

Hassan Ali Jamsheer

# HISTORIA POWSTANIA ISLAMU JAKO DOKTRYNY SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna



DIALOG





**Historia powstania islamu  
jako doktryny społeczno-politycznej**

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Hassan Ali Jamsheer

# Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej

Wydawnictwo Akademickie

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

DIALOG



# Spis treści

## WSTĘP

**Rozdział I ARABIA PRZEDMUZUŁMAŃSKA**

**Rozdział II MUHAMMAD I PODSTAWY NOWEGO MONOTEIZMU**

**Rozdział III JEDNOSTKA – WSPÓLNOTA (UMMA) – PAŃSTWO**

**Rozdział IV HISTORIA POLITYCZNA, OKRES MEKKAŃSKI 610–622**

**Rozdział V HISTORIA POLITYCZNA, OKRES MEDYŃSKI 622–632**

**Rozdział VI PAŃSTWO IDEALNE. PAŃSTWO ISLAMU ZA PANOWANIA KALIFÓW PRAWOWIERNYCH**

**Rozdział VII WSPÓŁCZESNA ROLA TRADYCJI WCZESNOMUZUŁMAŃSKIEJ**

**ZAKOŃCZENIE**

**SŁOWO KOŃCOWE**

**BIBLIOGRAFIA**

**SERIA DZIEJE ORIENTU**

**O WYDAWNICTWIE**

**Wszystkie rozdziały dostępne w pełnej wersji książki.**

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

**Do druku opiniowali:**  
**prof. Janusz Danecki**  
**prof. Jerzy Zdanowski**

**Konsultacja naukowa: prof. Marek M. Dziekan**

**Redakcja i korekta: Helena Kamińska**

**Skład i łamanie: Jacek Obrębowski**

**Projekt okładki: Ewa Majewska**

**© Copyright by Hassan Ali Jamsheer and  
Wydawnictwo Akademickie DIALOG 2009**

**ISBN 978-83-8002-034-4 (ePub)**  
**ISBN 978-83-8002-035-1 (Mobi)**

**Wydawnictwo Akademickie DIALOG**  
**00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218**  
**tel./faks: 0 22 620 87 03**  
**e-mail: [redakcja@wydawnictwodialog.pl](mailto:redakcja@wydawnictwodialog.pl)**  
**[www.wydawnictwodialog.pl](http://www.wydawnictwodialog.pl)**

**Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna**

**Skład wersji elektronicznej:**  
**[Virtualo Sp. z o.o.](http://VirtualoSp.zo.o)**

**VIRTUALO**  
Digital platform of tomorrow

Badania nad historią powstania islamu i jego źródeł nie są zadaniem oderwanym od dzisiejszej rzeczywistości. Służą one bowiem dokonaniu analizy i syntezy uwarunkowań towarzyszących powstaniu na Półwyspie Arabskim nowego monoteizmu na przełomie VI i w pierwszej połowie VII wieku ery chrześcijańskiej. Interpretacje idei i wydarzeń wczesnego islamu nabierają pierwszoplanowego znaczenia w czasach nowożytnych i współczesnych – już w warunkach rozwoju nowoczesnych ruchów i doktryn społeczno-politycznych.

Aktualność tematu niniejszej pracy potwierdzają wielorakie i wielopłaszczyznowe punkty odniesienia. Na przykład:

- do wspomnianych zagadnień odnosi się pozytywnie lub programowo wiele doktryn partii politycznych świata arabskiego (naseryzm i różne orientacje socjalizmu arabskiego, oraz – rzecz jasna – nacjonalizm arabski, a także kierunki umiarkowanie bądź radykalnie fundamentalistyczne);
- z nauką i praktyką wczesnego islamu wiąże się wiele kardynalnych problemów dzisiejszej rzeczywistości społeczno-politycznej, zarówno poszczególnych krajów arabskich, jak i całego świata islamu (problem demokracji czy pluralizmu politycznego<sup>1</sup>, zagadnienie równouprawnienia kobiet i w ogóle roli kobiet w życiu społecznym<sup>2</sup>);
- stała obecność i aktualność tej tradycji we współczesnym świecie muzułmańskim.

W rozważaniach na temat roli tradycji nie chodzi o naturalną dla wielu kultur ciągłość procesów ideotwórczych, lecz przede wszystkim o charakterystyczną dla cywilizacji arabsko-muzułmańskiej bieżącą i bezpośrednią aktualność szeregu myśli, czynów, wydarzeń, itp., wypowiedzianych lub mających miejsce kilkanaście wieków temu. Dzieje się to oczywiście w odmiennych warunkach, które trzeba uwzględnić, niemniej zjawisko to jest warte odnotowania.

Systematyczna refleksja nad źródłami tradycji etnicznej Arabów nie jest zjawiskiem nowym, datuje się bowiem od początku XIX wieku, zwanego wiekiem odrodzenia arabskiego (an-nahda)<sup>3</sup>. W okresie tego odrodzenia idea jedności arabskiej pojawia się ponownie jako ważny element poczucia tożsamości narodowej (Egipt, Liban, Syria); przeistacza się z czasem po pierwszej wojnie światowej w patriotyczny bodziec wyzwoleniczy w związku z ekonomiczną, polityczną i wojskową ekspansją kolonialną wymierzoną w kraje arabskie.

Uczucia narodowe szerokiej rzeszy Arabów ujawniły się w postaci dumy z przeszłości i refleksji nad nią. Świadectwo temu daje literatura nawiązująca do dziedzictwa tradycji. W centralnym punkcie zainteresowań znajdowało się państwo utworzone przez Muhammada i Kalifów Prawowiernych (Sprawiedliwych). Można tu zauważyć pewną dwoistość powrotu do tradycji: zachowawczą formę i postępową treść jako wyraz oporu wobec dotychczasowej dominacji tureckiej i nowo powstałego wyzwania zachodnioeuropejskiego. Była to równocześnie odpowiedź na polityczne doktryny imperializmu zachodniego, głoszące niedojrzałość rasową i historyczną narodów Wschodu czy Południa, ich niezdolność do tworzenia cywilizacji lub kultury oraz nieprawomocność ich aspiracji do przynależności do rodziny „narodów cywilizowanych”.

Reakcją na europocentryzm było pojawienie się w myśli politycznej Arabów nurtów skrajnych, poszukujących w islamie źródeł wszelkiej wartościowej myśli ogólnoludzkiej. Pojawiły się naturalnie również inne nurty, które nawiązywały do rodzimych i „obcych” idei i ideologii. Często jednak odwoływano się do własnej wizji świata. Dla przykładu, socjalizm nie tylko otrzymał miano arabskiego, lecz ponadto poczęto upatrywać jego źródeł we wczesnomuzułmańskiej myśli społecznej<sup>4</sup>.

Zróżnicowane podejście do tradycji i zróżnicowana optyka współczesnych orientacji w myśli politycznej świata arabskiego jest funkcją m.in. sytuacji społecznej, poziomu świadomości i postaw wobec podstawowych problemów danego etapu historycznego. Zależy też od postaw i przynależności narodowych, etnicznych, wyznaniowych itp. Projekcja przeszłości nie może być zawsze jednakowa – każda orientacja inaczej interpretuje zarówno przeszłość jak i teraźniejszość. Jednakże tradycja historyczna, będąc projekcją przeszłości, odpowiada na pytania terażniejsze, służy potrzebom dnia dzisiejszego.

