przepisu o „nakazywaniu dobra i zakazywaniu zła” (*al-amr bi-ḥl ma ‘rūf wa-ḥn-nahy ‘an al-munkar*). Takie było główne zadanie rządzącego, nałożone na niego przez samego Boga, oznaczające w praktyce tyle, że miał on stosować w życiu przepisy prawa muzułmańskiego oraz je upowszechniać.⁴ Władza jest więc nierozdzielnie związana z prawem muzułmańskim, które powszechnie zwykło się nazywać *szariatem* (*ṣarī‘a*), chociaż ma on o wiele szersze znaczenie. Samo słowo „szariat” oznacza bowiem tyle, co „droga”, „ścieżka”, „metoda” (odpowiednio *ṭarīq*, *sabīl*, *manḥağ*), jako że prawo muzułmańskie

³ Niejako porównać by to można do hipotetycznej sytuacji, w której Jezus bądź apostołowie rewidując wpierw nieco słowa o „miłowaniu bliźniego” czy „królestwie nie z tego świata” wzniesiliby zbrojne powstanie przeciwko Rzymowi, szybko opanowując ogromne terytorium i tworząc własne państwo, jednak nie „żydowskie” w rozumieniu etnicznym, a „chrześcijańskie”, z np. Piotrem jako królem-papieżem. Historycznie na gruncie chrześcijaństwa najbliższy kalifatowi był występujący głównie w Bizancjum cesaropapizm, wciąż jednak mieliśmy tu do czynienia z „podporządkowaniem” Kościoła i jego hierarchii władzy świeckiej, a nie organicznej jedności.

⁴ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2007, ss. 188-189; 229.

ilustrowano sobie właśnie jako ścieżkę, którą powinien kroczyć pobożny muzułmanin, aby „nakazywać [czyścić] dobro i zakazywać [powstrzymywać się od] zła”. W najbardziej ukształtowanej formie (ponieważ z czasem jako *szariat* określano coraz więcej rzeczy) zaczął zawierać w sobie naukę o prawie, konkretne przepisy, wskazówki dotyczące życia codziennego, teologię oraz praktyki wiary czy władzy. Podstawowymi źródłami *szariatu* jest Koran oraz sunna, pochodzi on więc od Boga, a w procesie interpretowania go (jak to się powinno właściwie nazywać) powstały różne szkoły prawnicze zwane *madhab* (l. mn. *madāhib*). Wykształciły one również różne pomocne w tym celu metody jak *iğmāʿ* (zgoda), *qiyās* (analogia) i inne. Niemniej, od samego początku *szariat* był prawem religijnym, a uczeni się nim zajmujący (*ʿālimowie*) byli często także teologami czy też, z powodów przytoczonych powyżej, teoretykami władzy. Jak więc widać, nie ma tutaj rozróżnienia na prawo kanoniczne i świeckie jak w chrześcijaństwie – *szariat* w klasycznym rozumieniu reguluje zarówno sprawy wiary, władzy, jak i kwestie cywilne, handlowe, karne i inne. Ukuło się więc powiedzenie, szczególnie popularne wśród muzułmańskich fundamentalistów, że islam to *dīn wa dawla* – państwo i religia w jednym.

Cywilizacja islamu funkcjonowała więc przez stulecia w rzeczywistości, w której religia była obecna w niemal każdym aspekcie życia, a koncepcja „sekularyzmu” była mu tym samym obca. Dopiero wraz z nadejściem XIX wieku i ożywionych kontaktów z Europą zaczęło się to zmieniać. Zapoczątkowały one ruch intelektualnego i kulturowego odrodzenia oraz reform w świecie arabsko-muzułmańskim znany jako An-Nahda, dzięki któremu rozwinięto również nowoczesne koncepcje polityczne. Wśród nich pojawiły się takie inspirowane europejskim modelem państwa opartego na narodzie w rozumieniu etnicznym, a nie, jak dotychczas, religijnym – państwa Turków, Persów czy Arabów.⁵ Koncepcja „narodu” czy też tożsamości etnicznej, kulturowej bądź regionalnej były oczywiście znane w świecie muzułmańskim, nigdy jednak nie postrzegano ich jako coś, na czym można by oprzeć podstawy czy fundamenty państwowości.⁶

⁵ Znamienne jest jednak to, że w języku arabskim na określenie „narodu” w rozumieniu zachodnim używa się tego samego słowa, które oznacza całą światową wspólnotę muzułmańską – *ummę* – a więc „naród” w rozumieniu religijnym.

⁶ B. Lewis, op. cit., s. 158.

Był to więc pomysł stosunkowo świeży, którego wdrożenie wymagałoby nowych rozwiązań systemowych, administracyjnych oraz legislacyjnych. Inspirację czerpano ponownie z Zachodu, w modelu europejskim widząc czynnik sprzyjający rozwojowi. Nierzadko był on jednak również narzucany na Bliskim Wschodzie i innych częściach świata islamu siłą poprzez kolonializm. Tym samym oprócz ideologii takich jak nacjonalizm czy liberalizm, Europejczycy przynieśli również koncepcję sekularyzmu. Jak podaje Bernard Lewis, termin ten na gruncie arabskim zaadaptowali jako pierwsi arabscy chrześcijanie, bardziej otwarci na Zachód i w pewien sposób bliżsi mu kulturowo niż muzułmanie, w naturalny sposób również bardziej zainteresowani świeckim modelem państwa. Często byli już wtedy kształceni na wzór europejski, starali się więc dostosować pewną terminologię do własnego języka. Tak właśnie powstał zwrot *‘ālmānī*, później także *‘almānī*, czyli właśnie „świecki”, od słowa *‘ālam* – świat, podobnie jak w języku polskim znaczącym tyle co „światowy, związany ze światem, czyli z życiem doczesnym”.⁷ W czasach najnowszych wyraz ten zaczęto również zapisywać z inną wokalizacją jako *‘ilmānī*, wywodząc jego etymologię na nowo od *‘ilm* – nauka, jako określenie podejścia tych, którzy przekładają ludzkie poznanie nad boskie objawienie. Ze względu na tradycjonalistyczną czy też bardziej radykalną narrację termin ten zaczęto kojarzyć negatywnie i utożsamiać ze wszystkim, co zachodnie i obce, „neopogańskie” i ogólnie anty-muzułmańskie, mające na celu zniszczenie lub podporządkowanie sobie islamu.⁸ Z tego powodu niektórzy zwolennicy świeckiego państwa wolą używać również określenia *madanī* – cywilny.

Sekularyzm, wraz z wiążącą się z nim zachodnią ideą państwa narodowego we współczesnym rozumieniu, pojawił się więc w świecie muzułmańskim nagle, jako gotowy produkt, z pominięciem większości procesów i zmian, za sprawą których ukształtowały się w Europie. Ich zaadaptowanie na przestrzeni XIX i XX wieku nie mogło się tym samym odbyć bez pewnych wstrząsów i pod pewnymi względami w wielu miejscach do dzisiaj do niego nie doszło. Pomimo tego, że same elity dosyć chętnie się europeizowały i wdrażały rozwiązania na wzór zachodni w zastępstwie bądź (częściej) równolegle do *szariatu*, to jako takim

⁷ *Ibidem*, s. 160.

⁸ *Ibidem*.

brakowało im nieraz społecznego i historycznego uzasadnienia, z sekularyzmem włącznie. Napotykał również opór ze strony tradycyjnego establishmentu religijnego, zagrożonego utratą własnej pozycji. W opozycji do świeckiego nacjonalizmu, który czerpał również z liberalizmu czy później socjalizmu, rozwinęły się także inne koncepcje mające swój pomysł na współczesność, głównie panislamskie oraz islamistyczne, które, jak już wspomniano, postrzegały sekularyzm jako obcy, imperialistyczny i antyreligijny. XX-wieczna historia świata muzułmańskiego, a zwłaszcza arabskiego, to w dużej mierze właśnie ścieranie się ze sobą tych dwóch podejść.

Świecki eksperyment tak naprawdę w pełni przyjął się tylko w Turcji za sprawą Mustafy Kemala Atatürka. W innych częściach świata muzułmańskiego również znalazł swoich zwolenników, przede wszystkim intelektualistów starających się pogodzić islam z duchem czasów i wyzwaniem współczesności, znajdując dla idei sekularyzmu uzasadnienie również w samej religii. Występowali oni w obronie świeckiego modelu państwa, starając się wykazać, że przyjęte, czy też jeszcze wymagające wdrożenia na ten wzór rozwiązania administracyjne i legislacyjne wcale nie są obce duchowi islamu oraz ich własnej kultury, a czasem same z nich wynikają. Dlatego chociaż cel był ten sam, co w przypadku sekularyzmu chrześcijańskiego – zmniejszenie wpływu religii na sprawy państwowe – to jego realizacja wymagała zupełnie innego podejścia. Było to, oczywiście, zadanie trudne, z powodów, które przytoczono powyżej, niemniej rozwinięte w tym procesie koncepcje dotyczące państwa i religii zdecydowanie wzbogaciły dyskurs i dorobek intelektualny świata islamu. Zaznajomienie się z nimi pozwala spojrzeć na tę religię i jej historię z zupełnie innej perspektywy również nie-muzułmanom, co jest szczególnie ważne w kontekście częstego, błędnego postrzegania islamu jako fundamentalistycznego monolitu. Spośród całego świata islamu krajem, w którym dyskusja na temat świeckości oraz statusu religii w państwie była jedną z najbardziej zażartych i ciekawych, był Egipt.

W niniejszej pracy przedstawione i omówione zostaną poglądy na państwo i religię czołowych przedstawicieli egipskiego sekularyzmu, działających głównie na przestrzeni XX wieku – ‘Alego ‘Abd al-Rāziqa, Ḥālida Muḥammada Ḥālida, Faraḡa Fūdy oraz Muḥammada Sa‘īda al-‘Aṣmāwīego. Stworzyli oni podstawy tego, co można nazywać świeckim nurtem intelektualnym w egipskiej

debacie publicznej, jednak jego wpływy wykraczają daleko poza granice samego Egiptu. Zwłaszcza ‘Abd al-Rāziq postrzegany jest jako jeden z najważniejszych teoretyków sekularyzmu arabskiego w ogóle.⁹ Omówione zostanie, jak nurt ów powstał i się rozwijał, jakie były jego główne argumenty oraz z jaką krytyką musiał się mierzyć. Ze względu na fakt, że poglądom przez nich prezentowanym nie udało się przebić do mainstreamu, zostanie również podjęta próba odpowiedzi na pytanie, jakie mogły być tego powody.

⁹ J. Danecki, *op. cit.*, s. 510.

Uwagi

W niniejszej pracy w celu zapisywania wyrazów, imion i nazw pochodzenia arabskiego została użyta transkrypcja ISO (International Organization for Standardization, Międzynarodowej Organizacji Normalizacyjnej), zgodnej ze standardami Katedry Arabistyki i Islamistyki Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego. W wyrazach pochodzenia arabskiego, ale powszechnie używanych w języku polskim takich jak *kalif*, *szariat*, *dżihad*, *Koran* itp., ale również *dżahilijja*, zastosowano transkrypcję uproszczoną. Podobnie rzecz ma się do imion trzech egipskich prezydentów – Gamala Abdel Nasera, Anwara as-Sadata oraz Hosniego Mubaraka. Imię proroka nazywanego po polsku Mahometem konsekwentnie jednak będzie zapisywane jako Muḥammad.

Na określenie nurtu politycznego islamu wymiennie stosowane będą takie sformułowania jak islamizm, fundamentalizm czy ekstremizm muzułmański. Autor zdaje sobie sprawę, że w wielu przypadkach nie są one tożsame, jednak na potrzeby niniejszej pracy zostało przyjęte takie założenie w celu ogólnego opisu pewnego zjawiska we współczesnym islamie.

Wszystkie cytaty z Koranu pochodzą z egzemplarza w tłumaczeniu prof. Józefa Bielawskiego, wydane przez Państwowy Instytut Wydawniczy w Warszawie w roku 1986.

ROZDZIAŁ 1

‘Alī ‘Abd al-Rāziq – odrzucenie kalifatu

Aby zrozumieć źródła egipskiego sekularyzmu, należałoby cofnąć się wpierrw do drugiej połowy XIX wieku, okresu, w którym kształtował się muzułmański modernizm oraz nowoczesne rozumienie państwowości. Oficjalnie niemal cały Bliski Wschód znajdował się wówczas pod kontrolą Imperium Osmańskiego, o którym śmiało można było powiedzieć, że jego dawna potęga należała już do przeszłości. Słabość chwiejącego się w swoich posadach imperium wykorzystywały potęgi europejskie, z Wielką Brytanią i Francją na czele, realizujące swoje własne interesy w regionie. Coraz większej niezależności od władzy sułtana pragnęli też lokalni zarządcy poszczególnym ziem. Najbardziej widocznie było to na przykładzie Egiptu, który w zasadzie od czasów Muḥammada ‘Alego już tylko formalnie uznawał zwierzchność Stambułu, realizując własne plany tylko po to, by z biegiem stulecia popadać w coraz głębszą zależność od Brytyjczyków. Elity intelektualne regionu zdawały sobie sprawę z owego zacofania społecznego i cywilizacyjnego, domagając się reform. I to właśnie w Egipcie, gdzie jak w soczewce skupiały się wszystkie przytoczone kwestie, rozpoczął się i najbardziej rozkwitł ruch muzułmańskiego odrodzenia kulturowego i politycznego, An-Nahḍy, co ugruntowało status Kairu jako jednego z czołowych (jeśli nie najważniejszych) centrów intelektual-

nych świata islamu na ponad sto kolejnych lat. To tutaj głównie działali chociażby tacy pionierzy i myśliciele religijni, jak Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī, Rašīd Riḍā czy Muḥammad ‘Abduḥ, starając się odpowiedzieć na pytanie, jak w obliczu dominacji Zachodu zreformować islam tak, aby jak najlepiej odpowiadał na wyzwania nowoczesności. Z koncepcji rozwijanych przez tych dwóch pierwszych rozwinął się ruch pan-islamski, kontynuowany później przez m.in. wszelakich fundamentalistów religijnych. ‘Abduḥ natomiast, choć uczeń Al-Afġānīego, stworzył podstawy pod muzułmański modernizm, który w o wiele większym stopniu otwarty był na zachodnie wzorce życia społecznego i politycznego, które przywędrowały wraz Europejczykami.

Wzorce, o których mowa, miały także wpływ na rozwinięcie się tendencji nacjonalistycznych w krajach muzułmańskich. Ponownie najbardziej dostrzec to było można w Egipcie, z powodu wspomnianej już ożywionej wymiany kulturowej oraz z faktu wcześniejszego posiadania pewnych zrębów nowoczesnej państwowości czy niezależności. Celem egipskich nacjonalistów było utworzenie niepodległego, obywatelskiego państwa narodowego we współczesnym rozumieniu, z którym mogliby identyfikować się jednakowo zamieszkujący je muzułmanie oraz chrześcijanie, przeciwstawiając się zarówno koncepcjom pan-islamskim i zwierzchnictwu Stambułu, jak i wpływom brytyjskim oraz francuskim. Nie bez znaczenia był też fakt, że rządząca wówczas krajem dynastia oraz część elit politycznych czy wojskowych postrzegane były jako „obce”, pochodzenia tureckiego bądź albańskiego. Z tego powodu dostrzegano konieczność jak najszybszej emancypacji ludu i mas egipskich. Pierwszą wielką próbą zreformowania kraju w tym duchu i wcielenia w życie nacjonalistycznych postulatów było zakończone klęską powstanie Aḥmada ‘Urābīego, które miało miejsce w latach 1879-1882. Porażka ta nie zatrzymała nasilających się tendencji nacjonalistycznych, wręcz przeciwnie, ruch ten rozwijał się dalej, jednak niemal wyłącznie w kręgach elity intelektualnej kraju, chcącej reformować kraj również w duchu wspomnianego wcześniej modernizmu.

Przełom na egipskiej scenie politycznej nastąpił wraz z końcem I wojny światowej i kolejnej rewolucji z roku 1919 pod przywództwem Sa‘da Zaġlūla, tym razem *de facto* zwycięskiej. W jej wyniku Wielka Brytania oficjalnie uznała niepodległość Egiptu, wciąż jednak zachowując znaczne wpływy. Sam kraj

został przekształcony w monarchię konstytucyjną jako Królestwo Egiptu, a w pierwszych niezależnych wyborach zwycięstwo odniosła kierowana przez Zağlūla partia Al-Wafd. Nie oznaczało to jednak przemiany kraju w pełni nowoczesne państwo. Przetrwało bowiem wiele elementów starego, tradycyjnego porządku feudalnego, a to z powodu opozycji otoczenia króla i jego dworu lub establishmentu religijnego, czy też braku realnej woli wprowadzania daleko posuniętych zmian. Również sama idea liberalnego nacjonalizmu jako taka nie przekonała w pełni do siebie mas społecznych, ponieważ popularność ruchu wynikała głównie z faktu walki narodowowyzwoleńczej. Egipt rozwijał się więc dalej w stanie pewnej koegzystencji, czy też może dychotomii dawnego z nowym, co najlepiej wyrażało się w pierwszej konstytucji z roku 1923, która z jednej strony gwarantowała wolność i równość wyznania, a z drugiej bez większego wyjaśnienia ogłaszała islam oficjalną religią państwową. Status religii nie był więc definitywnie określony. Również w kontekście systemu edukacji, dotychczas opartego o tradycyjne szkoły religijne na poziomie podstawowym oraz Al-Azhar, nowe elity polityczne nie zdecydowały się na jego zastąpienie, lecz powołały osobny, świecki system mający funkcjonować równocześnie. Dyskusja zaczęła się więc tak naprawdę toczyć *stricte* na temat tego, jak powinny wyglądać relacje między państwem a religią.

Do wszystkiego doszła kolejna kwestia, która miała już wymiar międzynarodowy i wiązała się z gruntownymi zmianami, jakie nastąpiły w świecie islamu na początku epoki. Rozpad Imperium Osmańskiego po I wojnie światowej, przekształcenie się Turcji w świecką, kemalistowską republikę i zniesienie kalifatu były szokiem, oznaczającym dla milionów muzułmanów koniec jedynej rzeczywistości politycznej, jaką znały. Sama instytucja kalifa, pomimo jej już wyłącznie symbolicznej funkcji w chwili zniesienia, kontynuowała przynajmniej wielowiekową tradycję, sięgającą korzeniami samych początków islamu i reprezentującą integralność oraz jedność wszystkich wyznawców, jak umowne by one nie były. Dla wielu wówczas była to taka sama część cywilizacji czy kultury muzułmańskiej, jak ramadanowy post czy obowiązek pielgrzymki do Mekki. Zaczęto się więc zastanawiać, czy oraz jak należałoby wypełnić tę próżnię, słowem, jak należy zorganizować światową *ummę* w tej nowej rzeczywistości. Niektórzy, opierając się chociażby na wspomnianej już

idei panmuzułmańskiej, wzywali do ponownego ustanowienia tej instytucji, łącząc ją z potrzebą powszechnej islamizacji życia społecznego i politycznego. Nurt ten reprezentują właśnie fundamentaliści, a jego głównym orędownikiem przez niemal cały XX wiek była organizacja Braci Muzułmanów, powstała w roku 1928 właśnie w odpowiedzi na nowe realia. Idea restytucji tytułu kalifa bliska też była egipskiej monarchii, która chciała przyjęcia go dla samej siebie, jak i dla popierającego ją tradycyjnego establishmentu religijnego, czyli alimów, związanego z Al-Azharem, który zyskałby w ten sposób większy wpływ na sprawy państwowe. W roku 1924 rozpoczęły się tym samym w Kairze zainicjowane przez króla Fu'āda I przygotowania do Powszechnego Kongresu Muzułmańskiego na rzecz Kalifatu, który odbył się dwa lata później.

W Egipcie lat 20. toczył się więc spór, który swoim sednem dotykał samej pozycji, jaką powinna mieć religia w państwie. Z jednej strony król oraz duchowieństwo właśnie islamem chcieli legitymizować swój status społeczny oraz szukali sposobów, aby wzmocnić swoją pozycję czy przywrócić pewne elementy dawnego porządku. Z drugiej elity liberalno-nacjonalistyczne związane z parlamentem postrzegały religię w kategoriach kompasu moralnego, którym należy się kierować, jednak bez potrzeby jej bezpośredniej ingerencji w sprawy państwowe. Tym bardziej przeciwni byli zaangażowaniu się ich kraju w idee restytucji kalifatu. Większość myślicieli czy polityków nie posuwała się do wzywania do całkowitego rozdziału „państwa i meczetu”, chcąc poniekąd zachować muzułmańskie dziedzictwo ze zwykłego sentymentu bądź ze względów kulturowych oraz tożsamościowych, wynikających również z dominacji zachodnich mocarstw kolonialnych. Zdarzali się jednak tacy, którzy wzywali do pełnej sekularyzacji, w większości byli to jednak nie-muzułmanie, jak Salāma Mūsā. Spośród niewielu wyznawców islamu należących do tego nurtu najważniejszym niewątpliwie był 'Alī 'Abd al-Rāziq.

Źródła podają różne fakty na temat jego życiorysu, dlatego dokładne jego odtworzenie jest niemożliwe. Wiadomo, że urodził się w 1888 roku w rodzinie bogatych właścicieli ziemskich, jego ojciec oraz starszy brat mieli też być zaangażowani politycznie. Studia ukończył na Al-Azharze z tytułem alima, po czym zaczął uczęszczać na kursy na nowopowstałym Uniwersytecie Egipskim. Studiował również przez chwilę politologię oraz ekonomię na bry-

tyjskim Oksfordzie (1913-1914), naukę musiał jednak porzucić z powodu wybuchu I wojny światowej. Po zakończeniu edukacji w 1915 został nauczycielem języka arabskiego oraz sędzią (*qāḍī*) w tradycyjnym sądzie religijnym w Aleksandrii. Jako znawca prawa muzułmańskiego prowadził również badania na temat jego źródeł oraz samego muzułmańskiego systemu politycznego. Efektem tych rozważań jest jego słynne dzieło „Islam a źródła władzy” (*Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*), opublikowane w roku 1925, które odbiło się szerokim echem zarówno w Egipcie, jak i poza jego granicami. Książka miała być gotowa już wcześniej, ‘Abd al-Rāziq zdecydował się jednak na jej wydanie motywowany wspomnianą dyskusją toczącą w latach 1924-1926, w kwestii przywrócenia kalifatu przez monarchię egipską. W debacie na temat zasadności tej ewentualnej decyzji zajął on, na swoje czasy, rewolucyjne i kontrowersyjne stanowisko, że kalifat jako taki nie jest w żadnym stopniu sankcjonowany religijnie, co więcej, społeczności muzułmańskiej na przestrzeni wieków przyniósł więcej szkody niż pożytku. Dla niego misja Muḥammada jako proroka miała wymiar wyłącznie religijny i nie aspirował on do miana „władcy”, tym samym nie ma czegoś takiego jako „rządy muzułmańskie” w tym sensie, że islam jako religia nie narzuca żadnego konkretnego systemu politycznego.

1.1. Źródła kalifatu

Dzieło to, jak zapewne łatwo się domyślić, porusza założenia ideowe władzy w świecie muzułmańskim oraz problem kalifatu, jego źródeł, natury oraz ujęcia historycznego. ‘Abd al-Rāziq rozpoczyna od wyjaśnienia, czym „kalifat” właściwie jest, zrównując jednocześnie terminy „kalif” oraz „imam” uznając, że w praktyce oznaczają to samo i używając ich wymiennie. Przedstawia przemyślenia własne oraz innych uczonych muzułmańskich na ten temat, powołując się m.in. na Ibn Ḥaldūna. W klasycznym zrozumieniu kalif jest następcą Proroka, który po jego odejściu zastąpił go zarówno jako obrońca religii, jak i przywódca *ummy* oraz twórca i egzekutor prawa, łącząc w sobie funkcje władzy religijnej oraz politycznej. Poddani natomiast winni są mu posłuszeństwo w takim samym stopniu, w jakim powinni być posłuszni samemu Bogu. Kalif zaś z nikim nie musi dzielić się swoją władzą, może jednak delegować jej część sędziom czy zarządom poszczególnych prowincji. Jedyńm,

co go ogranicza, jest *szariat*, którego źródłami są Koran, sunna oraz *iğmā*. Inną poruszaną przez teologów kwestią, zdaniem ‘Abd al-Rāziq w sposób niewystarczający, jest źródło władzy kalifa – czy pochodzi od Boga, czy też od *ummy*, społeczności muzułmańskiej? Większość muzułmanów na przestrzeni wieków uznawała ten pierwszy pogląd, na co sędzia przytacza wypowiedzi zarówno uczonych, jak i poetów opiewających niemal półboski status władców. Z drugiej strony istniały również opinie, jakoby to właśnie *umma* była źródłem władzy kalifów, należały one jednak do mniejszości. Również w filozofii europejskiej pojawiały się identyczne dylematy i stanowiska w temacie źródeł władzy, jak pisze ‘Abd al-Rāziq, przytaczając i przeciwstawiając sobie myśl Thomasa Hobbesa i Johna Locke’a w tej kwestii.¹⁰

Kończąc wyjaśnienie definicji kalifatu, autor przechodzi do określenia jego statusu, mianowicie, czy jest on w ogóle potrzebny i wymagany przez nakazy religijne. Zdaniem większości uczonych rzeczywiście tak jest, istnienie kalifatu jest obligatoryjne z punktu widzenia wiary, a niedopełnienie tego obowiązku jest równoznaczne z grzechem. Inaczej uważać mieli mutazylici oraz charydżyci, twierdząc, że w sytuacji, gdy prawo muzułmańskie jest respektowane, nie ma konieczności powoływania tego urzędu. ‘Abd al-Rāziq przywołuje również argumenty obu stron. Zwolennicy obowiązku istnienia kalifatu jako dowód prawdziwości swojej tezy podawali po pierwsze *iğmę*, konsensus pierwszych muzułmanów w kwestii wyboru następcy Proroka po jego śmierci i złożenie przysięgi wierności (*bay‘a*) Abū Bakrowi. Po drugie, ich zdaniem potrzeba uznania kalifatu wynika również z podstawowych nakazów religijnych, mianowicie obowiązku czynienia dobra oraz powstrzymywania się od zła. Brak władcy oznacza natomiast brak instytucji zajmującej się sprawami poddanych, co prowadzić ma do chaosu, anarchii i niesprawiedliwości. ‘Abd al-Rāziq zaznacza jednocześnie, że w samym Koranie, jak i w sunnie brak zapisów jednoznacznie potwierdzających wspomnianą tezę. Odpowiada również na argumenty Rašīd Riḍy, zwolennika kalifatu, przytaczającego hadisy mające mówić o obowiązku posłuszeństwa społeczności muzułmańskiej wobec swojego imama (kalifa) i posuwające się niekiedy wręcz do stwierdzenia, że „kto

¹⁰ ‘A. ‘Abd al-Rāziq, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, Maktabat al-Iskandariyya, Aleksandria 2011, ss. 9-22.

nie złożył przysięgi wierności imamowi, ten umiera jako niewierny”.¹¹ Zdaniem ‘Abd al-Rāziq, nawet jeśli przyjmiemy, że owe hadisy są autentyczne, to jedynie „wspominają” one o kwestiach takich jak *imamat*, *bay‘a* czy społeczność i nie mogą być traktowane jako religijne dogmaty wymuszające konieczność ustanowienia funkcji kalifa. Na podobnej zasadzie podaje on znany przykład z Biblii, mianowicie słowa Jezusa (‘Īsy) o „oddawaniu co cesarskie cesarzowi”, które wcale nie oznaczały, że od tego momentu władza cesarska pochodzi z boskiego nadania czy jest elementarną częścią wiary chrześcijańskiej. Koran oraz sunna „wspominają” także wielokrotnie o niewolnictwie czy obowiązku dobrego traktowania biednych oraz żebraków, nikt jednak nie posuwa się do stwierdzenia, że niewolnicy czy biedacy są „wymagani” z punktu widzenia religijnego. Wszelkie inne odwołania do wielu zjawisk czy przykładów zachowania (obchodzenia się z politeistami, kwestii rozwodów, dziedziczenia itp.) również nie stają się przez sam fakt odniesienia się do nich obowiązkami religijnymi. Instrumenty polityczne, o których mowa w Koranie czy sunnie, mają odniesienie wyłącznie do władzy politycznej, nie dążą do ustanowienia sukcesji po Proroku.¹²

Kontynuując swój wywód, ‘Abd al-Rāziq zaczyna zastanawiać się nad samym znaczeniem *iğmy* w sprawach kalifatu, jej pochodzenia oraz zasadności. W tej pierwszej kwestii wskazuje on generalny konsensus pierwszych muzułmanów, że pozycja władcy (tutaj nazywanego imamem) nie może pozostawać pusta. Przytaczane są również słowa Abū Bakra po śmierci Muḥammada o tym, że „ta religia potrzebuje kogoś, kto nią pokieruje”.¹³ Muzułmanie zaufali wtedy Abū Bakrowi, że odpowiednio zajmie się najważniejszymi wówczas kwestiami i od tego momentu konsensus muzułmanów, czyli właśnie *iğmā‘*, miał stać się aktem nominacji imama w celu administrowania ich spraw. ‘Abd al-Rāziq zaczyna jednak podważać jej legitymizm, sugerując, że opieranie się na *iğmie* w kontekście wyboru władcy jest nieusprawiedliwione oraz nierzetelne, zarówno w wykonaniu towarzyszy Proroka, jak i później-

¹¹ *Ibidem*, s. 28.

¹² *Ibidem*, ss. 23-32.

