

Rocco Pezzimenti\*

## FRATELLI TUTTI A ISLAM

Używanie słów takich, jak «bracia» czy «braterstwo» prowadzi czasami do wielu nieporozumień. Pokazuje to rewolucja francuska: spośród znanych trzech słów będących jej inspiracją właśnie pojęcie «braterstwo» bardzo szybko zostało zapomniane, co trudno nazwać przypadkiem<sup>1</sup>. Również XX w. widział powstawanie wielu ruchów politycznych, jak zrodzone w Egipcie w 1928 r. Stowarzyszenie Braci Muzułmanów, które posłużyło za prototyp dla wielu innych i które wypaczyło to pojęcie, dochodząc aż do terroryzmu. Bowiem szybko stało się ruchem masowym, zaczynając od drobnego mieszczaństwa o skromnym pochodzeniu, od niedawna piśmiennego, a wrażliwego na zagadnienia religijne i dotyczące tradycji<sup>2</sup>. Początkowo ruch wykazywał silne rysy populistyczne, które przypominały systemy faszystowskie, również ze względu na jego niewątpliwą umiejętność przyciągania mas. Dopiero w ostatnich dziesiętkach lat XX w. przyjął cechy bardziej „postępowe”. Zjawisko to należy jednak wpisać w to, co jest historią i tradycją islamską i w tę potrzebę „reformy”, która interesowała cały świat muzułmański<sup>3</sup>.

### 1. POTRZEBY REFORMY

W islamie od zawsze pobrzmiwała potrzeba zreformowania codzienności.

Endemiczna konfliktowość, jaka cechuje przedislamskie społeczeństwo arabskie, została w ten sposób projektowana na zewnątrz tego, co stało się

---

\* Rocco Pezzimenti – LUMSA, Rzym.

<sup>1</sup> R. Pezzimenti. *Fraternità: il perché di una eclissi*. W: *Il principio dimenticato*. Red. A.M. Baggio. Rzym: Città Nuova 2007 s. 57-77.

<sup>2</sup> A. Hourani. *A History of the Arab Peoples*. Londyn: Faber and Faber 1991; G. Kepel. *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paryż: Éditions Gallimard 2000 s. 39.

<sup>3</sup> G. Kepel. *Jihad*.

«mieszkaniem islamu» (*dār al-Islām*) przeciwstawionym reszcie świata, dlatego określanym «mieszkaniem wojny» (*dār al-harb*)<sup>4</sup>.

Stąd dowartościowanie elementu arabskiego na płaszczyźnie politycznej i kulturalnej. Całą historię odczytano na nowo w tym ujęciu. Przyjrano się rewolucyjnemu charakterowi Proroka, bez pomijania rzeczywistości przedislamskiej, w jakiej orędmie Muhammada szukało drogi pośredniej, łącząc typowe aspekty cywilizacji przedislamskiej obok orędzia, pod pewnymi względami zrywającego z nią. Cywilizacja ta stanie się desygнатem uprzywilejowanym dla jego cech etnicznych i językowych<sup>5</sup>. Z tego wypłyną kategoryczne wnioski:

Dlatego oddalenie się od tradycji jest złem, a na przestrzeni czasu pojęcie *bid'a* w świecie muzułmańskim przyjęło takie samo znaczenie, jakie chrześcijanie przypisują pojęciu *herezja*. Szczególnie naganną formą *bid'a* jest forma, która konkretyzuje się w naśladowaniu niewiernego, gdyż – według powiedzenia przypisywanego Prorokowi – «każdy, kto naśladuje jakiś lud, wchodzi do niego i jest jego częścią»<sup>6</sup>.

Dlatego można powiedzieć, że również spekulacja, nie tylko filozoficzna, ale i teologiczna, w świecie islamskim zrodziła się dość późno, a przede wszystkim powstała w następstwie całej serii bodźców zewnętrznych. Do tego czasu teologia odgrywała rolę drugoplanową w stosunku do innych nauk religijnych, takich jak *tafsīr* – komentarze koraniczne, *hadīt* – zbiór słów Proroka, i *fiqh* – czyli islamskie prawodawstwo<sup>7</sup>. Do tego dochodzi kwestia tożsamości. Wystarczy wziąć pod uwagę, że

powstanie i utwierdzanie się nacjonalizmu niektóre sektory cywilizacji arabsko-muzułmańskiej postrzegały jako zagrożenie oryginalności tej ostatniej i jeszcze dziś, kiedy przecież skonsolidowała się z walką o niepodległość, jest często podawana w wątpliwość<sup>8</sup>.

Aby to wszystko zrozumieć, trzeba uwzględnić, że w poszczególnych państwach nacjonalizm doprowadzał do władzy autorytety i klasy kierownicze, które mogły podważać jedną z podstaw islamu, władzę, która w przypadku

---

<sup>4</sup> P. Branca. *Voci dell'islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*. Genua: Marietti 1997 s. 15.

<sup>5</sup> Tamże s. 26.

<sup>6</sup> B. Lewis. *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*. Mediolan: Mondadori 1983 s. 228.

<sup>7</sup> P. Branca. *Voci dell'islam moderno* s. 30. Trzeba pamiętać, że w sumie sam al-Ghazālī, uważany za jeden z największych umysłów islamu, poruszał się na tym stanowisku. Nie powinny zatem wywoływać zdziwienia pewne wnioski mówiące, że „oddanie Bogu sądu nad wiarą nikczemnych rządzących było mniej niebezpieczne niż rozciągnięcie na wszystkich wierzących prawa-obowiązku «rozwijania dobra i sprzeciwiania się złu» (Koran III, 110) aż po usunięcie ze stanowiska tych, którzy nie przestrzegali konsekwentnie nakazów wiary w wykonywaniu swoich powinności”. Tamże s. 31.

<sup>8</sup> Tamże s. 55.

[...] zwłaszcza władzy prawodawczej, należy w ostatecznej instancji jedynie do Boga, a – zwłaszcza w środowisku sunnickim – eksperci i rządzący są depozytariuszami nie tyle mocy interpretowania jej, ile obowiązku jej stosowania<sup>9</sup>.