W warstwie dotyczącej myśli politycznej autor tej pracy przyjmuje definicję myśli politycznej, podaną przez Andrzeja F. Grabskiego, jako „obszar ludzkiej refleksji, którego przedmiotem jest rzeczywistość polityczna rozumiana jako ta sfera rzeczywistości społecznej, która odnosi się do obszarów sprawowania władzy oraz podległości władzy i związanych z nimi mechanizmów społecznych”<sup>5</sup>.

Temat książki Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej rozpatrzony został na kilku płaszczyznach:

– Arabia przedmuzułmańska

W tej części pracy (rozdział I) przedstawione zostały warunki naturalne i położenie geograficzne Półwyspu Arabskiego, a także panujące na przełomie VI i VII w. tryb życia ludności, struktura i organizacja społeczna, typ gospodarki, udział w ówczesnej międzynarodowej wymianie handlowej, obyczaje, poglądy, twórczość literacka, i – wreszcie – wierzenia religijne.

Ważną cechą tego okresu w dziejach Arabów było upolitycznienie wiary i zagrożenie zewnętrzne. Bizancjum popierało ekspansję chrześcijańskiej Abisynii, podczas gdy Persja udzielała poparcia judaizmowi i przeciwnikom Abisynii w Jemenie.

Obok znajomości judaizmu i chrześcijaństwa Arabowie Półwyspu – będący dotychczas zasadniczo politeistami – wykazywali nowe poszukiwania, które szły w kierunku uznania wspólnego (dla dwóch i więcej plemion) bóstwa oraz kontemplacji o nowej wierze (hanifizm). Ponadto kryzysowi struktur plemiennych i zagrożeniu zewnętrznemu towarzyszyły refleksja nad rzeczywistością społeczną i tendencje zjednoczeniowe Arabów, a także sformułowania uniwersalistycznej ideologii, która wyrażałaby dążenia już zjednoczonych Arabów.

– Podstawy nowego monoteizmu

Powstający w drugiej dekadzie VII wieku ruch muzulmański charakteryzował się przede wszystkim dążeniem do zjednoczenia rozproszonych plemion arabskich wokół naczelnych idei wiary, a także – i tu tkwi późniejsza siła jego oddziaływania – odrzuceniem niesprawiedliwości (zulm) i dążeniem do wyzwolenia słabszych warstw społeczeństwa. Idee

przywódcy nowego ruchu, Muhammada (ok. 570–632), zmierzały w kierunku wyzwolenia i stworzenia ummy (wspólnoty) jako instrumentu przemian. Celem ostatecznym miał być niewidzialny Bóg i wiecznie szczęśliwe życie w raju.

#### – Relacje: jednostka – wspólnota – państwo

Zadanie tworzenia instrumentów zmian (rozdział III) zrealizował Muhammad w dwóch etapach. W pierwszym chodziło o ukształtowanie nowego człowieka i nowych stosunków międzyludzkich. Etap ten trwał zasadniczo przez cały okres mekkański (610–622) działalności Muhammada, ale dojrzał w Medynie (622–632).

W drugim etapie główna uwaga przywódcy ruchu skoncentrowała się na budowie podstaw nowego państwa i nowej społeczności. W tym okresie, dokończonym przez następców Proroka islamu, ukształtowała się zjednoczona społeczność arabska jako nowa wspólnota wyznaniowa.

#### – Historia polityczna

W tej części pracy (rozdziały IV–V) omówiono historię polityczną ruchu i jego dynamikę. Chronologia wydarzeń służy tu ilustracji tego, jak idea tauhidu (jedyności Boga) i społeczne zasady islamu przyczyniły się do zaostrzenia konfliktów społecznych w Mekce. Idee te również zwerbalizowały owe konflikty, które dotychczas były przytłumione i nie miały teoretycznej podbudowy. Linia podziałów w społeczeństwie mekkańskim przebiegła – w rezultacie oddziaływania islamu – między biedotą i niewolnikami z jednej strony, a bogatą elitą z drugiej oraz między młodym pokoleniem a starszyzną rodową.

Monoteistyczny ruch muzułmański osłabiał pozycje wpływowych rodów kurajskich, które panowały w Mekce, i zagrażał ich dominacji nad Arabią. Ostre represje i szczupłość bazy wiernych skłoniły Muhammada po pierwsze – do prób pozyskania innego ośrodka, mogącego posłużyć za bazę wypadową, oraz po drugie – do porzucenia metod perswazyjnych na rzecz stosowania przemocy. Taką właśnie bazą stała się Medyna. Tam w toku walk, stojący na czele miasta-państwa Muhammad dokonał dzieła zjednoczenia Arabów Półwyspu.

#### – Model państwa idealnego

Dzieło Muhammada kontynuowali Kalifowie Sprawiedliwi, tworząc wzorzec idealnego państwa sprawiedliwego i opiekuńczego (rozdział VI). Postulowano przekształcenie państwa w materialną bazę ummy, rozumianej jako kategoria ideologiczna i (później) narodowa. Dopiero państwo całej ummy, wprzęgniętej w dzieło dżihadu (tj. świętej wojny), byłoby zdolne zrealizować w pełni strategię wyzwolenia i oświecenia całej ludzkości.

Dżihad stał się aktem – i zarazem procesem – stałej gotowości Arabów do pełnienia swego historycznego posłannictwa. Potrzebny stał się bojownik świadomie walczący o swoje racje. Jednakże włączenie pojedynczego Araba w całokształt wszechstronnych przemian wymagało zapewnienia mu bezpieczeństwa życiowego i stabilizacji – po raz pierwszy w swojej historii otrzymał on stałe źródło dochodów.

Przed islamem walki i napady łupieżcze często bywały koniecznością życiową, tj. źródłem utrzymania. W czasach islamu – szczególnie za kalifa Umara Ibn Al-Chattaba – sytuacja się odwróciła i regulatorem życia codziennego stało się już państwo ideologiczne. Umocnienie się tego państwa, jego ekspansja oraz realizacja podstawowych celów zapewniły utrzymanie



istniejącego, pozytywnie ocenianego stanu rzeczy i vice versa.

### **– Tradycja a współczesność**

W ostatnim, obszernym rozdziale VII przedstawiono znaczenie tradycji wczesnomuzułmańskiej dla współczesnej arabskiej myśli społeczno-politycznej. Oceniając dokonania Muhammada należy stwierdzić, iż będąc głóscielem nowej ideologii i przywódcą wielkiego formatu, osiągnął on sukces w dziele nadania Arabom Półwyspu odrębnej tożsamości, spotęgowanej przez przyznanie im określonej roli w cywilizacyjnych dziejach ludzkości. Zatem Muhammad nakreślił zadania na – bez mała – tysiąclecia.

Tak więc dawna, wczesnomuzułmańska jedność i dawna tradycja jedności występują z różnym natężeniem w czasach nowożytnych i nam współczesnych. Nawiązują do niej niemal wszystkie orientacje myśli i ruchów politycznych świata arabskiego ostatnich dwóch wieków, m.in. arabska myśl odrodzeniowa (XIX w.), myśl socjalistyczna, wreszcie ruchy i ideologie tradycjonalizmu muzulmańskiego.