¹³ *Ibidem*, s. 33.

szych pokoleń muzułmanów i teologów. Wcześniej jednak sędzia porusza temat poziomu nauk politycznych w świecie islamu, którymi, jego zdaniem, muzułmańscy myśliciele na przestrzeni wieków zajmowali się dosyć pobieżnie i powierzchownie w porównaniu do innych gałęzi nauki. Oczywiście, znaleźć można pewne elementy teorii politycznych, nie rozwinęły się one jednak w sposób dostateczny, a wręcz ciężko jest, jego zdaniem, wymienić chociażby jedną postać specjalizującą się w tym temacie.¹⁴ A przecież, jak podaje, są co najmniej dwa powody, dla których uczeni muzułmańscy mieliby się nim zainteresować. Jako pierwszy wskazuje na dziedzictwo starożytnych Greków, u których nauki polityczne stały na wysokim poziomie, a których dzieła muzułmanie przecież tłumaczyli i studiowali z zainteresowaniem. Jako drugi impuls mający skłaniać do rozwoju tej dziedziny podaje fakt niestabilności władzy centralnej w świecie islamu niemal od samego jej początku. Władza kalifa już od czasów Abū Bakra była nieustannie kontestowana i stawiano jej opór, można więc było to także robić na płaszczyźnie intelektualnej, podważając jej podstawy oraz zasadność konstruktywną krytyką, proponując w jej miejsce nowe rozwiązania. Rozwijanie nauk politycznych przez Arabów było więc ze wszech miar uzasadnione, tak się jednak nie stało, nad czym ‘Abd al-Rāziq wyraźnie ubolewa. Jakże były tego przyczyny? Zdaniem sędziego bynajmniej nie było tak, że uczeni muzułmańscy celowo ignorowali bądź nie zdawali sobie sprawy z ważkości tej dyscypliny. Powód, w jego opinii, leży właśnie w naturze kalifatu.

Tym, na czym się on w teorii opiera, jest zgoda „tych, którzy rozwiązują i zawiązują” (*ahl al-ḥall wa-’l-‘aqd*), tj. wpływowych przedstawicieli *ummy* uprawnionych do wyboru kalifa (lub imama, ‘Abd al-Rāziq ponownie używa tych terminów wymiennie), któremu następnie składają przysięgę wierności. Według sędziego rzeczywiście mogłoby być tak, że źródłem władzy kalifatu jest dobrowolne uznanie jego zwierzchności, jednak w praktyce nic takiego nie miało miejsca. Lojalność ta, jak przekonuje, od samego początku narzucona była siłą militarną i przemocą, opierając się na „strzałach i mieczach”. Przyzna-

¹⁴ ‘Abd al-Rāziq najwyraźniej ma na myśli czasy bardziej mu współczesne, inaczej pomijanie myślicieli okresu klasycznego, chociażby Ibn Ḥaldūna, na którego sam się powołuje, świadczyłoby albo o celowym ignorowaniu, albo wręcz demagogii.

je oczywiście, że w przypadku trzech pierwszych kalifów, tzw. Prawowier-
nych, można jeszcze mieć co do tego wątpliwości, jednak poczynawszy od
'Alego aż do czasów mu współczesnych wszyscy kalifowie dochodzili do wła-
dzy i utrzymywali ją za pomocą przemocy i wyzysku. Następnie autor przystę-
puje do opisywania, jakich to wielkich niesprawiedliwości, wymuszeń
i najróżniejszych okrucieństw dopuszczali się muzułmańscy władcy wobec
swoich poddanych, aby tylko zdobyć i utrzymać koronę. Ponownie posiłkuje
się Ibn Ǧaldūnem czy też Arystotelesem, według których władza królewska
opiera się na przymusie i żołnierzach.

Cieężko się z tym nie zgodzić, jednak niemal każda władza na prze-
strzeni wieków stosowała (i poniekąd dalej stosuje) rozmaite, bardziej lub
mniej represyjne formy przemocy, aby wymusić poddaństwo. 'Abd al-Rāziq
skupia się jednak tylko na władzy „królewskiej”¹⁵, która swój autorytaryzm
narzuca siłą we wszystkich narodach, jednak tym bardziej opresyjna musi być
w stosunku do muzułmanów, którzy naturalnie wierzą w „wolność i równość
tak, jak wyznają swoją religię. Nie uznają innej władzy niż Boga (...), dlatego
zmusić ich do poddaństwa królowie mogą tylko za pomocą miecza”¹⁶. Tym
samym, konsekwencją takiego stanu rzeczy jest fakt, że również kalifat w swo-
jej istocie musi opierać się i konsolidować swoją władzę dzięki przemocy. Jest
to, jakby nie patrzeć, logiczne rozumowanie, jednak ciężko nie zauważyć pew-
nej manipulacji stosowanej przez 'Abd al-Rāziqą w celu ukazania kalifatu
w jak najgorszym świetle. Faktem jest, że w swojej historii władca w kalifacie
popępiał wiele zbrodni wobec swoich poddanych, aby wymusić posłuszeń-
stwo, jednak czy podyktowane to było właśnie „istotą” kalifatu, czy też samej
władzy, której jest tylko odmianą, oraz takimi, a nie innymi warunkami histo-
rycznymi, środowiskowymi czy politycznymi? Czy rzeczywiście kalifowie
rządziliby sprawiedliwiej, gdyby owe rządy sprawowali w ramach jakiejś innej
instytucji czy formy reżimu? 'Abd al-Rāziq zdecydowanie pomija tego typu
wątpliwości.

¹⁵ W swoim wymiennym stosowaniu terminów takich jak „kalif”, „imam” czy „król” jako synoni-
mów, 'Abd al-Rāziq zdaje się opierać najwyraźniej na klasycznym sposobie podziału władzy
według Arystotelesa, gdzie chodzi po prostu o typ rządów sprawowanych przez jedną osobę.

¹⁶ *Ibidem*, s. 40.

Powraca tym samym do kwestii słabości nauk politycznych w świecie islamu. Ich przyczyn upatruje więc w tym, że ich rozwój był duszony w zarodku przez kalifów, ponieważ umożliwiałyby rozwój myśli i koncepcji podważających ich władzę. Zazdrość królów czy kalifów o własną pozycję, tym bardziej w sytuacji, w której zdobyto ją siłą, popycha ich do zwalczania wszystkiego, co mogłoby tej pozycji zagrozić. ‘Abd al-Rāziq przytacza tutaj wiele przykładów z historii Umajjadów czy Abbasydów, a także Mameluków i Osmanów. Stąd też, w jego opinii, nacisk i cenzura stosowane wobec uczonych oraz wszelkiej krytyki, czego efektem jest właśnie taki, a nie inny poziom wspomnianej dziedziny. Ponownie jednak, podobny zarzut można postawić w zasadzie każdej władzy autorytarnej niezależnie od jej pochodzenia.

Następnie ‘Abd al-Rāziq w sposób dosyć niejasny wraca w końcu do tematu samej *iğmy*, od którego zaczął omawiany rozdział. W kontekście przysięgania wierności władcy (*imamowi*), czyli zgody na kalifat, wyróżnia on dwa jej rodzaje: *iğmā’* milcząca (*sukūtī*), a więc taka, w której na przestrzeni historii *umma* nie wypowiadała się w sprawie *bay‘i*, uznawano ją więc na zasadzie „milczenie oznacza zgodę”; oraz *iğmā’* oczywista (*ṣāriḥ*), w której uczestniczyli wszyscy członkowie społeczności i przez aklamację zgadzali się na podległość. Najwyraźniej sędzia próbuje przez to powiedzieć, że ta *iğmā’*, którą legitymizował się kalifat, była w istocie *iğmq* milcząca, i gdyby muzułmanie o tym wiedzieli, zaprzeczyliby jej prawdziwości oraz zanegowaliby możliwość sankcjonowania władzy za jej pomocą oraz używania jej jako argumentu religijnego. Jako przykład takiej *iğmy* ‘Abd al-Rāziq podaje chociażby przyjęcie tytułu kalifa przez drugiego władcę z dynastii Umajjadów, Yazīda, ale też przypadek bardziej mu współczesny. Mowa tu o Fayṣalu, synu szarifa Mekki A-Ḥusayna, przywódcy powstania Arabów przeciwko Turcji Osmańskiej w trakcie I wojny światowej. Zdaniem sędziego za swoje „schlebienie” i wierną służbę Anglikom został on przez nich nagrodzony tytułem króla Syrii, jednak krótko po tym Francuzi zmusili go do abdykacji i ucieczki. Jako rekompensatę Brytyjczycy mianowali go królem Iraku, co autor tłumaczyli właśnie *iğmq* irackich decydentów. Z punktu widzenia Brytyjczyków wszystko stało się w majestacie prawa, przeprowadzono nawet wybory i konsultacje z wąską grupą irackich notabli, którzy „wybrali” Fayṣala na swojego władcę. Zdaniem

‘Abd al-Rāziq identyczna sytuacja miała miejsce podczas wyboru kalifa Yazīda, pyta więc retorycznie, czy to właśnie ma być *iğma*? A jeśli tak, czy można ją uznać za uzasadnioną i akceptowalną?

Kalifat więc, zdaniem sędziego, nie znajduje żadnego uzasadnienia ani w Koranie, sunnie, czy też *iğmie*. Nie można więc w żadnym wypadku traktować go jako nakazu religijnego, jak chcieliby jego zwolennicy. Przyznaje jednak, że pozostaje jeszcze jeden argument, którym ci mogliby się posłużyć, aczkolwiek o bardzo wątpliwych podstawach, opierający się na tym, że bez kalifatu muzułmanie nie są w stanie praktykować swoich obrzędów czy nakazów religijnych, dotyczących m.in. wspomnianego obowiązku czynienia dobra. Uzasadnienie to jednak absolutnie ‘Abd al-Rāziq nie przekonuje. Mimo to nie sprzeciwia się on każdej formie władzy, wręcz przeciwnie, uważa, że jest ona konieczna. Niezależnie od tego, czy społeczeństwo opiera się na jednej czy też wielu religiach, języku, rasie czy kolorze skóry, potrzebny jest rząd, który pokieruje sprawami wspólnoty. Formy rządów mogą być różne, uczeni spierają się, która z nich jest najlepsza, nikt jednak nie neguje samej „potrzeby” istnienia rządu.¹⁷ To właśnie, według sędziego, mógł mieć na myśli Abū Bakr mówiąc, że „ta religia potrzebuje kogoś, kto nią pokieruje”.

Muzułmanie więc, tak jak każda inna grupa, potrzebują kogoś, kto zajmować się będzie ich sprawami. W tym sensie tak rozumiany kalifat, owszem, może spełniać tę funkcję i wpisuje się w definicję formy rządów będącą odpowiednikiem innych, opartych na demokracji, despotyzmie, socjalizmie etc. Nawet jeżeli pod owe „zajmowanie się sprawami” podciągniemy kwestie zarządzania kwestiami religijnymi, sprawowania obrzędów czy owego „obowiązku czynienia dobra”. Kiedy jednak będziemy postrzegać kalifat tak, jak robią to popierający go teologowie, jako instytucję będącą immanentną częścią islamu, której brak z gruntu uniemożliwia sprawne funkcjonowanie *ummy* czy to w kwestiach doczesnych, czy z punktu widzenia nakazów religijnych i ich realizowania, to takie założenie jest ze wszech miar błędne. Co więcej, jak pokazuje historia, kalifat dla islamu i muzułmanów był i nadal pozostaje „kata-

¹⁷ Poglądy teoretyków anarchizmu były najwyraźniej ‘Abd al-Rāziqowi obce, bądź z miejsca je odrzucał jako błędne.

strofą, źródłem zła oraz zepsucia”.¹⁸ ‘Abd al-Rāziq zaczyna skrótowo wymieniać szereg potwierdzających to przykładów, poczynawszy od trzeciego wieku *hidżry*, kiedy to rozpoczął się upadek kalifatu. Poszczególne ziemie należące do domeny islamu systematycznie uwalniały się spod władzy kalifów, co w żadnym stopniu nie skutkowało porzuceniem na nich obowiązków religijnych czy zaniedbywania spraw muzułmanów z samego faktu uniezależnienia się od stolicy. W samym Bagdadzie natomiast, gdzie rządy kalifów utrzymywały się najdłużej, sprawy wiary wcale nie cieszyły się większym poważaniem niż gdziekolwiek indziej, podobnie warunki bytowe nie były lepsze, momentami wręcz gorsze. Kalifat jako taki nie jest więc gwarantem dobra *ummy* czy warunkiem koniecznym do przetrwania islamu, tym samym nie ma uzasadnienia religijnego.¹⁹

1.2. Władza a islam

W drugiej części swojego dzieła ‘Abd al-Rāziq porusza kwestie atrybutów, cech i prerogatyw władzy. Zaczyna od władzy sądowniczej, czyli rozstrzygania sporów, zarówno w wykonaniu Proroka, jak i jego następców. W tym pierwszym przypadku zaznacza, że brakuje wystarczającej ilości wiarygodnych źródeł na precyzyjne określenie tego, jak konkretnie Muḥammad sprawował swoją funkcję jako sędzieja. Wyraża jednak osąd, że praktyka ta prawdopodobnie nie różniła się zbytnio od zwyczaju, jaki panował wśród Arabów już na długo przed nastaniem islamu. Trudno również potwierdzić, czy Prorok przekazał komuś podobne obowiązki za swojego życia bądź na czym dokładnie miały one polegać. Tradycyjnie uznaje się, że powierzył on funkcję sędziego trzem spośród swoich towarzyszy – ‘Umarowi, ‘Alemu oraz Mu‘āḍowi Ibn Ġabalowi, do tej grupy niektórzy uczeni zaliczają jeszcze Abū Mūsę al-Aš‘ariego. Jednak, zdaniem ‘Abd al-Rāziqa, z historycznego punktu widzenia zaskakującym byłoby, aby ‘Umar rzeczywiście takową sprawował.²⁰ Co zaś się tyczy ‘Alego, to z jednej strony przytaczane są źródła rzeczywiście

¹⁸ *Ibidem*, s. 51.

¹⁹ *Ibidem*, ss. 33-54.

²⁰ *Ibidem*, s. 59.

sugerujące, jakoby miał on zostać wysłany do Jemenu w celu rozstrzygania sporów (choć bez konkretnych instrukcji, którymi miałby się przy tym kierować), a z drugiej, że miał tam zbierać podatki.²¹ Podobnie w przypadku Ibn Ğabala, nie można jednoznacznie stwierdzić, jaki był priorytet czy wytyczne zadań powierzonych mu przez Proroka. ‘Abd al-Rāziq znajduje więc w tym potwierdzenie faktu, że nie da się określić natury i zasad praktyki sędziowskiej za czasów Muḥammada lub by ten takie ustanowił. Nie jest to jednak sedno tego sporu – ‘Abd al-Rāziq wykorzystuje kwestię władzy sędziowskiej, aby za jej sprawą nawiązać do ogólnych rozważań na temat systemu rządów i organizacji, na których opierało się owe muzułmańskie „królestwo”, jeżeli tak zechcemy nazwać terytorium powierzone Prorokowi do administrowania przez Boga. Uczony stwierdza, że tak jak w przypadku systemu sądownictwa, tak i w kwestii innych instytucji czy praktyk niezbędnych do sprawnego działania państwa nie da się określić, aby owe funkcjonowały w skonkretyzowanej i w pełni rozwiniętej formie za czasów Muḥammada. Czy więc możemy mówić o czymś takim jak system rządów prorockich (*ḥukūma nabawiyya*)?²² Owszem, Prorok delegował swoich towarzyszy, aby ci tymczasowo sprawowali jakieś funkcje, czy to sędziowskie, wojskowe czy administracyjne, nie były to jednak zlecenia stałe, nie przekazywał im również bezpośrednich wytycznych, w jaki sposób mają je wykonywać, bądź brak nam na to jednoznacznych źródeł. Nie znajdziemy też wyraźnego sposobu określania tego, czym należy się kierować w procesie doboru odpowiedniej osoby na odpowiednie stanowisko, jak powinna przebiegać sukcesja jego funkcji, jak powinny być zarządzane finanse, utrzymywanie porządku itp. Zatem szukanie modelu sprawowania władzy w oparciu o system rządów Proroka czy próba odpowiedzi na to, jak miał on wyglądać, jest zadaniem co najmniej karkołomnym, prowadzącym do niejasnych bądź sprzecznych ze sobą wniosków. Prowadzi to jednak do kluczowego zdaniem ‘Abd al-Rāziqa pytania – czy misja Muḥammada była wyłącznie natury religijnej, czy też miała jednocześnie wymiar politycznego przywództwa? Czy był tylko prorokiem, czy też królem?

²¹ *Ibidem*, ss. 59-60.

²² *Ibidem*, s. 64.

Pytanie to, jak sam przyznaje, może wydawać się delikatne, ponieważ dotyczy bezpośrednio osoby Proroka i jego statusu. Zdaniem ‘Abd al-Rāziq’a nie narusza ono jednak dogmatów wiary i nie można go nazwać „herezją” (*bid‘a*), tym samym nic nie stoi na przeszkodzie, aby uczeni poruszali tę kwestię w sposób naukowy. On sam wyraża opinię, iż misja proroka oraz funkcja króla to dwie osobne kwestie odmiennej natury, które niekoniecznie należy ze sobą łączyć. Jedynie o kilku postaciach „historycznych” (nie precyzuje jakich) możemy powiedzieć, że byli zarówno prorokami, jak i przywódcami politycznymi z boskiego nadania, pytanie jednak, czy Muḥammada można do nich zaliczyć? Opinia większości muzułmanów oraz teologów zdaje się być taka, że rzeczywiście był on prorokiem-królem, który wraz z ustanowieniem nowej religii powołał również do życia, mający wprowadzać ją byt „państwowy”, którego sam został władcą. ‘Abd al-Rāziq przyznaje, że faktycznie, „rządy prorockie” zawierały w sobie pewne elementy rządów politycznych czy kompetencji króla. Do takich zalicza chociażby *dżihad*, w tym kontekście pojmowany przez niego jako ideologiczne uzasadnienie prowadzenia działań wojennych w celu zdobycia łupów, poszerzenia granic „królestwa” oraz konsolidacji władzy.²³ Działania te nie miały wymiaru stricte religijnego, ponieważ Prorok nie nawracał mieczem, a przyjęcie islamu przez ludność na podbitych terytoriach następowało dopiero później za sprawą perswazji i działalności misyjnej (*da‘wa*), a nie wymuszenia siłą. Nikt nie przeczy, że Muḥammad uciekał się czasem do motywowanej *dżihadem* przemocy wobec swoich przeciwników, było to jednak podyktowane koniecznością. Jako taki *dżihad* był więc cechą charakterystyczną dla rządów politycznych/królewskich.²⁴

Kolejnym elementem były kwestie finansowe, konkretnie zbierania oraz rozdysponowania podatków (*zakatu* oraz *ǧizyi*) czy wspomnianych łupów. Nie ulega wątpliwości, że kwestie te należą do kompetencji władcy lub wyznaczonych przez niego osób i bez nich państwo nie jest w stanie sprawnie funkcjonować. Tym samym ponownie należą do domeny władzy politycznej, a nie

²³ Mowa oczywiście o tzw. „małym *dżihadzie*”, chociaż należy zaznaczyć, że rozróżnienie na „mały” i „większy” *dżihad* nie występuje w Koranie.

²⁴ *Ibidem*, ss. 73-75.

religijnej²⁵, podobnie jak wspomniana już wcześniej praktyka delegowania swoich przedstawicieli do zarządzania określonym terytorium. Muḥammad więc faktycznie do pewnego stopnia był również przywódcą w rozumieniu politycznym. Pytanie jednak, czy ustanowienie muzułmańskiego państwa (czy też quasi-państwa) i działania podjęte w tym celu także były częścią misji powierzonej mu przez Boga, czy też doszło do nich niejako „przy okazji”?

Ponownie, opinia większości muzułmanów jest taka, że państwo stworzone przez Muḥammada wpisuje się w jego posłannictwo – miał on przekazać zasady nowej religii, po czym wcielić je w życie. Dokładnie w tej kolejności, ponieważ religijny aspekt działalności Proroka wciąż był ważniejszy od politycznego. Zdanie takie podzielał Ibn Ḥaldūn, według którego wyjątkowość islamu polega właśnie na tym, że łączy w sobie władzę religijną i polityczną – samo przesłanie wiary, jak i jej zasady oraz sposób implementacji.²⁶ ‘Abd al-Rāziq nie zgadza się jednak z takim podejściem. Pyta: jeżeli rzeczywiście było tak, że Muḥammad ustanowił nowe państwo, bądź rozpoczął proces mający to na celu, to czemu brak mu niezbędnych przymiotów, fundamentalnych z punktu widzenia sprawnego funkcjonowania? Dlaczego nie są znane zasady mianowania sędziów czy gubernatorów? Czemu sam Prorok nie wspominał nic o ustroju królewskim bądź zasadach „konsultacji społecznych” (*ṣūrā*)? Czemu pozostawił tyle wątpliwości co do systemu władzy, który sam przecież miałby ustanowić?²⁷ Pytania takie mogą wydawać się naiwne, biorąc pod uwagę fakt, że proces tworzenia państwa jest rzeczą skomplikowaną i nie dokonuje się on z dnia na dzień, za sprawą kilku odgórnie narzuconych dekreto-
w. ‘Abd al-Rāziq, który podejmował studia politologiczne na Zachodzie, z pewnością musiał zdawać sobie z tego sprawę. Pamiętajmy jednak, że pytania te były skierowane do uczonych postulujących boskie pochodzenie władzy kalifa oraz fakt istnienia religijnie sankcjonowanego reżimu politycznego. Skoro w religii takiej jak islam znane są bardzo konkretne zasady funkcjonowania życia duchowego, mające swoje źródła w Koranie oraz sunnie, dokładna liczba modlitw

²⁵ *Ibidem*, ss. 75-76.

²⁶ *Ibidem*, ss. 78-79.

²⁷ *Ibidem*, ss. 79-80.

w ciągu dnia, obowiązek postu, ablucji, jałmużny itp., to czemu brak skonkretyzowanych zasad organizacji politycznej? Argument o tym, że państwa nie tworzy się kilkoma dokumentami nie ma znaczenia w sytuacji, gdybyśmy mieli przyjąć, że takiego państwa chciałby Bóg dla swoich wiernych, że jest ono częścią objawionej przez niego religii. Islam jako taki, jak twierdzą przecież muzułmanie, w całości pochodzi od Najwyższego, nikt więc nie kwestionuje jego podstawowych dogmatów. Czemu w takim razie kwestia władzy jest tak niejasna? W istocie pozostaje więc możliwe, że intencją ‘Abd al-Rāziqą było, aby pytania postawione przez niego powyżej były tak samo naiwne, jak twierdzenia uczonych, do których są skierowane – i to na nich spoczywa ciężar udowodnienia, że jest inaczej.

Sam autor przyznaje też, że próba rozstrzygnięcia tej kwestii może być dla nas niemożliwa ze względu na małą ilość źródeł i brak pełnej wiedzy na temat tego, jak dokładnie zorganizowane było „państwo” za czasów Proroka. Podaje jednak zupełnie inny argument, który miałby świadczyć o braku przekazania przez niego wytycznych w tej sprawie. Muḥammad miał bowiem cenić prostotę i zachęcać do niej swoich współwyznawców, taki miał też być sposób sprawowania przez niego władzy. Owa „prostota” jest, zdaniem ‘Abd al-Rāziqą, właśnie istotą „rządów prorockich” i wskazuje na religijny charakter jego przywództwa.²⁸ Ponownie, można by się spierać nad zasadnością tego twierdzenia lub brania go na poważnie w kontekście dyskusji nad kwestią tak skomplikowaną, jak państwo. ‘Abd al-Rāziqą stara się najwyraźniej odwołać do autorytetu Proroka i ukazać go jako osobę, która, na podstawie znanych nam źródeł, sama byłaby niechętna ustanawianiu przez siebie podobnego bytu politycznego.

W tym momencie autor zaczyna już pisać wprost – islam jest wyłącznie religią, a nie systemem politycznym, Muḥammad był tylko prorokiem, a nie władcą, a jego misja (podobnie jak innych proroków przed nim) nie miała na celu ustanowienia państwa czy królestwa. Obie te funkcje, proroka oraz ziemskiego przywódcy politycznego, są bowiem innej natury i wiążą się z innym typem władzy. ‘Abd al-Rāziq powołuje się tutaj również na przykłady Mojżesza oraz Jezusa, których więz z „rządzonymi” była zupełnie inna, niż ta

²⁸ *Ibidem*, ss. 82-85.

w przypadku króla oraz jego poddanych. Zaczyna od wymienienia cech, którymi powinien odznaczać się prorok, takich jak sprawność fizyczna oraz umysła, charyzma, doskonałość moralna czy siła charakteru, umożliwiających mu wypełnienie misji powierzonej przez Boga. Już właśnie sam fakt wyniesienia proroka na jego pozycję przez samego Stwórcę sprawia, że jego władza jest niepodzielna i większa niż władza króla nad jego poddanymi, czy nawet ojca nad swoimi dziećmi.²⁹ Rozciąga się bowiem również na dusze, umysły oraz serca tych, którym przewodzi. Zarządza też oczywiście doczesnymi interesami danej społeczności, jednak poza sprawami ziemskimi zajmuje się także kwestiami wieczności. Dodatkowo, Muḥammad otrzymał najtrudniejszą misję spośród dotychczasowych proroków, musiał więc wykazywać się cechami o wiele doskonalszymi niż jego poprzednicy. Jego władza była absolutna i wynikała z postawionego przed nim zadania – przekazania słowa Bożego i ustanowienia religii, objawionych mu za pośrednictwem aniołów. Jej zakres pochodził bezpośrednio z jej boskiego nadania, była więc święta i należna tylko osobie Proroka, a podporządkowanie się jej wynikało ze szczerej wiary rządzonych. Ma więc charakter duchowy, religijny, tak odmienny od władzy ziemskich królów, imperatorów czy książąt. Władza prorocka rządzi sercami poddanych, władza królewska – ich ciałami. Ta pierwsza kieruje ku Bogu i religii, ta druga ma charakter wyłącznie polityczny, materialny, służy jedynie sprawom świata doczesnego. ‘Abd al-Rāziq kategorycznie rozróżnia więc obie kwestie, religię oraz politykę.³⁰ Zdaje sobie sprawę, że władza Muḥammada posiadała elementy władzy politycznej, stara się jednak uwypuklić jej religijny aspekt tak, aby ta pierwsza w ogólnym rozrachunku nie miała znaczenia. Przy takim założeniu nieistotnie będzie również to, jak posługiwać się będziemy terminami takimi jak król, kalif, sułtan, książę, rząd, państwo, królestwo itp. Zdaniem uczonego można ich używać wymiennie i wedle uznania nawet w odniesieniu do Proroka i „państwa”, które stworzył, ponieważ nie to jest sednem problemu.

Nie ma wątpliwości, że islam to rodzaj wspólnoty religijnej, a muzułmanie stanowią jedną społeczność, której Muḥammad przewodził z pomocą

²⁹ *Ibidem*, s. 90.

³⁰ *Ibidem*, ss. 91-93.

Boga. Władza ta wynikała jednak z funkcji Bożego Wysłannika i nie miała cech zwierzchności politycznej. Świadczyć ma o tym również tekst Koranu, na co ‘Abd al-Rāziq podaje liczne przykłady:

Wasz Pan zna was najlepiej. Jeśli On zechce, okaże wam miłosierdzie, albo jeśli zechce, On was ukaże. I My nie posłaliśmy ciebie jako opiekuna nad nimi. [17:54]

Oto zesłaliśmy tobie Księgę dla ludzi, z prawdą. Kto idzie drogą prostą, czyni to dla samego siebie, a kto zabłądził z drogi, ten błądzi ze szkodą dla siebie. Ty nie jesteś dla nich poręczycielem. [39:41]

A jeśli oni się odwrócą... – to My przecież nie posłaliśmy ciebie jako ich stróża; do ciebie należy tylko obwieszczenie. [42:48]

A ty nie jesteś dla nich tyranem. Napominaj więc przez Koran tego, kto obawia się Mojej groźby. [50:45]

Muhammad nie jest ojcem żadnego z waszych mężczyzn, lecz jest Pośłańcem Boga i pieczęcią proroków. [33:40]

A jeśli zadajecie kłam – to przecież zadawały już kłam inne narody przed wami. Na pośłańcu ciąży tylko obowiązek jasnego obwieszczenia. [29:18]

Ty jesteś tylko ostrzegającym, a każdy lud ma swojego przewodnika. [13:7]

Z fragmentów tych jasno ma wynikać, że Muḥammad nie miał być „strażnikiem” ludzi, zarządzać ich sprawami, mieć nad nimi władzę czy być „tyranem”.³¹ Również sunna ma potwierdzać tę tezę. Jak podaje ‘Abd al-Rāziq za Aḥmadem Zaynī Daḥlānem, autorem *As-Sīra an-Nabawiyya*, pewien czło-

³¹ *Ibidem*, s. 96. ‘Abd al-Rāziq posługuje się terminami odpowiednio *ḥāfiẓ*, *wakīl*, *musayṭir* oraz *ḡabbār*. Ten ostatni termin J. Bielawski tłumaczy właśnie jako „tyran”, chociaż ‘Abd al-Rāziq w przypisach wyjaśnia, że rozumie go jako synonim słowa „król” (*malik*).

wiek miał przyjść do Proroka z jakąś sprawą. Gdy jednak przed nim stanął, przeraziło go jego dostojność, na co Muḥammad miał mu odpowiedzieć:

*Nie lękaj się, nie jestem królem ani tyranem, a jedynie synem Kuraj-szytki.*³²

‘Abd al-Rāziq nie neguje, że pewnego dnia cała ludzkość może się zjednoczyć za sprawą jednej religii, tworząc tym samym jedną wspólnotę. Próba uczynienia tego pod berłem jednego władcy czy rządu, z jednym systemem politycznym, byłaby jednak sprzeczna z ludzką naturą i boskim zamiarem. Bóg dał bowiem ludziom wybór tego, jak chcą się organizować w zależności od potrzeb, wiedzy czy upodobań. Najwyższy chce, aby istniały pomiędzy nimi różnice oraz współzawodnictwo, ponieważ to one prowadzą do dobrobytu. Sam Prorok miał też powiedzieć, że ludzie wiedzą o sprawach tego świata więcej, niż on.³³ Dlatego nie powinniśmy dać się zwieść faktowi, że w działaniach Muḥammada dostrzegamy niekiedy ślady aktywności politycznej. Były one jednak jedynie środkiem, nie celem samym w sobie. Do takich środków ‘Abd al-Rāziq zalicza również dżihad, który postrzega jako gwałtowny i brutalny, jednak, jak sam zaznacza, czasami zło jest niezbędne do osiągnięcia dobra, a żeby coś zbudować, najpierw należy coś zniszczyć.³⁴ Uczony podsumowuje więc, że ani Koran, ani sunna nie potwierdzają tezy, jakoby misją Muḥammada było ustanowienie zarówno religii, jak i państwa. Dostępne źródła, logika oraz wszystko inne, co wiemy na temat natury jego posłannictwa wręcz zaprzeczają, aby miało ono zarówno wymiar duchowy, jak i polityczny. Kontrola, jaką Prorok sprawował nad wiernymi, wynikała z podstaw religijnych i nie miała nic z charakteru władzy królewskiej, dlatego też islamu nie można łączyć z żadnym konkretnym systemem rządów politycznych, tak wtedy, jak i czego możemy się domyślać, w czasach współczesnych autorowi.