Ponadto islam pobudził wiele kierunków typu radykalnego, w których religia odgrywa rolę narzędzia usprawiedliwienia, jak i – w razie potrzeby – zakwestionowania w rękach partii czy formacji, które mówią o walce politycznej w coraz gorętszy i zdecydowany sposób<sup>10</sup>. Nieco podobnie, mówiąc jasno, do tego, co się stało z socjalizmem w większości krajów, które wychodziły z kolonializmu, krajów, w których socjalistyczna instancja międzynarodowa była czasami przesuwana na charakter narodowy walki. W przypadku islamu bezpośrednia nieufność spowodowana porażką wzorców zachodnich wywołała u wielu muzułmanów pragnienie spojrzenia w przeszłość, aby tam znaleźć formuły rozwiązania obecnych problemów<sup>11</sup>. Zrodziła się z tego myśl wytworzenia niejako nowej apologetyki nastawionej na znalezienie rozwiązań w przeszłości kultury islamskiej.

## 2. POWSTANIE BRACI MUZUŁMANÓW

W tym powrocie do początków nie jest niczym zaskakującym to, że wielu ludzi stara się odzyskać nawet spuściznę przedislamską, jak faraonów czy Fenicjan. To wszystko w islamie nabiera szczególnych cech. Bowiem

powrót do stanu pierwotnej doskonałości przedstawia ideał, który [...] dla muzułmanów jest zbieżny z konkretnym ideałem historycznym<sup>12</sup>.

Dlatego instytucje i struktury polityczne, które dla innych religii jawią się jako historycznie wyczerpane, niektóre ruchy radykalne uważają za możliwe do zaproponowania i przywrócenia pod karą całkowitej porażki islamu. Do tego należy dołączyć inny, wcale nie drugorzędny problem: brak krytycznego odniesienia do przeszłości, co powoduje fatalny konformizm ideologiczny i sprowadzenie każdego projektu politycznego do czystej propagandy ze względu na to, że brak realizacji powyższego projektu prowadzi do przypisania go tylko nieprzyjacielowi, niewiernemu czy muzułmaninowi letniemu albo zdrajcy. W ten sposób nowoczesną wiedzę nabywa się biernie i w sposób niezdolny do podważenia wszelkiego aspektu tradycyjnej społeczności.

<sup>9</sup> Tamże s. 56.

<sup>10</sup> Tamże s. 61.

<sup>11</sup> B. Lewis. *Il linguaggio politico dell'Islam*. Bari: Laterza 1991 s. 132.

<sup>12</sup> P. Branca. *Voci dell'islam moderno* s. 70.

Takiemu ustawieniu starały się wymknąć niektóre duchy oświecone, jak Husain Ahmad Amin i al-‘Ašmāwī<sup>13</sup>, głosy prawie zawsze osamotnione czy stłumione. Różne są tego przyczyny. Wśród nich

wzrost demograficzny i urbanizacja napełniły peryferie miast nowoprzybyłymi, radykalnie obcymi wobec wartości «nowoczesnej» inteligencji<sup>14</sup>.

Wystarczy pomyśleć o tym, co się wydarzyło – po pierwszym okresie – z Bracią Muzułmanami, którzy zróżnicowali się w zależności od obszaru geograficznego, gdzie zamierzali działać.

Grupa islamska może być bowiem reformatorska lub rewolucyjna, tajna lub na wpół zinstytucjonalizowana, agresywna lub pokojowa; islam może być masowy lub elitarny: jego konfiguracja zależy w znacznej mierze od decyzji instytucjonalnych i politycznych państwa oraz od relacji z władzami religijnymi<sup>15</sup>.

Mówiąc o Braciach Muzułmanach, trzeba uwzględnić fakty, które charakteryzują wszelkie rodzaje stowarzyszeń islamskich.

Jakikolwiek ruch czy partia polityczna, taka organizacja *a priori* jest zawsze podejrzana, że może dzielić wspólnotę muzułmańską [...]. Prorok wypowieda *hadīt* uznawany za autentyczny: «Moja wspólnota podzieli się na 73 sekty (*firqa*). Tylko jedna zostanie ocalona, a pozostałe 72 pójdą do piekła» [...]. To dlatego prawie wszystkie badane ruchy wykazują wątpliwości co do samej ich nazwy [...]. Natomiast słowa uprzywilejowane krążą wokół rdzenia ĞM’ lub wokół słowa *da’wa*<sup>16</sup>.

Ponadto według tradycji wędrownego islamu organizacja poszukuje coraz większych meczetów również na terenach odległych. To właśnie zdarzyło się Braciom Muzułmanom.

Założycielem w 1927 r. (data ulega zmianie w zależności od różnych źródeł: między marcem 1927 a końcem 1929) był Hasan al-Banna, mający naśladowców na pewnym poziomie, którzy wraz z narastającym prześladowaniem coraz bardziej się radykalizowali. Przesłanki jego myśli można streścić tak: powrót do źródeł i ponowne odkrycie tradycji, zbadanie na nowo rzeczywistości sufickiej, projekt bytu politycznego nastawionego na realizację przedsięwzięć ekonomicznych i społecznych, w końcu stowarzyszenie naukowe i kulturalne, a nawet zamiały sportowe. Organizacja została rozwiązana po raz pierwszy w 1948 r., rok przed zabójstwem założyciela, choć w międzyczasie rozszerzyła się na znaczną część świata islamskiego, gdzie doznała innych krwawych represji<sup>17</sup>. W pierwszej chwili

<sup>13</sup> Tamże s. 94-96.

<sup>14</sup> B. Etienne. *L’islamismo radicale*. Milano: Rizzoli 1988 s. 169.

<sup>15</sup> Tamże s. 173.

<sup>16</sup> Tamże s. 180-181.

<sup>17</sup> Tamże s. 179.

mogła określać siebie – od strony religijnej – organizacją autentycznie reformatorską, gdyż dążyła do reformy społeczeństwa czy lepiej: jego strony zewnętrznej, wychodząc od reformy samych siebie.

Banna potępiał przemoc i był przekonany, że trzeba na nowo zislamizować społeczeństwo. Starał się mieć przedstawicieli w Zgromadzeniach Ludowych, takich jak egipski Parlament. Rzecz charakterystyczna, której nie można ignorować, to to, że już w latach 30. XX w. Palestyńczykom jako pierwsi pomagali Bracia Muzułmanie, sprzeciwiający się wielu „burżujom” arabskim, którzy już wówczas sprzedawali ziemię Żydom. To spowodowało pewne sprzeczności w łonie ruchu, a frakcje bardziej pacyfistyczne zaczęły działać jako „stowarzyszenia dobroczynne” uznane przez niektóre rządy<sup>18</sup>.