Podstawowe źródła niniejszej rozprawy to Koran<sup>6</sup>, arabskie kroniki pochodzące z pierwszych wieków islamu oraz prace źródłowe z zakresu myśli politycznej czasów odrodzenia arabskiego i nam współczesnych. Przytaczając teksty koraniczne korzystano (z pewnymi wyjątkami) z polskiego przekładu Józefa Bielawskiego<sup>7</sup>.

Z ważniejszych źródeł dotyczących wczesnego islamu warto wymienić następujące:

- Dzieło Ibn Hiszama (zm. 828 lub 833): *As-Sira an-nabawijja* (Żywot Proroka). Jest ono oparte w dużej mierze na wcześniejszym dziele Ibn Ishaka (zm. 767) zatytułowanym *Sirat Rasul Allah* (Żywot Posłańca Bożego), którego oryginał zaginął.
- Dzieło At-Tabariego (zm. 922): *Tarich al-umam wa-al-muluk* (Dzieje narodów i królów). Jest to wielotomowe dzieło poświęcone dziejom Arabów oraz życiu i działalności Muhammada. Zawiera też spore części Żywota Posłańca Bożego Ibn Ishaka.
- Praca Al-Wakidiego (zm. 822) *Kitab al-maghazi* (Księga bitew), która przedstawia przebieg bitew wczesnego islamu.

Autor tej pracy zapoznał się także z dziełami takich wybitnych przedstawicieli arabsko-muzułmańskiej średniowiecznej myśli politycznej, jak Al-Farabi, Ibn Chaldun i Ibn Tajmijja. Do ważniejszych materiałów w interesującym nas zakresie należą dzieła myślicieli odrodzenia arabskiego Al-Afghaniego, Abduha i Al-Kawakibiego oraz przedstawicieli szeregu dzisiejszych nurtów myśli społeczno-politycznej. Szczegółowe dane o nich – jak i o wielojęzycznej literaturze naukowej – są zawarte w bibliografii umieszczonej na końcu pracy.

W przypadku terminów arabskich zastosowano uproszczoną transkrypcję z języka arabskiego przyjętą w polskiej arabistyce. Książka jest wynikiem badań prowadzonych od lat osiemdziesiątych XX wieku na Uniwersytecie Łódzkim oraz wykładów fakultatywnych przygotowanych dla studentów rozmaitych wydziałów UŁ, następnie wygłoszonych na innych uczelniach polskich.

### WSPÓŁCZESNA ROLA TRADYCJI WCZESNOMUZUŁMAŃSKIEJ

#### Fundamentalizm muzułmański

Najpoważniejszym nurtem konkurencyjnym wobec ideologii socjalizmu arabskiego był ten, który przyjęło się nazwać fundamentalizmem muzułmańskim, postulującym powrót do źródeł islamu i reprezentowanym przez organizację zwaną Bractwem Muzułmańskim lub Braćmi Muzułmanami (Al-Ichwan al-Muslimun). Organizacja została założona w Egipcie w końcu lat dwudziestych XX w. Przywódcami Bractwa i twórcami jej ideologii byli: Hasan Al-Banna (1906–1949), a następnie Sajjid Kutb (Qutb, 1906–1966)<sup>257</sup>.

Hasan Al-Banna urodził się w miejscowości Mahmudijja (około 170 km na północny-zachód od Kairu). Ojciec jego był zegarmistrzem, a jednocześnie imamem prowadzącym modły i nauczycielem w miejscowym meczecie. Ojciec kontynuował naukę w religijnej uczelni Al-Azhar, uczęszczając na wykłady Muhammada Abduha i pisząc rozprawy na tematy religijne. Hasan wychował się w atmosferze religijnej. Następnie jako nastolatek przyłączył się do bractwa sufickiego zwanego hafsijja, którego pozostał przez następnych dwadzieścia lat aktywnym członkiem. W wieku szesnastu lat udał się do Kairu, gdzie uczęszczał do szkoły nauczycielskiej Dar al-Ulum (Kolegium Nauk), która kształciła nauczycieli języka arabskiego ze specjalizacją w zakresie filologii arabskiej. W Kairze zapoznał się też z Muhammadem Raszidem Ridą i jego zbiorami bibliotecznymi oraz śledził czasopismo „Al-Manar” wydawane przez Ridę. Po ukończeniu szkoły nauczycielskiej w 1927 r., Al-Banna otrzymał posadę nauczyciela języka arabskiego w szkole podstawowej w Isma’iliji – siedzibie obcego wówczas Towarzystwa Kanału Sueskiego oraz stolicy okupowanej Strefy Kanału (Canal Zone). Zdaniem Al-Banny, ówczesna sytuacja w Egipcie charakteryzowała się niepokojami politycznymi, brakiem jedności narodowej, wzrastającym upadkiem moralności, spadkiem szacunku dla tradycji i religii oraz entuzjazmem ze strony wyższych i średnich warstw społecznych dla zachodniej kultury świeckiej. Poza tym kraj był jedynie nominalnie niezawisły, w rzeczywistości okupowany przez Wielką Brytanię, a jego gospodarka znajdowała się pod obcą dominacją.

Al-Banna doszedł więc do przekonania, że ma przed sobą do spełnienia misję historyczną. W 1928 lub 1929 r. założył pierwszą komórkę swojej organizacji Bractwa Muzułmańskiego, która rozwinęła się w bardzo szybkim tempie. W 1932 r. miała 15 oddziałów, w 1940 – 500, a w 1949 – 2000, skupiających 500 tysięcy członków i tyle samo sympatyków. Pełen rejestr i rozeznanie w rzeczywistej sile Bractwa miał tylko sam założyciel.

Najwyższą władzę w stowarzyszeniu sprawował zatem założyciel, noszący tytuł Najwyższego (Głównego, Generalnego) Przewodnika (Al-Murszid al-Amm), który jednocześnie był szefem całej organizacji i przewodniczącym jej dwóch rządzących organów –

Generalnej Rady Przewodnictwa (lub Orientacji – Maktab al-Murszid al-Amm) i Zgromadzenia Konsultacyjnego (Al-Haja at-Tasisijja, Zgromadzenie Założycielskie)<sup>258</sup>. Generalna Rada Przewodnictwa była określana jako najwyższa jednostka administracyjna Bractwa, decydująca o jego polityce i organizacji. Zgromadzenie Konsultacyjne natomiast było opisane jako ogólna rada doradcza i jako zgromadzenie ogólne stowarzyszenia i Rady Powiernictwa.