³² *Ibidem*, s. 100.

³³ *Ibidem*, ss. 102-103.

³⁴ *Ibidem*, ss. 103-104.

1.3. Kalifat oraz władza w ujęciu historycznym

Islam został objawiony ludziom jako religia uniwersalna, dla wszystkich niezależnie od pochodzenia, rasy, płci czy statusu materialnego. Pierwsi poznali go Arabowie, jednak nie miał on na celu stworzenie arabskiego bytu politycznego, religii wyłącznie arabskiej czy też w żaden sposób faworyzować tej konkretnej grupy, nawet pomimo objawienia islamu w ich języku. Choć to oni zostali wybrani jako pierwsi głosiciele islamu, należy pamiętać, że nawet w czasach Proroka Arabowie tworzyli luźną i bardzo zróżnicowaną strukturę pod niemal każdym względem – językowym/dialektalnym, kulturowym, ekonomicznym czy też właśnie politycznym. Wraz z przyjściem Proroka podstawowym łączącym ich spoiwem stał się islam, dlatego też dla ‘Abd al-Rāziq’a stanowili oni wyraźnie różnorodną „wspólnotę religijną”, a nie zunifikowane „państwo”.³⁵

O powyższym na też świadczyć życie samego Muḥammada, który nigdy nie miał posiadać ambicji do pełnienia funkcji przywódcy politycznego czy też do narzucania konkretnego systemu. Normy oraz zasady, które przekazywał były zdaniem autora jedynie natury religijnej, a sam Prorok pozostawiał wiernym wolny wybór w sprawie tego, jak sami chcą się organizować. Zjednoczenie muzułmanów pod sztandarem jednej wiary, choć znacząco przyczyniło się do zatarcia wielu animozji pomiędzy poszczególnymi plemionami, nie sprawiło, że wszystkie dzielące ich różnice czy konflikty odeszły w niepamięć. Wraz ze śmiercią Muḥammada odżyły wręcz na nowo, ponieważ autorytet, jakim się cieszył, był należny wyłącznie jemu jako Bożemu wysłannikowi. Nie przekazał żadnych wytycznych w kwestii swojej sukcesji czy tego, jak zorganizowana miałaby być *umma* po jego odejściu, a nikt nie wątpi, że wypełnił swoją misję w całości – jak więc mógłby pozostawić tak ważną kwestię otwartą, gdyby rzeczywiście miał na celu ustanowienie arabskiego czy muzułmańskiego „państwa”? Teksty szyickie, mówiące o tym, że schedę po Proroku miał przejąć ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, autor uważa za mało wiarygodne historycznie, co jest zgodne ze stanowiskiem uczonych sunnickich.

³⁵ *Ibidem*, ss. 109-114.

‘Abd al-Rāziq wielokrotnie powtarza więc, że misja Muḥammad oraz źródło jego autorytetu były natury wyłącznie religijnej. Jako takie zakończyły się wraz z jego śmiercią, tworząc potrzebę wypracowania nowego modelu władzy, który pokieruje sprawami wspólnoty, modelu świeckiego i doczesnego w swoim charakterze, który nie miał żadnego związku z atrybutami Proroka. Dopiero wtedy powstało „państwo”, było to jednak państwo arabskie, kierowane przez Abū Bakra dla Arabów, którego nie da się opisać tym samym „uniwersalizmem”, co islamu. Religia stworzyła, oczywiście, odpowiednie warunki i dała pretekst do jego założenia, jednym z powodów powstania państwa było jej ochranianie oraz dalsze głoszenie, co również znacząco wpłynęło na jej dalszy rozwój. Służyło jednak przede wszystkim arabskim interesom, na celu miało podbój, kolonizację i czerpanie zysków z nowych ziem, w czym kalifat nie różnił się od innych mocarstw.³⁶ Sami pierwsi muzułmanie z najbliższego otoczenia Proroka mieli zdawać sobie doskonale sprawę, że forma rządów, jaką budowali, nie ma w sobie nic religijnego, czy że odrzucenie nowego przywódcy będzie równoznaczne z odrzuceniem wiary. Abū Bakr miał sprzeciwiać się jakimkolwiek łączeniu swojego autorytetu z osobą Muḥammada, mówiąc, że on sam niczym się nie różni od tych, którzy wybrali go na władcę, podczas gdy Proroka wybrał sam Bóg i bronił go przed popełnieniem błędu.³⁷ Dopiero z czasem pozycję zajmowaną przez Abū Bakra zaczęto łączyć ze sprawami religijnymi, jakoby miał zastępować Muḥammada również na tej płaszczyźnie, co miał podkreślać między innymi tytuł, który dla siebie przyjął – kalifa, który początkowo oznaczał właśnie „następcę Bożego Posłańca” (*ḥalīfat rasūl Allāh*).

Nie ulega wątpliwości, że Prorok był swego rodzaju przywódcą Arabów i zjednoczył ich we wspólnej sprawie. W tym sensie nazywanie Abū Bakra, który stanął na ich czele jako władca, zjednoczył i skonsolidował już w sensie politycznym (i nie bez użycia przemocy), „następcą” Muḥammada jest właściwie i uzasadnione. Miało to jednak uwypuklać fakt samej sukcesji jedynie w przywództwie, a nie w jej pełnym rozumieniu ze wszystkimi prerogatywami należnymi Prorokowi. Wielu muzułmanów tak to jednak postrzega-

³⁶ *Ibidem*, s. 124.

³⁷ *Ibidem*, s. 126.

ło, przypisując osobie „następcy” te same cechy i przysięgając mu ten sam typ lojalności, a odrzucenie jego władzy utożsamiając z odstępstwem od samej religii. Z tego powodu powszechne stało się nazywanie wojen, jakie toczył Abū Bakr w początkowym okresie swojego przywództwa wobec tych, którzy nie uznali jego zwierzchności, „wojnami apostazji” (*hurūb ar-ridda*). Według ‘Abd al-Rāziq wcale nie było tak, że wszyscy „rebelianci” odrzucili islam, wielu jedynie nie chciało stać się częścią jednej politycznej struktury utworzonej przez pierwszego kalifa³⁸, owych wojen w większości nie można więc uzasadniać motywami religijnymi. Byli i tacy którzy rzeczywiście odwrócili się od nowej wiary, podobnie jak osoby fałszywie przypisujące sobie pozycję „proroka” po śmierci Muḥammada. Z tego powodu wszystkie wojny prowadzone przez Abū Bakra nabrały z czasem wydźwięku religijnego, a sam fakt nieuznawania władzy jego samego i tych, którzy przyszli po nim podciągnięto pod „apostazję” i sprzeciwianie się zasadom islamu.

Późniejsi kalifowie nie mieli żadnego interesu w tym, aby wyprowadzać swoich poddanych z błędnego założenia, jakoby ich władza była sankcjonowana również religijnie – starali się wręcz umacniać to twierdzenie, aby bardziej ją legitymizować. Z instytucji kalifa, czy też z przekonania, że przywódca polityczny muzułmanów w istocie ma funkcje podobne Prorokowi, jego zwolennicy uczynili niemalże dogmat wiary. ‘Abd al-Rāziq nazywa to wprost „zbrodnią” wobec muzułmanów, która skutkowałą ograniczeniem nauk politycznych, swobodnej wymiany myśli i innej działalności intelektualnej w świecie islamu.³⁹ Tymczasem władza i religia, czy też konkretnie kalifat oraz islam, to dwie odrębne kwestie i jedna nie może służyć jako uzasadnienie drugiej. Nic natomiast nie stoi na przeszkodzie, aby muzułmanie konkurowali czy kooperowali z innymi na gruncie nauk społecznych i politycznych, zdemontowali stary, skostniały system i zbudowali nowy, samoorganizując się w oparciu o osiągnięcia ludzkiego rozumu.⁴⁰

³⁸ *Ibidem*, s. 129.

³⁹ *Ibidem*, ss. 135-136.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 137.

1.4. Podsumowanie oraz skutki wydania dzieła

Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm jest niewątpliwie dziełem ciekawym i oryginalnym w kwestii dyskusji nad relacjami władzy i religii w islamie, pierwszym, które w tak radykalny sposób postulowało rozgraniczenie tych dwóch kwestii w życiu społecznym. Fakt, że autor został wykształcony w duchu tradycyjnym i należał do grona ortodoksyjnych muzułmańskich uczonych jedynie potęgował jego kontrowersyjny wydźwięk. Czytającemu jednak mogą się rzucić w oczy nieścisłości i uproszczenia, tak logiczne, historyczne czy teologiczne, bądź najwyraźniej umyślne ignorowanie innych źródeł, celem czego było udowodnienie przyjętej odgórnie tezy. Był to jeden z głównych powodów, dla których dzieło ‘Abd al-Rāziq spotkało się z tak mocną krytyką ze strony muzułmańskich tradycjonalistów. Autorowi wytykano chociażby brak rozumienia podstawowych zasad wiary czy „przesiąknięcie” zachodnimi ideami (wskazywano na jego krótkotrwały pobyt w Wielkiej Brytanii).⁴¹ Ciężko jednoznacznie określić intencje autora, jednak z można raczej śmiało stwierdzić, że książka nie jest wnikliwym studium badawczym na temat natury *imamatu* czy *kalifatu*. Zarówno formuła, jak i okoliczności wydania tej niewielkiej książki (próby restauracji tytułu kalifa przez monarchię egipską) wskazują raczej na to, że jest to rodzaj polemiki ze zwolennikami sojuszu „tronu z minbarem”, bardziej politycznej i publicystycznej niż naukowej. Sam autor utrzymywał, że jego praca nie ma żadnego związku z ówczesną sytuacją w Egipcie, ciężko jednak uwierzyć w tego typu twierdzenia. Swoboda, z jaką ‘Abd al-Rāziq wymiennie posługuje się terminami takimi jak „kalif” czy „król” jednoznacznie budzi skojarzenia z osobą oraz dworem króla Fu’āda I. Tak też postrzegało to wielu współczesnych odbiorców, w tym sam zainteresowany monarcha, który treści zawarte w *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* odebrał jako bezpośredni atak na siebie oraz swoje otoczenie. Mówi się, że proces, jaki został wytoczony autorowi

⁴¹ J. Danecki, s. 511.

w następstwie publikacji, jak i późniejsze naciski w tej sprawie, inspirowane były właśnie z pałacu królewskiego.⁴²

Za swoje poglądy ‘Abd al-Rāziq został ostatecznie wezwany przed komisję dyscyplinarną Al-Azharu, i w konsekwencji pozbawiony tytułu *alima* oraz funkcji sędziego (wyrok cofnięto w 1947 roku). Zamieszanie spowodowane wydaniem książki oraz procesem autora doprowadziło też kryzysu politycznego w Egipcie – upadku ówczesnego rządu koalicyjnego partii Al-Ittihad („Jedność”, złożonej ze zwolenników króla) oraz partii Al-Ahrar ad-Dustūriyyūn („Liberalni Konstytucjonaliści”). Członkowie tej drugiej, wśród których byli również krewni ‘Abd al-Rāziqa, bronili jego prawa do wolności wypowiedzi, krytykując wytoczony mu proces. Sama książka jednak spełniła swój podstawowy cel – wskazuje się, że to właśnie publikacja *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* ostatecznie pogrzebała starania egipskiej monarchii o zdobycie większego poparcia wśród muzułmanów na rzecz przywrócenie kalifatu.⁴³

‘Abd al-Rāziq był pierwszym egipskim myślicielem, którego możemy jednoznacznie sklasyfikować jako „sekularystę”. Przed nim pojawiały się głosy wzywające do ograniczenia wpływu religii czy instytucji religijnych na funkcjonowanie państwa, nikt jednak nie posunął się tak daleko jak on. Nie znalazł jednak posłuchu w swoich czasach, a głosy wznoszone w jego sprawie przez polityków i innych intelektualistów liberalnych koncentrowały się bardziej wokół obrony samej koncepcji wolności słowa i prawa do swobodnej wypowiedzi, a nie samych poglądów przez niego głoszonych *per se*. Nie ulega jednak wątpliwości, że teza o całkowitym rozgraniczeniu religii oraz polityki, nawet jeśli w swojej pierwszej odsłonie zawierała sporo błędów i nie była w pełni przekonująca, w świecie islamu była czymś świeżym i dał początek całkowicie nowej debacie, godnej nowoczesnego społeczeństwa. Być może sam autor rozwinąłby i dopracował swoje koncepcje, zdecydował się jednak wycofać z życia publicznego i poza krótkimi epizodami nie sprawował już

⁴² Abdel Razek, Ali, *Islam and the Foundations of Political Power*, Aga Khan University-ISMC/Edinburgh University Press, Edynburg 2013, wstęp Abdou Filali-Ansary, s. 6.

⁴³ *Ibidem*, s. 7.

żadnej poważnej funkcji⁴⁴ ani nie opublikował żadnej poważnej pracy. Stworzył jednak pewne podstawy pod to, czym później będą się kierować jego kontynuatorzy – całkowitą reinterpretację islamu i jego wczesnej historii w oparciu jedynie o Koran oraz sunnę. Podejście takie jest dziedzictwem An-Nahdy, a sam ‘Abd al-Rāziq był spadkobiercą myśli Muḥammada ‘Abduha. Podobne założenia „powrotu do źródeł” przyjmują także muzułmańscy fundamentaliści, dochodzą jednak do zupełnie odmiennych wniosków. ‘Abd al-Rāziq starał się przede wszystkim uchwycić „ducha” islamu oraz jego podstawowe wartości etyczne, koncentrował się na moralnym przesłaniu Proroka, nie na jego działalności politycznej. Proces, który mu wytoczono, był również pierwszym, lecz nie ostatnim tego typu w historii współczesnego Egiptu.

⁴⁴ W latach 1947-1949 pełnił funkcję ministra *waqfów*, koncentrował się jednak wyłącznie na nadzorowaniu sprawnego funkcjonowania tej instytucji, nie próbując wprowadzać żadnych głębszych zmian czy to w niej, czy samej polityce egipskiej.

ROZDZIAŁ 2

Hālid Muḥammad Hālid – z sekularyzmu w „tradycjonalizm”

Lata 30. i 40. były okresem coraz wyraźniejszego spadku zainteresowania, bądź też niekiedy rozczarowania ideami liberalizmu czy nacjonalizmu spod znaku partii Al-Wafd oraz Liberalnych Konstytucjonalistów, które nie były w stanie uporać się z ciągnącymi się problemami społecznymi, politycznymi i gospodarczymi, ale również tożsamościowymi w kontekście samookreślenia się Egiptu jako państwo i naród. Kraj ciągle pozostawał na rozdrożu między starym a nowym, było również pewne, że „zachodnie wzorce” nie trafiły na podatny grunt i nie zdołają porwać tłumów. Zamiast tego rosło poparcie dla nowych tendencji islamistycznych spod znaku Braci Muzułmanów, zwłaszcza wśród klasy niższej oraz średniej. Nawet intelektualiści uznawani za reprezentujący nurt „sekularyzującego” liberalizmu zwrócili się w swoich publikacjach ku religii, co widać było na przykładzie Muḥammada Haykālā. Wydana przez niego w 1935 biografia Proroka, zatytułowana *Ḥayāt Muḥammad* („Życie Muḥammada”) oraz kolejne, dotyczące kalifów Abū Bakra oraz ‘Umara, choć utrzymane w racjonalistycznym tonie, niejako utrwaliły wizerunek Proroka jako władcy zarazem religijnego i politycznego, czyli pośrednio też o jedności państwa i islamu. Z kolei opisywany wcześniej ‘Abd al-Rāziq,

najgłośniejszy „świecki” głos egipskiego międzywojnia, całkowicie wycofał się z debaty publicznej. Wydawać by się więc mogło, że nurt sekularystyczny zostanie całkowicie zmarginalizowany, chyba że nada mu się nową jakość. Tej natomiast dostarczył Ḥālid Muḥammad Ḥālid.

Pochodzący z ubogiej chłopskiej rodziny z regionu Aš-Šarqiyya Ḥālid (1920-1996) ukończył w roku 1947 studia teologiczne na Al-Azharze. Następnie zaczął pracować jako nauczyciel arabskiego oraz w Ministerstwie Edukacji i Kultury, by w 1950 roku całkowicie poświęcić się publicystyce. Jego wcześniejszy światopogląd w głównej mierze ukształtowały jego chłopskie korzenie, które wyczuliły go na kwestie sprawiedliwości społecznej (szczególnie w kontekście egipskiego feudalnego systemu rolnictwa znanego jako *iqṭāʿ*) oraz edukacja na Al-Azharze, w trakcie której na własnej skórze doświadczył religijnego dogmatyzmu owej instytucji.⁴⁵ Z tego powodu starał się niejako łączyć poglądy socjalistyczne z etyką muzułmańską, w islamie widząc religię, która powinna funkcjonować na zasadzie moralnego kompasu, a nie bezpośrednio uczestniczyć w rządach państwa. Ḥālid po raz pierwszy przedstawił swoje koncepcje w wydanej w 1950 książce *Min hunā nabdaʿ* („Stąd zaczniemy”), która wkrótce po publikacji została zakazana najpierw przez rząd egipski za „komunistyczne podteksty”, a następnie przez sam Al-Azhar pod pretekstem rzekomego „atakowania islamu”.⁴⁶ Zakaz jednak po kilku miesiącach zniesiono wyrokiem sądowym i książka została dopuszczona do dystrybucji. Tytuł owego dzieła w pewien znamieny sposób odzwierciedlał punkt, w którym znalazło się społeczeństwo egipskie w przededniu upadku starego reżimu i nastania nowego porządku po rewolucji 1952 roku.

Zdaniem Ḥālida, aby religia utrzymywała swój wpływ na daną wspólnotę, musi odpowiadać na wciąż zmieniające się potrzeby społeczne, realizując w ten sposób swój podstawowy cel, jakim jest ludzki dobrostan oraz szczęście. Alimowie, establishment religijny czy też, jak ich pogardliwie określa Ḥālid, „kler/duchowieństwo” (*kihāna*) przestali ten cel realizować, zaprzepaścili go,

⁴⁵ M. Hatina, „On the Margins of Consensus: The Call to Separate Religion and State in Modern Egypt”, *Middle Eastern Studies*, tom 36, nr 1, styczeń 2000, s. 44.

⁴⁶ Ḥ.M. Ḥālid, *Min hunā nabdaʿ*, Dār al-kitāb al-ʿarabiyya, Bejrut 1974, ss. 11-14.

ponieważ stali się skorumpowani oraz gnuśni. Ograniczyli się do kultywowania wśród wiernych rodzaju religijnego fatalizmu, skłaniającego do zaakceptowania biedy i niedoskonałości świata doczesnego w zamian za obietnicę prawdziwej nagrody w życiu wiecznym. Hālid stanowczo rozróżnia „kler” oraz religię – ten pierwszy jest samolubny, arogancki i despotyczny, dąży do kontroli nad ludźmi i wyzysku; podczas gdy religia jako taka jest altruistyczna, demokratyczna i racjonalna, ceni przede wszystkim wartości takie jak szczęście czy miłość.⁴⁷ Historia chrześcijaństwa w Europie, jak sam wskazuje, daje przykład na to, jak więzi łączące „kler” oraz religię utrwały ślepe posłuszeństwo wobec tego pierwszego kosztem wiarygodności tej drugiej. Interpretacja religii w wykonaniu Hālida w oparciu o wartości etyczne doprowadziła go do całkowitego podważenia znaczenia alimów, podobnie jak całej idei ustanowienia „muzułmańskich” rządów.

Swoje przekonania opierał na dwóch podstawowych argumentach: pierwszy z nich, teologiczno-historyczny, koncentrował się na ukazaniu misji Muḥammada jako mającej przede wszystkim głosić hasła o braterstwie oraz wyzwoleniu ludzkości. Pomimo tego, że Prorok pełnił również przyziemne funkcje sędziego czy dowódcy wojskowego, były to tzw. „konieczności społeczne” (*ḍurūrāt iğtimāʿiyya*), niezbędne do zapewnienia pomyślności wspólnocie wiernych. Nie miał on ambicji sprawowania władzy politycznej czy stawiania się w roli suwerena, ponieważ pozycja „proroka” przewyższała wszystkie inne. Dlatego też Muḥammad nie ustanowił żadnego konkretnego modelu władzy muzułmańskiej. Każdy rodzaj rządów spełniający cel, do jakiego został powołany, tj. dobrobyt społeczeństwa, jest właściwy i sankcjonowany z punktu widzenia religijnego. Jeśli spojrzymy na historię wczesnego islamu, to cel ten realizowano w przypadkach Abū Bakra oraz jego następcy, ʿUmara, były to jednak chlubne wyjątki. Ich zdolność do łączenia władzy i religii, znajdowania oparcia jednego w drugim, wynikały z ich osobistych kompetencji i doskonałości moralnej, a nie faktu istnienia jakiegoś rodzaju „rządów religijnych”. Wraz z ich śmiercią oraz opozycją wobec ich następców, przerwana została owa linia rządów opartych o osobisty autorytet i cnotę władcy doskona-

⁴⁷ *Ibidem*, ss. 83-88.

łego. Zamiast tego normą stał się despotyzm polityczny i ideologiczny władców, którzy zasłaniaли się aurą fałszywej świętości, przedstawiając się jako ziemscy wykonawcy woli Bożej. Przypisywanie swoim „haniebnym” czynom boskiego legitymizmu sprawiło, że wśród ludu utrwaliło się przekonanie jakoby prawdziwa „wolność” nie oznaczała „braku niesprawiedliwości i przymusu”, a „wolność od grzechu”, gdzie grzechem jest sprzeciwianie się i krytykowanie władcy. Tyrania, zdaniem Hālida, jest nieodłącznym elementem wszystkich rządów utrzymujących, że działają w imię wiary, czy to muzułmańskiej, chrześcijańskiej czy innej. Nie odnosi się to jedynie do czasów minionych, gdyż, jak twierdzi autor, współczesne mu rządy państw Półwyspu Arabskiego również wyzyskują swoich obywateli dla osobistego zysku, jak gdyby byli ich prywatną własnością, zasłaniając się tym, że postępują zgodnie z nakazami religii.⁴⁸

Drugi argument był już natury praktycznej. Dla Hālida uzasadnieniem dla „rządów religijnych” miałyby być ustalenie norm prowadzących do „wyzwolenia jednostki od ograniczających ją pragnień” oraz narzucenie systemu zakazów i sankcji prawnych mających na celu wypromowanie spójności społecznej w ramach obowiązującej wiary. Jednak, jego zdaniem, prawdziwa siła religii polega na tym, że inspiruje wiernych do wyrażania swoich potrzeb duchowych bez potrzeby uciekania się do mocy władzy ustawodawczej. Co więcej, w kontekście ewentualnych „rządów muzułmańskich”, niektóre koraniczne „zakazy i sankcje prawne” (*hudūd*, czyli „granice”)⁴⁹ sprawiają trudności w interpretacji czy implementacji, ponieważ mogą być różnie egzekwowane. Przykładowo, kradzież motywowana potrzebą przetrwania nie może zostać ukarana zwyczajowym przewidzianym za to środkiem represyjnym w postaci amputacji kończyny.

⁴⁸ Hatina, s. 45.

⁴⁹ W terminologii klasycznego prawoznawstwa muzułmańskiego są to szczególne występki wymienione bezpośrednio w Koranie oraz sunnie wraz z podaniem dokładnych kar, jakie się za nie należą, np. odcięcie ręki za kradzież. Wprowadzenia ich do współczesnego systemu prawnego państw muzułmańskich to również jeden z głównych postulatów wznoszonych przez muzułmańskich fundamentalistów. Koran wymienia tylko cztery takie przewinienia – kradzież, „rozbójnictwo”, pozamałżeńskie stosunki seksualne oraz niesłuszne kogoś o takowe oskarżenie. Tradycja muzułmańska w poczet tych „wyjątkowych” występków włączyła również picie alkoholu oraz apostazję, oparte jest to jednak głównie na sunnie.

Natomiast udowodnienie komuś utrzymywania pozamałżeńskich stosunków seksualnych czy picia alkoholu wymaga zeznań kilku świadków bądź przyznania się samego oskarżonego. Hālid nie proponuje całkowitego braku oceny wspomnianych czynów pod względem moralnym, uważając taki stan za ani dopuszczalny, ani pożądaný, uważa jednak, że nie ma potrzeby ustanawiania odgórnej władzy religijnej mającej wymierzać kary za podobne przestępstwa. *Hudūd*, czy też jakiegokolwiek inne „zakazy i sankcje”, mogą zostać wdrożone w ramach istniejącego już systemu prawnego, czy to bezpośrednio, czy za pomocą prawodawstwa uzupełniającego. Prawo pozytywne (stanowione), przypomina jego zdaniem *szariat* i opiera się na powszechnym zwyczaju, interesie publicznym oraz myśleniu racjonalistycznym.⁵⁰

Na podstawie obu przytoczonych argumentów Hālid wysunął wniosek, że w czasach współczesnych rządy religijne nie przyniosłyby muzułmanom żadnych wymiernych korzyści, *ergo* nie ma innej alternatywy niż rozdział „państwa i meczetu”. W ten sposób religia utrzymałaby swój status moralnej „prawdy objawionej”, nieprzemijalnej i niepodatnej na perturbacje losu czy zmienne będące nieodłącznym elementem władzy politycznej. W zamian tego typu separacja umożliwiłaby państwu spełnianie jego podstawowej funkcji jako struktury politycznej, w której prawa obywatelskie czy kwestie sprawiedliwości społecznej pozostają chronione. Pomimo tego, że tyrania czy autorytaryzm mogą mieć swoje źródła także w nowoczesnych typach państwowości opartych o rządy narodowe i demokrację parlamentarną, to nie mogą objawiać się tak otwarcie czy trwać bez końca, ponieważ są poddane kontroli opinii publicznej, parlamentu czy niezawisłych sądów. Co więcej, tego typu system jest w swej naturze dynamiczny i podatny na ewolucję, nieskrępowany podstawowymi słabościami rządów religijnych, takimi jak ignorancja czy wspomniany wcześniej religijny fatalizm.

⁵⁰ *Ibidem*, ss. 45-46; Hālid, ss. 182-187.

2.1. Krytyka

Opublikowanie *Min hunā nabda* wywołało falę krytyki i potępienia pod adresem Hālida ze strony kręgów religijnych, co nie powinno dziwić. Autorowi wytykano, że w jego wykładni islam zatracił swoje wyjątkowe znaczenie, stając się banalnie brzmiącym „źródłem siły, braterstwa i równości” (jak sam to określał), którego wartości moralną mierzy się jedynie w kontraście do tymczasowej sytuacji politycznej i tylko w odpowiednich warunkach społecznych.⁵¹ Zarówno Al-Azhar, jak i Bracia Muzułmanie zarzucali Hālidowi, że jego koncepcja rozdzielenia religii i państwa służy interesom zachodniego imperializmu, mającym na celu zniszczenie prawdziwego rozumienia islamu. Tym samym, paradoksalnie, ocena *Min hunā nabda* i jej autora połączyła stanowiska dwóch niekoniecznie zgodnych ze sobą środowisk, gdyż Bracia Muzułmanie, dotychczas również krytykujący Al-Azhar, tym razem pozostali obojętni na zarzuty Hālida o moralnym upadku wspomnianej instytucji. Zdanie Braci było takie, że zreformowanie i przywrócenie należytej reputacji jednemu z najważniejszych muzułmańskich ośrodków religijnych pozostaje marginalne w kontekście większego celu, jakim jest przywrócenie islamowi statusu władzy politycznej. W istocie, jeden z najsłynniejszych uczonych związanych z Braćmi, Muḥammad al-Ġazālī, nie ukrywał swojego krytycznego stosunku wobec Al-Azharu, twierdząc również, że to właśnie intelektualna słabość owej instytucji ułatwiła pojawienie się takich „patologicznych” koncepcji, jak te prezentowane przez Hālida czy też wcześniej ‘Abd al-Rāziq.⁵² Al-Ġazālī krytycznie odniósł się do ich poglądów w wydanej krótko po *Min hunā nabda* własnej książce o wiele mówiącym tytule *Min hunā na ‘lam* („Odtąd będziemy wiedzieć”).

Al-Ġazālī przyjął zupełnie odmienne stanowisko, twierdząc, że wcielenie w życie jakiegokolwiek koncepcji etyczno-moralizatorskiej mającej na celu „korektę” postępowania pojedynczych jednostek i całych społeczeństw może się odbyć jedynie za sprawą wdrożenia jej w ramach politycznego przymusu. Pomysł, że podobne idee mogłyby zostać zrealizowane w praktyce jedynie

⁵¹ Hatina, s. 46.