### 3. ORGANIZACJA STOWARZYSZENIE BRACI MUZUŁMANÓW

Formacja intelektualna Hasana al-Banny (1906-1949) opierała się na dwóch założeniach: nauczanie klasycznego islamu i kryteria dyscypliny sufickiej. Aspekty, które pochodziły ze środowisk pozaakademickich, od ojca i od pierwszych nauczycieli, zdecydowanie ważniejszych niż ci, którzy potem przyczynili się do jego „formalnej edukacji”. Z tego wynikało jego przekonanie, jak słaby stał się wpływ religii w nowoczesnym świecie, a za swój główny obowiązek uznał odszukanie przyczyn tego stanu rzeczy i znalezienie możliwych środków zaradczych. Na uniwersytecie w stolicy spotkał innych studentów, którzy mieli takie same zamiary, a którzy po studiach zostali rozesłani w różne części Egiptu i w ten sposób mogli stać się nosicielami nowego przekazu<sup>19</sup>. San Banna, kiedy stał się nauczycielem, został posłany do gorącego rejonu Kanału Sueskiego, gdzie umocnił swoje stanowisko antybrytyjskie. Zawód nauczyciela naznaczył go na całe życie.

W marcu 1928 r. razem z sześcioma osobami z brytyjskiego obozu pracy, które udały się do niego na konsultacje, założył Stowarzyszenie Braci Muzułmanów. Później Banna mówił, że tym, co ich łączyło, było zmęczenie upokorzeniami i restrykcjami narzuconymi przez obcych. Następstwo było proste: „Jesteśmy

<sup>18</sup> Tamże s. 180-181.

<sup>19</sup> R.P. Mitchell. *The Society of the Muslim Brothers*. Londyn: Oxford University Press 1969 s. 3-5. Na temat Stowarzyszenia Braci Muzułmanów zob. W.M. Abdelnasser. *The Islamic Movement In Egypt. Perceptions of International Relations 1967-1981*. London and New York: Kegan Paul International 1994, gdzie są studiowane również międzynarodowe odgałęzienia Ruchu; I.M. Husaini. *The Moslem Brethren: The Greatest of Modern Islamic Movement*. Beirut 1956. Wśród najwcześniejszych pism na temat Ruchu pierwsze wydanie pojawiło się w języku arabskim w 1952 i odwołuje się do dokumentów z pierwszej ręki; M. Youssef. *Revolt against Modernity. Muslim Zealots and the West. (Social Economic and Political Studies In the Middle East. Vol. 39)*. Leiden 1985, gdzie analizuje się aspekty inspiratorskie Ruchu; „Etudes Arabes. Dossier” 1982 nr 1, gdzie przytoczone są również teksty Ruchu.

braćmi w służbie islamowi, zatem jesteśmy Braćmi Muzułmanami<sup>20</sup>. Stowarzyszenie opierało się na posłuszeństwie i przywództwie, dopóki dążyło do celów religii islamskiej przedstawianej w sposób wyłączności do tego stopnia, że na pierwszej konferencji ogólnej w maju 1933 r. podjęto problem działalności misjonarzy chrześcijańskich i sposobu zwalczania ich. Przy tej okazji zarysowały się pierwsze narzędzia organizacji i opracowane zostały przesłanki tzw. *credo*<sup>21</sup>. W międzyczasie oprócz stanowiska antybrytyjskiego Banna rysował jego antykomunizm, uważając go za niezgodny z religią islamską.

Po wojnie Banna starał się nie wchodzić w konflikt z władzami egipskimi i dlatego postanowił konsultować się okresowo z Isma'ilem Sidkim, premierem od 1946 r. Stowarzyszenie uzyskało pewne przywileje, ale pojawiły się pierwsze rozdziewięki, które miały później doprowadzić do pierwszych podziałów i wystąpień z ruchu<sup>22</sup>. Rok 1947 był rokiem krytycznym. Ruch zaznał restrykcji, rewizji i aresztowań. Wszystko przyspieszyło wraz z zabójstwem al-Nurqrashi'ego (przedstawiciela rządu wrażliwego na sprawy Braci), który zginął z ręki osobnika będącego długoletnim członkiem Stowarzyszenia. Banna napisał książeczkę *Bayanli'l-nas*, w której dystansował się od zabójstwa. Ale to wszystko było daremne, było to jego ostatnie pismo. 12 lutego 1949 r., kiedy wychodził ze swej głównej siedziby, został zamordowany.

Organizacja Stowarzyszenia była mocno zhierarchizowana. Na szczycie był przywódca generalny, który musiał mieć co najmniej 30 lat (księżycowych). Przynajmniej od pięciu musiał być członkiem Zgromadzenia Doradczego, spośród którego był wybierany, jeśli uznano go za posiadającego całą serię atrybutów „of learning, morality and practicability”. Po wyborze przywódca musiał być wiernym strażnikiem zasad Stowarzyszenia, jego interesów, jak również interesów całej tradycji muzułmańskiej. Między przywódcą generalnym a Zgromadzeniem Doradczym (które liczyło zmienną ilość członków – od 100 do 150) stała Rada Generalna składająca się z 12 członków (9 pochodzących z Kairu i 3 z prowincji), którzy nadzorowali zarządzanie Stowarzyszeniem, badali jego operacje i zobowiązywali się je wykonywać. Spomiędzy członków Rady Generalnej również Zgromadzenie Doradcze wybierało sekretarza generalnego. Całość najwyższych władz dopełniał skarbnik, który był osobą odpowiedzialną za wszystkie operacje finansowe<sup>23</sup>.

Trzy główne ciała: przywódca generalny, Zgromadzenie Doradcze i Rada Generalna, prowadziły swoją działalność w ścisłym kontakcie z siedzibą główną w Kairze. Istniały też komitety i sekcje, te ostatnie podzielone w zależności od ich celów. Najważniejsza była Sekcja upowszechniania przekazu, po niej Sekcja pracy

<sup>20</sup> R.P. Mitchell. *The Society of the Muslim Brothers* s. 8.

<sup>21</sup> Tamże s. 13-14. Działanie misjonarzy tłumaczono również dużą ilością Europejczyków na terenie Egiptu; znacząca była też obecność Włochów tuż przed drugą wojną światową. Tamże s. 20.

<sup>22</sup> Tamże s. 41-42.