W ramach organizacji działała m.in. Sekcja Propagowania Posłannictwa, która miała szerzyć idee Bractwa wszelkimi zgodnymi z duchem islamu środkami. Oznaczało to: przygotowanie aktywistów, dobrze szkolonych do głoszenia przemówień i odczytów wśród ludności; wydawanie publikacji o charakterze naukowo-kulturalnym; uświadomienie duchowe, intelektualne i fizyczne każdego członka stowarzyszenia przy pomocy lektur i działalności sportowej. Natomiast Sekcja do spraw Robotników, Chłopów, Studentów i Innych Zawodów miała przyczyniać się do stworzenia „muzułmańskiej atmosfery”, tzn. organizowania się w celu ochrony swoich interesów. Z kolei Sekcja Kontaktów ze Światem Islamu miała: szerzyć informacje o posłannictwie islamu i Bractwa w świecie muzułmańskim; zbadać problemy świata islamu „w świetle rozmaitych światowych orientacji politycznych”; organizować doroczne spotkania z udziałem przedstawicieli ruchów muzułmańskich, należących zarówno do Bractwa jak i innych muzułmańskich organizacji reformatorskich. Środki do realizacji tych celów, to: gromadzenie odpowiednich politycznych, ekonomicznych i kulturalnych danych o ruchach muzułmańskich; badanie problemów każdego kraju drogą systematycznych badań i powołania zespołów badawczych; wymiana aktywistów z organizacjami z innych krajów. Sekcja ta działała w ramach poszczególnych komitetów do spraw: Afryki Północnej; Afryki Południowo-Zachodniej (Etiopia, Somalia, Nigeria i Senegal); Żyźnego Półksiężycu (Syria, Palestyna, Liban, Jordania i Irak); Arabii Saudyjskiej, Jemenu i emiratów Zatoki Perskiej; Turcji, Iranu, Pakistanu i Afganistanu; Indii, Cejlonu, Indonezji, Malezji, Filipin, Chin i innych obszarów Oceanu Spokojnego i Dalekiego Wschodu; mniejszości muzułmańskich w USA, ZSRR i Europie. Poza tym istniał komitet do spraw podziałów wewnątrz muzułmańskich i wreszcie komitet doradczy, składający się z doświadczonych specjalistów<sup>259</sup>. Jeszcze przed drugą wojną światową Bractwo rozszerzyło swoją działalność poza Egipt, tworząc oddziały w Syrii, Libanie, Palestynie, Jordanii, Sudanie, Iraku i Jemenu. Po wojnie powstały silne ośrodki Bractwa także w Pakistanie i Indonezji.

Podobnie do wielu reformatorskich ruchów i doktryn, Bracia Muzułmanie przyjęli pogląd, że upadek islamu został zapoczątkowany po okresie panowania pierwszych następców Muhammada. Państwo Kalifów Prawowiernych było prawdziwym ucieleśnieniem islamu jako wiary i systemu władzy. Władca był wybierany spośród ludu ze względu na jego wysokie kwalifikacje i zaufanie, jakim cieszył się wśród szerokich rzesz. Ludność była przekonana, że jest źródłem władzy. Sam władca był człowiekiem pobożnym, a zarazem znawcą ducha i tekstu prawa muzułmańskiego (szari’a), zaś skarb państwa służył ludowi i pokrywał jego potrzeby. W takim państwie panowała jedność braci w wierze oraz ich równość w prawach i obowiązkach.

Nieszczęśliwe czasy dla islamu rozpoczęły się od Umajjadów, którzy przeistoczyli kalifat w monarchię należącą do jednego rodu, uzurpującego sobie nieograniczoną władzę i obojętnego wobec ludu jako źródła władzy. Nie rozumiejąc już sensu wiary islamu, władcy tej dynastii uczynili skarb państwa prywatną szkatułą, niemającą związku z potrzebami i interesami wspólnoty. To samo można powiedzieć o Abbasydach i Osmanach. Abbasydzi uważali swoją

**dziedzicznie sprawowaną władzę za pochodzącą od Boga. Z kolei przejęcie władzy politycznej nad ummą przez Turków osmańskich można porównać do leczenia jednej choroby drugą.**

**Z końcem pierwszej wojny światowej wrogowie islamu całkowicie zniszczyli państwo muzułmańskie, doprowadzając do jego bezsilności. Doszło nawet do takiego stanu, że syjonizm działa swobodnie przy pomocy imperializmu w świecie arabskim, w samym sercu islamu. Imperializm działa bezkarnie również na innych ziemiach islamu.**

**Egiptowi przyznaje się ważną – a nawet wyjątkową – rolę w dziejach odrodzenia islamu; przecież od wkroczenia islamu los tego kraju na arenie historii związał się bezpowrotnie z losem ludów muzułmańskich. Jako ośrodek najstarszych cywilizacji ludzkich, Egipt stał się – w sposób właściwy logicznie i historycznie – bazą islamu. To właśnie Egipt wznosił w okresie rozkładu arabskiego imperium sztandar tej religii przeciwko krzyżowcom i Mongołom.**

**Jednakże Egipt powinien sam się wyleczyć ze stanu upadku, który dotknął cały świat muzułmański. Główną winę za ten stan rzeczy ponosi warstwa religijnych przywódców, którym nie udało się wprowadzić w życie prawdziwej wiary i doprowadzić do zaniechania korupcji w społeczeństwie muzułmańskim. Bezpośrednią winę za to wszystko ponosi jednak imperializm – dzielony według Braci Muzułmańskich na zewnętrzny i wewnętrzny. Imperializm zewnętrzny to brutalna siła okupacyjnego mocarstwa, wewnętrzny natomiast to siły, które świadomie bądź nieświadomie służą interesom tego mocarstwa. „Krajowy imperializm” szerzy ducha moralnej klęski i odwraca Egipcjan od ich tradycyjnej wiary.**

**Odrodzenie islamu – czy światowego islamu, w tym Arabów – w sensie historycznym i ideowym wymaga istnienia pierwszego silnego państwa muzułmańskiego. Islam Bractwa to czysty islam. Rozmaicie interpretowano tę religię: jako rytuał i pobożność, szlachetne uczynki i przymioty, odziedziczoną wiarę czy zachowawczy element współczesności. Uważamy – pisali Bracia Muzułmanie – że islam i jego nauki są wszechobejmujące, zajmują się sprawami doczesnymi i pośmiertnymi ludzi. Ci, którzy sądzą, że islam zajmuje się jedynie aspektami duchowymi i rytualnymi są w błędzie, gdyż „islam jest wiarą i rytuałem, ojczyzną i narodowością, religią i państwem, duchem i działaniem, świętym tekstem i mieczem [...]. Święta Księga Koran [...] uważa [to wszystko] za rdzeń i kwintesencję islamu [...]”<sup>260</sup>**

**Współczesne rozmaite ideologie są zbyteczne, ponieważ – według teoretyków Bractwa – nauki islamu zawarły już w sobie najlepsze ich aspekty:**

**Internacjonalizm, nacjonalizm, socjalizm, kapitalizm, bolszewizm, wojna, dystrybucja bogactw, stosunki między producentami a konsumentami i wszystko, co wiąże się z tymi zagadnieniami [...], które zajmowały przywódców narodów i filozofów społeczeństwa, zostało już – naszym zdaniem – dogłębnie i do końca rozstrzygnięte przez islam. Założony przez islam system światowy może przynieść ludziom korzyści oraz chronić ich przed niebezpieczeństwami i nieszczęściami\.**

**Pisano też, że:**

**[...] jeżeli Rewolucja Francuska ustanowiła prawa człowieka i ogłosiła hasła wolności, równości i braterstwa, i jeżeli rewolucja rosyjska zbliżyła ludzi do rozwiązania kwestii klasowej i sprawiedliwości społecznej, to Wielka Rewolucja Muzułmańska ustanowiła to wszystko 1300 lat temu. Nie ograniczała się ona do głoszenia teorii filozoficznych, lecz rozszerzyła te zasady na sferę życia codziennego [...]<sup>261</sup>.**

**Islam obejmuje więc wszystkie dobre strony innych systemów filozoficznych i społecznych, a zatem jest wystarczającą podstawą dla odrodzenia się narodu. Ostatecznym celem Braci Muzułmanów ma być stworzenie tzw. „porządku muzułmańskiego” (an-nizam al-islami),**

będącego czymś więcej niż państwo egipskie, arabskie czy muzułmańskie. Porządek ten miał być oparty na prawie religijnym (szari'a), a więc rozumiany w kontekście prawnym, a nie politycznym. Zasadnicza struktura państwa islamu powinna być określona przez trzy zasady:

- Koran jako zasadnicza konstytucja;
- rządy oparte na koncepcji konsultacji (szura);
- obowiązek poszanowania przez władze wykonawcze nauk islamu i woli ludu.