⁵² *Ibidem*.

poprzez sugestie czy napomnienia jest, jego zdaniem, nierealistyczny i naiwny. Jako przykłady podaje Rewolucję Francuską oraz bolszewicką. To samo, jego zdaniem, odnosi się do islamu, przy czym „szlachetnością i czystością” przewyższa on obie wspomniane rewolucje.⁵³ Prorok Muḥammad, kontynuując Al-Ġazālī, łączył w sobie zarówno władzę duchową, jak i doczesną, zajmował się takimi ziemskimi rzeczami jak sprawowanie funkcji sędziego, zawiązywanie politycznych sojuszy czy dowodzenie wojskami nie dlatego, że było to podyktowane przez tymczasowe warunki i tym samym konieczne, jak proponował Ḥalīd, a ponieważ wynikało to z misji, jaką powierzył mu sam Bóg. Rządy sprawowane przez Proroka, gdzie w tej wykładni nie znajdziemy rozróżnienia na sprawy religii oraz narodu/państwa, były w takim razie częścią jego posłannictwa i jako takie zostały przekazane muzułmanom jako wzór do naśladowania. Al-Ġazālī nie zaprzeczał, że tyrania czy despotyzm były i dalej są charakterystyczne dla wielu władców muzułmańskich, jednak w jego opinii nie przekreśla to ani islamu, ani jego historii. Współcześnie fakt, że rządy państw Półwyspu Arabskiego włączyły *ḥudūd* w skład swoich systemów prawnych wcale nie znaczy, że można je określić mianem „rządów muzułmańskich”. Po pierwsze dlatego, że jego zdaniem za bardzo oddaliły się od dyktowanych przez islam postaw etycznych w kontekście relacji władca-poddani, a pod drugie, *ḥudūd* to tylko część spośród szerokiego zbioru nakazów religijnych.

Zdaniem Al-Ġazālīego, niektóre z tych nakazów (np. modlitwa czy post) mogą być wykonywane bezpośrednio przez indywidualne jednostki, podczas gdy inne (takie jak *dżihad* czy *zakaat*) wymagają ingerencji państwa. Są one niezbędne z punktu widzenia religijnego, a ich wykonywanie musi być włączone w poczet obowiązków instytucji rządowych, ponieważ z racji ich zbiorowego charakteru pojedynczy wierni nie byłiby w stanie wypełniać ich w odpowiedni sposób. Taka sytuacja jedynie osłabiałaby funkcjonalność samego państwa. Z tego powodu ze względów praktycznych w islamie nie jest możliwe rozdzielenie tych dwóch kwestii. Jak sam to ujął, „państwo musi bronić religii, wdrażać jej nakazy i nadzorować sprawy wiernych”.⁵⁴

⁵³ *Ibidem*, s. 47.

⁵⁴ *Ibidem*.

Al-Ġazālī sprzeciwiał się również twierdzeniom Ḥālida, jakoby „niejednoznaczność” Koranu umożliwiała różne jego interpretacje, w tym między innymi uzasadnienie dla istnienia świeckiego rządu narodowego, przynajmniej tak długo, jak działa on w interesie społeczności i jej dobrostanu. Po pierwsze uważał on, że Koran nie jest „niejednoznaczny”, a „ogólny”, tj. przystający i możliwy do zaadaptowania niezależnie od czasu i miejsca. Po drugie, wyraził przekonanie, że odwoływanie się do zachodnich modeli jako przykładów preferowanego typu rządów jest z gruntu bezpodstawne. Tak uznawane wartości Zachodu, jak demokracja czy prawa obywatelskie, mają jedynie wymiar teoretyczny w świetle okropieństw, jakich dopuszczały się Francja czy Wielka Brytania w krajach, które kontrolowały. Nawet Stany Zjednoczone, postrzegane (wówczas) przez wielu muzułmanów jako państwo wolne od imperialistycznych ambicji, zwiastujące nową, bardziej humanistyczną i sprawiedliwą erę, okazały się realizować ten sam cel, jakim jest zniszczenie islamu jako religii poprzez doprowadzenie wcześniej do jego upadku jako formy rządów. Jako przykład podaje bezwarunkowe wsparcie udzielone przez USA Izraelowi, który ucieleśnia prześladowania wobec muzułmanów i ich kultury. Tym samym islam, zarówno pod względem conceptualnym, jak i historycznym, stanowi jego zdaniem o wiele lepszą i sprawiedliwszą alternatywę niż jakakolwiek zachodnia demokracja.⁵⁵

2.2. *Min hunā nabda’ a Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*

Sednem debaty między Ḥālidem a Al-Ġazālīm była tak naprawdę ta sama kwestia, którą wcześniej poruszył ‘Alī ‘Abd Al-Rāziq – czy rządy polityczne są integralną częścią islamu? Istotnie, we wstępie do swojego dzieła Al-Ġazālī wspomina, że wiele argumentów przytoczonych przez Ḥālida pokrywa się z tymi wyrażonymi swojego czasu przez ‘Abd Al-Rāziq. Porównując *Min hunā nabda’* oraz *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* rzeczywiście da się zauważyć, że Ḥālīd często opiera się na tych samych podstawach, zarówno postrzegając Proroka jako przywódcę wyłącznie duchowego, a nie politycznego, czy wskazując na rozbieżności w tym, jak funkcjonują państwo oraz religia.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 48.

W przeciwieństwie do swojego poprzednika, nie ograniczył się jednak do samego podważenia czy krytyki dotychczasowego, tradycyjnego wyobrażenia na temat islamu jako „państwa i religii” w jednym, a wysunął wniosek, że ustanowienie świeckiego rządu narodowego na wzór zachodni jest bardziej preferowane. Inny był też polityczny wymiar obu dzieł, motywy ich twórców oraz nacisk, jaki chcieli wywrzeć. *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm* zostało opublikowane jako odpowiedź na popierane przez Al-Azhar aspiracje króla Fu’āda I, dotyczące przywrócenia kalifatu i przyjęcia tego tytułu przez monarchię egipską. Celem ‘Abd al-Rāziq, który politycznie związany był z partią Liberalnych Konstytucjonalistów, było udaremnienie tych zamiarów poprzez wykazanie, że kalifat jako taki nie przynosi muzułmanom żadnej korzyści. Natomiast impulsem do powstania *Min hunā nabda*’ były rosnące wpływy Braci Muzułmanów i podnoszone przez nich hasła o konieczności utworzenia „rządów muzułmańskich”, opartych na prawodawczych podstawach *szariatu*. Ḥālid, którego utożsamiano z lewym skrzydłem partii Al-Wafd, chciał właśnie uderzyć w Braci i zdeprymować idee uczynienia z islamu centrum władzy politycznej. Pomijając rozważania ‘Abd al-Rāziq’a na temat samej optymalnej struktury politycznej w skali makro, tj. powszechny kalifat bądź cokolwiek innego, Ḥālid skupił się na mikroanalizie samej podstawy legislacyjnej, jaką powinno mieć państwo, opartej czy to na *szariacie*, czy prawie pozytywnym.

Różnica w sednie rozważań obydwu autorów odzwierciedla również zmianę, jaka w okresie międzywojennym dokonała się w samej myśli islamu politycznego. Polegała ona na porzuceniu tradycyjnego modelu pan-islamskiego, który ucieleśniała idea kalifatu, i w zaakceptowaniu istnienia nowożytnego państwa narodowego pod warunkiem, że opierać się ono będzie na *szariacie*. Wynikało to również z jakościowego przesunięcia się punktu ciężkości w kwestii głównego ośrodka wykorzystującego islam jako „źródła władzy” – z tradycyjnego establishmentu religijnego, który od XIX znajdował się w postępującym upadku, na Braci Muzułmanów właśnie, którzy powstałi jako ruch masowy, populistyczny wręcz, porównywany niekiedy z europejskimi, przedwojennymi ruchami faszystowskimi⁵⁶, dążący do zdobycia przy pomocy islamu konkretnej,

⁵⁶ G. Kepel, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2003, ss. 34-35.

a nie rozumianej „abstrakcyjnie” władzy politycznej. Władza polityczna, zdaniem organizacji, jest bowiem „jednym z, jeśli nie najbardziej istotnym elementem islamu, ponieważ objawione [przez Boga] prawo wymaga państwa, które wprowadzi je w życie i będzie egzekwować”.⁵⁷ Założyciel Braci, Ḥasan al-Bannā, wprawdzie od początku był zwolennikiem przywrócenia kalifatu, jednak owo *de facto* zaakceptowanie istnienia współczesnego modelu państwa nie oznaczało wcale, że organizacja jest skłonna do kompromisów, czy też „złagodziła” swoje zamiary, a miało wymiar terytorialny i praktyczny w realizacji wyznaczonych sobie celów.

Podobnie jak dzieło ‘Abd al-Rāziqā w swoich czasach, książka Ḥālida ćwierć wieku później również stała się obiektem zażartej krytyki i ataków. Jasne było, że pomimo długiej drogi, jaką Egipt pokonał w celu modernizacji czy upodabniania się do krajów zachodnich, wciąż paląca pozostawała kwestia samookreślenia się jako państwo i naród. Zarówno *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, jak i *Min hunā nabda’* były w swoich wydźwięku radykalnymi manifestami idei liberalno-demokratycznych w walce o polityczną i kulturową orientację Egiptu. Jednak zdaniem niektórych⁵⁸, ówczesne znaczenie pracy Ḥālida w tym kontekście było większe, mając za tło postępujące niezadowolenie społeczno-polityczne późnych lat 40. Atakował on wprost nieefektywność egipskiego rządu, nazywając go „despotycznym i aroganckim”, oskarżając również zło w czasach najnowszych, które nazywa „erą narodów”, Egipcjanie czują się, jakby wciąż byli „poddanymi” (*ra‘aya*), a nie pełnoprawnymi obywatelami. Jako gorący zwolennik demokracji przedstawicielskiej, wielokrotnie proponował jej wzmocnienie – „Najlepszym sposobem na defekty demokracji jest większa demokratyzacja”, jak sam podkreślał.⁵⁹

Rząd egipski ze swojej strony zezwolił na dystrybucję książki Ḥālida na mocy wyroku sądowego w tej sprawie, opartego zarówno na tradycyjnych źródłach dotyczących tematu, jak i chronionej przez konstytucję wolności sło-

⁵⁷ Hatina, s. 48.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 49.

⁵⁹ *Ibidem*.

wa. Zdaniem sądu autor nie dopuścił się obrazy czy też nie wyparł się samej wiary, a potępił rzekome wykorzystywanie jej dla własnych korzyści. W kwestii „rządów muzułmańskich” cytowane były hadisy oraz opinia byłego rektora Al-Azharu, Muṣṭafy al-Marāḡiego, podkreślające fakt, że częścią misji Muḥammada było rozpowszechnianie oraz ochrona słowa Bożego, jednak bez podania ścisłej metody, jak należy to czynić.⁶⁰ W ten sposób udzielono niejako poparcia twierdzeniom Ḥālida, ale również ‘Abd al-Rāziq przed nim, że Prorok nie usankcjonował żadnego konkretnego modelu władzy, a każdy rodzaj rządów operujący we właściwy sposób, może zostać uznany za słuszny i „muzułmański”. Z drugiej strony, wyrok utwierdził również bezpośredni związek państwa i religii poprzez przedstawianie Muḥammada zarówno jako obrońcę wiary, jak i jako władcę.

Opieranie się sądu zarówno na tradycji muzułmańskiej, jak i cytowanie byłego rektora Al-Azharu, było wyrazem nieustannej potrzeby egipskich elit politycznych u schyłku monarchii do religijnego legitymizowania własnych działań, zarówno w celu neutralizowania głównego oponenta na tym gruncie, Braci Muzułmanów, jak i do prowadzenia w wielu kwestiach generalnie świeckiej polityki. Miała ona jednak miejsce głównie w sferze socjo-ekonomicznej i administracyjnej, pozostawiając prawu religijnemu autonomię w sprawach życia prywatnego. Rząd unikał uchwalania przepisów godzących wprost w kwestie związane z tradycją, takie jak małżeństwa nieletnich czy poligamia, zadowalając się tworzeniem kolejnych regulacji, które utrudniały, jednak nie zakazywały całkowicie owych „religijnych” praktyk. Koniec końców, kwestia statusu islamu w państwie w przededniu rewolucji pozostawała nierozwiązana, odzwierciedlając przede wszystkim niemożność, ale i niechęć elit politycznych do dalszego dystansowania religii od sfery publicznej.

2.3. Państwo a religia po rewolucji

Przewrót wojskowy zorganizowany przez tzw. Wolnych Oficerów pod przywództwem Gamala Abdel Nadera w roku 1952 zniósł dotychczasowy po-

⁶⁰ *Ibidem*.

rządek, zastępując go autorytarnym reżimem forsującym nową ideologię państwową, opartą w teorii o świecki nacjonalizm, socjalizm i panarabizm. Odzwierciedlało się to również w nowym podejściu władz do statusu islamu, który m.in. starał się pozbawić establishment religijny wpływów poprzez zniesienie tradycyjnych sądów *szariackich* (w 1956) oraz przekształcenie Al-Azharu w państwowy uniwersytet (1961). Nie oznaczało to jednak wyeliminowania religii ze sceny politycznej, a raczej służyło jej podporządkowaniu, tak aby służyła interesom nowego reżimu, legitymizowała go i popierała jego politykę zarówno w sferze międzynarodowej (krytykowanie Izraela oraz innych państw arabskich o ustroju monarchicznym, promowanie arabskiego socjalizmu), jak i wewnętrznej (prześladowanie Braci Muzułmanów). Coraz częściej pojawiali się sankcjonowani przez rząd duchowni szukający religijnego uzasadnienia dla elementów ideologii socjalistycznej czy naserowskiej, a sama liczba pracowników państwowych meczetów w latach 1954-1963 wzrosła z 6919 do 12357.⁶¹ Co więcej, Al-Azhar zachował swój status społecznego autorytetu moralnego, dalej nie zezwalając swoim członkom na szerzenie poglądów niezgodnych z jego linią.⁶² Pod nowymi władzami rewolucyjnymi swoista jedność państwa i religii została symbolicznie scementowana poprzez powołanie rektora Al-Azharu bezpośrednim dekretem prezydenta oraz ponowne uznanie islamu jako religii państwowej (art. 5 poprawionej konstytucji z 1964). Reżim przyznał tym samym, że spora część egipskiego społeczeństwa wciąż mocno przywiązana jest do tradycyjnych wartości, a wszelkie zmiany w tej kwestii mogą mieć wymiar jedynie powierzchowny. Naser, podobnie jak rządy przedrewolucyjne, zmuszony był nierzadko przez takie a nie inne warunki do wyrażania i projektowania swojej władzy nadając jej religijne rysy. Egipt, zarówno w formie, jak i w swojej istocie, pozostawał więc państwem muzułmańskim.⁶³

⁶¹ G.R. Warburg, „Islam and Politics in Egypt: 1952-80”, *Middle Eastern Studies*, 1982, tom 18, nr 2, s. 136.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, s. 51.

Wraz z końcówką lat 60. rządy Nasera, pod ciężarem porażek na tle politycznym, ekonomicznym oraz wojskowym (upokarzająca porażka w wojnie z Izraelem), zaczęły tracić swój pierwotny impuls, odsłaniając coraz bardziej swoje wady i braki w efektywności. W społeczeństwie dawało się dostrzec oznaki rozczarowania i zmęczenia ideami arabskiego socjalizmu, które, choć ugruntowały egipską tożsamość narodową, to nie zdołały przemienić kraju w nowoczesne państwo obywatelskie. Dalej pełnią przywilejów cieszyła się wyłącznie wąska grupa społeczna, z tą różnicą, że stare, feudalne elity i posiadacze ziemscy zostali zastąpieni przez nowe, związane z wojskiem. W międzyczasie rosła również opozycja ze strony zwolenników politycznego islamu, przybierającego coraz bardziej gwałtowny i rewolucyjny charakter, między innymi pod wpływem myśli Sayyida Qutba (1906-1966), głównego ideologa Braci Muzułmanów w owym czasie. To właśnie on jest autorem dwóch bardzo ważnych pojęć dla rozwoju fundamentalizmu muzułmańskiego – „współczesnej *dżahiliji*”, jak nazywał świat, a w szczególności rządy państw muzułmańskich w tamtych dniach, określając je tym samym jako bezbożne, niewierne i niezgodne z zasadami islamu, które należy obalić i zastąpić *hakimiyyą*, jak określał ustrój oparty o „rządy Boga na ziemi”.

Polityczny islam, czy to w osobie Braci, czy innych ugrupowań, był główną siłą kontestującą porewolucyjny Egipt, zarówno za rządów Nasera, jak i jego następców – Anwara as-Sadata oraz Hosniego Mubaraka. Wraz z nawarstwiającymi się problemami socjo-ekonomicznymi w państwie, islamiści przedstawiali się jako jedyna alternatywa dla nieefektywnego rządu świeckich nacjonalistów, dając łatwe odpowiedzi na trudne pytania – „islam jest rozwiązaniem”, religia to uniwersalny przewodnik dla ludzkości. Będąc głównym obiektem prześladowań ze strony Nasera, władze także po jego śmierci postrzegały polityczny islam jako największe zagrożenie dla własnego statusu, co zmusiło je do jeszcze większego zacieśnienia związków państwa i religii. Widoczne to było zwłaszcza za rządów Sadata, który był o wiele bardziej konserwatywny od swojego poprzednika. Powołał m.in. specjalną komisję, której zadaniem było sprawdzenie zgodności istniejących przepisów prawnych z *szariatem* oraz ogólnie ugruntowywał muzułmański wizerunek państwa i jego instytucji poprzez popieranie działalności religijnej w mediach i egzekwowanie

cenzury książek i sztuk uważanych za obraźliwe dla islamu.⁶⁴ Podjęta na nowo jeszcze bardziej intensywna walka z fundamentalistycznym islamem była też nie tyle polityczna, co ideologiczna w swoim wymiarze, prezentująca dwa odmienne spojrzenia na świat. Z jednej strony mieliśmy do czynienia z myśleniem stricte religijnym i na swój sposób metafizycznym, pod wieloma względami oderwanym od rzeczywistości i realnych problemów, posługującego się absolutami, wielkimi hasłami i jednoznacznymi nakazami. Drugi nurt, uchodzący za „racjonalny”, dążył do zmiany w pojmowaniu religii jako bardziej „ogólnym kodzie moralnym”, aby promować, co prawda ograniczone, ale rzeczywiste i osiągalne w praktyce cele. Liberalni intelektualiści wchodzący w skład tego nurtu, przede wszystkim pisarze „starej daty”, tacy jak Tawfīq al-Ḥakīm, Nağīb Maḥfūz czy Yūsuf Idrīs, byli wielokrotnie atakowani przez islamistów za udział w debacie publicznej na temat roli i miejsca religii w państwie, zarówno za sprawą swoich dzieł, jak przez obecność w mediach. Ich wysiłki niewiele jednak dawały – reprezentowali raczej nurt intelektualny oraz poglądy właściwe bardziej czasom przedrewolucyjnym, nieznajdujące poparcia wśród rządzących, którzy dążyli coraz bardziej do dialogu i pojednania z radykałami, o co zabiegał również establishment religijny. Inni intelektualiści o bardziej lewicowej orientacji porzucili dotychczasową, niechętną religii retorykę i sięgnęli do islamu oraz jego historii, szukając w „autentycznym” muzułmańskim dziedzictwie religijnego uzasadnienia, czy też koherencji ze współczesnymi ideami socjalistycznymi i demokratycznymi.

2.4. Ideologia „nowych tradycjonalistów” i zwrot w poglądach Ḥālida

Przedstawiciele tego nurtu, aktywnego głównie w latach 80., nazywano niekiedy *al-turāṭiyyūn al-ğudad*⁶⁵, co najlepiej oddawałoby określenie „nowi tradycjoniści”, „nowi zwolennicy dziedzictwa”. Należeli do nich chociażby ‘Ādil Ḥusayn, redaktor gazety *Aš-Š‘ab* („Lud”), organu prasowego egipskiej

⁶⁴ *Ibidem*, s. 51.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 52.

Partii Pracy⁶⁶; Ḥasan Ḥanafī, filozof i orędownik tzw. „lewicy muzułmańskiej”; Ṭāriq al-Biṣrī, prawnik działający w egipskiej Radzie Państwa; oraz właśnie Ḥālid Muḥammad Ḥālid, który mocno zrewidował swoje poglądy od czasów *Min hunā nabda’*. Łącząc myśl socjalistyczną i muzułmańską, odrzucali oni wizję równości promowaną przez socjalizm zachodni, argumentując, że jedynie poprzez islam, który w swojej naturze jest moralny i egalitarny, da się zrealizować hasła sprawiedliwości społecznej i przewyciężyć różnice dzielące Egipcjan. Co więcej, ich zdaniem sam islam w takiej formie byłby w stanie się odrodzić jako potężny ustrój o światowym znaczeniu. W swoich rozważaniach opierali się na pewnym kodzie, który religia oferowała, jednocześnie nie rezygnując z zajmowanego wcześniej pozytywistycznego podejścia. Centralnym punktem tej myśli było bowiem podkreślanie harmonii pomiędzy islamem a socjalizmem i demokracją oraz tego, jak wzbogacił on światowy dorobek intelektualny. Jednocześnie przyjmowania przez nich metoda argumentacji wynikała z ich „racjonalistycznego” podejścia – opierała się na analizie socjo-historycznej, a nie doktrynalnej egzegezie świętych pism. Celem było zaprezentowanie islamu w jego dynamicznej, żywotnej formie, nieskrępowanej przez dosłowną literę tekstu.⁶⁷

Ideologię „nowych tradycjonalistów” najlepiej oddają pisma Ḥālida z tego okresu, takie jak *Ad-Dawla fī ʾāl-islām*, wydane po raz pierwszy w 1981 roku. W książce tej odrzucił stanowisko zaprezentowane 30 lat wcześniej w *Min hunā nabda’*, skłaniając się tym razem ku tezie o jedności religii i polityki w islamie. „Islam jest religią oraz państwem, prawdą i potęgą, kulturą i cywilizacją, kultem i polityką”⁶⁸, jak sam argumentował, przyznając, zarówno we wspomnianym dziele, jak i w swoich wspomnieniach opublikowanych w 1993 roku, że jego wcześniejsze postulaty nawiązujące do rozdziału państwa oraz religii były błędne, a na jego ówczesne poglądy wpływ miały dwa główne czynniki. Pierwszy z nich to zapisy historyczne dotyczące chrześcijańskich rządów religijnych średniowiecznej Europy, które charakteryzował „systema-

⁶⁶ Partii, co znamienne, przemianowanej w 1986 roku na Muzułmańską Partię Pracy.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ḥ.M. Ḥālid, *Ad-Dawla fī ʾāl-islām*, Dār ṭābit, Kair 1981, s. 104.

tyczny rozlew krwi oraz tortury”, a które sam przyrównał i odniósł na gruncie historii muzułmańskiej do rządów gubernatora umajjadzkiego Al-Ḥağğāḡa Ibn Yūsufa. Drugim natomiast, w dużym skrócie, była rosnąca w latach 40. popularność i siła Braci Muzułmanów oraz „tajny” charakter ich aktywności.⁶⁹ Oba te czynniki doprowadziły wówczas Ḥālida do konkluzji, że w jak najlepszym interesie islamu jako religii jest oddzielenie go od wszelkiej polityki. Jednakże fakt, jak ciepło przyjęta została jego pierwsza książka na Zachodzie sprawił, że zaczął się zastanawiać, czy przypadkiem sam nie dostarczył wrogom islamu krytycznych argumentów pod adresem jego własnej religii. Po zrewidowaniu swoich poglądów i uważnej lekturze muzułmańskich tekstów doszedł do wniosku, że pomiędzy średniowiecznymi rządami europejskimi a muzułmańskimi istnieje znacząca różnica. Rządy chrześcijańskie, w jego opinii, charakteryzowała nieoświecona władza Kościoła, podczas gdy muzułmańskie pełne były prawych i szlachetnych przykładów panowania Proroka i jego następców, choć zdarzały się odchylenia od tego modelu religijnego ze strony kilku despotów.

Rezygnacja z zachodniego modelu rozdziału państwa i religii nie musi jednak, zdaniem Ḥālida, oznaczać od razu przyjęcia radykalnej, fundamentalistycznej formuły *ḥakimiyyi* czy też bardziej umiarkowanych koncepcji wysnuwanych przez Braci Muzułmanów w postaci cywilnego rządu opartego o *szariat*. W islamie nie ma miejsca na żadną władzę, która swój legitymizm i autorytet czerpie jedynie „boskiego źródła” bądź stawia samą siebie ponad podstawowe zasady wolności, sprawiedliwości i prawa. Tylko demokracja jako system oparty o umowę społeczną między władcą a władanymi i wprowadzający w życie owe zasady jest, w przekonaniu Ḥālida, zgodny z islamem, albowiem „władca jest jedynie jednostką w *ummie*, nie zaś *ummą* w jednostce”, jak sam pisał.⁷⁰ Demokracja więc nie jest niczym dla islamu obcym bądź importowanym – jest jego nieodłączną częścią, reprezentowaną bezpośrednio w instytucji *šūry* (konsultacji). Hasła niektórych zwolenników politycznego islamu, jakoby *šūrā* nie była wiążąca dla władcy, są dla niego kpina z woli większości,

⁶⁹ Ḥ.M. Ḥālīd, *Qiṣṣatī ma’ al-hayāt*, ss. 372-374.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 488.

będącej najważniejszym źródłem władzy politycznej. *Szariat*, w dodatku, jego zdaniem wprowadzony może zostać tylko pod rządami demokratycznymi⁷¹.

Pomimo ewolucji samej retoryki używanej przez Hālida nie ulega wątpliwości fakt, że od samego początku był on zwolennikiem poglądów, które na Zachodzie określilibyśmy mianem liberalnych oraz socjalistycznych – konkretnie, wspierał idee demokracji oraz sprawiedliwości społecznej – a jego zwrot ku islamowi miał raczej dostarczyć im religijnego uzasadnienia. Było to podyktowane niejako koniecznością, ponieważ jak pokazała historia, wspomnianym koncepcjom nie udało się w pełni rozwinąć w egipskiej rzeczywistości politycznej, co w połączeniu z odrodzeniem myśli religijnej, jakie miało miejsce na przełomie lat 70. i 80., zmusiło Hālida i innych mu podobnych do szukania inspiracji i poparcia dla własnych tez właśnie w islamie. Można się więc zastanawiać, na ile ta diametralna zmiana ze zwolennika rozdziału religii oraz państwa w „nowego tradycjonalistę”, postulującego jedność islamu i polityki, wynikała z wewnętrznych przekonań, a na ile z ducha czasów. Być może uznał, że przybierając swoje hasła w religijne szaty przysporzy im więcej posłuchu. Pytanie jednak, na ile ta taktyka okazał się skuteczna w promowaniu wartości demokratycznych oraz racjonalistycznych, jest już zupełnie inną kwestią. Czytelnikowi jego późniejszych dzieł bardziej rzuci się w oczy wychwalanie wyższości i wyjątkowości samego islamu niż obrona koncepcji demokracji przedstawicielskiej jako takiej. Nawet w kolejnej książce o wdzięcznym tytule *Difā ‘an ad-dīmuqrāṭiyya* („Obrona demokracji”) pisze: „Islam wyprzedzał cały świat, jeśli chodzi o wprowadzanie demokracji, w przeciwieństwie do otaczających go imperiów rzymskiego, perskiego i etiopskiego. Były one w całości imperialistyczne, tyrańskie i despotyczne”.⁷² Hālida, przyznając fundamentalistom rację w kwestii politycznej natury islamu, jedynie oddał im pole walki i przyczynił się do wzmocnienia ich haseł o ustanowieniu w Egipcie rządów religijnych. Mimo więc swoich prób pogodzenia ideologii fundamentalistycznej z wartościami liberalnej demokracji i socjalizmu, Hālida skrytykowały obie strony barykady. Sekularyści atakowali go za porzucenie walki

⁷¹ Hatina, s. 53.

⁷² *Ibidem*, s. 54.

o świeckie państwo i dziedzictwa ‘Abd Al-Rāziq, fundamentalisci natomiast za identyfikowanie *šūry* oraz muzułmańskich koncepcji sprawiedliwości społecznej z „bezbożnymi” zachodnimi pojęciami.

ROZDZIAŁ 3

Faraǵ Fūda – świecki męczennik

Wraz z odrodzeniem się konserwatyzmu i religijności w przestrzeni publicznej w latach 70., w tym na najwyższych szczeblach władzy ze strony ówczesnego prezydenta As-Sadata, ponownie rozkwitły również tendencje islamistyczne oraz ugrupowania utożsamiające się z politycznym islamem. Z czasem prowadzona przez nie kampania na rzecz „wprowadzenia szariatu” przestała być jedynie kwestią w dyskusji na temat egipskiego prawodawstwa, stając się swego rodzaju kodem kulturowym definiującym to, co dozwolone, a co zabronione w debacie publicznej. Zmiana ta dotknęła również establishment religijny, dotąd wspierający rządzący reżim w jego polityce „umiarkowanej laickości” i temperowaniu nastrojów fundamentalistycznych, a teraz wspólnie z fundamentalistami nawołujący do szerszej islamizacji zarówno kręgów rządowym, jak i społecznych. Myśl liberalna i sekularystyczna, do pewnego stopnia skompromitowana przez rządy rewolucyjne, utraciła swoje polityczne i kulturowe wpływy, znajdując się na krawędzi przetrwania jako mająca swoje uzasadnienie ideologiczna alternatywa. Jej dwóch największych dotychczas rzeczników, ‘Abd Al-Rāziq w latach 20. oraz Ḥālīd w 50., z biegiem czasu wyparło się swoich początkowych poglądów zaprzeczających, jakoby islam miał cokolwiek wspólnego z polityką bądź zamilkło na ten temat. Przyczynili się tym

samym, umyślnie bądź nie, do swoistego przesunięcia granicy w egipskim dyskursie intelektualnym, w którym hasła o oddzieleniu państwa od religii, czy też sprzeciw wobec „wprowadzania szariatu” straciły na znaczeniu. Marginalizacja tych poglądów w debacie kulturowej i tożsamościowej odzwierciedlała również wciąż ciągnącą się ambiwalencję względem tradycji oraz nowoczesności, wyrażaną również w ówczesnej literaturze. Pomimo tego stanu intelektualnego „wypalenia” znalazło się kilku myślicieli i autorów, którzy dalej głosili hasła liberalne, stając nierzadko w obronie ówczesnego rządu przed jego dalszą islamizacją, chociaż ten ze swojej strony nie udzielał im zbytniego poparcia czy wpływów. Spośród nich najbardziej stanowczym i wyrazistym w swoich poglądach był niewątpliwie Farağ Fūda (Fawda), publicysta i aspirujący polityk.