<sup>23</sup> Tamże s. 165-168.

i rolników, Sekcja studentów, Sekcja zawodów, Sekcja „wychowania fizycznego”, Sekcja rodziny i Sekcja dla siostr muzułmańskich, która z całej serii powodów była najmniej „aktywną”<sup>24</sup>. Do zarządzania tą rozległą działalnością służył aparat administracyjny Stowarzyszenia.

Stowarzyszenie było zaangażowane na płaszczyźnie prasy zarówno w dziennikach, jak i w periodykach. Wydawano też orędzia i broszury, mające na celu jeszcze większe łączenie świata islamskiego. To wszystko było wspomagane przez konferencje, sympozja, śpiewy typowe dla organizacji ludowych. W drugiej połowie lat 30 XX w. zwrócono się do świata uniwersyteckiego i nauki. Najbardziej aktywne środowiska stanowiły rodziny o maksymalnej liczbie pięciu członków (potem było ich dziesięciu). W ich łonie wybierano szefa (*naqib*), który reprezentował rodzinę w kompletnej jednostce (zbiorowość odpowiedzialna). Cztery rodziny tworzyły klan (*‘ashira*) kierowany przez szefa głównej rodziny. Dalej przywództwo krążyło wśród różnych szefów rodzin. Pięć klanów tworzyło grupę (*raht*), a pięć grup stanowiło batalion (*katiba*). Poszczególni członkowie, mający określone zobowiązania osobiste, społeczne i finansowe, spotykali się cotygodniowo nie tylko w celach formacyjnych, ale też by kontrolować przestrzeganie przepisów. Banna w trzech słowach streszczał filary całej organizacji: rodzinność (*ta’aruf*), zrozumienie (*tafahum*) i odpowiedzialność (*takaful*)<sup>25</sup>. Pomimo entuzjazmu, jaki towarzyszył takiej budowie ruchu, lata po śmierci Banny były trudne, a po rewolucji, która doprowadziła do władzy Gamala ‘Abd al-Nasira (Nasera), ruch zaznał rozkładu, a potem diaspory.

Początkowo, może nawet dzięki przekonującej ocenie Nasera, niektórzy z członków Stowarzyszenia zostali poproszeni o wsparcie rządu. Rząd interesował się Braciami Muzułmanami dlatego, że mógł być wrażliwy na hasło „jedność dla narodu”, a także dlatego, że do tego czasu nigdy nie uważali oni się za partię polityczną, co zrobili dopiero 10 września 1952 r., przedstawiając właściwą dokumentację Ministrowi Spraw Wewnętrznych<sup>26</sup>. To w tym czasie wyłoniły się postacie takie jak ‘Abd al-Hadi i Hasan al-Hudajbi. Dzięki dobrej wierze tego ostatniego rząd będzie próbował coraz bardziej dostosować Braci Muzułmanów do swoich decyzji, także z racji na ich znaną postawę antybrytyjską w czasie, gdy miała się rozwiązać niełatwa kwestia Kanału Sueskiego. Stanowisko Hudajbiego w tym znaczeniu było wiadome: „żadnych negocjacji przed ewakuacją”<sup>27</sup>. Tym ruchem wsparcia Hudajbi stawał się spadkobiercą Banny, a zarazem myślał o uniknięciu rozpadu Stowarzyszenia, jak to się już stało z innymi ruchami i partiami. Stanowisko Hudajbiego pozwalało też Stowarzyszeniu na legalne istnienie, choć przy osłabionym ładunku

<sup>24</sup> Tamże s. 169-175.

<sup>25</sup> Tamże s. 195-199.

<sup>26</sup> Tamże s. 108-110.

<sup>27</sup> Tamże s. 111-113.

rewolucyjnym. Sprowadzało też ruch do organizacji wspierającej politykę personalną Nasera<sup>28</sup>.

Wszystko skomplikowało się wtedy, gdy Hudajbi, pamiętając, że w ruchu nadal istniał tajny aparat, polecił jego skasowanie, napotykając jednak na zdecydowaną odmowę 'Abd al-Rahmana al-Sanadiego, który był jego szefem. Dla niego abolicja naruszała samą koncepcję dżihadu islamskiego. Przywództwo ruchu było mocno nadszarpnięte i podzielone, choć nie było wątpliwości, że reformowanie aparatu administracyjnego Stowarzyszenia oznaczało demokratyzację, która w tym momencie mogła też być silnym bodźcem dla Egiptu. Nie wszyscy się zgadzali i przystąpiono do kilku wydaleń najbardziej reprezentatywnych przywódców. Jako jedyną alternatywę zaproponowano stworzenie nowej organizacji, ściśle religijnej, pod kierunkiem 'Abd al-Rahmana al-Banna<sup>29</sup>. Niektórzy członkowie Stowarzyszenia zaczęli odchodzić, choć wielu nadal szło za Hudajbim. Po kilku sporach rząd egipski oskarżył Hudajbiego o kolaborację z Brytyjczykami, o nawiązanie stosunków z despotyczną monarchią w celu restauracji, o zmowę z imperiaлизmem i syjonizmem, a w końcu o to, że starał się identyfikować z komunistami<sup>30</sup>.

#### 4. ZAŁOŻENIA IDEOLOGICZNE RUCHU

Jest wiele aspektów, które determinują *fikra* (ideologię) ruchu, ale całościowo można je zebrać w trzech punktach: islam, Egipt i Zachód. W pierwszym punkcie członkowie Stowarzyszenia mają zamiar odczytać na nowo całą historię, wychodząc od przekonania, że schyłek ich cywilizacji zaczął się po zakończeniu okresu czterech pierwszych kalifów, przedstawiciele prawdziwej ortodoksji wiary islamskiej. Nieszczęśliwie cała seria rywalizacji rodzinnych i dynastycznych zrodziła następnie władze arbitralne. Sprzeczne uwagi rozwijane są również wobec sufizmu, któremu przyznaje się wielkie zasługi tylko wtedy, gdy w swojej pierwotnej formie był przesiąknięty ascetyzmem, mistycyzmem i pragnieniem poznania Boga. Później stał się zjawiskiem grecko-hinduistycznym, który nie miał nic wspólnego z islamem. Przeciwno takiemu stanowisku Banna napisał rozstrzygające dziełko zatytułowane *Dar al-'Ulum*<sup>31</sup>.