Oparte na tych zasadach państwo muzułmańskie będzie miało sprawiedliwy i sprawny rząd, a także pozostanie w zgodzie z tradycjami społeczeństwa i będzie zdolne do zapewnienia powszechnego dobrobytu. Hasan Al-Banna pisze:

My rozumiemy islam inaczej, w szerokim znaczeniu tego słowa, jako system porządkujący sprawy doczesne i wieczne [...]. Nasza doktryna w pełni wyraża się w tym, że każdy z nas jest w swoim myśleniu i postępowaniu związany zaleceniami Koranu, sunny Proroka i przykładami z życia naszych czcigodnych przodków [...]. Jeśli chodzi o nasz stosunek do różnorodnych ideologii, które zrodziła nasza epoka i które dzielą serca oraz wprowadzają chaos w umysłach ludzkich, to podstawą ich oceny jest dla nas nasza własna ideologia. Nie zgadzamy się z nimi i nie akceptujemy ich, są one sprzeczne z naszymi poglądami i nie ma nic, co by nas z nimi łączyło. Wierzmy, że nasza idea (wezwanie, dawa) jest powszechna i wszechogarniająca i skupia w sobie wszystkie pozytywne elementy tych ide*262*.

Jednakże 12 lutego 1949 r. Hasan Al-Banna został zabity przez swoich przeciwników, a było ich wielu. Ogólna atmosfera poprzedzająca zamach na przywódcę Braci Muzułmanów charakteryzowała się licznymi aktami przemocy dokonanymi przez oddziały (kata'ib) organizacji. Konflikt między Bractwem a władzami zaostrzał się do tego stopnia, iż rząd decyzją z 8 grudnia 1948 r. zdelegalizował i rozwiązał to Stowarzyszenie. W dwadzieścia dni później Bracia przeprowadzili udany zamach na życie premiera egipskiego Mahmuda Fahmiego An-Nukraszi. W konsekwencji doszło do fali aresztowań i surowych represji wobec Bractwa, której kulminacyjnym punktem było zabójstwo Hasana Al-Banny w świetle dnia, na jednej z głównych ulic Kairu. Bez założyciela, charyzmatycznego przywódcy i Najwyższego Przewodnika, rozpoczynają się niezwykle trudne czasy dla członków i zwolenników tego nurtu.

Po przejęciu władzy w Egipcie przez Związek Wolnych Oficerów w lipcu 1952 r., Bractwo Muzułmańskie przyłączyło się do grona zwolenników nowych władz, lecz – chcąc przejąć inicjatywę polityczną, a nawet pokusić się o przejęcie władzy – nie zdawało sobie w pełni sprawy z uwarunkowań towarzyszących ruchowi Wolnych Oficerów ani z przesłanek ideowych kierujących nimi. Różnice między tymi stronami pogłębiały się, aż doszło 14 stycznia 1954 r. do rozwiązania Bractwa Muzułmańskiego przez władze rewolucji lipcowej. A gdy doszło do próby zamachu na życie Gamala Abdel Namera w Aleksandrii 26 października 1954 r., nadeszła kolejna fala jeszcze cięższych niż na przełomie 1948/1949 represji (aresztowania, więzienie, tortury). Po szybkiej i krótkiej rozprawie wykonano wyroki śmierci na sześciu przywódcach Bractwa, kilku innych skazano na dożywotnie więzienie*263*.

Nie sprzyjała Bractwu przede wszystkim wielka popularność Namera, zwłaszcza po nacjonalizacji Kanału Sueskiego i wojnie sueskiej. Stał się dla ogółu Egipcjan „człowiekiem, który zmusił Brytyjczyków do ewakuacji, człowiekiem, który nie tylko przeciwstawił się agresji brytyjsko-francusko-izraelskiej, ale zwyciężył”*264*.

W obliczu kolejnych fal surowych represji wobec członków i sympatyków Bractwa pojawia się wśród młodzieży – szczególnie studentów – po raz pierwszy w historii egipskiej nowożytnej

myśli politycznej pytanie na temat muzułmańskiego charakteru społeczeństwa i narodu (umma). Byli przecież prześladowani za Nasera przez władze powszechnie popierane przez obywateli. Negatywna postawa ummy skłaniała prześladowanych do postawienia kwestii „niewiary” (takfir) społeczeństwa i jego powrotu do nowej dekadencji (dżahilijja). Kwestia ta, choć nieznaną w Egipcie, była głoszona od lat przez Abu Al-Alę Maududiego (1903–1979) działającego w Pakistanie. Pustka czy luka w zakresie teorii politycznej powstała po śmierci Hasana Al-Banny zaczyna stopniowo wypełniać Maududi, którego dzieła pojawiają się w przekładzie arabskim. Toteż idee Maududiego „niewiary” społeczeństwa i jego dżahiliji przyjmują fundamentalisci Egiptu w atmosferze surowych wobec nich represji. Tym samym powstają warunki stworzenia wokół nowego kierownictwa radykalnej orientacji w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej, czyli orientacji „całkowitego zerwania z rzeczywistością”<sup>265</sup>.

Po wyeliminowaniu przez władze państwowe ścisłego kierownictwa Bractwa Muzułmańskiego, faktycznym przywódcą organizacji został w 1954 r. Sajjid Kutb, któremu przyszło kierować organizacją z więzienia przez następnych dwanaście lat. Zwolennik ideologii „akcji bezpośredniej” – jak go określa Jerzy Zdanowski<sup>266</sup> – pochodził z okolic Asjutu (Górny Egipt). Po ukończeniu Dar al-Ulum w latach 1948–1951 odbywa staż pedagogiczny w USA. W Bractwie kierował propagandą i był znany wśród członków kierownictwa ze zdecydowanie antynaserowskiego stanowiska. Po krótkotrwałej odwilży w relacjach między władzami a Braci w 1964 r., kiedy wypuszczono z więzień przywódców organizacji, następują represje wobec nich, a Qutba ponownie aresztowano i stracono po skazaniu go na śmierć w 1966 r.