Urodzony w roku 1945 w wiosce Az-Zarqā w prowincji Damietta, Fūda ukończył studia rolnicze na uniwersytecie Ayn Šams, gdzie następnie sam pracował jako wykładowca. W 1977 był jednym z założycieli nowej partii Al-Wafd, odszedł jednak w proteście przeciwko koalicji z Braćmi Muzułmanami w wyborach z roku 1984. Uznając fundamentalizm za zagrożenie dla państwa i zdeterminowany, aby je neutralizować, założył nową partię Al-Mustaqbal (Przyszłość) o programie liberalnym, pozbawionym jakichkolwiek odniesień do religii. Odmówiono jej jednak zarejestrowania pod pretekstem, że niektóre punkty jej programu były rzekomo sprzeczne z konstytucją. Fūda dwukrotnie startował z tego powodu w wyborach parlamentarnych jako kandydat niezależny, jednak w obu przypadkach bez sukcesów.

W publikowanych przez siebie artykułach i książkach Fūda wielokrotnie atakował sztandarowe hasło islamistów, jakoby remedium na wszelkie problemy społeczne miało być natychmiastowe „wprowadzenie szariatu”. Opierając się na krytycznej i racjonalnej analizie historii muzułmańskiej, zarówno tej najnowszej jak i odległej, ujawniał bezsensowność tego sloganu i demagogię jego autorów. Podobnie jak inni myśliciele przed nim, on również argumentował, że islam jako taki nie narzuca żadnego konkretnego systemu politycznego, a ideologia fundamentalistyczna jedynie wypacza jego podstawowe cechy jako religii. Zdaniem Fūdy rozdział religii oraz polityki przede wszystkim dałby rządowi możliwość skupienia się na swoich priorytetach, zachowując jednocześnie status islamu jako

istotnego kulturowo-moralnego elementu składowego społeczeństwa oraz ostatecznie przyszłej, świeckiej tożsamości egipskiej.

3.1. Szariat a współczesność

Na poparcie swoich twierdzeń Fūda proponował krytyczną analizę islamistycznego zrozumienia *szariatu* i jego „nadmiernej” świętości oraz znaczenia dla ery współczesnej. Jego podstawowy zbiór, jak pisał, ukonstytuował się w niespokojnych czasach zdominowanych przez walki o władzę, rozlew krwi, niepokoje społeczne oraz zepsucie elit. Tak nazywa idealizowany przez wielu jako „złoty wiek islamu” okres pierwszego kalifatu (632-661), podczas którego trzech spośród czterech kalifów sprawiedliwych zostało zamordowanych. Zarówno otwierające tę epokę panowanie Abū Bakra i „wojny apostazji” (632-634), jak i kończące je rządy ‘Alego wraz z jego próbami ugruntowania swojej władzy (656-661) skupione były głównie na walkach oraz przemocy i ostatecznie to właśnie one miały większe znaczenie niż próby skonsolidowania i ustanowienia fundamentów państwowości. Jedynie czasy ‘Umara dają dobry przykład „rządów muzułmańskich”, był to jednak zdaniem Fūdy „wyjątek potwierdzający regułę”.⁷³ Standardem były właśnie walki wewnętrzne i wynikające z nich nieszczęścia, co jeszcze wyraźniej widać było za rządów Umajjadów i Abbasydów, których zdolności przywódcze oraz pobożność pozostawiała o wiele więcej do życzenia niż w przypadku Kalifów Sprawiedliwych.

Umniejszając „świętość” *szariatu*, zamiast tego podkreślając przywiązanie, jakie muzułmanie powinni przykładąć do „istoty” religii, nieskrępowanej dosłownym tekstem Koranu, Fūda chciał wypromować rodzaj relatywizmu historycznego w podejściu do dziejów islamu oraz poszerzyć otwartość na czasy współczesne.⁷⁴ Chwaląc również wyjątkowość samego Egiptu i jego doświadczeń historycznych, dążył do rozbudzenia u czytelników poczucia wierności i przynależności do państwowości egipskiej, która od najwcześniej-

⁷³ Hatina, s. 56.

⁷⁴ F. Fūda, *Al-Ḥaqīqa ʾal-ġāʾiba*, Dār al-fikr li-ʾād-dirāsāt wa-ʾān-našr wa-ʾāt-tawzīʾ, Kair 1988, ss. 32-33.

szych czasów „utożsamiana była z postępem, rozwojem i obejmowała wiele kultur”.⁷⁵ Zdaniem Fūdy rozwiązaniem dla problemów gospodarczych i społecznych trapiących państwo nie było uciekanie się do wymagowanej czy wątpliwej muzułmańskiej historii, która poza okazjonalnymi „światełkami w tunelu” nie miała niczego wspólnego z religią. Zamiast tego niezbędne jest faktyczne stawienie czoła współczesnej rzeczywistości i przyjęcie nowoczesnych, postępowych koncepcji oraz instytucji, którym brak odpowiednika w islamie, jednak zgodnych z jego prawdziwym duchem.⁷⁶

Tym, co zdaniem Fūdy łączy i harmonizuje religię z rzeczywistością, jest tzw. „oświecony *iğtihād*” (*iğtihād mustanīr*). Bez niego islam pozostanie jedynie pustym i bezużytecznym symbolem, a samych muzułmanów czekają „krwawe łaźnie”, będące konsekwencją ignorancji i ograniczenia umysłowego.⁷⁷ Ów „oświecony *iğtihād*” natomiast nie może prowadzić do popierania hasła o „wprowadzeniu szariatu” z tej przyczyny, że oznaczałoby to gruntowną rozbieżność pomiędzy fundamentami religii, które w swojej naturze są stałe i niezmiennie, a warunkami życia codziennego, które ulegają nieustannym przeobrażeniom. Natomiast według Fūdy z zestawienia tego, co stałe, z tym co zmienne, wynika wyłącznie dysharmonia, która patrząc wstecz zawsze kończyła się właśnie modyfikacją fundamentów religijnych.⁷⁸ Tak było, kiedy kalif ‘Umar podczas suszy zaniechał karania kradzieży amputacją ręki bądź picia wina chłostą na czas wojny. ‘Umar, argumentuje dalej Fūda, kierując się rozumem starał się wpierw znaleźć przyczynę popełniania owych przestępstw, zamiast kierować się ślepo i dosłownie rozumianą literą Koranu. Co więcej, zdając sobie sprawę, że ostatecznym celem świętych tekstów jest właśnie sprawiedliwość, a w pewnych warunkach osiąga się ją nie inaczej, jak poprzez niezastosowanie się do pewnych nakazów z owych tekstów wynikających, ‘Umar kierował się prawdziwym duchem islamu.⁷⁹ Jego działania podkreślały

⁷⁵ Hatina, s. 56.

⁷⁶ Fūda, ss. 132-136.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 135.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 70.

⁷⁹ *Ibidem*, ss. 45-52.

ludzki, a nie „represyjny” czy „karny” wymiar *szariatu* oraz fakt, że jego istotą jest zapewnienie przede wszystkim stabilnej i bezpiecznej infrastruktury społecznej, a nie amputacje czy biczowania.

Wraz z upływem ponad 1300 lat od czasów Proroka, kontynuował Fūda, stało się więcej niż pewne, że nie da się uniknąć naruszania niektórych aspektów *szariatu* i muzułmanie muszą do tego podchodzić z nieco większą tolerancją i swobodą. Owe „naruszenia” odzwierciedlają bowiem złożoność problemów, z jakimi muszą się mierzyć współczesne społeczeństwa, np. bezrobocie czy przeludnienie, o których nie mogło być mowy w pierwszych wiekach islamu. Podobnie prawodawstwo, zdaniem Fūdy, musi dostosowywać się do tych wciąż zmieniających się potrzeb społecznych, z którymi *szariat* nie jest w stanie sobie poradzić. Co prawda, nawiązanie do niego znajdowało się w artykule 2-gim ówczesnej egipskiej konstytucji z roku 1971, brzmiącym „zasady/podstawy *szariatu* muzułmańskiego są głównym źródłem legislacji” (*mabādi’ aš-šarī’a ʾal-islāmiyya maṣḍar ra’īs li-āt-tašrī’*), mowa tam jednak była właśnie o jego „podstawach”, a nie samym *szariacie per se*. Różnica jest ogromna – podczas gdy w pierwszym przypadku można ten termin rozumieć bardzo szeroko, odwołuje się bowiem do ogólnych zasad oraz podstaw islamu opierających się na wartościach niebędących sztywnymi nakazami, takich jak sprawiedliwość, miłosierdzie czy dobro ogółu; tak w drugim przypadku mowa o wąskim znaczeniu, odnoszącym się do ścisłych instrukcji zawartych w Koranie oraz sunnie, w szczególności do *ḥudūd*. Egipskie prawo stanowione, zdaniem Fūdy, jest w pełni zgodne z „duchem” *szariatu* i jest w stanie nałożyć odpowiednie kary na przestępców w sytuacjach, w których owe „ściśle instrukcje” uniemożliwiają zastosowanie *ḥudūd*. Na przykład w dzisiejszych czasach utrzymywanie pozamałżeńskich stosunków seksualnych można udowodnić również na inne sposoby, takie jak listy czy ślady męskiej obecności w kobiecym pokoju. Podobnie kara śmierci lub dożywocia są wymierzane za handel ciężkimi narkotykami, w przeciwieństwie do kary, jaką powinno się wymierzyć zgodnie z *szariatem*, a tą na zasadzie analogii powinna być jedynie chłosta, tak jak w przypadku picia wina.⁸⁰

⁸⁰ *Ibidem*, ss. 121-122; Hatina, s. 57.

3.2. Sekularyzm po egipsku

W głoszonym przez politycznych islamistów hasle o „wprowadzeniu szariatu” jako jedynym remedium na problemy społeczne, nawet pomimo jego wyraźnych wad historycznych oraz praktycznych, Fūda widział jedynie próby ustanowienia państwa religijnego, nad którym sami sprawowaliby pośrednią lub bezpośrednią kontrolę. Tego rodzaju „polityczna agenda” jest sprzeczna, jego zdaniem, zarówno z duchem islamu, jak i z czasami współczesnymi. Wcielona w życie spowodowałaby jedynie niewydolność państwa na szczeblu rządowym z powodu braku konkretnego programu politycznego, zanik demokracji oraz zniszczenie jedności narodowej pomiędzy muzułmanami a chrześcijanami. Niebezpieczeństwo to wynika bezpośrednio z łączenia religii z polityką i *szariatem* jako ich punktem przecięcia. Kwestia ta, jak kontynuował, nie jest oderwanym od rzeczywistości filozoficznym „gdybaniem” bądź teoretyzowaniem. Opiera się na rzeczywistych przykładach działań dawnych i współczesnych reżimów, określających się jako „muzułmańskie”, które chociaż opierały swój legitymizm na religii, to ani nie rządziły w sposób sprawiedliwy, ani nie przyczyniły się w większym stopniu do wzrostu dobrostanu swoich poddanych. Powołując się na wyraźne przykłady Iranu, Sudanu, Pakistanu oraz Arabii Saudyjskiej Fūda pisał, że rządy religijne są w samej swojej naturze „despotyczne”, ponieważ odwołują się do pojedynczych, absolutnych i niekwestionowalnych dogmatów, nie dopuszczając żadnej możliwości intelektualnego pluralizmu. Rozwiązaniem zatem nie jest pogłębianie związków polityki i religii, a ich rozdzielanie.⁸¹

Taki podział, kontynuował, opiera się na właśnie na postrzeganiu „rządzenia” przez pryzmat świeckości i jest cechą charakterystyczną państwa obywatelskiego. Sam „sekularyzm” natomiast nie oznacza wcale „bezbożności” (*kufr*), jak twierdzą islamiści. Termin ten, podobnie jak, jego zdaniem, „demokracja”, nie ma ścisłej czy jednoznacznej definicji, ponieważ ta różni się w zależności od warunków historycznych i kulturowych każdego kraju. We Francji oraz Anglii, przykładowo, sekularyzm wygląda różnie: model francuski, *laïcité*, zakłada cał-

⁸¹ Hatina, s. 57.

kowity rozdział spraw religijnych i państwowych oraz brak interakcji między nimi, podczas gdy w drugim przypadku formalna głowa państwa, tj. król lub królowa brytyjska, są również głową kościoła anglikańskiego. Sekularyzm w wersji egipskiej znajduje się według niego gdzieś pomiędzy tymi dwoma podejściami – skupia się na rozdziale religii oraz instytucji rządowych, pozostawiając jednak miejsce na wzajemną interakcję czy współpracę. Zawiera się to chociażby w przytoczonym już artykule 2-gim konstytucji, który określa również islam oficjalną religią państwową. Państwo nadzoruje instytucje religijne oraz wybiera osoby im przewodzące, formalnie respektuje muzułmańskie święta oraz zapewnia islamowi ważną rolę w systemie edukacji oraz mediach. Wszystko to ma miejsce bez potrzeby nadawania religii politycznego charakteru, zachowując ją raczej jako „element kulturowy” (*takwīn taqāfī*) społeczeństwa.⁸² W istocie, jak zaznacza, nie da się ukryć faktu, że islam jest nieodłączną częścią egipskiej tożsamości narodowej, wyróżniającą się wyjątkowymi dla niej cechami, których jego zdaniem brak innym społeczeństwom bliskowschodnim, takimi jak tolerancyjne podejście do mniejszości.

W tym kontekście można więc mówić o „egipskim islamie”, tak samo jak o islamie saudyjskim czy irańskim, które dzielą wspólne podstawy obrzędowe, jednak na każdym z nich odcisnęły się inne wzorce kulturowe charakterystyczne dla danych narodów.

Zdaniem Fūdy utrzymywanie, że islam jest wyłącznie religią, a nie również systemem politycznym, zdejmując z niego ciężar odpowiedzialności za złe działania władców czy rządów. Gwarantuje przy tym, że jego podstawowy cel, jakim jest sprawiedliwość, dalej będzie realizowany i upowszechniany. Jak sam pisze: „żaden budynek nie powstał dzięki fundamentom szafi’ickiej czy hanbalickiej szkoły prawnej, a dzięki budulcowi. Jednak, aby zapewnić budulcowi wysoką jakość, niezbędne są wiara oraz wzorce etyczne”.⁸³ Podczas gdy według niego w Egipcie przeważał głównie świecki model rządów oparty o prawo stanowione, przystosowujące się do zmieniających się potrzeb społecznych, to ich trzy główne podstawy wymagały utrwalenia i dalszego rozwi-

⁸² *Ibidem*, s. 58.

⁸³ *Ibidem*.

jania. Miał konkretnie na myśli prawo jednostek do obywatelstwa i przynależności do ojczyzny niezależnie od rasy czy religii; prawodawstwo odzwierciedlające zarówno interesy pojedynczych obywateli, jak i ogółu; oraz rząd cywilny opierający swój legitymizm na przestrzeganiu konstytucji, obronie praw człowieka oraz egzekwowaniu sprawiedliwości. Fūda kieruje więc do swoich przeciwników pytanie, co złego widzą w świeckim państwie? Jeżeli odpowiedzią miałyby być rzekome „odejście od islamu”, to jego zdaniem zarówno historia, jak i samo posłannictwo Muḥammada dowodzą, że religia ta nie narzuca żadnego konkretnego modelu rządów. Także krytykę zarzucającą laickości „zachodniość” ze wszystkimi pejoratywnymi skojarzeniami nadawanymi jej przez ortodoksję, Fūda uważa za nietrafioną, ponieważ według niego „kultura” jako taka oraz pewne określenia z nią związane są uniwersalne i nikt nie posiada na nie wyłączności. Demokracja, sekularyzm, postęp, prawa człowieka – wartości te odcisnęły swoje piętno na Zachodzie, ale przyczyniły się także do zdefiniowania oraz ubogacenia egipskiego dziedzictwa kulturowego wraz z początkiem XX wieku.⁸⁴

3.3. Podobieństwa i różnice z poprzednikami

Poprzez nawoływanie do rozdzielenia religii i polityki oraz umniejszając znaczenia i użyteczności *szariatu* dla czasów współczesnych Fūda wpisywał się w ciągłość myśli zapoczątkowanej przez ‘Abd Al-Rāziqą i kontynuowanej następnie przez Ḥālida w okresie przedrewolucyjnym. Podtrzymywał głoszony przez nich pogląd, że islam jest „religią, nie państwem” i jako taki charakteryzuje się elastycznością, która umożliwia mu dostosowywanie do wciąż zmieniających się potrzeb i warunków danej ery. Podstawowym jego celem jest natomiast realizowanie i upowszechnianie na świecie haseł o humanizmie oraz sprawiedliwości, a najlepszym sposobem, by to osiągnąć jest państwo obywatelskie, którego władza wywodzi się od ludu. Nie jest to natomiast państwo religijne, którego immanentną cechą jest tyrania oraz despotia. Podobnie jak Ḥālid i w przeciwieństwie do ‘Abd Al-Rāziqą swoją argumentację opierał głównie na historycznej, a nie semantycznej analizie i interpretacji islamu. Wszyscy trzej zgadzali się natomiast, że w dzisiej-

⁸⁴ *Ibidem*, s. 59.

szych czasach kalifat jest dla muzułmanów całkowicie zbędny, czy wręcz byłby szkodliwy. ‘Abd Al-Rāziq, który jako pierwszy wyraził ten pogląd, powoływał się jednak przede wszystkim na brak odniesień do kalifatu w Koranie oraz sunnie, podczas gdy jego dwaj następcy swoje konkluzje wywodzili przeważnie z jego historii, która ich zdaniem była zaprzeczeniem „ducha islamu”. Co więcej, pierwszy z teoretyków w swojej narracji skupił się na samej instytucji kalifatu i jej krytyce, natomiast Ḥālīd oraz Fūda koncentrowali się na *szariacie* oraz kampanii fundamentalistów, aby go „wprowadzić” jako prawo państwowe, zastępując tym samym świeckie prawo stanowione. Zmiana ta, o czym już wspomniano, odzwierciedlała również ewolucję samej myśli islamistycznej, która przeniosła swój nacisk z koncepcji restytucji kalifatu na ideę „implementacji szariatu” i związana była z pojawieniem się organizacji Braci Muzułmanów. Uznając istnienie współczesnego modelu państwa, Bracia nalegali, by jego porządek prawny oparty był na *szariacie*, robiąc z tego postulatu jeden z głównych tematów egipskiego dyskursu politycznego lat 30. i 40., swoje apogeum osiągającego w latach 80. W odpowiedzi Ḥālīd oraz w szczególności Fūda podawali w wątpliwość tezę o świętości samego *szariatu*, zarówno w ujęciu historycznym, wyrażającym się w przykładach tyranii i niesprawiedliwości na przestrzeni wieków, jak i praktycznym, tj. niezdolności poradzenia sobie z trudnościami i wyzwaniem współczesnego świata. Przy tym Fūda, wskazując na niebezpieczeństwa, jakie niesłoby ze sobą „wprowadzenie szariatu”, miał obszerniejszy ogląd tej sprawy niż Ḥālīd 30 lat wcześniej. W celu gruntownej analizy i szukania potwierdzenia dla swoich tez mógł się oprzeć na licznych przykładach zarówno państw, w których idee islamistyczne weszły w życie (kraje Półwyspu Arabskiego, Iran, Pakistan oraz Sudan), jak i przeróżnych ugrupowań i organizacji fundamentalistycznych, które radykalizmem nierzadko zdecydowanie przewyższały Braci Muzułmanów. Fūda w większym stopniu niż swój bezpośredni poprzednik skupił się też na opisanu i krytyce okresu Kalifów Sprawiedliwych, oceniając negatywnie rządy zarówno Abū Bakra, Uṭmana jak i ‘Alego, pochlebnie wyrażając się jedynie o ‘Umarze.⁸⁵

Pomimo ogólnej ciągłości w koncepcjach przytoczonych tu trzech myślicieli, poglądy Fūdy różniły się w jeszcze dwóch kluczowych sprawach: statusie

⁸⁵ *Ibidem*.

Proroka jako władcy oraz miejscu, jakie religia powinna zajmować w społeczeństwie. W kontekście pierwszej z tych kwestii twierdził, że od samego początku islam w samej swej naturze sankcjonował oddzielenie spraw religijnych od państwowych, jednak nie wyciągał na tej podstawie wniosku, jakoby Muḥammad był przywódcą wyłącznie w sensie duchowym, a nie również politycznym, jak to czynili jego poprzednicy. Jego zdaniem działania Proroka jako władcy nie podlegają jakiegokolwiek ocenie historycznej ze względu na ich „boski” charakter.⁸⁶ Pogląd ten stoi w pewnej opozycji do relatywizmu historycznego w podejściu do czasów Muḥammada, dzięki któremu nikt, poza najbardziej radykalnymi przykładami, nie zmusza muzułmanów do przyjmowania wzorców z tamtej epoki w kontekście chociażby ubioru, medycyny czy jakimkolwiek innym. Ów relatywizm tym samym był i nadal pozostaje jednym z głównych argumentów muzułmańskich sekularystów i modernistów w dyskusjach z fundamentalistami, powołującymi się na przykład działań Proroka i jego towarzyszy oraz potrzebę ich naśladowania, również w kontekście polityki, tymczasem Fūda proponuje nieco inne podejście. Czy wynikało to z faktu, że rzeczywiście tak uważał, czy też było to podyktowane raczej pragmatyzmem i przyjętą strategią? Możliwe też, że poprzez nieroztrząsanie głębiej tego tematu chciał się zabezpieczyć przed oskarżeniami o atakowanie osoby Proroka, chociaż jest to wątpliwe. Koniec końców był on osobą bardzo praktyczną, skupiającą się w swojej argumentacji i analizie przede wszystkim na tym, co najistotniejsze. Niewykluczone więc, że po prostu nie odczuwał potrzeby dywagacji w tej kwestii, uważając ją za *de facto* nieistotną dla poruszanego problemu, przyjmując po prostu rzeczy „takimi, jakie były”⁸⁷ i ucinając dyskusję.

Jeśli zaś chodzi o status samej religii, to chociaż Fūda był zwolennikiem radykalnych zmian społecznych w duchu nowoczesności, to nie marginalizował znaczenia religii w życiu publicznym, tak jak robili to ‘Abd Al-Rāziq i w szczególności wczesny Ḥālīd. Postrzegał ją raczej jako nieodłączną część egipskiej tożsamości i istotny kompas moralny dla społeczeństwa. Nie widział również przeciwwskazań, aby alimowie kierowali obywatelami w sprawach religijnych, pod warunkiem, że nie będą narzucać w ten sposób swoich wła-

⁸⁶ *Ibidem*, s. 60.

⁸⁷ Fūda, ss. 66-70.

nych przekonań politycznych, na czym cierpiałaby reputacja i „świętość” samego islamu. Tym samym Fūda, w przeciwieństwie do swoich poprzedników, proponował raczej oddzielenie religii nie tyle od „państwa”, co od „polityki”, uznając islam za nieodzowną część egipskiego dziedzictwa, które obligowało państwo do podtrzymywania wartości religijnych, świąt oraz instytucji. Był więc zwolennikiem kompromisu między podejściem „jurysdykcyjnym”, które gwarantowałby rolę religii w państwie poprzez definicję ustawodawczą i konstytucyjną, a podejściem „separatystycznym”, które czyniłoby z religii kwestię czysto osobistą i prywatną.⁸⁸

Główna lektura tekstów Fūdy pokazuje, że jego relatywnie umiarkowane (w porównaniu z innymi) podejście do kwestii statusu Proroka czy religii w społeczeństwie nie wynikało wyłącznie z jego wewnętrznych przekonań religijnych, ale również z realizmu politycznego i pragmatyzmu. Był on świadomy rosnącej islamizacji kręgów politycznych i społecznych, a ponieważ zajmował się również działalnością polityczną, zdawał sobie sprawę, jak trudna do zrealizowania w egipskiej rzeczywistości byłaby próba sprowadzenia religii do poziomu wyłącznie osobistego światopoglądu. Taki był jednak prawdopodobnie jego ostateczny zamiar, jak wynika z głoszonych haseł o tym, że religia nie powinna opuszczać meczetu, czy że wiara jest prywatną sprawą między człowiekiem a Stwórcą.⁸⁹ Do pewnego stopnia jego unikanie debaty na temat samego Proroka czy uznanie ważnego miejsca religii w sferze publicznej osłabiły więc jego podstawowe stanowisko, by oddzielić religię od polityki. W tej dyskusji pozbawił się sam również argumentów, które mogłyby bazować na najwcześniejszej historii islamu. Jednocześnie jednak nie umniejszało to jego nieprzychylnego nastawienia wobec koncepcji islamistycznych i *szariatu*, co czyni go jednym z najbardziej zagorzałych krytyków politycznego islamu w swoim czasie. Chociaż w przeciwieństwie do ‘Abd Al-Rāziq’a czy Hālida nie ukończył formalnej edukacji z dziedziny nauk religijnych, jego bezkompromisowa walka o świeckie państwo i celne spostrzeżenia czynią go dzisiaj jednym z głównych symboli dla egipskich wolnomyślicieli. Trafne okazały się również

⁸⁸ Hatina, s. 60.

⁸⁹ *Ibidem*.

jego przewidywania, że brak solidnego społeczeństwa obywatelskiego i demokratycznej opozycji w rządzonym przez reżim militarny Egipcie sprawi, że jedyną grupą na tyle silną, by przejąć władzę będą religijni fundamentaliści, by następnie ponownie ją stracić na rzecz wojska, tworząc rodzaj błędnego koła.⁹⁰

3.4. Zamach i śmierć

8 czerwca 1992 roku dwóch członków islamistycznej organizacji Al-Ğamā‘a ăl-Islāmiyya oddało strzały do Fūdy wychodzącego z biura założonej przez siebie organizacji pozarządowej, Egipskiego Stowarzyszenia na rzecz Oświecenia. Zmarł kilka godzin później w szpitalu. Zamach na jego życie poprzedzony był długotrwałą kampanią ze strony kręgów religijnych, w tym również związanych z Al-Azharem, dyskredytującą go jako „niewiernego”. Wpisywał się w serię ataków terrorystycznych i motywowanych politycznie zabójstw, które nawiedziły Egipt w latach 90.⁹¹ Był to kolejny etap w ewolucji myśli fundamentalistycznej, w której postępująca radykalizacja ideologiczna motywowana poglądami Sayyida Quṭba doprowadziła do otwartego chwycenia za broń, dżihadyzmu i wojny ze „współczesną dżahiliją”. Sytuacja ta nie wzięła się jednak znikąd, a jedną z jej przyczyn były również konformizm i rosnące tendencje fundamentalistyczne pośród przedstawicieli establishmentu religijnego oraz ich bezsilność w debacie z innymi poglądami. Odzwierciedlenie znalazło to również w słynnej tzw. sprawie Nasra Abū Zayda, którego próby interpretowania Koranu jako tekstu w duchu hermeneutyki zapoczątkowały nagonkę pod jego adresem ze strony kręgów religijnych. Ta słynna sprawa zakończyła się publicznym ogłoszeniem go apostatą, anulowaniem jego małżeństwa przez sąd oraz wezwaniami do jego egzekucji, przez co musiał opuścić Egipt.⁹² Wydarzenia te ujawniły historyczną słabość racjonalnego dyskursu w Egipcie, mającego na celu osiągnięcie konsensusu w celu wypracowania

⁹⁰ S. Abou Bakr, *Farag Fouda; assassination of the word*, Daily News Egypt, 8 czerwca 2013, <https://www.dailynewsegypt.com/2013/06/08/farg-fouda-assassination-of-the-word/> [dostęp: 26.07.2019].

⁹¹ M.in. podobnym czasie (1994 r.) doszło również do próby zabójstwa Nağība Maḥfūza.

⁹² Na temat tej sprawy, por. Michał Moch, *Nasr Abū Zayd: A Critical Rereading of Islamic Thought*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2017.

sprawnego systemu politycznego oraz wspólnych, skutecznych działań dążących do poprawy sytuacji ludności.⁹³

Zarówno same morderstwa czy ich próby, jak i poprzedzająca je agitacja odzwierciedlały brak tolerancji politycznych fundamentalistów na poglądy niezgodne z ich własnym światopoglądem, postrzegany przez nich jako *kufr*. Niektórzy spośród nich, określani jako „umiarkowani”, jak wspominany już Muḥammad al-Ġazālī, Yūsuf al-Qarḏāwī (Qaraḏāwī), Muḥammad ‘Imāra czy Fahmī Huwaydī, za których autorytetem chował się rząd, aby zapewnić sobie religijny legitymizm, starali się w swoich pismach znaleźć wspólny mianownik łączący oparty na objawieniu dogmat religijny i wynikającą z ludzkiej percepcji liberalną praktykę polityczną. Czynili to jednak wyłącznie w stopniu, w którym potencjalne zmiany nie zagrażałyby ich własnym przekonaniom religijnym czy postępowaniu moralnemu. To właśnie przede wszystkim ci islamiści prowadzili publiczną kampanię mającą na celu zdeprymowanie Fūdy, która ostatecznie doprowadziła do nadania mu łatki *murtadda* – muzułmańskiego apostaty. Część z nich wręcz celebrowała jego śmierć i usprawiedliwiała zabójców, tak jak właśnie Al-Ġazālī, który wezwany jako świadek w procesie zamachowców stwierdził, że kiedy państwo samo nie jest w stanie ukarać apostatów, ktoś inny musi to uczynić.⁹⁴ Podobne podejście przejawiali również wobec innych pisarzy i myślicieli tego okresu, których kontestacyjne poglądy na państwo i religię określali jako „błuznierstwa”. Odzwierciedlało to niechęć fundamentalistów do uznania jakiegokolwiek świeckiego nurtu intelektualnego w islamie i zaakceptowanie stosowania „ekskomuniki” lub przymusu wobec tych, którzy kwestionowali normy religijne, co z definicji wykluczało jakąkolwiek cywilizowaną debatę.⁹⁵ Należy tu również podkreślić, że tak ostre reakcje ze strony duchownych muzułmańskich nie wynikały bynajmniej z kwestionowania przez intelektualistów tu wspomnianych oraz innych samej religii jako takiej, a wyłącznie z faktu poddawania przez nich pod wątpliwość roli religii

⁹³ Abou Bakr, *Farag Fouda*, op. cit.