W drugim punkcie analiza świata islamskiego skupia się na Egipcie. Kraj jest postrzegany jako centrum i los religii koranicznej. Świadomość i sfera emocjonalna ludu egipskiego jest głęboko przesiąknięta islamem nie tylko dlatego, że zawsze walczył w imieniu islamizmu, ale także dlatego, że identyfikują się z nim jego wiara, jego język i jego cywilizacja. Zatem Egipcjanie mają obowiązek walczyć

<sup>28</sup> Tamże s. 116-118.

<sup>29</sup> Tamże s. 126-128.

<sup>30</sup> Tamże s. 134-135 i 138-139.

<sup>31</sup> Tamże s. 209-216.



przeciwko zewnętrznym imperialistom, ale też przeciwko tym wewnętrznym, którzy domagają się wprowadzenia do ich ojczyzny metod, języków i obyczajów obcych tradycji. Odpowiedzialni za to wszystko są ci, którzy stali się narzędziami sekularyzacji. W ten sposób wtargnęła dominacja ekonomiczna z wyłączną korzyścią obcych kapitalistów, którzy dla swej penetracji wykorzystali przede wszystkim ideały chrześcijańskie i żydowskie. Cywilizacja zachodnia stworzyła „miękką” i słabą linię polityczną, niezdolną ochronić autentyzm islamu<sup>32</sup>.

Trzeci punkt rozpatruje ekspansję zachodnią. Niewierni stworzyli ideologie, które pretendują do osiągnięcia sprawiedliwości społecznej, nie doceniając Boga. To przypadek komunizmu. Ale krytykowana jest również demokracja, dlatego że zrodziła jedynie zepsucie. Demokrację postrzega się jako synonim zepsucia. Krótko mówiąc, socjalizm, demokracja i kapitalizm potrafiły zrodzić jedynie mentalność materialistyczną<sup>33</sup>. Banna dawał jednak do zrozumienia, że jakaś forma demokracji, która odwoływałaby się do moralności islamskiej, a więc potrafiłaby uniknąć degeneracji i zepsucia, byłaby do zaakceptowania przynajmniej w formie, ponieważ w tym, co dotyczy istoty, musiałaby odwoływać się do Koranu. Oznacza to przyjęcie formy demokracji parlamentarnej jako systemu, który bardziej niż inne był w stanie zbliżyć się do koncepcji islamskich<sup>34</sup>. Wychodząc od takich przekonań, było jasne, że pierwsze, co należało uczynić, to odrzucić reguły i kody odwołujące się do zachodniego prawodawstwa, które regulowały życie świata islamskiego<sup>35</sup>. Przywrócenie szariat u stawało się głównym dążeniem Stowarzyszenia, gdyż stanowił on potrzebę nie tylko religijną, ale również społeczną.

Dla Banny szariat był ściśle związany z Koranem. Z około 6 tys. wersetów świętego tekstu aż 500 dotyczy prawodawstwa, i to na nich zostało zbudowane prawodawstwo islamskie. Do tego wszystkiego należało dodać słowa Proroka i tradycję islamską. Rozumiejąc surowość niektórych norm, np. kamienowania, Banna i inni Bracia Muzułmanie zdawali sobie sprawę, że niektóre kary obiecane przez takie normy mogły odegrać rolę prewencyjną<sup>36</sup>. Sprawa prawodawstwa wprowadzała najbardziej dyskusyjny temat: relacji między polityką i religią niełatwą do dyskusji, ponieważ szariat zakładał prymat prawa Bożego i konieczność jego stosowania. Ponadto islam jest pojęciem, które w swym totalnym znaczeniu obejmuje religię, politykę, ekonomię, społeczeństwo itp. Rozróżnienie było możliwe na Zachodzie, ponieważ chrześcijaństwo rozpowszechniło się w czasach, gdy prawo rzymskie było już utwierdzone, a nowa religia zaakceptowała rozróżnienie między dziedziną Bożą i dziedziną cesarską. Szariat przeciwnie: podkreślał cechy systemu islamskiego, w obrębie którego może i powinien istnieć system polityczny

<sup>32</sup> Tamże s. 217-224.

<sup>33</sup> Tamże s. 224-231.

<sup>34</sup> G. Kepel. *Jihad* s. 530.

<sup>35</sup> R.P. Mitchell. *The Society of the Muslim Brothers* s. 232-235.

<sup>36</sup> Tamże s. 236-241.

muzułmański<sup>37</sup>. Wszelkie akty człowieka należy uważać za akty kultu, jak mówił Sajjid Kutb (1906-1966) w znanej pracy *al-Adala al-ijtima'iyya fi'l-islam* (*Sprawiedliwość społeczna w islamie*), ponieważ muzułmanie nie chcą żadnego rozdziału między wiarą i życiem<sup>38</sup>.

W przypadku organizacji ekonomicznej i społecznej należy poczynić dodatkowe rozróżnienie. Dla Banny przekonująca staje się potrzeba nakreślenia reform ekonomicznych, które powinny cechować ruch. Wychodzi się od abolicji lichwy, aby dojść do upaństwowienia zasobów naturalnych, a przechodzi przez patos industrializacji i upaństwowienia Banku Narodowego. Ponadto reformie fiskalnej powinna towarzyszyć abolicja giełdy oraz reforma własności ziemskiej; następnie przechodzi się do reformy prawa pracy i bezpieczeństwa<sup>39</sup>. Inaczej ma się sprawa z systemem społecznym, w którym istnieją znaczne rozbieżności<sup>40</sup>, np. co do roli kobiety. Takie idee Banny i jego uczniów zostały wyrażone w tym, co określono jako *Credo* Braci Muzułmanów, w którym proponuje się powrót do podstaw islamu, aby odzyskać potęgę i splendor. To pragnienie przekształciło się później w ekstremizm twierdzący, iż żadne państwo muzułmańskie, również nowoczesne, nie może żyć poza prawem i zasadami islamu<sup>41</sup>. Wstępny postulat *Credo*, z którego wszystko wynika, jest taki, że Koran jest księgą Allaha i że islam jest prawem ogólnym zarówno dla świata ziemskiego, jak i dla wieczności. Stąd obrona i rozpowszechnienie języka arabskiego również na pola nie ściśle religijne<sup>42</sup>. *Credo* przypomina, że trzeba przedkładać produkty własnego kraju czy przynajmniej krajów islamskich, przekazywać *zakāt*, w żaden sposób nie praktykować lichwy, poświęcać się nauczaniu islamu członków własnej rodziny, bojkotować gazety, książki, publikacje, organizacje, grupy i kluby, które sprzeciwiają się nauczaniu islamskiemu<sup>43</sup>.

