

Mariusz Sulkowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

Orcid: 0000-0002-2317-3671

Dwa państwa i dwa porządki – jāhiliyyah Sajjida Qutby w kontekście myśli św. Augustyna

Abstrakt: W niniejszym artykule zestawione zostały dwie koncepcje dotyczące ładu politycznego – na tle myśli św. Augustyna ukazana została koncepcja *jāhiliyyah* Sajjida Qutby. Jak podkreśla Erik Peterson doktryna wypracowana przez św. Augustyna ostatecznie przekreślała możliwość tworzenia w ramach chrześcijaństwa teologii politycznej – to co boskie i to cesarskie zostało rozdzielone, chociaż możliwość współpracy między tymi dwoma porządkami została zachowana. Tym samym w aspekcie polityki pojawiła się sfera świeckości. Koncepcja przedstawiona przez Qutbę także akcentuje istnienie dwóch porządków, jednak w odróżnieniu od św. Augustyna porządki te nie mają charakteru duchowego, a ściśle empiryczny. Władza i prawo Allaha powinno rozciągać się na całość życia społecznego, politycznego i gospodarczego. Wszystko co się tej wizji przeciwstawia ujęte jest w kategorii rebelii przeciw Allahowi. Stąd konflikt między tymi porządkami jest nie tylko nieunikniony, ale ma także charakter egzystencjalny.

Słowa kluczowe: Sajjid Qutb, islamizm, fundamentalizm, św. Augustyn, *jāhiliyyah*, państwo Boże

Abstract: This paper presents a comparison of two concepts of political governance: the *jāhiliyyah* concept by Sayyid Qutb is presented against the background of Saint Augustine's thought. As Erik Peterson emphasizes, the doctrine developed by Saint Augustine ultimately eliminated the option of building political theology within the framework of Christianity – the divine was separated from the imperial, even though the cooperation between the two orders was maintained. Hence, the area of secularism emerged in the political aspect. The concept presented by Qutb also emphasizes the existence of the two orders, yet – unlike in the case of Saint Augustine – these orders are not spiritual but purely empirical. Allah's rule and law should extend over the entirety of the social, political and

economic life. Everything which is contrary to this vision belongs to the category of rebellion against Allah. Therefore, the conflict between the two orders is not only unavoidable but also existential.

Keywords: Sayyid Qutb, Islamism, fundamentalism, Saint Augustine, *jāhiliyyah*, city of God

Wstęp

Nie ulega wątpliwości, że Sajjid Qutb (1906-1966) jest jednym z najważniejszych i jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych myślicieli XX w. związanych z okresem odrodzenia islamskiego (*as-Sahwah*) [al-Mehri 2006: 7; Black 2011: 309] wykraczając swoim wpływem daleko poza Egipt. Rozpoczynając swoją publiczną działalność Qutb zajmował pozycje nacjonalistyczne i antybrytyjskie¹, stopniowo jednak przechodził na pozycje islamistyczne. Jako pracownik ministerstwa edukacji w 1948 r. został wysłany przez przełożonych do Stanów Zjednoczonych z nadzieją na stonowanie jego antyzachodniego nastawienia. Qutb powrócił do Egiptu 20 sierpnia 1950 r. [Khatab 2006a: 2], jednak pobyt w USA przyniósł skutek odwrotny do zamierzonego przez przełożonych – Qutb stał się nieprzejednanym wrogiem cywilizacji Zachodniej, którą utożsamiał z materializmem, rasizmem, rozwiązłością seksualną, militarystką i moralnym prymitywizmem, syjonizmem oraz uprzedzeniem wobec islamu². Od tego momentu związał się z Bractwem Muzułmańskim i stał się naturalnym następcą założyciela i lidera Bractwa – Hasana Al-Banny zamordowanego w 1949 r. W 1953 r. został redaktorem naczelnym oficjalnego czasopisma stowarzyszenia (*al-Ikhwan al-Muslimun*). Radykalizacja poglądów i wzywanie do islamizacji państwa stawiało go w kolizji z rządzącą od 1952 r. Radą Rewolucyjną przyjmującą kurs sekularystyczny. W 1954 r. rząd zakazał działalności Bractwa i aresztował około 4 tys. osób, w tym Sajjida Qutba, którego skazano na 15 lat więzienia w którym – poza kilkumiesięcznym epizodem³ – przebywał aż do śmierci w 1966 r. Pobyt w więzieniu charakteryzował się dalszą radykalizacją poglądów Qutba, jednocześnie jednak w tym czasie powstały jego dwa kluczowe dzieła: wielotomowy tafsir⁴ – *W cieniu Koranu* oraz *Kamienie milowe* (*Ma'alim fi'l-tareeq*). To właśnie w tej ostatniej jego książce napisanej na dwa lata przed śmiercią Qutb jasno i jednoznacznie wyłożył swój punkt widzenia na sytuację i rolę