⁹⁴ A.B. Soage, „Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression”, *Middle East Review of International Affairs*, t. 11, nr 2, czerwiec 2007, s. 31.

⁹⁵ Hatina, s. 61.

w polityce. Zabójstwo Fūdy, osobistości może niekoniecznie popularnej w społeczeństwie, ale na pewno znanej, miało natomiast posłużyć jako symbol i ostrzeżenie dla wszystkich tych, którzy chcieliby publicznie głosić podobne mu poglądy.

ROZDZIAŁ 4

Muḥammad Sa‘īd al-‘Ašmāwī

– z perspektywy prawnika

Kolejną z najbardziej prominentnych postaci związanych z debatą na temat miejsca religii w egipskim prawodawstwie, państwie oraz życiu społecznym jest bez wątpienia Muḥammad Sa‘īd al-‘Ašmāwī (1932-2013). Choć sam nie określiłby się terminem „sekularysty”, jego poglądy niemal jednoznacznie stawiają go we wspomnianym sporze po tej samej stronie barykady, co omawianych wyżej ‘Abd al-Rāziq, Ḥālida, Fūdę i im podobnych. Jako sędzia i specjalista zarówno od prawa muzułmańskiego, jak i komparatystyki prawniczej, Al-‘Ašmāwī w swoich pracach pisemnych i publikacjach dał się poznać jako zjadły krytyk politycznego islamu, ekstremizmu i jego zwolenników. Jednocześnie sam propagował przede wszystkim umiarkowanie i dialog, oparte na „powrocie do źródeł” i klasycznym zrozumieniu „ducha” islamu i muzułmańskiego ustawodawstwa.

Ukończywszy wydział prawa Uniwersytetu Kairskiego w 1954 roku, Al-‘Ašmāwī został najpierw asystentem prokuratora okręgowego, następnie prokuratorem okręgowym w Aleksandrii. W roku 1961 mianowano go sędzią i pracował m.in. w kairskim Sądzie Apelacyjnym, Sądzie Karnym oraz Sądzie

Najwyższym ds. Bezpieczeństwa Państwa, którego był przewodniczącym. W międzyczasie studiował również na Harvard Law School (1978), wykładał na Uniwersytecie Amerykańskim w Kairze oraz innych uczelniach i instytucjach, wliczając te w Europie i Stanach Zjednoczonych.⁹⁶ W tym czasie zaczął także uczestniczyć w debacie publicznej i pisać książki oraz artykuły, w których krytykował nasilające się w jego czasach tendencje fundamentalistyczne. Karierę zakończył przechodząc na emeryturę w czerwcu 1993, nie zaprzestał jednocześnie działalności publicystycznej, w której atakował również ciesząc się ogromnym autorytetem Al-Azhar, co przysporzyło mu ostrej krytyki ze strony owej instytucji. Wcześniej, w 1992 roku, prace jego autorstwa zostały nawet tymczasowo wycofane z kairskich targów książki, a przywrócono je dopiero po bezpośredniej interwencji prezydenta Hosniego Mubaraka. W tych dniach groźby pod jego adresem ze strony różnorodnych ekstremistów religijnych doprowadziły do objęcia go całodobową ochroną policyjną.⁹⁷ Al-‘Ašmāwī nie przeraził się jednak i kontynuował uczestnictwo w debacie publicznej aż do swojej śmierci 7 listopada 2013.

Jednym z podstawowych założeń Al-‘Ašmāwīego w jego krytyce pod adresem fundametalizmu jest to, że jego zdaniem jest on sprzeczny z poprawnie zrozumianym islamem jako takim. Jako jeden z pierwszych autor używał określenia „islam polityczny” (taki jest też tytuł jednej z najsłynniejszych książek jego autorstwa, *Al-Islām as-sīyāsī*) w odniesieniu do tego ruchu. Argumentował, że jego zwolennicy reprezentują tylko jedną z wielu form islamu, na dodatek nie tyle religijną, co „ideologiczną”⁹⁸, co było odpowiedzią na przypisywanie sobie przez islamistów prawa do wypowiedzania się w imieniu całej społeczności muzułmańskiej i narzucania swojej narracji. W jej najbardziej skrajnej odmianie debata o miejscu religii we współczesnym świecie toczy się pomiędzy „prawdziwym islamem” (takim, jak oni go pojmują) a *kufrem*, bezbożnikami czy, jak to ujął Sayyid Quṭb, „współczesną dżahiliją”. Al-‘Ašmāwī

⁹⁶ W. Shepard, „Muhammad Sa‘id al-‘Ashmawi and the Application of the Shari‘a in Egypt”, *International Journal of Middle East Studies*, t. 28, nr 1, luty 1996, s. 42.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ M.S. al-‘Ašmāwī, *Al-Islām as-sīyāsī*, Maktabat Madbūlī Aṣ-Ṣaḡīr, Kair 1996, ss. 3-4.

takiemu rozróżnieniu stron w sporze przeciwstawiał właśnie pojęcia „islam politycznego” oraz „islam oświeconego”.⁹⁹

Jak przekonywał sędzia, podstawowe islamistyczne hasło o „wprowadzeniu/implementacji szariatu” (*taṭbīq aš-šarī‘a*) jest niczym więcej jak pustym, aczkolwiek bardzo nośnym hasłem, mającym na celu zdobycie politycznego poparcia. Dodatkowo w swoim znaczeniu o tyle niejasnym, co wręcz błędnym, ponieważ zdaniem Al-‘Ašmāwīego po przyjrzeniu się, co właściwie *szariat* oznacza, dochodzi się do wniosków, że islamiści myślą go nieraz z *fiqhem*, oraz że obecne prawo egipskie wcale się z *szariatem* nie wyklucza. Innemu popularnemu twierdzeniu, jakoby islam był „religią i państwem” (*dīn wa-dawla*) w jednym, przeciwstawiał tezę, iż cywilna/świecka (*madanī*) forma rządów jest w istocie zgodna z islamem, a tak zwany „religijny” ustrój w przeszłości był tylko źródłem problemów i nieszczęść.¹⁰⁰ Powyższe punkty stanowią podstawę myśli Al-‘Ašmāwīego na temat państwa i prawodawstwa oraz jego krytyki pod adresem politycznego islamu.

4.1. Szariat a fiqh

Zaczynając od pierwszego zagadnienia należy wytłumaczyć, jak Al-‘Ašmāwī rozumie pojęcia *fiqhu* oraz *szariatu*. Autor analizuje występowanie tego ostatniego terminu w Koranie i stwierdza, że znaczy on tyle, co „droga”, „ścieżka”, „metoda” (odpowiednio *tarīq*, *sabīl*, *manḥağ*), co jest zgodne z jego klasycznym rozumieniem. Nie jest on więc tożsamy z prawem (*qānūn*) ani legislacją (*tašrī‘*), lecz postrzega się go jako „boską ścieżkę”, którą powinien kroczyć pobożny muzułmanin. Tym, co się na owej ścieżce znajduje, zajmuje się właśnie *fiqh*, czyli nauka wypracowująca konkretne opinie i zalecenia na drodze teoretycznych rozważań uczonych muzułmańskich. Z czasem jednak pojęcie *fiqhu* zaczęto łączyć z *szariatem*, tak że tym ostatnim zaczęto nazywać ogół norm i zasad, których źródłem są nie tylko Koran czy też sunna, ale również opinie i zalecenia uczonych należących do czterech głównych szkół prawa kora-

⁹⁹ Shepard, s. 43.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

nicznego. Al-‘Ašmāwī ilustruje to przytaczając wspomniany już artykuł 2-gi egipskiej konstytucji o „zasadach/podstawach *szariatu* muzułmańskiego będących głównym źródłem legislacji”, gdzie jego zdaniem przez słowo „szariat” rozumie się właśnie te teoretyczne narzędzia tworzenia prawa, którymi kierują się szkoły *fiqhu*.¹⁰¹ Nierozróżnianie tych dwóch pojęć oznacza dla niego mylenie „woli boskiej” z jej ludzką interpretacją, co Al-‘Ašmāwī wielokrotnie podkreśla. W jego opinii powinno się powrócić do pierwotnego zrozumienia *szariatu*, opartego na zasadach i wartościach, które są wspomniane w Koranie oraz sunnie, ponieważ tylko te pochodzą bezpośrednio od Boga i są wolne od ludzkich błędów i wypaczeń, które mogą być domeną *fiqhu*.

Co więcej, zdaniem sędziego *szariat* rozumiany jako metoda/ścieżka Boga zawiera w sobie coś o wiele bardziej „elastycznego” niż *fiqh*. Nie jest on bowiem, jak uważają niektórzy, zbiorem konkretnych, nienaruszalnych przepisów prawnych. Al-‘Ašmāwī rozumie go właśnie jako metodę, „ducha” czy ruch, z którego się rodzi, inspirowuje i reinterpretuje prawa, które same w sobie go nie ograniczają.¹⁰² *Szariatu* nie można scharakteryzować więc jako zestawu stałych zaleceń praktycznych wynikających z dosłownie rozumianego tekstu, a jako „żywą, dynamiczną metodę umożliwiającą reformowanie społeczeństwa oraz człowieka tak, aby każde z nich było sprawiedliwe, cnotliwe i bogobojne”.¹⁰³ Jego duch powinien prowadzić najpierw do powstania prawego społeczeństwa, zanim ustanowione czy wprowadzone zostaną konkretne przepisy, kodeksy karne, cywilne itp.¹⁰⁴ „Wprowadzenie *szariatu*” rozumianego prawidłowo, oznacza więc powrót do jego pierwotnego znaczenia i „przyjęcie tej metody w celu jak największego rozwoju pojedynczych jednostek oraz całej ludzkości”.¹⁰⁵ Jednakże ci, którzy wznoszą to hasło, tak naprawdę mają na myśli wprowadzenie *fiqhu*, czyli zasad i praw ustanowionych przez człowieka, nie zaś Boga, i umiejscowionych w konkretnych, już nie obowiązujących warun-

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² M.S. al-‘Ašmāwī, *Uṣūl aš-šarī‘a*, Maktabat Madbūlī, Kair 1983, ss. 178-179.

¹⁰³ *Ibidem*, s. 109.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 133.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 153.

kach historycznych.¹⁰⁶ *Fiqh* nie posiada więc ani boskiego autorytetu, ani owej „elastyczności”, umożliwiającej wprowadzenie zgodnych z islamem rozwiązań dla współczesnych potrzeb. Głównym źródłem jest Koran, będący objawieniem Boga dla ludzi. Interpretowanie go jest jednak skomplikowanym zadaniem, które wymaga przede wszystkim odpowiedniej wiedzy na temat tła i kontekstu, jakie miały miejsce podczas „objawienia”.

Jak pisze Al-‘Ašmāwī, niemal wszystkie wersety koraniczne zostały przekazane w konkretnych sytuacjach, nazywanych „powodami/przyczynami objawienia” (*asbāb at-tanzīl* lub *asbāb an-nuzūl*), które muszą być brane pod uwagę podczas interpretacji, ponieważ determinują znaczenie tekstu.¹⁰⁷ Co więcej, autor podkreśla, że chodzi właśnie o „powody”, a nie, jak rozumieją niektórzy, „okazje/okoliczności” (*munāsibāt*) objawienia, ponieważ to drugie implikuje zupełnie przypadkową, oderwaną od siebie relację lub jej kompletny brak pomiędzy zdarzeniem a tekstem.¹⁰⁸ Przykładowo, jeden z „ulubionych” islamiistycznych wersetów brzmiący „A ci, którzy nie sądzą według tego, co zesłał Bóg, są niewiernymi” (K 5:44) wcale nie był skierowany do muzułmanów. Zdaniem Al-‘Ašmāwīego, został on objawiony w kontekście Żydów z czasów Proroka, którzy nie stosowali pewnych przepisów wynikających z tekstu Tory. Podobnie werset „Nie bierzcie sobie za przyjaciół żydów i chrześcijan” (K 5:51) odnosił się wyłącznie do konkretnej sytuacji konfliktu z plemieniem Banū Qurayza (którego członkowie wyznawali wspomniane religie) i nie powinien być traktowany jako ogólna zasada w stosunkach międzywyznaniowych.¹⁰⁹ Należy również zwrócić uwagę na samo znaczenie słów w tekście koranicznym, gdyż ich pojmowanie, podobnie jak *szariatu*, także zmieniło się z biegiem czasu. W pierwszym wyżej przytoczonym wersecie słowo „sądzić” (*yaḥkum*), odnoszące się do rozstrzygania sporów, dzisiaj jest rozumiane również jako „rządzić”,

¹⁰⁶ Shepard, s. 44.

¹⁰⁷ Al-‘Ašmāwī, *Uṣūl aš-šarī‘a*, s. 51.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 60; Shepard, s. 44.

¹⁰⁹ Shepard, s. 44.

i stąd może wynikać nieporozumienie związane z jego przekazem.¹¹⁰ W tym kontekście Al-‘Ašmāwī przytacza również fakt, że prawidłowym terminem stosowanym w Koranie na polityczny akt „rządzenia” jest słowo ‘*amr*, dlatego tym bardziej niewłaściwe jest stosowanie owego wersetu w odniesieniu do współcześnie rozumianych władz ustawodawczych i wykonawczych.

Taka jest zdaniem sędziego pierwotna metoda interpretowania Koranu oraz *szariatu*, z uwzględnieniem „powodów” i kontekstu, co mają potwierdzać sama święta księga, sunna oraz teksty pierwszych komentatorów.¹¹¹ Autor kontrastuje ją z interpretacją przy pomocy *fiqhu*, gdzie pojęcia koraniczne rozumiane są w sposób ogólny i bez przyłożenia należytej uwagi do wspomnianych kwestii. Co więcej, według Al-‘Ašmāwīego *fiqh* nierzadko traktował je wręcz instrumentalnie, mając na celu legitymizowanie działań ówczesnych władz umajjadzkich, abbasydzkich czy osmańskich.¹¹² Jak przekonuje sędzia, pojedyncze wersety muszą być dodatkowo interpretowane również w świetle całego tekstu i w kontekście innych fragmentów oraz ich „przyczyn”, ponieważ stanowi on nierozzerwalną całość.¹¹³ Tym sposobem Al-‘Ašmāwī porusza również znaczenie określenia „fundamentalizm”, czy raczej „fundamentalizmy”. Wyjaśniając, że jeżeli rozumiemy ten termin jako „powrót do źródeł”, czyli w tym wypadku powrót do metod i podejścia opisanych powyżej, to mamy do czynienia z „racjonalnym fundamentalizmem”, którego to sam jest zwolennikiem. Fundamentalizm racjonalny („duchowy”) oznacza przyjęcie pierwotnego sposobu patrzenia na *Koran* i *szariat*, takiego, jakim kierowali się pierwsi muzułmanie, czyli reinterpretacji i rewaluacji wartości zgodnie z duchem czasów, tak, by odpowiadały współczesnym wyzwaniom. Stoi on w opozycji do „fundamentalizmu politycznego”¹¹⁴, którego podejście wypacza sens zarówno *szariatu*

¹¹⁰ Znamienne jest to, że wspomniany już kilkakrotnie Sayyid Quṭb swoją koncepcję *ḥakimiyyi* opierał powołując się na dokładnie ten sam fragment Koranu, gdzie wyraz *yaḥkum* rozumiał właśnie jako „rządzić”. Pokazuje to, do jakich to skrajnie odmiennych wniosków można dojść interpretując jedno słowo na dwa różne sposoby.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² Al-‘Ašmāwī, *Al-Islām as-siyāsī*, ss. 138-139.

¹¹³ Al-‘Ašmāwī, *Uṣūl aš-šarī’a*, s. 70.

¹¹⁴ Org. *uṣūliyya ḥarakīyya*, charakteryzujący „ruchy polityczne” (*ḥarakāt siyāsīyya*).

riatu, jak i islamu. Nie przedstawia on żadnego programu czy wartości intelektualnej, nie dąży do odnowy myśli religijnej, a Koran i jego wersety postrzega w oderwaniu od wspomnianych „przyczyn”.¹¹⁵

Krytyka zarzucała Al-‘Ašmāwīemu, że jego przywiązanie do interpretowania Koranu przez pryzmat *asbāb at-tanzīl* oznaczałoby, że dyktowane przez księgę nakazy religijne można unieważnić, skoro ich konkretne „powody” się dopełniły.¹¹⁶ Odpowiedzą sędziego było porównywanie jego użycia *asbāb* do tego, jakim posługują się współczesne sądy i prawnicy, którzy przed wydaniem wyroku dążą do ustalenia intencji i zamysłów prawodawcy przy ustalaniu konkretnych przepisów. Zatem zrozumienie „przyczyn” jest niezbędne w celu zdefiniowania boskich intencji w kwestii tego, jak oraz do kogo odnieść poszczególne wersety koraniczne.¹¹⁷

Nie zmienia to jednak faktu, że rzeczywiście niektóre wersety można uznać za, może niekoniecznie „już nieobowiązujące”, co raczej „mające charakter tymczasowy”, ograniczone i odnoszące się do konkretnego miejsca i czasu. Pośród nich Al-‘Ašmāwī wymienia m.in. werset mówiący o dawaniu części zakatu dla „tych, których serca zostały pozyskane” (K 9:60), co odnosiło się do mieszkańców Mekki, którzy początkowo byli wrogami islamu oraz Muḥammada, a nawrócili się po opanowaniu przez niego miasta. Praktyka ta została zaniechana już przez kalifa ‘Umara. Podobnie wersety dotyczące niewolnictwa nie mają dzisiaj zastosowania, ponieważ zostało ono oficjalnie zniesione. Podobnie jak do konkretnego miejsca i czasu, część wersetów odnosi się też wyłącznie do konkretnych osób, na przykład Proroka oraz jego żon. Zawarte w nich zapisy można oczywiście stosować jako odniesienia, przykłady dobrego zachowania, podejść etycznych czy zwyczajów społecznych, ale nie można nazywać ich „szariatem”.¹¹⁸ Należy również pamiętać, że objawienia zawartych w *Koranie* praw oraz *szariatu* były w pewien sposób zdeteminowa-

¹¹⁵ Al-‘Ašmāwī, *Al-Islām as-sīyāsī*, ss. 170-172.

¹¹⁶ Shepard, s. 45.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Al-‘Ašmāwī, *Uṣūl aš-šarī’a*, s. 79.

ne przez społeczeństwo, któremu objawione zostały. Są z nim nierozdzielnie związane i w dużej mierze miały na celu utwierdzenie lub modyfikację pewnych praktyk, którymi już się posługiwano¹¹⁹, takich jak karanie za kradzież czy kwestie małżeństw lub dziedziczenia.

Określenie danych wersetów jako „tymczasowych” nie oznacza jednak ich „unieważnienia”, ponieważ to może uczynić jedynie Bóg.¹²⁰ Społeczeństwo może jednak zdecydować o „zaniechaniu” bądź „zawieszeniu” stosowania praw mających swoje źródło w „nieunieważnionych” wersetach, jako odpowiedź na zmieniające się czasy. Rozwiązanie takie podsuwa sam *Koran* poprzez abrogację przepisów dotyczących chociażby picia alkoholu, walki czy zasad dziedziczenia. Daje to nam swego rodzaju „boski precedens” i charakteryzuje podstawy zastosowane przez samego Boga pod ową koncepcję „tymczasowości” oraz wskazówkę, że ludzkość również powinna się nimi kierować.¹²¹ Jak opisuje Al-‘Ašmāwī, tak właśnie powinno się stosować *szariat*, metodę, której celem przede wszystkim jest ogólny dobrobyt społeczeństwa oraz jednostek, osiągany poprzez dostosowywanie prawa do zmieniającej się rzeczywistości oraz nowych wydarzeń.¹²²

Sędzia pisze również, że w Koranie znajdują się wersety przekazujące konkretne zalecenia dotyczące zasad życia społecznego (*mu‘āmlāt*), jednak, po pierwsze, stanowią bardzo małą jego część (80 *ayātów*, po uwzględnieniu tych „abrogowanych”, na łączną liczbę 6 tysięcy). Po drugie, posłannictwo Muḥammada skupiało się przede wszystkim na podstawowych zasadach etycznych, dotyczących sprawiedliwości czy miłosierdzia, odnoszących się raczej do sumienia wiernych niż nakładających konkretne kary za konkretne przewinienia. Dla Al-‘Ašmāwīego jako sędziego właśnie te zasady mają pierwszeństwo. Natomiast charakter legislacyjny, jak pisze, miała misja Mojżesza jako proro-

¹¹⁹ *Ibidem*, ss. 80-81.

¹²⁰ Chodzi o teorię abrogacji (*nash*), według której w przypadku dwóch wzajemnie wykluczających się wersetów i/lub hadisów, ten objawiony później „unieważnia” ten wcześniejszy.

¹²¹ Shepard, s. 45.

¹²² Al-‘Ašmāwī, *Uṣūl aš-šarī‘a*, s. 70.

ka, w której przekazano określone zapisy i praktyki prawne.¹²³ W Koranie też można je znaleźć, np. w kontekście wspominanych już *ḥudūd*, czyli „granic”. Przypomnijmy, że *Koran* wymienia tylko cztery takie przewinienia – kradzież, „rozbójnictwo”, pozamałżeńskie stosunki seksualne oraz niesłuszne kogoś o takowe oskarżenie, do których z czasem dołączono również picie alkoholu oraz apostazję. Mimo to żaden z hadisów nie podaje, na przykład, jaka dokładnie kara miałaby zostać wymierzona za picie wina, dlatego zdaniem sędziego podpada to pod zupełnie inny rodzaj przewinień. W kontekście apostazji natomiast, zdaniem Al-‘Ašmāwīego, nie jest potwierdzone, aby Prorok stosował podaną za nią karę.¹²⁴ Szerzej zastrzeżenia sędziego wobec *ḥudūd* zostaną jednak wyjaśnione później.

Poza Koranem, źródłem *szariatu* jest też oczywiście sunna, tradycja Proroka. Według Al-‘Ašmāwīego mamy tu podobne problemy dotyczące jej interpretowania, co w przypadku samej świętej księgi. Do tego dochodzi jeszcze fakt, że wiele hadisów zostało sfabrykowanych oraz istnieją wątpliwości dotyczące ich autentyczności. On sam jest sceptyczny wobec wielu hadisów, szczególnie tych, których łańcuch przekazicieli (*isnād*) składa się z tylko jednej osoby, uważa jednak, że możliwe jest określenie, czy na danej tradycji można się opierać, poprzez konstruktywną krytykę samej treści (*matn*) relacji.¹²⁵ W istocie nie umniejsza wagi hadisów, uważa je za niezwykle ważne, ponieważ to głównie dzięki nim możemy się dowiedzieć o „okolicznościach objawienia”. Pomagają również w sytuacjach, gdy same wersety koraniczne są zbyt ogólne, by zapewnić właściwy osąd, jak w przypadku określenia, co dokładnie rozumie się przez występujące w księdze *ribā* (zazwyczaj tłumaczone jako „lichwa”).¹²⁶

Pozostałymi źródłami „szariatu” rozumianego współcześnie, czy może po prostu prawa muzułmańskiego, są *iğmā’*, *qiyās* oraz *iğtihād*. Są one jednak już wyłącznie ludzkie, bez pierwiastka boskiego i składają się na *fiqh* a nie

¹²³ Al-‘Ašmāwī, *Al-Islām as-sīyāsī*, s. 54.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 215.

¹²⁵ Al-‘Ašmāwī, *Uṣūl aš-šarī’a*, ss. 33-34.

¹²⁶ Shepard, s. 46.

prawidłowo rozumiany *szariat*. Innymi słowy, są „myślą religijną”, a nie „religią” jako taką.¹²⁷ Nie zmienia to jednak faktu, że również są bardzo ważne – sam Prorok stosował *iğtiḥād* oraz zachęcał swoich Towarzyszy do tego samego. Umożliwia on bowiem interpretację w sytuacjach, gdy Koran czy sunna nie wyrażają się dość szczegółowo na temat konkretnych kwestii. Podobnie dzięki niemu da się określić, które wersety można uznać za „tymczasowe”, jak przytoczony już fragment dotyczący zakatu i jego „zawieszenie” przez kalifa ‘Umara. *Fiqh* jest owocem ustanawiania przez społeczność muzułmańską praw dla siebie samej poprzez władców, sędziów oraz uczonych. Po śmierci Proroka to właśnie *umma* stała się głównym źródłem legitymizacji rządów oraz legislacji, wykształcając w tym procesie kolejne zasady i kryteria stosowane przy prawodawstwie oraz interpretowaniu świętych tekstów, *szariatu* czy samego prawa jako takiego. Należy jednak pamiętać, że te kryteria, którymi powinno się kierować, są właśnie dziełem człowieka. Przez to są również uniwersalne dla całej ludzkości, ponieważ podobne założenia występują w niemal wszystkich systemach prawnych, nie tylko muzułmańskim.¹²⁸

4.2. Szariat a współczesne prawo egipskie

Aby w pełni zrozumieć, co w praktyce Al-‘Ašmāwī miał przez to na myśli, powróćmy na chwilę do już wspomnianych i mających swoje źródła bezpośrednio w Koranie zagadnień *ḥudūd* oraz *ribā*. Sędzia pisząc o pierwszym z tych terminów wskazuje, że w Koranie nigdy nie jest użyty w tym samym kontekście, w jakim rozumie się go obecnie, czy to w przytoczonej liczbie mnogiej, czy pojedynczej – *ḥadd*. Współczesny wydźwięk nadał mu ponownie *fiqh*, pierwotnie miał znaczyć tyle, co „boskie zarządzenie”.¹²⁹ Dodatkowo spośród sześciu powszechnie zaliczanych do nich uczynków, dwa, tj. spożywanie alkoholu (czy też, mówiąc ściśle, *ḥamru*) oraz apostazja zdaniem autora nie podpadają pod tę kategorię, ponieważ ani Koran, ani sunna nie określają, jakie konkretnie kary powinny być za nie wymierzone. Co więcej, zasady te powinny być wprowadzone

¹²⁷ Al-‘Ašmāwī, *Uṣūl aš-šarī’a*, ss. 51-53.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 109.

¹²⁹ Shepard, s. 46.

jedynie w „prawym” społeczeństwie, w pełni respektującym wszystkie pozostałe reguły islamu, ponieważ w innym wypadku ryzyko niewłaściwego posłużenia się nimi jest zbyt duże (co też nierzadko miało miejsce). Zastosowanie *ḥudūd* obarczone jest również szeregiem warunków, które muszą być bezwzględnie spełnione, co jeszcze bardziej „utrudnia” posługiwanie się nimi. Przykładowo *zinā*, a więc utrzymywanie pozamałżeńskich kontaktów seksualnych, musi być poświadczona przez co najmniej czterech świadków cieszących się nienaganną opinią. Dodatkowo, zdaniem egipskiego sędziego, przewidziana za to kara powinna być wymierzana również wyłącznie na życzenie samego oskarżonego, będąc tym samym swego rodzaju formą „rytualnego oczyszczenia”, a nie środek represyjny w rozumieniu prawa karnego jako takiego.¹³⁰ Co się zaś tyczy „rozbójnictwa” (*ḥirāba* lub *qatʿ at-ṭarīq*), to ów *ḥadd* objawiony został w sytuacji, kiedy Prorok ukarał odcięciem kończyn ludzi, którzy napadli na jednego z jego towarzyszy, zabijając go i kradnąc jego mienie. W Koranie przewinienie to nazwane jest „zwalczeniem Boga i Jego Posłańca i (...) szerzeniem zepsucia na ziemi” (K 5:33), Al-ʿAṣmāwī zastanawia się więc, czy nie odnosi się ono (wraz z przewidzianymi czterema różnymi karami) wyłącznie do osoby samego Muḥammada i jego otoczenia, jemu też nadając wyłączną jurysdykcję w kontekście wymierzania stosownej kary. Wszelkie dalsze zastosowanie tego *ḥaddu* na zasadzie analogii i „podpięcia” go pod szeroko rozumiane „rozbójnictwo”, co uczyniła myśl muzułmańska, miałoby więc być decyzją stricte ludzkiego *fiqhu*.¹³¹ Al-ʿAṣmāwī przy każdym z *ḥudūd* wymienia swoje wnioski, przemyślenia i wątpliwości, których opisywanie generalnie sprowadza się do stwierdzenia, iż w istocie podstawę muzułmańskiego prawa karnego stanowią nie one, a tzw. *taʿzīr*, czyli kategoria praw, kar, rekompensat itp. nie pojawiających się w Koranie ani sunnie. Współczesne prawo egipskie podpada pod tę samą kategorię, tym samym nie narusza *szariatu*.¹³²

Natomiast w kontekście *ribā* to, jak już wspomniano, wersety koraniczne same w sobie nie dostarczają odpowiedniego wyjaśnienia, co ten termin oznacza.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Al-ʿAṣmāwī, *Uṣūl aṣ-ṣarīʿa*, ss. 125-127.

¹³² Shepard, s. 46.