Jest też działanie konstruktywne, nastawione na przywrócenie chwały islamu, proponujące odrodzenie jego ludów przez przywrócenie dawnego prawodawstwa. Wszystko to w przekonaniu, że sztandar islamu „doit l'humanité, et que le devoir de tout musulman consiste à l'éduquer le monde selon les règles de l'Islam”. Należy być dumnym z tej misji i dopóki się żyje walczyć, aby ją zrealizować, poświęcając to wszystko, co się posiada. Autentyczny duch islamu opiera się nie tylko na Koranie, ale i na Sunnie; wszystko inne jest zbyteczne. *Credo* wielokrotnie powtarza

<sup>37</sup> Tamże s. 242-245.

<sup>38</sup> A. Hourani. *A History of the Arab Peoples* s. 524.

<sup>39</sup> R.P. Mitchell. *The Society of the Muslim Brothers* s. 272-274.

<sup>40</sup> Na ten temat za co najmniej osobliwe uważam wypowiedzi takie jak przytoczona przez Mitchella, zgodnie z którą „Unlike the Western Word, Islam never debated the existence of a soul in women”. Tamże s. 255.

<sup>41</sup> A. Abdel-Malek. *La Pensée politique arabe contemporaine*. Paryż: Éditions du Seuil 1970 s. 69.

<sup>42</sup> H. Al-Banna. *Le credo des „Frères musulmans”*. W: A. Abdel-Malek. *La Pensée politique arabe contemporaine* s. 70.

<sup>43</sup> Tamże.

niczym w litanii: mamy prawdę islamską i to nam wystarcza (*cela suffit*), jesteśmy muzułmanami *cela suffit*, nasza droga jest drogą proroka Allaha *cela suffit*, nasza wiara opiera się na Księdze i na Sunnie *cela suffit*. Obce nauki nie mają z nami nic wspólnego<sup>44</sup>.

Ludy islamskie dalekie od swojej religii zaznały niepewności i drogo zapłaciły za to oddalenie w swej godności, w swej moralności i w sposobie zarządzania państwem. Trzeba być nieufnym wobec niewierzących, którzy we współczesnym świecie posłużyli się skutecznymi środkami do oddalenia wyznawców islamu od ich wiary. Trzeba być optymistami w tej stałości, ponieważ zwycięstwo należy do cierpliwych i wytrwałych, zbawienie do tych, którzy praktykują niewzruszoność, a istoty pobożne otrzymają swoje zadośćuczynienie<sup>45</sup>. Taki jest prawdziwy nacjonalizm islamski, który wykracza poza granice geograficzne.

W rezultacie program polityczno-kulturalny Banny do dziś stanowi uprzywilejowany punkt odniesienia dla różnych nurtów myśli islamskiej, radykalnych i nowoczesnych, może dlatego, że jego model próbuje odbudować dawną ummę medyńską. Oznacza to zjednoczenie krajów arabskich i islamskich przez zastosowanie szariat. Jeżeli myśli Braci Muzułmanów nadal wywierają urok, to jest to spowodowane tym, że pragnienia dzisiejszych ruchów politycznych należy odczytywać również w obrębie niechęci, jaka pojawiła się po porażce 1967 r. na zakończenie okresu, kiedy to takie organizacje walczyły na różne sposoby za sprawę palestyńską<sup>46</sup>.

W tym ujęciu spośród wielu grup powstałych w drugiej połowie XX w. na wspomnienie zasługuje *Hizb At-Tahrir al-Islami* (HAT = Ruch Wyzwolenia)

[...] założony w 1953 w Jerozolimie przez Takiego ad-Din Nabhaniego, znanego sędziego islamskiego, jest – jak przytacza manifest ruchu – «partią polityczną, której ideologią jest islam». Jego cele ostateczne to stworzenie kalifatu w Azji Centralnej i zastosowanie szariat (prawa islamskiego); środkiem do osiągnięcia tego celu jest dżihad<sup>47</sup>.

W systemach politycznych, które zawzięcie kontrolują całą działalność religijną, jak w Uzbekistanie, HAT zdołał osiągnąć niewyobrażalną swobodę działania, doprowadzając do zaniepokojenia reżimy posowieckiej Azji Centralnej, gdzie decyduje się wiele dalszych losów islamu.

<sup>44</sup> Tamże s. 71.

<sup>45</sup> Tamże s. 72-73.

<sup>46</sup> A. Caruso. *Quando l'islam pensa il mondo w: Le spade dell'islam*. „Quaderni speciali di li-Mes” 4:2001 s. 65-67. Ciekawe nie tylko do analizy postaci Kutby, ale do tego, co jest wielkimi zmianami, jakie dokonały się w refleksji nad światem islamskim naszych czasów jest *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. Red. J.J. Donohue i J.L. Esposito. Nowy Jork: Oxford University Press 1982.

<sup>47</sup> M. Fumagalli. *L'arcipelago del terrore w: Le spade dell'islam*. „Quaderni speciali di li-Mes” 4:2001 s. 51.

## 5. PAŃSTWO ISLAMSKIE

Sajjid Kutb podjął i opracował w bardziej skończony sposób myśl Hasana al-Banny i określał swój opór wobec postaci takich, jak Naser, uważany niemalże za starożytnego faraona, przedstawiciela władzy despotycznej. Ze względu na swój stan zdrowotny Kutb spędził większość życia w infirmerii więzienia, w którym był zamknięty, mając czas na medytacje i pisanie. Tam doszedł do przekonania, że rząd egipski i ci wszyscy, którzy go wspierają, zapomnieli o Allahu. Dlatego uprawiają bałwochwalstwo Nasera i państwa. Jedynie Bracia Muzułmanie pozostają prawdziwymi wierzącymi. Również w „więzieniu” wymyślił to, co będzie jedną z jego podstawowych książek *Ma'alim fi'l tariq* (*Ślady na drodze*), krótko mówiąc: wraz z nim opozycja odzyskuje odwagę<sup>48</sup>.