Sajjid Kutb konsekwentnie rozwijał radykalną doktrynę społeczno-polityczną Bractwa Muzułmańskiego. Przyjmując za Maududim wspomniane wyżej pojęcia, znacznie przekracza wymowę oryginalnych ram nadanych im przez myśliciela indyjsko-pakistańskiego. Tak więc Maududi w nacjonalizmie indyjskim oraz w demokracji większości hinduistycznej stosowanej w Indiach widzi zagrożenie dla „Bożego władztwa” (al-hakimijja al-ilahijja). Ten stan rzeczy stanowi dlań „niewiara” i „odszczępieństwo” (ridda) społeczeństwa w kierunku dżahiliji. Nie jest to sąd kategoryczny, ani nie ma w nim potępienia ummy. Sajjid Kutb również widział w nacjonalizmie arabskim i popularnej władzy naserowskiej śmiertelne zagrożenie dla Braci, lecz decyduje się na kategoryczne potępienie społeczeństwa i ummy jako „bezbożników” ogarniętych niewiarą i dżahiliją. W miejsce powiernictwa (chilafa) organizacji (dżama’a) wspólnoty (umma), Kutb wprowadza powiernictwo organizacji muzułmańskiej (dżama’a), która będąc awangardą (tali’a) przejęła wyłączność reprezentowania islamu i która rozpoczyna swoją misję od niczego, tak jak za pierwszych muzułmanów. Umma – według tej nowej interpretacji pojęć – stała się ummą bezbożników (kuffar) i odszczępieńców powracających do dżahiliji ciemniejszej od tej znanej u zarania islamu<sup>267</sup>. Jedynie członkowie nowej organizacji są więc muzułmańską ummą. Dżama’a – awangarda – organizacja Maududiego, stanowi część ummy, zaś u Kutba posiada wyłączność na zbawienie, zatem całkowicie zrywa z dotychczasowymi doktrynami muzułmańskimi<sup>268</sup>.

Władztwo (hakimijja) według Sajjida Kutba należy do Boga. „Władztwo należy wyłącznie do Boga, prawodawstwo (szari’a) pochodzi wyłącznie od Boga i nie ma władzy (sultan) kogokolwiek nad kimkolwiek, ponieważ cała władza należy do Boga”<sup>269</sup>. Islam pojawił się, by przywrócić człowieka do władztwa Boga, analogicznie do wszelkiego istnienia otaczającego człowieka, z czego wynika, że ta sama władza regulująca istnienie, powinna regulować życie

ludzkie<sup>270</sup>. Cała ludzkość powinna powrócić do Boga w każdej sprawie, by stosować się do Jego postanowień<sup>271</sup>. Hakimijja Boga oznacza przyjęcie szari'atu we wszelkich jego wymiarach, tzn. przyjęcie: przekonania, władzy, moralności, zachowań i poznania<sup>272</sup>. Nie można odejść od hakimiji pod pretekstem sprzeczności zachodzącej między szari'atem a interesem ludzkim, gdyż interes ludzki już został uwzględniony w szari'acie Boga. Mowa o takiej sprzeczności byłoby zarazem oznaką złudzenia (wahm) jak i niewiary (kufr)<sup>273</sup>. Odejściem od hakimiji jest też propagowanie nacjonalizmu (kaumijja), patriotyzmu (watanijja) i spraw socjalnych (idžtima'ijja)<sup>274</sup>. Źródłem władz jest Bóg, a nie naród, partia czy jakikolwiek człowiek. W warunkach panowania hakimiji dopuszcza się idžtiħad (wydawanie sądów religijnych) tam, gdzie nie ma tekstu (nass), bo tekst (zawarty w Koranie lub hadisach) posiada walor rozstrzygający<sup>275</sup>. Tak więc hakimijja jest równoznaczna z poddaniem się wyłącznie Bogu i uwolnieniu się od wszelkiej, prócz boskiej, władzy, zaś idžtiħad powinien zostać podporządkowany prymatowi Bożej hakimiji.

Tym, co prowadzi S. Kutba do sformułowania pojęcia hakimiji jest jego przekonanie o tym, że cały świat pogrążył się w stanie džahiliji bardziej, niż w okresie przedmuzulmańskim.

[...] Wszystko, co nas otacza, jest džahiliją [...] wyobrażenia ludzi, ich przekonania, zachowania i zwyczaje, źródła ich kultury, sztuk i literatury, ustaw zasadniczych i praw, nawet wiele z tego, co uważamy za kulturę islamu, źródła islamu, filozofię islamu i myślenie islamu [...] są produktem tej džahiliji<sup>276</sup>. Przywództwo zachodniego pana zbliża się ku końcowi nie dlatego, że cywilizacja zachodnia zbankrutowała materialnie lub uległa osłabieniu pod względem siły ekonomicznej i militarnej, lecz dlatego, że kończy się rola zachodniego porządku (nizam), bo nie posiada już rezerw „wartości” umożliwiających przywództwo. Zachodzi więc potrzeba przywództwa posiadającego zdolność zachowania i rozwijania materialnej cywilizacji osiągniętej przez ludzkość w zakresie twórczości materialnej przy pomocy europejskiego geniuszu oraz [potrzeba dalszego] dostarczenia ludzkości całkiem nowych wartości – w porównaniu z tym, co było znane ludzkości – za pomocą jednocześnie oryginalnego, pozytywnego i realistycznego programu (manħadž). Islam – jedynie – posiada te wartości i ten program [...]<sup>277</sup>.

Przedstawiając swoją interpretację dążeń Bractwa, Sajjid Kutb wyraża je w taki oto sposób: „Ten Boski program, reprezentowany przez islam w swej ostatecznej formie, jak to przekazał Muhammad” nie zrealizuje się na Ziemi, w świecie ludzi, bezpośrednio i natychmiast z woli Bożej, analogicznie do stworzenia świata i ciał niebieskich<sup>278</sup>. Realizuje się natomiast wtedy, kiedy jego nośnikami będzie grupa (džama'a) ludzi głęboko wierzących, starających się wszelkimi siłami osiągnąć to w sercach i życiu innych oraz dążących do tego celu wszystkim, co posiada, pokonując ludzkie słabości i wewnętrzne wahania. Grupa prowadzi też walkę (tudžahidu) z tymi, którzy ze względu na swoją słabość przeciwstawiają się oświeceniu (ħuda)<sup>279</sup>.

Kutb przytacza dalej wersety Koranu odpowiadające swoim tezom: „Bóg nie zmieni spraw ludu, jeśli nie zmienią siebie” (inna Allaha la juħajjiru ma bi-kaumin ħatta juħajjiru ma bi-anfusihim); „Gdyby Bóg nie skierował jednych ludzi do drugich, Ziemia uległaby zepsuciu” (Wa-lau-la dafa'a Allahu an-nasa badahum bi-bad la-fasadat al-ard); „Tym, którzy walczyli (džahadu) w naszym imieniu, oświecimy im wskazując nasze drogi” (Wa-allazina džahadu fina la-nuħdihim subulana)<sup>280</sup>.

Kontynuując swoje wywody, pisze:

Obowiązuje nas próba realizacji tego programu (manħadž) z przyczyn związanych z samym programem, bo tylko on realizuje godność „człowieka”, daje mu prawdziwą wolność i uwolni od niewoli (ubudijja). Tylko on osiągnie dlań pełne, wszechstronne, absolutne – w granicach swego człowieczeństwa i poddaństwa Bogu – wyzwolenie z niewoli ludzi na rzecz poddaństwa Bogu, Panu Ludzi, a nie ma żadnego innego programu realizującego tę specyfikę, jak islam”<sup>281</sup>.

Bogu wyłącznie należy się boskość (uluhijsja) i Jemu wyłącznie należą się rządy (hakimijja), które kodyfikują ludziom ścieżkę życia. Dając ludziom jednego Boga i jednego pana, zabrania się, by jedni stali się bogami dla innych, by jedni sprawowali rządy (hakimijja) nad innymi, by jedni sprawowali suwerenność (sijada) nad innymi. Inaczej byśmy mieli do czynienia ze zniewoleniem tych, którzy przyznają tym bogom cechy boskości![282](#).