Czyni to sunna i dzięki temu powszechnie rozumie się go jako „lichwiarstwo”. Jak wiemy pożyczki na procent są jako takie w islamie zakazane, na obchodzenie czego opiera się cała prężnie się dzisiaj rozwijająca „bankowość muzułmańska”. Tymczasem według Al-‘Ašmāwīego *ribā* opisywana w Koranie odnosi się tylko do form udzielania pożyczek, jakie miały miejsce w społeczności arabskiej w czasach *dżahiliji*, które charakteryzowały się bardzo wysokimi odsetkami i prowadziły zazwyczaj do zniewolenia dłużnika, kiedy ten stawał się niewypłacalny. Co więcej, miała ona zastosowanie tylko w transakcjach barterowych (handlu wymiennym), ponieważ w przedmuzułmańskiej Arabii nie posługiwano się powszechnie pieniądzem. Istnieć ma też ponoć *hadis*, potwierdzony co prawda przez tylko jednego przekaziciela, wymieniający tylko sześć towarów, do których ów zakaz się odnosił¹³³. *Fiqh* rozszerzył z czasem jego stosowanie na zasadzie analogii, dopuścił też jednak narzędzie prawne umożliwiające jego obejście (*hiyal*). Dzisiaj sytuacja jest jednak zgoła inna niż w czasach objawienia *Koranu* – pożyczki udzielane są za pomocą pieniędzy a nie towarów, biorą je też głównie przeróżne przedsiębiorstwa i instytucje w celach inwestowania oraz generowania profitu, a nie pojedyncze jednostki, aby zaspokoić swoje podstawowe potrzeby. A ponieważ niewolnictwo zostało zniesione, wobec dłużnika nie można zastosować wspomnianej formy represji za jego niemożność spłaty długu, sankcjami w takim wypadku obejmowany jest jego majątek. W tej sytuacji istniejący obecnie system odsetek jest odpowiedni, tym bardziej, że ich wysokość, dużo niższa niż w systemie *ribā*, jest dodatkowo kontrolowana przez rząd oraz różne instytucje finansowe. Tym samym, odsetki same w sobie są dozwolone, ponieważ jako takie nie są zakazane wprost przez ani Koran, ani sunnę, a kryterium to stanowi jedną z podstaw muzułmańskiego prawodawstwa (*ibāḥa*)¹³⁴.

Omawiając oba te zagadnienia, *ḥudūd* oraz *ribā*, Al-‘Ašmāwī dąży do tego, że współczesne prawo egipskie generalnie jest zgodne z *szariatem*, czy to w kontekście przytoczonych przykładów, czy jako całość.¹³⁵ W istocie zauważa nawet znaczne podobieństwa pomiędzy nimi a wszelkimi innymi ludzkimi

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 47. *ibāḥa*, czyli „to, co nie jest wprost zabronione, jest dozwolone (*mubāḥ*)”.

¹³⁵ *Ibidem*.

systemami prawnymi na całym świecie, a to za sprawą ogólnej zgodności co do ludzkiej natury i potrzeb w każdej szerokości geograficznej. Jest to tym bardziej prawdziwe na obszarach, gdzie od wieków stykały się różne cywilizacje i zachodziła ożywiona wymiana kulturowa, a do takich szczególnych miejsc jego zdaniem należy świat arabski. Jak twierdzi myśliciel, istnieje wręcz historyczna zgodność pomiędzy muzułmańskim *fiqhem* a francuskim Kodeksem Napoleona, na którym w dużej mierze oparte były egipskie reformy prawne na przestrzeni XIX wieku. Ma on swoje historyczne źródła w Kodeksie Justyniana, który ma wiele punktów wspólnych z *fiqhem*, ponieważ ten ostatni wykształcił się na obszarze, gdzie wspomniane prawo obowiązywało wcześniej, dlatego albo Kodeks miał na niego bezpośredni wpływ, albo musiał odpowiadać podobnym uwarunkowaniom społeczno-kulturowym.¹³⁶ Natomiast Kodeks Napoleona został wprowadzony, ponieważ *fiqh* nie był w pełni skodyfikowany, a mogło to mieć miejsce, ponieważ w swej istocie nie było dużych sprzeczności pomiędzy nim a przyjętym egipskim zwyczajem. Al-‘Ašmāwī porównuje użycie francuskiego prawa w egipskim prawodawstwie do przyjęcia zachodniej technologii – pomimo tego, że struktura i forma jako takie są francuskie, to zasady i kryteria, na których się opierają są takie same, jakie wykształciłyby się niemal wszędzie w dzisiejszych warunkach. Co więcej, prawo to „zarabizowało” się na przestrzeni lat i w tym momencie jest już nieodłącznym elementem egipskiego dziedzictwa.¹³⁷

Tym, co Al-‘Ašmāwī przede wszystkim chce przekazać, jest fakt, iż na przestrzeni wieków egipscy i muzułmańscy ustawodawcy za pomocą *iğtihādu* wprowadzali zmiany tak, jak wymagały tego konkretne warunki, wybierając spośród różnych szkół *fiqhu* takie zalecenia, jakie najlepiej służyły interesom społeczności. Miało to miejsce również w prawie cywilnym. Al-‘Ašmāwī ilustruje to na przykładach chociażby modyfikacji wprowadzonych przez kalifę ‘Umara w kontekście rozwodów, dziedziczenia czy małżeństw tymczasowych, nawet w sytuacjach, gdy konkretne przepisy były już podyktowane przez Koran. Czyniono tak ze względów na zmieniające się okoliczności, podobnie współcześnie reformy wpro-

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

wadzone były w ten sposób, aby odpowiadały nowym warunkom. Tradycja/naśladownictwo, *taqlīd*, też jest oczywiście ważna, jednak to *iğtihād* poprzez tworzenie rozwiązań, które idą w zgodzie z postępującym rozwojem społecznym, nie tyle nie narusza *szariatu*, co wypełnia jego podstawowe założenie i jest zgodny z intencją islamu. Zasady dotyczące niewolnictwa nie mają dzisiaj zastosowania, ponieważ system ten został zniesiony, podobnie jak i inne systemy można unieważnić w odpowiedzi na „ducha czasów”.¹³⁸ Mające swoje źródła w Koranie „szariackie” koncepcje *ribā* oraz *ḥudūd* zostały już omówione wyżej. Jeśli chodzi o pozostałą kategorię wchodzącą w skład klasycznego muzułmańskiego prawa karnego, znaną jako *qisās* (odpłata, „oko za oko”), to prawnicy muzułmańscy rozszerzyli ją tak, aby zawierała również elementy Tory i prawa żydowskiego, tym samym ponownie mamy do czynienia z *fiqhem*, a nie *szariatem*. Natomiast koncepcja *diyya*, a więc finansowa rekompensata dla ofiary lub jej rodziny (np. za morderstwo), miała swoje uzasadnienie w pierwszych wiekach islamu, dzisiaj jednak stwarzałaby zagrożenie, umożliwiając majątnym przestępcom zmuszenie ofiary do zaakceptowania odpłaty w zamian za uniknięcie właściwej kary ze strony sądu. Pozostałymi przestępstwami, zdaniem Al-‘Ašmāwīego, współczesne prawo egipskie zajmuje się w sposób odpowiedni i zgodny z „duchem islamu”.¹³⁹ Natomiast samo prawo procesowe jako takie w *Koranie* ani sunnie właściwie nie występuje, ponieważ ówczesne warunki były zupełnie odmienne, tym samym współczesne procedury prawne nie mogą się z nimi wykluczać.

Jak więc traktować hasła tych, którzy nawołują do „wprowadzenia *szariatu*”? Odpowiedzią Al-‘Ašmāwīego jest to, że przede wszystkim nie jest on tożsamy z *fiqhem*, a po drugie, że *szariat*, jego duch i metoda, już są w społeczeństwie egipskim (czy arabskim) obecne. Jeżeli coś z istniejącym systemem prawnym należy dalej robić, to poprawiać go w jego już istniejących ramach, a nie demontować i zastępować czymś innym. Zniszczyłoby to jedynie całą tradycję prawną w imię zmiany, która ostatecznie dotyczyłaby głównie formy, a nie istoty rzeczy.¹⁴⁰

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 48.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

4.3. Rządy Boga a rządy ludzi

W swojej krytyce pod adresem haseł politycznych fundamentalistów Al-‘Ašmāwī poruszał również kwestię ustanowienia „boskich rządów na ziemi”, do czego ci pierwsi nawołują. On także używa terminu „rządy Boga” (*ḥukūmat Allāh*) lub „rządy religijne” na określenie ustroju politycznego, w którym jedynym władcą, bezpośrednim lub pośrednim, jest sam Bóg, a osoba kierowanego przez niego proroka jest jedynie wykonawcą jego woli. Każda inna forma rządów, nawet ta polegająca na próbach interpretowania i wprowadzania boskich zamiarów w życie, jest ludzka (*ḥukūmat an-nās*), ergo narażona na błędy. Rządy Muḥammada były właśnie przykładem rządów religijnych, wszystkie kolejne miały już charakter wyłącznie ludzki. Al-‘Ašmāwī podaje cztery cechy, które definiują „rządy Boga”. Po pierwsze, konieczna jest wspomniana już osoba wybranego przez Stwórcę proroka, który pozostaje z Nim w nieustającym kontakcie poprzez objawienie (*waḥī*), dzięki czemu wszelkie błędy mogą być natychmiast sprostowane. Po drugie, rządy Boga mają charakter arbitrażu (*ḥukūmat taḥkīm*), a nie odgórnie narzuconych przepisów (*ḥukūmat ḥukm*). Oznacza to, że wydawane osądy winny być zaakceptowane przez wszystkie zainteresowane strony, a nie wyegzekwowane siłą przez władze. Po trzecie, pomimo tego, że prorok powinien konsultować się z innymi (*ṣurā*), to nie jest zobligowany do opierania się na wynikach takich konsultacji czy podążania za radami swoich doradców – wypełnia on w końcu wolę Boga. I wreszcie po czwarte, rola czy gestie proroka należą wyłącznie do niego i nie mogą być w żaden sposób odziedziczone lub przekazane dalej. Zdaniem Al-‘Ašmāwīego, od czasów Muḥammada żadne rządy nie spełniały tych warunków.¹⁴¹

Innym nośnym hasłem, które sędzia ostro krytykował, było „Koran naszą konstytucją”, postulowane chociażby przez Braci Muzułmanów. Stwierdzenie to sugeruje, że „rządy Boga” można osiągnąć poprzez dosłowne wypełnianie nakazów koranicznych w przypadku braku proroka lub jakiegokolwiek innej osoby wykonującej boską wolę poprzez objawienie. Takie rozumowanie Al-‘Ašmāwī uważał za błędne, wszakże *Koran* nie zawiera żadnych

¹⁴¹ Al-‘Ašmāwī, *Uṣūl aš-šarī‘a*, ss. 140-149.

klauzul określających zasady funkcjonowania rządu. Nie znajdziemy w nim przepisów dotyczących jego wybierania, rozliczania z obowiązków, jego praw i kompetencji oraz sposobu odsunięcia od władzy. O tym wszystkim decyduje społeczeństwo „ludzkimi” prawami. Nawet jeżeli rząd sprawuje swoją władzę w oparciu o muzułmański *szariat*, to jeżeli uznajemy, że jego interpretacją i wprowadzaniem zajmują się ludzie (a ludzie nieomylni nie są), dalej jest on rządem „cywilnym”. Z tego powodu stanowisko, że rząd czy państwo powinny być „cywilne”, tak jak to się dzieje obecnie, jest właściwe z muzułmańskiego punktu widzenia.¹⁴² Al-‘Ašmāwī celowo używa terminu „cywilny” (*madanī*) zamiast „świecki” (*‘almānī*), ponieważ ten drugi ma wydźwięk „zachodni” i jak już wspomniano, może kojarzyć się z „bezbożnością”.¹⁴³ Kolejnym głównym hasłem politycznego islamu, do którego Al-‘Ašmāwī się odnosi, jest to dotyczące restytucji kalifatu. Zagadnieniu temu poświęca m.in. swoją książkę pod tytułem *Al-Ḥilāfa al-islāmiyya*. Podobnie jak myśliciele opisani wcześniej, on również poruszał to zagadnienie zarówno od strony semantycznej, jak i historycznej. Przypomnijmy, że określenie „kalif” początkowo oznaczało kolejno „następcę wysłannika Boga” (*ḥalīfat rasūl Allāh*), „następcę następcy wysłannika Boga” (*ḥalīfat ḥalīfat rasūl Allāh*, i w końcu bardziej „zastępcę Boga” (*ḥalīfat Allāh*). Omawiany już pierwszy z kalifatów, czyli Kalifów Sprawiedliwych, Prawowiernych czy też „słusznie prowadzonych” (*ḥilāfa rāšida*), szanowany przez wszystkich muzułmanów i uważany za wzór, zdaniem Al-‘Ašmāwīego był w swojej istocie „cywilny”. Abū Bakr, pierwszy kalif, miał mówić o sobie jako o następcy Muḥammada nie w tym kontekście, że przypisuje sobie po nim jego prerogatywy, a jedynie, że przyszedł po nim. Podobnie sprawa się miała z ‘Umarem, a więc „następcą następcy”. Dopiero ‘Utmān jako pierwszy przyjął tytuł *ḥalīfat Allāh*. Miała to być jednak metafora, podczas gdy już późniejsi kalifowie, chociażby z dynastii Umajjadów, posługiwali się nim dosłownie, przypisując sobie tym samym boską legitymizację władzy oraz wiążące się z tym przywileje. A jako że ci władcy nie działali pod wpływem boskiego objawienia i ich decyzje nie mogły być w ten sposób korygowane, nic nie stało na przeszkodzie, aby zarządzili w sposób niesprawiedliwy,

¹⁴² Shepard, ss. 48-49.

¹⁴³ *Ibidem*.

skorumpowany czy wręcz bezbożny. W dużej mierze treść *Al-Hilāfa* skupia się właśnie na przytaczaniu potwierdzających to przykładów. Ten późniejszy kalifat, który sam siebie opisywał jako „religijny”, nie reprezentuje zdaniem Al-‘Ašmāwīego prawdziwej natury islamu, a tyranie, podziały społeczne czy opresję. Taki system pokazuje jedynie, że łączenie religii z polityką nie wpływa dobrze ani na jedno, ani na drugie. „Religijny” despotyzm jest wręcz gorszy od zwykłego, ponieważ jest trudniejszy do zwalczania. Ci więc, którzy nawołują do „przywrócenia kalifatu” bądź rzucają hasłami, jakoby islam był „religią i państwem”, nie wynieśli żadnej nauki z historii.¹⁴⁴ Nawet ten pierwszy „słusznie prowadzony/sprawiedliwy” kalifat, według sędziego, nie był ideałem, do którego powinniśmy dążyć lub starali się go przywrócić. Nawet gdyby takim był, to fakt, że przez stulecia różnym władcom nie udało się go osiągnąć, świadczy jedynie o tym, że jest to ideał utopijny. W rzeczywistości był to tak naprawdę okres pełen zamętu, naznaczony walkami wewnętrznymi, przywódcy w tych czasach nie byli perfekcyjni, a aż trzech spośród czterech kalifów prawowiernych zostało zamordowanych. Już wspomniany Abū Bakr na samym początku swojego przywództwa musiał się zmierzyć z „wojnami apostazji” (*hurūb ar-rida*, które Al-‘Ašmāwī nazywa również *hurūbaṣ-ṣadaqa*), narzucając przy tym swoją własną interpretację *Koranu* bez, zdaniem sędziego, odpowiedniej konsultacji. Al-‘Ašmāwī chce przez to powiedzieć, że nawet w owych „wspaniałych” dniach władcy nie mieli innego wyjścia niż podejmować własne decyzje według tego, co sami uważali za słuszne. Dokładnie to samo powinniśmy czynić my dzisiaj.¹⁴⁵

4.4. Ekstremizm i jego przyczyny

Krytykując główne założenia politycznego islamu, Al-‘Ašmāwī porusza również kwestię współczesnego fundamentalizmu/ekstremizmu religijnego i jego przyczyn, często łącząc go z charydżyzmem, „nomadyzmem”¹⁴⁶ czy

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Przez „nomadyzm” czy „beduinizm” Al-‘Ašmāwī rozumiał koncepcje Ibn Ǧaldūna dotyczące cywilizacji. Shepard, s. 57. Prawdopodobnie można by to rozumieć także jako „barbarzyństwo” w tym kontekście, że stojące w opozycji do „cywilizacji”.

szyszmem, z czego każde z tych określeń kojarzone jest w Egipcie pejoratywnie. Samych radykałów postrzega właśnie jako duchowych spadkobierców charydżytów z pierwszych wieków islamu i głęboko zakorzenionych w tym, co sobą reprezentowali. Dla sędziego były to cechy charakterystyczne dla powszechnego postrzegania czasów *dżahiliji* – trybalizm, bezsensowna walka wszystkich ze wszystkimi, nieumiarkowanie. Inną cechą wspólną jest odwrót od cywilizacji oraz powierzchowne postrzeganie islamu poprzez pryzmat haseł i sloganów, pociągniętych właśnie do ekstremum, co nierzadko prowadziło i dalej prowadzi do aktów przemocy.

Kolejną kwestią były wspomniane już zarzuty o „szyickość”, ponieważ łączenie polityki, czy też traktowanie kwestii przywództwa religijnego jako ważnego elementu islamu jest, zdaniem sędziego, charakterystyczne właśnie dla szyitów. Pozostałe cechy wspólne to sekretny charakter zorganizowania oparty o *taqiyyę* oraz szczególne podejście do zagadnienia męczeństwa. Al-‘Ašmāwī oskarżał egipskich fundamentalistów, w tym Braci Muzułmanów i jednego z ich przywódców, Ḥasana al-Ḥudaybīego, o stosowaniu *taqiyyi*¹⁴⁷, argument ten jednak wydaje się dość dyskusyjny w obliczu faktu, że ugrupowania tego typu po prostu muszą się ukrywać przed siłami bezpieczeństwa i nie musi to wynikać z inspirowania się szyizmem, a po prostu z konieczności. O wiele bardziej trafny, co zapewne łatwo dzisiaj zauważyć, wydaje się argument dotyczący męczeństwa. Jego najbardziej znanym symbolem w islamie jest osoba Al-Ḥusayna, otaczana ogromnym szacunkiem nie tylko przez szyitów. Sam Al-‘Ašmāwī postrzega go jako symbol oporu i poświęcenia, zaznaczając jednocześnie, że łatwo wypaczyć jego znaczenie. Ekstremiści także nawiązują do tej symboliki, jednak w celu manipulowania młodymi rekrutami przeinaczają męczeństwo w cel sam w sobie, zamiast w sposób na zmienianie społeczeństwa na lepsze.¹⁴⁸

Co się zaś tyczy samych przyczyn fundamentalizmu we współczesnym Egipcie, to Al-‘Ašmāwī upatruje ich źródeł w „konflikcie kulturowym” we-

¹⁴⁷ *Ibidem*, s. 50.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

wnątrz klasy średniej, wynikającym z istnienia dwóch systemów edukacyjnych, cywilnego (świeckiego) i religijnego, które rozwinęły się na przestrzeni XIX wieku. Ów „konflikt kulturowy” określa zarówno na płaszczyźnie „progresywny kontra reakcyjny”, jaki i „cywilizowany kontra beduiński”.¹⁴⁹ Jednak, zwłaszcza po roku 1952, cywilny system edukacji rozrósł się zbyt szybko, co było podyktowane z jednej strony założeniami nowej władzy, a z drugiej, co ma miejsce również dzisiaj, wysokim wzrostem demograficznym. System cywilny stracił tym samym na jakości nauczania, do tego stopnia, że jego absolwenci nie rozumieją w sposób dostateczny świata ani cywilizacji, o której powinni się uczyć. Rozkład starego systemu społecznego oraz spadek zaufania wobec porządku prawnego, jakie miały miejsce po 1952, połączone z brakiem należytej edukacji ze strony mediów również miały odegrać swoją rolę. Skutkiem jest „nowy beduinizm”, sprzeciwiający się cywilizacji, której nie rozumie, popadając zamiast tego w „charydżyckie” pojmowanie świata.¹⁵⁰

Dzisiaj negatywne efekty tego „konfliktu” są dla nas już o wiele bardziej zauważalne niż były wówczas. Al-‘Ašmāwī trafnie charakteryzuje jego polaryzujące działanie na społeczeństwo, wynikające z upierania się ekstremistów, że są posiadaczami jedynej prawdziwej interpretacji oraz z prób jej narzucenia pozostałym członkom społeczeństwa. Inny negatywny skutek to destabilizacja i wprowadzanie zamętu poprzez bezpośrednie ataki skierowane w rząd i jego instytucje. W latach 70. w Egipcie miało funkcjonować ponad pięćdziesiąt grup ekstremistycznych, każda święcie przekonana o swojej racji i oskarżająca wszystkich pozostałych o niewiarę (*kufr*). Inne oczywiste efekty obejmują opresyjne reakcje państwa sprowokowane działalnością ekstremistów, takie jak stany wyjątkowe, tortury podczas przesłuchań, godziny policyjne itp.

Al-‘Ašmāwī zdecydowanie stwierdza, że ekstremizm muzułmański ma dżahilijską naturę, a jedynie próbuje legitymizować swoje działania poprzez odwoływanie się do religii. Jego zdaniem niezbędny jest wspólny wysiłek inte-

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

lektualny w celu zwalczania wspomnianych wcześniej cech, utożsamianych właśnie z *dżahilijjā*, i zastąpienie ich wartościami opartymi na humanizmie, umiarkowaniu oraz powstrzymywaniu się od przemocy. Postuluje również konieczność ożywienia muzułmańskiej myśli religijnej, tak aby jasnym stało się rozróżnienie pomiędzy tym, czym islam jest naprawdę, a tym, jak historycznie przejawiały się jego poszczególne elementy.¹⁵¹

4.5. Zderzenie cywilizacji (?)

Zarówno dzisiaj, jak i na przestrzeni całej historii islamu, różni muzułmańscy myśliciele albo podkreślali podobieństwa łączące ich religię i kulturę z innymi, bądź odwrotnie, stawiali nacisk na różnice. Al-‘Ašmāwī zdecydowanie należy do tej pierwszej grupy, co wielokrotnie zostało tu pokazane. Choćby pod tym względem, że uważał, iż wszystkie systemy prawne mają podobne założenia z racji uniwersalnej natury ludzkiej, a różnią się tylko w szczegółach. Inny ciekawy przykład, który przytaczał, odwoływał się do starożytnego Egiptu. Otóż Ozyrys, którego sędzia utożsamiał z koranicznym prorokiem Idrisem, miał być pierwszym przekazującym *szariat*, objawiając tę samą religię, wiarę w jednego Boga i wartości, na których opiera się też islam. W jego rozumieniu starożytni Egipcjanie byli w istocie monoteistami i muzułmanami w takim znaczeniu tego słowa, że arabskie *muslim* oznacza podporządkowanie się woli jednego Boga. Jest to, delikatnie mówiąc, oryginalna koncepcja, raczej niespecjalnie powszechna we współczesnym społeczeństwie nad Nilem, niemniej wpisująca się w nurt egipskiego nacjonalizmu i narrację opierania swojej tożsamości częściowo na starożytnym, farańskim dziedzictwie.¹⁵² Podobnie podkreśla Al-‘Ašmāwī związki cywilizacji muzułmańskiej i zachodniej. Omówiono tu już przykłady historycznych relacji, bezpośrednich lub nie, pomiędzy *fiqhem* a prawem rzymskim, które go poprzedzało w regionie, czy francuskim, które na swój sposób zostało zaadaptowane przez nowoczesny system egipski. Cywilizacja islamu również wniosła

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² *Ibidem*.

swój wkład w dzisiejszą cywilizację światową, chociażby stosowaną w nauce metodę eksperymentalną.¹⁵³

Wielu muzułmanów narzeka na inwazję „intelektualną” (*ğazw fikrī*) bądź „kulturową” (*ğazw ḥadārī*, *ğazw taqāfī*) świata zachodniego na świat islamu, jednak jak przekonuje Al-‘Ašmāwī, nic takiego nie ma miejsca. Koncepcje takie jak darwinizm, freudyzm czy marksizm to nie żadna „inwazja” bądź nienaruszalne aksjomaty, a teorie naukowe, które można poddawać krytyce i modyfikacji. Jedyna „inwazja”, jaka ma miejsce, to „inwazja gadżetów” (*ğazw ağhiza*), która zresztą nie jest w żaden sposób specjalnie zwalczana. W istocie Al-‘Ašmāwī w tej kwestii celowo atakuje fundamentalistów używając ich własnej retoryki. Oskarża ich, że z jednej strony wygłaszają puste hasła i deklarują odrzucenie wszystkiego, co jest związane z cywilizacją zachodnią, jednocześnie bezkrytycznie przyjmując jej technologię i zbytnio się od niej uzależniając. Taką postawę sędzia komentuje krótko jako zwykłą hipokryzję.¹⁵⁴ Zamiast tego, jego zdaniem, należy poznawać inne style życia, uczyć się o nich, aby być w stanie wnieść swój własny, produktywny wkład w nową cywilizację światową, a nie być jedynie jej konsumentem. Muzułmanie są w stanie zaakceptować nową kulturę bez konieczności całkowitego zagrzebywania wszystkich dzielących je różnic, takich, które mogą być charakterystyczne dla danego kręgu cywilizacyjnego – np. stosunek do seksualności, wiary, rodziny itp. Jako wzór, że jest to możliwe, Al-‘Ašmāwī podaje Japonię, która ostała przy swoich podstawowych, tradycyjnych wartościach, jednocześnie modernizując się na tyle, że zajęła swoje miejsce pośród dzisiejszych, nowoczesnych mocarstw. W jego opinii mieszkańcy Bliskiego Wschodu są w stanie dokonać tego samego. Warto zaznaczyć przy tym, że prezentując wspomniane poglądy Al-‘Ašmāwī unika prostego uznawania faktu trwałej dominacji cywilizacji zachodniej za pewnik, w przeciwieństwie do wielu innych sekularystów arabskich.¹⁵⁵

¹⁵³ *Ibidem*, s. 51.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

4.6. Sekularysta czy modernista muzułmański?

Gdybyśmy uczestników debaty na temat miejsca religii w państwie rozróżnili tylko na „sekularystów” i „fundamentalistów”, to Muḥammad al-‘Aṣmāwī niewątpliwie znalazłby się po tej pierwszej stronie, chociaż byłoby to ogromne uproszczenie. Niemniej, jego poglądy na wiele spraw zdecydowanie wpisują się w swoisty „kanon” ustanowiony przez ‘Alego Abd al-Rāziqā i kontynuowany przez jego następców. Różniła ich przede wszystkim kwestia tego, że zdaniem Abd al-Rāziqā misja Muḥammada jako proroka z założenia nie miała wymiaru politycznego, podczas gdy dla Al-‘Aṣmāwīego rzeczywistość częściowo taka była, tylko że opierała się na rządzeniu pod wpływem boskiego objawienia. Efekt końcowy pozostaje jednak ten sam, ponieważ „rządy Boga” skończyły się wraz ze śmiercią Proroka i próby ich ponownego ustanowienia są błędne z założenia. Tym samym poglądy Al-‘Aṣmāwīego są w tej materii z pewnością zbieżne z ideami Fūdy. Niemniej, na pozostałe tematy wypowiadają się już w zgodnym tonie. Obaj uważali, że polityczny aspekt działalności Muḥammada był zdecydowanie drugorzędny w odniesieniu do jego misji religijnej, oraz że nie wykształcił on w pełni funkcjonującego systemu rządów, a jedynie jego elementy. Podobnie, dla obu myślicieli tytuł *ḥalīfat Allāh* pierwotnie miał oznaczać po prostu tymczasową sukcesję, z czasem jednak jego znaczenie zostało przeinaczone w ten sposób, że kalifom zaczęto przypisywać przywileje religijne. Zgodnie też stwierdzają, że „kalifat” jako taki na przestrzeni historii przyniósł muzułmanom więcej złego niż dobrego. Sam Al-‘Aṣmāwī dodatkowo przychylnie postrzega wprowadzenie w Egipcie prawa na wzór europejski i ma nadzieję, że bieżąca sytuacja prawna będzie dalej rozwijana w swoich obecnych założeniach.

Gdyby jednak poszerzyć nieco skalę, to poglądy Al-‘Aṣmāwīego najlepiej byłoby sklasyfikować jako będące syntezą sekularyzmu i muzułmańskiego modernizmu. Z tym ostatnim łączy go fakt, że w zasadzie jest zwolennikiem „wprowadzenia szariatu”, o ile ten termin jest oczywiście poprawnie rozumiany. Z tego powodu sprzeciwia się samemu „hasłu” jako takiemu, że względu na konotacje z nim związane w praktyce. Jak wyjaśniono wcześniej, swoje stanowisko opiera na ponownej interpretacji Koranu, sunny i pojęć z nimi związa-

nych, tak aby odzwierciedlały swoje oryginalne znaczenie, kładące nacisk na zasady moralne, takie jak sprawiedliwość i miłosierdzie, wspólne zarówno dla wyznawców islamu, jak i nie-muzułmanów. Tymi aspektami „religijnego modernizmu” posługuje się jednak z taką elastycznością (mówiąc chociażby o „tymczasowości” czy możliwości „zawieszania” pewnych kwestii), że w praktyce ciężko je odróżnić od „sekularyzmu”. Niemniej, jego poglądy, choć czasem nieprecyzyjne, są przy tym na tyle „muzułmańskie” i zakorzenione w tej specyfice kulturowej, że dla przeciętnego, religijnego Egipcjanina prezentują się jako o wiele bardziej umiarkowane i przystępne niż narracja niektórych, bardziej „ekstremalnych” sekularystów.