¹ Był członkiem nacjonalistycznej partii *Wafd*.

² Więcej na temat poglądów Qutba na temat Ameryki można odnaleźć w jego wspomnieniach [Qutb 1951].

³ Qutb przebywał na wolności od grudnia 1964 r. do sierpnia 1965.

⁴ Komentarz do Koranu.

islamu we współczesnym świecie odwołując się do pojęcia *jāhiliyyah*, a za główny cel do którego powinni dążyć muzułmanie uznał ustanowienie *państwa islamskiego* [Khatab 2006b: 7]. W tym aspekcie myśl Qutby warto skonfrontować z myślą św. Augustyna przedstawioną w jego monumentalnym dziele jakim jest *Państwo Boże*. Wypracowana przez św. Augustyna doktryna teologiczna ostatecznie usankcjonowała autonomię sfery religijnej i świeckiej. Zarówno św. Augustyn, jak i Qutb zakładają istnienie dwóch porządków – Boskiego i ziemskiego, jednak zależności między nimi są zupełnie inaczej zdefiniowane.

W tym kontekście główne pytania badawcze to: czym jest fundamentalizm islamski? Jaki model relacji państwa Bożego i państwa ziemskiego zakłada teologia św. Augustyna? Co oznacza pojęcie *jāhiliyyah* w myśli Qutby? Jaki model relacji państwa islamskiego i *jāhiliyyah* zakłada model przyjęty przez Qutbę? Jeżeli te modele są różne, to jakie niosą polityczne konsekwencje? Tezą niniejszego artykułu jest stwierdzenie, że koncepcja Sajida Qutby opisująca relacje między państwem islamskim i *jāhiliyyah* w pewnych kwestiach zbieżna jest z koncepcją dwóch państw św. Augustyna⁵. Jednak w zasadniczym punkcie jakim są relacje pomiędzy porządkiem boskim a porządkiem ziemskim jest zgoła odmienna. Teologia św. Augustyna zakłada nie tylko wspólne trwanie tych dwóch porządków w czasie, ale i ich współpracę dla utrzymania doczesnego pokoju. Myśl Qutby w tej kwestii jest bezkompromisowa – państwo musi zostać zupełnie (totalnie) oparte na zasadach islamskich – w przeciwnym wypadku jest *jāhiliyyah* i tym samym pozostaje pod władzą szatana. W konsekwencji jakakolwiek współpraca tych dwóch społeczności staje się niemożliwa.

Te zasadnicze teologiczne założenia niosą za sobą daleko idące konsekwencje dla polityki. O ile teologia św. Augustyna prowadzi do modelu w którym religia nie tylko nie kwestionuje, a ale i wspiera politykę i jej świecki charakter, o tyle w modelu Qutby *jāhiliyyah* musi zostać zupełnie zniesiona, a jej miejsce musi zająć prawo Allaha – szariat. Walka, *jihad* stają się nieuchronne do czasu całościowego zaprowadzenia bożego porządku na ziemi.

Fundamentalizm islamski

Fundamentalizm islamski jest jednym z najpoważniejszych wyzwań naszych czasów. Nie świadczą o tym jedynie kolejne odsłony starcia z Al-Kaidą, Państwem Islamskim czy zamachy terrorystyczne przeprowadzane przez islamskich radykałów w Europie.