**Program usankcjonowany przez Boga, a także jego hakimijja nie mają charakteru wyłącznie werbalnego, lecz zarazem rzeczywisty i praktyczny. Stanowią jedyną solidną podstawę właściwego systemu dla naturalnego funkcjonowania ludzkości. W swej istocie natura ludzka wiąże się w sposób harmonijny z działaniem wszechświata**[283](#).

Stąd islam kategorycznie domaga się, by absolutna dominacja nad ludzką zbiorowością (dżama'a) należała się Bogu i programowi (doktrynie, ideologii: manhadż) Boga, i zakazuje (juharrim), by ta absolutna dominacja należała się komukolwiek stworzonemu przez Boga czy programowi niewywodzącemu się z Boga. Byłoby to jawną niewiarą (kufr) i całkowitym uznaniem wielobóstwa [...][284](#).

Islam zakłada też powstanie społeczeństwa muzułmańskiego ze swoją wiarą i całokształtem przeżywania egzystencji, „z gruntu odmienne od wyobrażeń dżahiliji ukształtowanych w każdym czasie i miejscu przez samych ludzi w oderwaniu od oświecenia boskiego”. Zachodzi potrzeba powstania specjalnego środowiska żyjącego wyobrażeniami islamu i jego programu, środowiska innego niż dżahiliji[285](#). „Programy dżahiliji – przejęte w jakimkolwiek czasie i miejscu przez ludzi w oderwaniu od boskiego przewodnictwa – zapewne są częściowo skutkiem ludzkiej niewiedzy, słabości i samowoli [...][286](#).”

Porównując dwóch czołowych przywódców Bractwa Muzułmańskiego można rzec, że w odróżnieniu od Kutba, Al-Banna uznaje patriotyzm i nacjonalizm, a nawet system parlamentarny, widząc w nich a tapy prowadzące do wspólnoty islamu (dżama'a islamijja) i międzynarodówki ogólnołudzkiej (alamijja islamijja)[287](#). Hasan Al-Banna głosi:

Misja Braci Muzułmanów jest szlachetnym dziełem przekraczającym w swej szlachetności granice interesów osobistych i ukrytych niskich pobudek. Kroczy ona po prostej drodze wytyczonej przez prawdę i błogosławionej przez Najwyższego [...][288](#). Różnica między nami i ludźmi, z którymi jesteśmy zgodni w wierze polega na tym, że podczas gdy w sercach Braci Muzułmanów wiara płonie gorącym i silnym płomieniem, inni trwają jak gdyby w letargu i nie chcąc się z niego otrząsnąć, nie czynią nic, aby położyć kres temu stanowi rzeczy [...]. To błędzenie, odrętwienie, beztroska, stan snu czy jakbyśmy inaczej go nazwali, pobudza nas do działania i skupienia całej uwagi na sprawach wiary [...][289](#).

Drogi Bracie! To, co najcelniej charakteryzuje naszą ideologię to jej muzułmańskość (al-islamijja). Sens tego słowa jest znacznie szerszy od tego wąskiego znaczenia, które nadają mu ludzie. Naszym punktem wyjścia jest szerokie rozumienie islamu jako systemu obejmującego wszystkie zagadnienia życia w ich całokształcie; systemu determinującego każde z tych zagadnień i określającego jego wewnętrzną strukturę w sposób doskonały i precyzyjny; systemu podejmującego sprawy doczesne człowieka i ich naprawę. Błędnie rozumują ci, którzy ograniczają islam do sfery kultu lub zagadnień rozwoju wyłącznie duchowego [...][290](#).

**W traktacie Ku światłu (Nahwa an-nur), Al-Banna głosił już załączki światowego systemu muzułmańskiego:**

Cywilizacja Zachodu, która w swoim czasie przeżywała okres rozkwitu pod względem poziomu wiedzy i która narzuciła państwom i nacjom świata elementy tej wiedzy, obecnie przeżywa okres upadku i porażki. Załamują się jej systemy i chwieją jej podstawy. Jej systemy polityczne przerodziły się w dyktaturę. Jej podstawy ekonomiczne targane są kryzysami i świadczą przeciw nim miliony bezrobotnych i głodnych nieszczęśników. Jej systemy społeczne opierają się na zasadach, które są sprzeczne z naturą. Ogarniają je we wszystkich miejscach płomienie rewolucji, świadczące o tym, że ludzie poszukują środków zaradczych i nie mają obranej drogi. Ich konferencje ponoszą klęski, ich układy nie są przestrzegane, paktów zrywanych, Liga Narodów jest w stanie rozkładu i nie ma wpływu na przebieg zdarzeń [...]. Polityka despotycznych rządów i ambicjonalnych rozgrywek doprowadziła do tego, że świat jest obecnie niczym statek



na oceanie, rozdzierany waśniami załogi i zdany na łaskę wzmagających się huraganów. Cała ludzkość jest zatroskanym i nieznanym chwili spokoju nieszczęśnikiem. [...] Poza islamem nie ma w świecie systemu, na którym mogłyby się oprzeć odradzające się nacje i który zapewniłby im niewzruszone podstawy ustrojowe i etyczne [...]291.

**Sajjid Kutb z kolei, w broszurze Dawat al-ichwan al-muslimin, okazał się bardziej kategoriyczny w swojej propozycji ustrojowej, zakładającej w założeniu reformatorskie przeciwieństwo podejście do zagadnienia:**

Muzułmański porządek (system, nizam) społeczny jest dziś jedynym porządkiem na świecie, który opiera się na zasadzie internacjonalizmu w rzeczywistym tego słowa znaczeniu, ponieważ jest jedynym systemem pozwalającym na pokojowe życie pod swoimi rządami wszystkich ras, języków i wyznań – w dodatku do zapewnienia absolutnej sprawiedliwości wszystkim rasom, językom i wyznaniom292.

**Kutb kieruje swoiste apele o wprowadzenie światowego porządku muzulmańskiego:**

Wzywamy do powstania systemu (porządku), w którym wszystkie rasy świata [...] mogłyby żyć swobodnie i na zasadzie równości, bez względu na rasę, kolor skóry czy język, ponieważ łączy ich więź ludzka [...]293.

Wzywamy do powstania porządku, w którym władza (hakimija) należy wyłącznie do Boga, a nie do jakiegokolwiek jednostki ludzkiej, klasy czy grupy. W ten sposób zapewnia się prawdziwe równouprawnienie, bez nadania jakiegokolwiek władcy praw przewyższających prawa zwykłej jednostki należącej do narodu. Nie będzie żadna osobistość ani nie będą osobistości wzniesione ponad prawo [...]”294.

Nawołujemy do powstania porządku nadającego ogółowi obywateli prawa do dóbr publicznych, ponieważ własność zasadniczo należy do zbiorowości, która odziedziczyła to od Boga [...]. Wzywamy do ustanowienia wszechstronnego systemu równości społecznej, by dana jednostka nie była głodna czy spragniona podczas gdy inna miała nadwyżkę środków finansowych [...]295.