ZAKOŃCZENIE

Od momentu uzyskania formalnej niepodległości w latach 20. XX wieku aż do dzisiaj w Egipcie nieustannie toczy się debata na temat tego, jaką orientację polityczną, kulturową i społeczną powinno przyjąć państwo w obliczu wyzwań współczesności oraz jakie miejsca w tym wszystkim zajmować ma religia. Pośród różnych koncepcji często pojawiają się takie, które postulują jak najgłębszą integrację państwa oraz religii, czy też wprost wykorzystują islam jako narzędzie walki politycznej. Jednak już od samego początku, jak tylko pojawiło się to zagadnienie, na przestrzeni lat znajdowali się tacy, którzy często na przekór panującym trendom i nierzadko osamotnieni w swoich poglądach otwarcie sprzeciwiali się łączeniu spraw państwowych z religią, czy też po prostu upolitycznianiu jej. Opisani tutaj ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, Ḥālid Muḥammad Ḥālid, Faraḡ Fūda, Muḥammad Sa‘īd al-‘Ašmāwī oraz inni, jak pominęci Fu‘ād Zakarīyā, Ḥusayn Aḥmad Amīn czy Sayyid al-Qamanī (al-Qimnī), występowali przeciwko anachronicznemu czy integrystycznemu myśleniu o islamie, zamiast tego postrzegając go przede wszystkim jako uniwersalny kompas moralny, który da się pogodzić ze światem współczesnym i nawoływali do przestrzegania bardziej jego „ducha” niż sztywnych nakazów Koranu bądź sunny. Postulowali przy tym idee nowoczesnego, postępowego i demokratycznego społeczeństwa, a z ich tekstów wynika, że każdy z nich był jednocześnie głęboko wierzącym muzułmaninem. Z tego powodu ściągali na siebie krytykę zarówno ze strony tradycyjnego

establishmentu religijnego, jak i bardziej radykalnych, fundamentalistycznych grup, co nie wynikało z faktu rzekomego „obrażania wiary”, co wytykania im hipokryzji i godzenia w ich interesy. Oprócz dezaprobaty z ich strony, nierzadko musieli stawić czoła również oskarżeniom o herezję czy niewiarę, bądź spotykali się z groźbami i zamachami na ich życie, w tym udanymi. Wspomnianych autorów można bez wątpienia uznać za pionierów egipskiego wolnomyslicielstwa i ideologii świecko-liberalnej, czy też po prostu „apolitycznego” islamu. Ich poglądy, choć znajdują się nieco z boku głównego nurtu debaty na temat państwa i religii, do dzisiaj są w niej obecne.

Intelektualny nurt świeckiej myśli polityczno-społecznej w Egipcie, co nie powinno dziwić, powstał i rozwijał się przede wszystkim w reakcji na tendencje islamistyczne, które przyjmowane w kraju zachodnie rozwiązania postrzegały jako antyreligijne, dlatego ich wzajemna ewolucja jest ściśle powiązana. Pierwszym, który tak otwarcie wystąpił przeciwko łączeniu religii i polityki był ‘Alī ‘Abd al-Rāziq, w odpowiedzi na plany restytucji kalifatu przez monarchię egipską w latach 20., kiedy ten został zniesiony przez nowo powstałą Republikę Turcji. ‘Abd al-Rāziq jako pierwszy przedstawił radykalną tezę, że kalifat, będący przez stulecia podstawowym muzułmańskim bytem politycznym, nie ma żadnego związku z islamem, ergo nie ma czegoś takiego jak „rządy muzułmańskie” w sensie skonkretyzowanego i usankcjonowanego religijnie systemu władzy, który mógłby opierać swój legitymizm czy to na tekście koranicznym, czy posłannictwie proroka Muḥammada. Tym samym państwo i religia to dwie osobne kwestie, a sam kalifat miał wyłącznie świecki charakter, dodatkowo na przestrzeni lat przyniósł muzułmanom więcej szkody niż pożytku, będąc głównie źródłem tyranii i ucisku ubranym w religijne szaty, zaprzeczającym ideały islamu. Jedynym zaś prawowitym źródłem władzy jest sam naród. Poglądy te nie znalazły akceptacji wśród mu współczesnych, niemal powszechnie je potępiono, a on sam odciął się od nich z biegiem lat. Trzeba również przyznać, że pod kilkoma względami jego argumentacja była niespójna bądź błędna, czy że wybiórczo dobierał przykłady pod z góry ustaloną tezę. Chociaż wydawało się, że jego koncepcje nie odegrają już większej roli w rozwoju myśli muzułmańskiej, to nie dość, że ‘Abd al-Rāziq osiągnął swój zamysł i idea restytucji kalifatu została porzucona, na co on też miał

wpływ, to ustanowił pewien „kanon” myśli sekularystycznej, do którego odnosili się jego następcy twórczo go rozwijając.

Po 25 latach, tuż przed zmianami, które przyniosła rewolucja 1952 roku, do tego samego tematu odniósł się Ḥālid Muḥammad Ḥālid, poruszając niemal te same zagadnienia z nieco innej strony. Oprócz wyrażenia jeszcze bardziej radykalnego, wręcz antyklerykalnego wówczas stanowiska w kwestii rozdziału państwa i religii, wprost zaproponował on ustrój oparty na zachodnich wzorcach demokracji liberalnej. Inny był też bowiem problem, z którym się mierzył – pod koniec lat 40. idea powszechnego kalifatu, do której odnosił się ‘Abd al-Rāziq, była już raczej zapomniana, za to w siłę rósł nowy rodzaj politycznego islamu spod znaku Braci Muzułmanów, akceptujący ze względów praktycznych nowoczesny model państwa, jednak dążący do jego szerokiej islamizacji, zwłaszcza na poziomie porządku prawnego opartego na *szariacie*. Ḥālid jednak z czasem również odciął się od swoich początkowych poglądów, zmieniając je o 180 stopni i w latach 80. otwarcie pisał o organicznej jedności islamu i polityki jako tzw. „nowy zwolennik dziedzictwa”. Jednak w jego ujęciu religia sankcjonowała porządek demokratyczny z elementami socjalizmu. Być może była to próba dostosowania argumentacji do panującego wówczas nasilenia nastrojów fundamentalistycznych, będącego efektem rozczarowania świeckimi w teorii czasami prezydentury Nasera i konserwatywnym odwrotem jego następcy, Anwara as-Sadata. Rezygnując jednak z podstawowego założenia o odrębności islamu i polityki, oddał w pewien sposób pole walki na tym tle fundamentalistom. Ci natomiast dalej krytykowali go za doszukiwanie się w islamie usprawiedliwienia dla „bezbożnych” zachodnich koncepcji, natomiast intelektualiści liberalni uznali go za „renegata” własnej sprawy.¹⁵⁶

Jednym z takich intelektualistów był Faraḡ Fūda, najważniejszy orędownik egipskiego sekularyzmu lat 80. W swoich książkach oraz artykułach bezkompromisowo atakował politycznych islamistów, wytykając im hipokryzję, niezrozumienie współczesnego świata i zarzucając chęć przede wszystkim zdobycia władzy. Pracę publicystyczną łączył również z aktywizmem, zarówno

¹⁵⁶ A. Flores, „Secularism, Integralism and Political Islam: The Egyptian Debate”, *Middle East Report*, nr 183, *Political Islam*, Lipiec-Sierpień 1993, s. 36.

w partiach politycznych, jak i organizacjach pozarządowych. Jego działalność przypadała głównie na okres, kiedy debata na temat religii i prawodawstwa egipskiego osiągała swoje apogeum, a hasło „wprowadzenia szariatu” zyskiwało kolejnych zwolenników. Odpowiedzią Fūdy było podważanie świętości samego *szariatu* i krytyka rządów religijnych, zarówno pod względem historycznym, jak i praktycznym. Zamiast tego był on zwolennikiem racjonalistycznego podejścia do kwestii wiary i zawartych w Koranie oraz sunnie nakazów. Promował również poczucie przywiązania do egipskiej tożsamości narodowej, której unikalne wzorce kulturowe odcisnęły swoje piętno na samej religii, czyniąc „egipski islam” wyjątkowym i odróżniając go od innych. Jego przeciwnicy zamiast argumentami odpowiedzieli oskarżeniami o niewiarę, co pośrednio doprowadziło do zamachu na jego życie i przedwczesnej śmierci.

Kwestię *szariatu* w podobnym okresie co Fūda poruszał również sędzia Muḥammad Saʿīd al-ʿAṣmāwī, który jako specjalista od prawa robił to w sposób najbardziej kompleksowy. Zarzucał on przede wszystkim fundamentalistom mylenie *szariatu* z *fiqhem*, twierdząc przy tym, że ten pierwszy, rozumiany prawidłowo jako „duch” czy „metoda”, już jest obecny w prawodawstwie egipskim. Podobnie jak ʿAbd al-Rāziq, swoją interpretację opierał przede wszystkim na semiotycznej analizie tekstu koranicznego i jego pierwotnym znaczeniu, dlatego rozróżniał również pojęcia „fundamentalizmu politycznego” oraz „racjonalnego/duchowego”, z którym sam się utożsamiał. W przeciwieństwie do ʿAbd al-Rāziq Al-ʿAṣmāwī nie twierdził jednak, że posłannictwo Proroka nie miało charakteru politycznego – według Al-ʿAṣmāwīego do pewnego stopnia tak było, jednak model rządów Muḥammada jest niemożliwy do naśladownictwa w praktyce przez zwykłych ludzi. Z tego powodu sam siebie nie określał jako „sekularysty”, lecz jako „zwolennika rządów cywilnych”, co nie przeszkadzało mu jednak w atakowaniu politycznych islamistów z równą zawziętością, co chociażby Fūda. Pozytywnie wypowiadał się również o wprowadzeniu w Egipcie prawa na wzór europejski, widząc jego historyczne związki z prawem muzułmańskim oraz akcentując uniwersalizm ludzkiej natury.

Przedstawione w tej pracy poglądy i ich autorzy stanowią trzon dwudziestowiecznego sekularyzmu egipskiego. Musiał on przyjąć zupełnie inne założe-

nia i podejście niż ten wyrosły na gruncie chrześcijaństwa, dlatego jak widać na przykładzie prowadzonej przez nich narracji i przytaczanych argumentów, debata na temat miejsca religii w państwie w ich wydaniu sprowadzała się do trzech podstawowych zagadnień: statusu proroka Muḥammada jako władcy, *szariatu* ze szczególnym uwzględnieniem *ḥudūd* oraz historycznej oceny instytucji kalifatu jako praktycznego przykładu „religijnych rządów muzułmańskich”. W pierwszej kwestii nie wszyscy byli zgodni – pojawiały się głosy mówiące zarówno, że był wyłącznie przywódcą religijnym, takie, które uznawały *stricte* polityczny aspekt jego działań także za część boskiej misji, która jednak dopełniła się wraz z jego śmiercią, czy też powstrzymujące się od jakiegokolwiek osądu. Można jednak uznać, że wszyscy zgodziliby się na określenie Muḥammada jako przede wszystkim przywódcy duchowego, którego biografia i dziedzictwo być może zawierają elementy systemu rządów, jednak to za mało, by uznać istnienie w pełni rozwiniętego i usankcjonowanego religijnie ustroju politycznego. Krótko więc mówiąc, islam jako taki sam nie narzuca żadnego konkretnego modelu władzy, nie jest więc „państwem i religią” w jednym. Co do drugiej kwestii, to już niemal każdy z nich zgadzał się, że prawodawstwo nie może opierać się jedynie na *szariacie*, zwłaszcza wprowadzenie *ḥudūd* w prawie karnym nastarcza wielu przeszkód praktycznych. Jego „podstawy” mogą być „źródłem” legislacji, jak to ujęto w przytaczanym artykule 2-gim konstytucji z 1971 roku, jednak stwierdzenie to jest na tyle obszerne, elastyczne i odnoszące się raczej do ogólnie uznawanych norm sprawiedliwości, że wcale nie implikuje natychmiastowego wprowadzenia sztywnych nakazów religijnych do systemu prawnego. Al-‘Aṣmāwī jako sędzia pisał wprost, że nie wolno mylić *szariatu* z *fiqhem*, który to właśnie jest domeną owych nakazów. Najbardziej zgodni myśliciele byli jednak w kwestii oceny samego kalifatu, który wszyscy niemal jednogłośnie potępiali jako niemające oparcia w tekście Koranu czy sunnie źródło despotyzmu i zepsucia, które wypaczyło ideały islamu i przyniosło muzułmanom więcej szkody niż pożytku. Tym samym, przytaczając zarówno argumenty historyczne, jak i odnosząc się do czasów im współczesnych i przykładów innych państw, sceptycznie odnosili do wszelkich koncepcji „rządów muzułmańskich” czy też, szerzej, takich, które dążyły do religijnej legitymizacji. Postrzegali je wręcz nie-rzadko jako zagrożenie dla samego państwa i obywateli, jako inherentnie prowadzące do tyranii, która przez podpieranie się religią byłaby jeszcze trudniejsza do

zwalczania. Niekiedy różniło ich podejście co do poszczególnych spośród tzw. Kalifów Sprawiedliwych, wszyscy jednak w równym stopniu sprzeciwiali się powszechnemu idealizowaniu tego okresu. W tym wszystkim kierowali się przede wszystkim troską o samą religię, dostrzegając, że łączenie jej bezpośrednio z polityką zaszkodzi zarówno jednej, jak i drugiej, zamiast tego pragnęli zachować jej charakter uniwersalnego i ponadczasowego kompasu moralnego. Osobną kwestią spajającą nurt sekularyzmu egipskiego była krytyka tradycyjnego establishmentu religijnego pod postacią Al-Azharu oraz (z czasem) organizacji Braci Muzułmanów, gdyż zwłaszcza pod koniec wieku obie te struktury często się przenikały. Tak jak sekularyzm europejski narodził się w opozycji do konkretnego „przeciwnika”, jakim była instytucja Kościoła, i koncentrował się między innymi na zwalczaniu jego wpływów na państwo, tak na gruncie egipskim w pewnym stopniu odpowiednikiem tego „wroga” byli właśnie Al-Azhar i Bracia Muzułmanie. Hālid w początkowym okresie nawet wprost określał ich mianem *kihāna*, co można by oddać jako „kler”.

Poglądy te bez wątpienia wzbogaciły dorobek intelektualny Egiptu i mocno odcisnęły swoje piętno na jego historii, można nawet zaryzykować stwierdzenie, że całego islamu w ogóle. Do dzisiaj funkcjonują w debacie publicznej, nie znalazły jednak powszechnej akceptacji i przynajmniej w kontekście XX wieku poniosły historyczną klęskę w konfrontacji z fundamentalizmem politycznym. Za wyjątkiem krótkich epizodów, jak za czasów Nasera (a i tak nie w pełni), sekularyzm egipski *de facto* niemal przez całe stulecie znajdował się w defensywie i w dyskursie publicznym był systematycznie spychany na margines przez rosnący w siłę polityczny islam, czego kulminacją były lata 90. Dopiero po morderstwie Fūdy oraz innych aktach terroru, które wstrząsnęły Egiptem w owej dekadzie, wielu pisarzy i myślicieli wyraziło głębokie oburzenie pod adresem islamistycznych zapędów, które obarczano główną odpowiedzialnością za stworzenie atmosfery sprzyjającej dżihadyzmowi i inspirację do popełnienia wspomnianych czynów. Za ich sprawą w kraju u progu XXI wieku spora część młodego pokolenia reprezentowała anachroniczny sposób myślenia o islamie, nieprzystający i niebędący w stanie poradzić sobie z wyzwaniem czasów współczesnych. Dodatkowo do kraju zaczęli wracać ochotnicy z „afgańskiego dżihadu”, zradyzalizowani i wyszkoleni w duchu muzułmańskiego fundamentalizmu

spod znaku *Al-Ka'idy*, co również przełożyło się na sytuację w kraju. Tymczasem skala fundamentalistycznej „histerii”, jaka ogarnęła Egipt w latach 90., odzwierciedlała również fakt, jak duże wpływy osiągnął polityczny islam, a jego zwolennicy przeniknęli społeczeństwo na przestrzeni lat. Dotyczyło to przede wszystkim teologów i duchownych, którzy otwarcie usprawiedliwiali zabójstwo Fūdy jako „apostaty” i atakowali wszelkie próby zabrania głosu przez świeckich intelektualistów, postrzegając je jako przestępstwo. Również środowisko prawnicze i sędziowskie znalazło się pod ich wpływem, czego najoczywistszym przykładem była również wspomniana już sprawa Nasra Abū Zayda, która sama w sobie stała się materiałem obszernych opracowań naukowych. Był on wykładowcą akademickim i myślicielem, który zaproponował nowe podejście w interpretacji Koranu. Jego również okrzyknięto „apostatą”, w wyniku czego państwowy sąd siłą rozwiódł go z żoną pod pretekstem, że muzułmanka nie może mieć za męża nie-muzułmanina (apostaty). Rozpoczęto również ogólnokrajową nagonkę na jego osobę, w wyniku której, aby uniknąć tego samego losu co Fūda, Zayd wraz z małżonką uciekł z Egiptu w roku 1995.¹⁵⁷ Owi „umiarkowani fundamentaliści”, odpowiedzialni za te publiczne kampanie przeciwko świeckim intelektualistom i dający przyzwolenie na przemoc wobec nich, w konsekwencji przyczynili się także do tego, że bardziej zradykalizowane grupy i jednostki za swój cel obrały również polityków, osoby cywilne (zwłaszcza chrześcijan) oraz zachodnich turystów. Dopiero wtedy rząd egipski zaczął reagować bardziej zdecydowanie.

Powodów tego, dlaczego sekularyzm nie przyjął się w pełni w Egipcie, można oczywiście upatrywać w samej naturze islamu i jego historii, w których idee nie tylko „świeckości”, ale i samego „państwa” w rozumieniu zachodnim nigdy same z siebie nie powstały, a wykształciły się (czy też zostały importowane) pod wpływem Zachodu dopiero w XIX i XX wieku.¹⁵⁸ Podejście takie

¹⁵⁷ Na temat tej sprawy: por. M. Moch, *Nasr Abū Zayd. A Critical Reading of Islamic Thought*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2017.

¹⁵⁸ Nawet arabskie słowo *dawla*, zaadaptowane współcześnie na określenie „państwa”, historycznie oznaczało raczej „dynastię” – Umajjadów, Abbasydów, Osmanów itp. Semantycznie więc kojarzy się nie tyle ze wspólnotą obywateli, co samą klasą rządzącą/władzą. Nie dziwne więc, że dla przeciętnego mieszkańca krajów arabskich jego tożsamość dalej określa przede

byłoby jednak ogromnym uproszczeniem ignorującym fakt, że np. Turcja, którą demograficznie można by nawet nazwać „bardziej muzułmańską” od Egiptu, systemowo od prawie stulecia jest krajem z założenia świeckim, a stan ten utrzymuje się nawet pomimo konserwatywnej polityki obecnego prezydenta Erdoğan. Przyczyn należałoby więc szukać w specyfice samego Egiptu. Niektórzy krytycy jako powód takiego a nie innego rozwoju sytuacji wskazywali więc na nieudolne i niepełne przekształcenie się kraju nad Nilem z feudalnego, rolniczego społeczeństwa opartego o więzy plemienne w nowoczesne państwo przemysłowe, które to procesy zachodziły na przestrzeni poprzedniego stulecia, a które były kluczowe z punktu widzenia wykształcenia się europejskich państw narodowych. Podkreślano również „wymazywanie” pamięci zbiorowej obywateli, najpierw przez Namera, który odgórnie narzucał panarabizm i tłumił życie parlamentarne, a następnie przez Sadata, który zwrócił się ku islamowi.¹⁵⁹ Za sprawą obu tych procesów zmniejszyły się perspektywy powstania w Egipcie w pełni rozwiniętego, demokratycznego i świadomego społeczeństwa obywatelskiego, które charakteryzowałoby się pluralizmem na poziomie ideologicznym oraz instytucjonalnym, co osłabiłoby państwowy monopol na władzę i prawdę. Wysiłek umysłowy i starania, by takie społeczeństwo stworzyć, przez większość XX wieku pozostawały bardziej w sferze teoretycznej niż praktycznej. Inna sprawa, że zainteresowane były tym przede wszystkim wąskie grupy elit intelektualnych, którym do idei takiej nie udało się przekonać mas społecznych i zdobyć ich poparcia. O wiele lepiej ze względu na obecny w Egipcie społeczny model kulturowy radził sobie z tym proponujący szybkie i utopijne rozwiązania islamistyczny populizm, za sojusznika mając również rozczerowanie społeczeństwa rządami wojskowych.

Sekularyzm głoszony przez opisanych tu autorów był też silnie związany w swoich założeniach z ideą demokratyzacji państwa, z tego powodu brak mu było wsparcia ze strony rządzących. Paradoksalnie, eksperyment quasi-demokratyczny polegający na wprowadzeniu ograniczonego systemu wielopar-

wszystkim jego przynależność plemienna/rodzinna i religia, a nie obywatelstwo danego „państwa” i sztuczna narodowość wynikające z nakreślonych przez Europejczyków granic.

¹⁵⁹ Hatina, s. 62.

tyjnego, zapoczątkowany przez Sadata w latach 70. i kontynuowany później za czasów Hosniego Mubarak, w efekcie scementował i ugruntował scentralizowany system władzy zamiast go zmienić. Siły dążące do demokratyzacji życia politycznego były nadal słabe, co więcej, dodatkowo krępowały je ograniczenia i środki zapobiegawcze ze strony władz czy przepisy wydawane w trybie nadzwyczajnym, pod pretekstem dbania o stabilność i bezpieczeństwo państwa. Reżim postrzegał wszelkie oddolne ruchy demokratyczne jako zagrożenie dla swojej pozycji, a poprzez tamowanie ich mógł dalej prezentować się jako jedyna alternatywa wobec radykalnego fundamentalizmu religijnego. Ten ostatni oczywiście ciągle zwalczano, jednak w sposób doraźny i bez pochylenia się nad jego źródłami, jego istnienie w końcu na swój sposób legitymizowało również ówczesne władze i ich autorytarne metody. Pozwalało również czerpać zyski z nieustającego wsparcia finansowego ze strony USA, przeznaczonego na walkę z terroryzmem. Stany Zjednoczone przymykały oko na tego typu działania, zadowolając się przede wszystkim unormowaniem stosunków egipsko-izraelskich, które były zdeterminowane podtrzymać niezależnie od tego, czy odbywałoby się to kosztem bardziej demokratycznego i świeckiego Egiptu. Podobnie na poziomie gospodarczym przeprowadzane od 1992 roku przez rząd reformy i próby prywatyzacji nie zmniejszyły w sposób zasadniczy państwowej kontroli nad gospodarką. W oczach opinii publicznej jedynie umocniło to przekonanie o wyłącznej odpowiedzialności rządu ze wszelkie problemy ekonomiczne¹⁶⁰, a swoje ujście znalazło to chociażby w rewolucji z 2011 roku.

Inną kwestią pozostaje fakt, że wspomniany już społeczny model kulturowy sam w sobie pielęgnował, jakby nie patrzeć, bliskie związki pomiędzy państwem a religią, nawet pomimo dystansowania samych duchownych od angażowania się w działalność stricte rządową. Owe „pozory” niepodzielnej jedności islamu i polityki utrudniały przeprowadzenie w Egipcie, jak i w wielu innych krajach muzułmańskich, kompleksowej modernizacji i reformy systemu władzy z uwzględnieniem jakiegokolwiek znaczącego stopnia sekularyzacji.¹⁶¹ Koniec końców, pisma przytoczonych tu myślicieli odzwierciedlały nie tylko

¹⁶⁰ *Ibidem.*

¹⁶¹ *Ibidem.*

historyczną żywotność, ale również do pewnego stopnia słabość liberalno-świeckiego dyskursu na temat samej wiary i jej statusu. W walce z fundamentalistami o kulturową orientację Egiptu ci, którzy opowiadali się za rozdziałem religii i państwa, a przynajmniej religii i polityki, musieli też zabiegać o swój własny legitymizm społeczny, ignorowani przez władze i elity polityczne, nieskore do udzielenia im wsparcia. Rządy Mubaraka oraz jego poprzedników pozostawały uwikłane w złożoną kwestię miejsca islamu w państwie, a ich scentralizowany charakter oraz determinacja, by utrzymać silniejsze państwo niż społeczeństwo, doprowadziły do braku szerokiego poparcia na rzecz neutralizacji politycznego islamu.¹⁶² Na przestrzeni XX wieku zdecydowana postawa sekularystyczna nie przyjęła się więc w Egipcie ani wśród elit rządzących, ani też mas społecznych, co było jednym z pośrednich powodów zdobycia władzy przez Braci Muzułmanów po obaleniu Mubaraka w 2011. Już dwa lata później ich rządy szybko zakończył wojskowy zamach stanu, a dzisiejsze społeczeństwo, zwłaszcza młodzież, zadaje się powoli przybierać pozę swego rodzaju „biernej laickości”, czy też postępującej obojętności wobec religii.¹⁶³ Trend ten da się już zauważyć nie tylko w Egipcie, ale również w innych krajach arabskich. Przyczyn można by szukać dokładnie w tym, co było jednym z czynników rozwoju sekularyzmu w Europie, mianowicie w krwawych wojnach domowych w Iraku czy Syrii, ale również w trwających niepokojach w Egipcie, które bez wątpienia posiadają pewne cechy charakterystyczne „wojen religijnych”, które miały miejsce na Zachodzie. Jedną ze stron w tych konfliktach jest bowiem quasi-państwowy twór znany jako Państwo Muzułmańskie, który na zajętych przez siebie terytoriach wprowadzał w życie, jako rozwiązania systemowe, ideały islamistyczne na niespotykaną wcześniej skalę. Egzekwował je również z najwyższą surowością występując w roli represyjnego „państwa”, uświadamiając wielu, jakie niebezpieczeństwa płyną współcześnie z praktycznego upolityczniania religii. Jednak ta kwestia zasługuje na osobne opracowanie.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ „Despots are pushing the Arab world to become more secular”, *The Economist*, 2 listopada 2017, <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2017/11/02/despots-are-pushing-the-arab-world-to-become-more-secular> [dostęp: 06.08.2019].

BIBLIOGRAFIA

‘Abd al-Rāziq ‘Ali, *Al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm*, Maktabat al-Iskandariyya, Aleksandria 2011.

Abdel Razek Ali, *Islam and the Foundations of Political Power*, Aga Khan University-ISM/Edinburgh University Press, Edynburg 2013.

Abou Bakr Sara, „Farag Fouda; assassination of the word”, Daily News Egypt, 8 czerwca, 2013, <https://www.dailynewsegypt.com/2013/06/08/farg-fouda-assassination-of-the-word/> [dostęp: 26.07.2019].

Al-‘Aṣmāwī Muḥammad Sa‘īd, *Al-Ḥilāfa āl-islāmiyya*, Sīnā li-ān-naṣr, Kair 1992.

Al-‘Aṣmāwī Muḥammad Sa‘īd, *Al-Islām as-Sīyāsī*, Maktabat Madbūlī Aṣ-Ṣaḡīr, Kair 1996.

Al-‘Aṣmāwī Muḥammad Sa‘īd, *Uṣūl aṣ-ṣarī‘a*, Maktabat Madbūlī, Kair 1983.

Andrychów Tomasz, *Nurt świecki w arabskiej myśli społeczno-politycznej na podstawie twórczości ‘Alego ‘Abd ar-Raziqa*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 2006, niepublikowana praca magisterska.

Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2007.

Flores Alexander, „Egypt: A New Secularism?”, *Middle East Report*, nr 153, *Islam and the State*, lipiec-sierpień 1988, ss. 27-30.

Flores Alexander, „Secularism, Integralism and Political Islam: The Egyptian Debate”, *Middle East Report*, nr 183, *Political Islam*, lipiec-sierpień 1993, ss. 32-38.

Fūda Faraġ, *Al-Ḥaqīqa ʾal-ġāʾiba, Dār al-fikr li-ʾād-dirāsāt wa-ʾān-našr wa-ʾāt-tawzīʿ*, Kair 1988.

—, *Hiwār hawla ʾal-almāniyya*, Kair 1986.

—, *Qabla ʾas-suqūt*, Kair 1985.

Ḥālid Ḥālid Muḥammad, *Ad-Dawla fī ʾal-islām*, Dār ṭābit, Kair 1981.

—, *Min hunā nabdaʾ*, Dār al-kitāb al-ʿarabiyya, Bejrut 1974.

—, *Qiṣṣatī maʿ al-hayāt*.

Hatina Meir, „On the Margins of Consensus: The Call to Separate Religion and State in Modern Egypt”, *Middle Eastern Studies*, t. 36, nr 1, styczeń 2000, ss. 35-67.

Kepel Giles, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2003.

Koran, tłum. Józef Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

Lewis Bernard, „Secularism in the Middle East”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr 2, kwiecień-czerwiec 1995, ss. 151-164.

Moch Michał, *Našr Abū Zayd. A Critical Reading of Islamic Thought*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2017.

Shepard William, „Muhammad Sa‘id al-‘Ashmawi and the Application of the Shari‘a in Egypt”, *International Journal of Middle East Studies*, t. 28, nr 1, luty 1996, ss. 39-58.

Soage Ana Belén, „Faraj Fawda, or the Cost of Freedom of Expression”, *Middle East Review of International Affairs*, tom 11, nr 2, czerwiec 2007, ss. 26-31.

The Economist, „Despots are pushing the Arab world to become more secular”, 2 listopada 2017, <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2017/11/02/despots-are-pushing-the-arab-world-to-become-more-secular> [dostęp: 06.08.2019].

Warburg Gabriel R., „Islam and Politics in Egypt: 1952-80”, *Middle Eastern Studies*, 1982, t. 18, nr 2, ss. 131-157.

Dwóch młodych badaczy: Krzysztof Traba i Maciej Jan Śmigiel, przedstawia najbardziej dyskutowane aspekty współczesnej myśli politycznej islamu.

Krzysztof Traba zajmuje się myślą Sayyida Quba, duchowego przywódcy Braci Muzułmanów, straconego w 1966 roku ojca radykalnego terroryzmu muzułmańskiego. Jego koncepcje mają silny wpływ na dzisiejszych dżihadystów, którzy idąc jego śladem nawołują od stworzenia państwa całkowicie podporządkowanego religii, w którym walczy się przede wszystkim z wrogiem wewnętrznym – „źle” wierzącymi muzułmanami.

Maciej Śmigiel pokazuje odmienny obraz myśli politycznej Egiptu. Prezentuje poglądy XX-wiecznych egipskich sekularystów, którzy byli wierzącymi muzułmanami, jednak wierzyli, że państwo powinno odciąć się od religii, ta zaś ma trafić do sfery prywatności. Wskazywali niebezpieczeństwa płynące z nadmiernej ideologizacji kraju, a poparcia dla swojego stanowiska szukali w samych świętych tekstach islamu.

ISBN: 978-83-944120-7-4



Uniwersytet Warszawski
Wydział Orientalistyczny
Katedra Arabistyki i Islamistyki