Kutb i jego brat Muhammad stali się prawdziwymi przywódcami ruchu i skreślili – nie tylko przez *Ślady na drodze*, ale następnie przez *Jahiliyya al Qarn al-achrin* – prawdziwe „kompedium terroryzmu”. Działania policji były zdecydowane i niewzruszone, dlatego wszystkie komórki zostały odkryte i zlikwidowane. Ale to represja jałowa, gdyż wszędzie nauczanie Kutba jest czytane i interpretowane w przekonaniu, że zasadniczym celem walki jest analizowanie istniejącego państwa, aby zwalczać je i przejść do budowania państwa muzułmańskiego<sup>49</sup>. Przede wszystkim w *Śladach na drodze* Kutb energicznie atakował reżim Nasera opisany jako antyislamska kategoria polityczna. Dla innych dygnitarzy islamu i dla niektórych ulemów uznanych przez oficjalne rządy *Ślady na drodze* są obrzydliwością czy herezją, podczas gdy ruchy islamskie założone po latach 60. i 70. XX w. traktują je niczym podstawowy tekst do budowania walki politycznej i artykułowania przyszłości, co pokazuje, że Kutb dzięki pióru był prawdziwym ulubieńcem, choć mniej duchem organizacyjnym niż Banna<sup>50</sup>.

Kutb urodzony w rodzinie zubożałego właściciela ziemskiego, w wiosce w środkowym Egipcie, zamieszkałym przez ludność wyznającą częściowo islam, a częściowo chrześcijaństwo, gdzie faktycznie istniały dwa systemy edukacyjne: jeden państwowy, a drugi koraniczny, od najmłodszych lat przeżywał frustracje typowe dla świata chylącego się ku upadkowi, który nie potrafi dostosować się do nowoczesności. Rozczarowania jego wzrosły, kiedy przebywając na przedmieściach stolicy uczęszczał do *Dar al'ulum* (Dom nauk), nowoczesnego instytutu kształcącego nauczycieli. W 1948 r. wyjechał do USA, aby badać system edukacyjny w celu zorganizowania ministerstwa edukacji publicznej nowoczesnego typu. Wrócił bardziej przekonany o zaangażowaniu się w walkę o islamskie odrodzenie. Zdegustowany rozluźnieniem seksualnym Amerykanów, ich kultem bogactwa

---

<sup>48</sup> G. Keppel. *Le Profète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Paryż: Éditions la Découverte 1984 s. 32-33.

<sup>49</sup> Tamże s. 37-38.

<sup>50</sup> Tamże s. 39-40.

i brakiem wartości powie, że islamowi potrzeba nowej emancypacji kulturalnej, która by go oczyściła z wszelkich infiltracji zachodnich<sup>51</sup>. Jak później napisał, Zachód jest już cywilizacją skazaną na koniec, a wraz z nią również jego supremacja<sup>52</sup>.

## 6. ANALIZA *MA'ALIM FI'L TARIQ* (ŚLADY NA DRODZE)

*Ślady na drodze* zostały opublikowane w 1964 r., po uwolnieniu ich autora, ale w rzeczywistości zeszyty tego dzieła krążyły już dwa lata wcześniej dzięki siostrze muzułmańskiej Zayde 'Abd al Salam. Przed ocenzeniem dzieło miało pięć wydań w ciągu sześciu miesięcy, dlatego później inna siostra muzułmańska, Zaynab al Ghazali, mogła powiedzieć, że każdy, kto chciał znać powody, z jakich Kutb został stracony, powinien przeczytać jego ocenzone dzieło. Oświadczenie jest nieco przesadzone, ponieważ Kutb napisał osiem innych książek, dlatego kilka rozdziałów *Śladów na drodze* zostało przeniesionych z *Fi zalal al Qur'an* (*Pod przywództwem Koranu*). Trzeba też wspomnieć o *Al'Adala ijtima'iyya fi'l islam* (*Sprawiedliwość społeczna w islamie*). Jednakże *Ślady na drodze* stanowią: „Co robić?” ruchu islamskiego, jak utrzymuje intelektualista Tariq al Bichri<sup>53</sup>.

Już od pierwszych słów książki ma się wrażenie epokowego starcia, które stawia człowieka wobec fundamentalnej decyzji: albo islam, albo barbarzyństwo. Dzisiaj wszystko wydaje się sprzeciwiać panowaniu Boga na ziemi. Upadek ludzkości jest całkowity i wszędzie panuje niesprawiedliwość wobec jednostek i narodów. W krajach muzułmańskich staje się konieczna nowa umma, aby pozwolić Allahowi odzyskać jego panowanie. Za tym wszystkim pójdzie zdobycie i opanowanie świata przez ludy islamskie. Aby zrealizować ten projekt, należy natychmiast stworzyć nową awangardę, która przywróci islam, dokonując prawdziwej rewolucji. To dlatego zostały napisane *Ślady na drodze*<sup>54</sup>.

Obecne społeczeństwo nie ma nic wspólnego z islamem. Jest bowiem rzeczywistością *jahilita* o wartościach i ideologiach, które starają się osłodzić koncepcję islamską. Jeżeli się nie zareaguje, etyka islamska zniknie<sup>55</sup>. Człowiek naprawdę wierzący wie, że może się temu wszystkiemu sprzeciwić. Wystarczy trzech przekonanych wierzących, aby zapoczątkować społeczność islamską, gdyż ta trójka może stać się dziesiątką, setką, tysiącem, tysiącami, a ci mogą wszcząć batalię przeciwko społeczeństwu *jahilita* i przekształcić je. *Credo* islamskie, które inspiruje wierzących, jest przekonaniem, że tworzą oni ruch przeznaczony do walki i że ta święta

<sup>51</sup> Tamże s. 41-43.

<sup>52</sup> A. Hourani. *A History of the Arab Peoples* s. 582-583.

<sup>53</sup> G. Keppel. *Le Profète et Pharaon* s. 44-45.

<sup>54</sup> S. Kutb. *Ma'alim fi'l tariq* (*Signes de piste*). Wyd. Dar al Churuq. Beirut – Kair 1980 s. 5, 10-12. Cyt za: G. Keppel. *Le Profète et Pharaon*.

<sup>55</sup> Tamże s. 21-22.

walka (dżihad) będzie trwała do dnia sądu<sup>56</sup>. Ruch islamski oznacza walkę ze wszystkimi przeszkodami materialnymi, jakie się napotyka, a przede wszystkim z bezprawną władzą polityczną<sup>57</sup>. Na usprawiedliwienie tego przekazu można wspomnieć, że Kutb walczył z państwem Nasera, które było państwem typu totalitarnego i że religia, jak w wielu krajach Europy Wschodniej, mogła być jedynym elementem opozycyjności.