**Zbiorowość odpowiada za każdego członka: za przygotowanie go do pracy, za udostępnienie mu miejsca pracy i za opiekę nad nim podczas pracy, następnie za zajmowanie się nim w razie bezrobocia czy niezdolności do pracy z jakiegokolwiek przyczyny. Taka równość powinna obowiązywać niezależnie od ewentualnych różnic wyznania czy przynależności społecznej296.**

Ten nowy porządek będzie ludzki, ustanawia swoje stosunki międzynarodowe na bazie pokoju i przyjaźni z tymi, którzy nie wojują z nim. Powstanie takiego porządku na jakimkolwiek skrawku ziemi uważa się za gwarancję dla całej ludzkości w kierunku powstrzymania dekadencji, regresu i burzenia [...]297.

**Jaką zatem obrać drogę ku nowemu odrodzeniu islamu (al-bas al-islami)? W ujęciu Sajjida Kutba będzie się to działo etapami298. Pierwszym krokiem ku temu będzie uformowanie „grupy wierzącej” (al-dżama’a al-mumina), zaczynając od przekonanej jednostki, analogicznie więc do pierwotnego islamu. Nie idzie o studiowanie zasad wiary, ile o ucieleśnienie ich w postaci grupy, ruchu, społeczności wiernych – niezależnie od liczby członków. Tymczasem przy formowaniu się społeczności ograniczyć się należy do jednego źródła – mianowicie do Koranu299. Ukształtowanie się postawy przekonania zespoli się następnie z praktyczną postawą ruchu (aktywistyczną) ludzi żyjących Koranem300. Tak powstała awangarda powinna określić charakter swoich stosunków z otoczeniem, musi w rezultacie wycofać się ze społeczeństwa dżahiliji. Może to nastąpić tylko stopniowo, zachowując pewien stopień izolacji i pewien stopień relacji, przede wszystkim zaś zachowując swoją odrębność301. Na tym wczesnym etapie awangarda nie musi przedstawić swoich programów ani wyobrażeń na temat państwa muzulmańskiego, który stara się powołać.**

A gdy faktycznie powstaje takie społeczeństwo, wtedy przedstawi się mu podstawy systemu (porządku) muzulmańskiego, także społeczeństwo zaczyna uchylać ustawy wymagane przez realia życia, w ramach ogólnych

podstaw systemu muzułmańskiego. [...] Jest to właściwa kolejność kroków poważnego, praktycznego, realistycznego programu muzułmańskiego<sup>302</sup>.

**Z czasem dojdzie do dżihadu w imię usunięcia systemów i rządów dżahiliji oraz ustanowienia bożej hakimiji we wszystkich społeczeństwach na kuli ziemskiej, wreszcie – zaprezentowanie islamu jako przekonania (akida) wszystkim narodom z możliwością wyboru zgodnie z zasadą koraniczną „Nie ma przymusu w religii”<sup>303</sup>.**

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

[257](#) Zapoznanie się z myślą polityczną Bractwa umożliwiającą następujące publikacje: Hasan Al-Banna, Madżmu'at rasa'il al-imam asz-szahid Hasan Al-Banna, Bajrut, b.r.w.; Hasan Al-Banna, Ar-Rasa'il as-salasa, Al-Kahira, b.r.w.; Hasan Al-Banna, Muzakkarat ad-dawa wa-ad-da'ija, Al-Kahira, b.r.w.; Five Tracts of Hassan al-Banna (1906–1949), trans. from arabic and annotated by Charles Wendell, Berkley – Los Angeles – London 1978; Sajjid Qutb, Haza ad-din, Al-Kahira 2005; Sajjid Qutb, Dawat al-ichwan al-muslimin wa-abkarijja banna dzama'atiha, München, b.r.w.; Sajjid Qutb, Al-Mustkbal li-haza ad-din, Bajrut – Al-Kahira 1974; Sajjid Qutb, Ma'alim fi at-tarik, Bajrut – Al-Kahira 1983, [tłum. ang. Milestones, Delhi 1996]; Sajjid Qutb, Nahwa nahdz islami, Amman 1969; Jerzy Zdanowski, Bracia Muzułmanie i inni, Szczecin 1986; r.P. Mitchell, The Society of Muslim Brothers, London 1969.

[258](#) Zob. schemat: Formalna struktura organizacyjna Braci Muzułmanów: J. Zdanowski, dz. cyt., s. 64.

[259](#) J. Zdanowski, dz. cyt., s. 147.

[260](#) r.P. Mitchell, The Society of Muslim Brothers, London 1969, s. 232–233.

[261](#) Tamże, s. 233.

[262](#) Przekład J. Zdanowskiego z traktatu Hasana Al-Banny Dawatuna, w: Bracia Muzułmanie i inni, dz. cyt., s. 183–184.

[263](#) Tamże, s.106.

[264](#) Tamże, s.108.

[265](#) Muhammad Amara, As-Sahwa al-islamijja wa-at-tahaddi al-hadari Al-Kahira 1997, s. 148.

[266](#) J. Zdanowski, dz. cyt., s. 108 i nast.

[267](#) Sajjid Kutb, Ma'alim fi at-tarik, dz. cyt., s. 21.

[268](#) Zob. Koran, sura Al Imran: Amr bi-al-maruf [...] hum al-muflihun.

[269](#) Sajjid Kutb, Ma'alim fi at-tarik, dz. cyt., s. 29.

[270](#) Tamże, s. 53.

[271](#) Tamże, s. 55.

[272](#) Tamże, s. 136.

[273](#) Tamże, s. 106, 107.

[274](#) Tamże, s. 29, 35, 36.

[275](#) Tamże, s. 105.

[276](#) Tamże, s. 105.

[277](#) Tamże, s. 6.

[278](#) Sajjid Kutb, Haza ad-din, dz. cyt., s. 9.

[279](#) Tamże, s. 9–10.

[280](#) Tamże, s. 10.

[281](#) Tamże, s. 18–19.

[282](#) Tamże, s. 18–19.

[283](#) Tamże, s. 19, 24.

[284](#) Tamże, s. 34.

[285](#) Tamże, s. 35.

[286](#) Tamże, s. 36.

[287](#) H. Al-Banna, Dawatuna, [w:] Madżmu'at rasa'il al-Imam asz-szahid..., dz. cyt., s. 17; tenże, Dawatuna fi taurin dzadid, tamże, s. 112, 115; tenże, Risalat al-mutamar al-chamis, tamże, s. 176–178.

[288](#) Przekład J. Zdanowskiego z traktatu Hasana Al-Banny Dawatuna, Bracia Muzułmanie i inni, dz. cyt., s. 182.

[289](#) Przekład J. Zdanowskiego z traktatu Dawatuna, w: Bracia Muzułmanie i inni, dz. cyt., s. 182.

[290](#) Tamże, s. 183–184.

[291](#) Przekład J. Zdanowskiego, w: Bracia Muzułmanie i inni, dz. cyt., s. 189.

[292](#) Sajjid Kutb, Dawat al-ichwan al-muslimin..., dz. cyt., s. 22.

[293](#) Tamże, s. 23.

[294](#) Tamże, s. 24.

[295](#) Tamże, s. 24.

[296](#) Tamże.

[297](#) Tamże, s. 25.

[298](#) Muhammad Amara, As-Sahwa al-islamijja..., dz. cyt., s.163.

[299](#) Sajjid Kutb, Ma'alim fi at-tarik, dz. cyt., s. 17, 19, 21.

[300](#) Tamże, s. 55, 56.

[301](#) Tamże, s. 176.

[302](#) Tamże, s. 41.

[303](#) Koran, sura Al-Bakara, 256.