Państwo islamskie, o jakim mówi Kutb, nie pozostawia najmniejszego miejsca dla niewierzących: muszą być wyrzuceni albo wytępieni, jak to zresztą uczynił Prorok. Żydów i chrześcijan, choć są niewierzącymi, można tolerować, ale na warunkach koranicznych. Muszą płacić podatek i musi ich być mało (Koran 9,29), nie mają jednak możliwości uczestniczenia jako obywatele i nawet nie mogą sprawować odpowiedzialnych urzędów. Trzeba przypomnieć, że sprzeciw wobec komunizmu czy lepiej marksizmu opiera się na odrzuceniu walki klas uważanej za obcą Koranowi i typowo zachodnią, niezdolną do realizacji harmonijnego społeczeństwa opartego na solidarności (*takaful*) islamskiej<sup>58</sup>. Gwarantuje się własność prywatną, ale ograniczoną do islamskiej funkcji społecznej. Realizuje się ją przez *zakāt*, a jeśli ta dobrowolna ofiara nie wystarcza, władza ma prawo i obowiązek wziąć „nadwyżkę” od bogatych, by rozdać ją ubogim. Stąd usprawiedliwienie reform agrarnych i upaństwowienia. Dotyczy to przede wszystkim banków, które wierne Koranowi, nie mogą udzielać pożyczek z oprocentowaniem<sup>59</sup>.

Na równi z Kutbem i tym, co będzie myślą Chomeiniego, inni myśliciele, jak Pakistańczyk Abu al A'la al-Mawdudi<sup>60</sup> (1903-1976), inspirowali się tym, co zostało wcześniej powiedziane. Będą oni prezentować polityczną wizję islamu dążącego do utożsamienia państwa i religii, realizując państwo islamskie stopniowo, nie na sposób rewolucyjny.

<sup>56</sup> Tamże s. 129-130.

<sup>57</sup> Tamże s. 60- 61.

<sup>58</sup> R. Caspar. *Traité de théologie musulmane*. Rzym: P.I.S.A.I. 1996 s. 330.

<sup>59</sup> Tamże; R. Schulze. *Il mondo islamico Nel XX secolo. Politica e società civile*. Mediolan: Feltrinelli Editore 1998 s. 144-145; A. Ahmad. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*. Londyn: Oxford University Press 1967 (gdzie są analizowane bardzo ważne źródła); *Studies in Honour of Mawlana Sayyid a'la Mawdudi*. Wyd. K. Ahmad, Z.I. Ansari. Londyn: The Islamic Foundation, U.K. 1980 (gdzie m.in. omawia się powstanie ruchu i partii islamskiej); S.V.R. Nasr. *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami od Pakistan*. Londyn and New York: I.B. Tauris 1994 (gdzie podkreśla się motywy, jakie kierowały Mawdudim w celu odnalezienia islamskich korzeni dla zrealizowania państwa); *Islam. Politics and the State*. Wyd. A. Khan. Kuala Lumpur: Ikraq 1987.

<sup>60</sup> Sposórd dzieł Al' Mawdudi Abu al A' la. *al-Hukūma al-islāmiyya* (Rząd islamski). Kair 1987.

## BIBLIOGRAFIA

- Abdel-Malek A., *La Pensée politique arabe contemporaine*. Paryż: Éditions du Seuil 1970.
- Abdelnasser W.M., *The Islamic Movement In Egypt. Perceptions of International Relations 1967-1981*. London and New York: Kegan Paul International 1994.
- Ahmad A., *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*. Londyn: Oxford University Press 1967.
- Al' Mawdudi Abu al' la, *al.-Hukūma al-islāmiyya* (Rząd islamski). Kair 1987.
- Al-Banna H., *Le credo des „Frères musulmans”*. W: A. Abdel-Malek. *La Pensée politique arabe contemporaine*. Paryż: Éditions du Seuil 1970.
- Branca P., *Voci dell'islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*. Genua: Marietti 1997.
- Caruso A., *Quando l'islam pensa il mondo*. W: *Le spade dell'islam*. „Quaderni speciali di liMes” 4:2001.
- Caspar R., *Traité de théologie mussulmane*. Rzym: P.I.S.A.I. 1996.
- Etienne B., *L'islamismo radicale*. Milano: Rizzoli 1988.
- Fumagalli M., *L'arcipelago del terrore*. „Quaderni speciali di liMes” 4:2001.
- Hourani A., *A History of the Arab Peoples*. Londyn: Faber and Faber 1991.
- Husaini I.M., *The Moslem Brethren: The Greatest of Modern Islamic Movement*. Beirut 1956.
- Islam in Transition: Muslim Perspectives*. Red. J.J. Donohue i J.L. Esposito. Nowy Jork: Oxford University Press 1982.
- Islam. Politics and the State*. Wyd. A. Khan. Kuala Lumpur: Ikraq 1987.
- Kepel G., *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paryż: Éditions Gallimard 2000.
- Keppel G., *Le Profète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*. Paryż: Éditions la Découverte 1984.
- Lewis B., *Europa barbara e infedele. I mussulmani alla scoperta dell'Europa*. Mediolan: Mondadori 1983.
- Lewis B., *Il linguaggio politico dell'Islam*. Bari: Laterza 1991.
- Mitchell R.P., *The Society of the Muslim Brothers*. Londyn: Oxford University Press 1969.
- Nasr S.V.R., *The Vanguard of the Islamic Revolution. The Jama'at-i Islami od Pakistan*. Londyn and New York: I.B. Tauris 1994.
- Pezzimenti R., *Fraternità: il perché di una eclissi*. W: *Il principio dimenticato*. Red. A.M. Baggio. Rzym: Città Nuova 2007 s. 57-77.
- Kutb S., *Ma'ālim fi'l tariq (Signes de piste)*. Wyd. Dar al Churuq. Beirut – Kair 1980.
- Schulze R., *Il mondo islamico Nel XX secolo. Politica e società civile*. Mediolan: Feltrinelli Editore 1998.
- Studies in Honour of Mawlana Sayyid a'la Mawdudi*. Wyd. K. Ahmad, Z.I. Ansari. Londyn: The Islamic Foundation, U.K. 1980.
- Youssef M., *Revolt against Modernity. Muslim Zealots and the West*. (*Social Economic and Political Studies In the Middle East*. Vol. 39). Leiden 1985.