⁵ Na podobieństwa między myślą św. Augustyna i Qutby zwrócił uwagę A. Black, zob.: [Black 2011: 310].

Również utrzymująca się na wysokim poziomie fundamentalistyczna interpretacja Koranu wśród muzułmanów mieszkających w Europie [Koopmans 2015: 43] (w połączeniu w faktem, że społeczność ta stale wzrasta [PEW 2017]) budzić powinna troskę o pogłębioną analizę tego fenomenu. Jak zauważa J. Jansen *by móc zrozumieć, czym jest fundamentalizm, potrzeba perspektywy teologicznej. Fundamentalizm nie jest protestem przeciwko biedzie. Myślenie w takich kategoriach trąci banałem*. [Jansen 2005: 23]. Dopiero teologiczna perspektywa odsłania intelektualne podwaliny zarówno myślenia, jak i – co nie mniej ważne – *działania* fundamentalistów islamskich. Bez tej płaszczyzny analiza jest nie tylko redukcjonistyczna – ale po prostu chybiona, a jej wartość eksplanacyjna znikoma – (...) *w sposób zupełnie oczywisty wynika (...), że fundamentalizm, według wszelkich standardów, jest religią, a nie tylko zwykłą ideologią. Jednocześnie jest także ruchem politycznym i ideologią. Współczesne kategorie polityczne i naukowe po prostu nie znajdują tutaj zastosowania* [Jansen 2005: 30]. Podwójna natura – religijna i polityczna – fundamentalizmu islamskiego niesie ze sobą daleko idące konsekwencje zarówno dla samej religii, jak i polityki. W niniejszym artykule, za Jansenem, fundamentalizm jest rozumiany jako *zespół przekonań, które wciąga nowoczesną władzę polityczną w obszar religijny; proponują religijne podejście do władzy politycznej. Fundamentalizm żąda władzy w zamian za zmuszenie rodzaju ludzkiego do przestrzegania nakazów boskich, a nawet pragnie przyspieszyć przyjście samego Królestwa Bożego* [Jansen 2005: 24]. Fundamentalisci bezkompromisowo dążą do nastania bożego porządku, a działania te ma swoją religijną motywację. Jak dosadnie zauważa Jansen – *pragnienie mordu otrzymało swoje teologiczne uzasadnienie od Sajjida Qutba* [Jansen 2005: 216].

Aby móc dostrzec wagę zasadniczych założeń przyjętych przez islamskich fundamentalistów najpierw przywołany zostanie punkt odniesienia i porównania a więc model, który konstituował relacje między państwem a religią w Europie oparty na ewangelicznym rozróżnieniu tego co boskie i cesarskie (Mt 22,21), a teologicznie pogłębiony przez św. Augustyna.

Jak podkreśla Voegelin ład społeczny w średniowieczu konstituowany był przez trzy źródła autorytetu: imperatora, filozofię⁶ i Objawienie. Źródła te były ze sobą powiązane i ich wzajemne relacje tworzyły *zasadę zachodniego ładu: kiedy te trzy*

⁶ Komentując myśl św. Augustyna E. L. Fortin zauważa, że filozofia *zajmując się prawdami dostępnymi zasadniczo wszystkim ludziom, w naturalny sposób tworzy przestrzeń spotkania wierzących i niewierzących. Jedynie dzięki filozofii chrześcijanin może uczynić swoje stanowisko zrozumiałym dla innych, a jeśli zajdzie taka potrzeba, zwalczyć ich własną bronią zarzuty, które przeciw niemu podnoszą* [Fortin 2010: 183n].

autorytety zachowywały swoją relatywną autonomię, kiedy wzajemnie trzymały siebie w szachu i kiedy jeden nie przemagał innych, wtedy rządził ład. Jeśli jeden wchłaniał inne lub przejmował wszystkie trzy funkcje, wtedy panował nieporządek. [Voegelin 2003: 337]. Jak zwraca uwagę Voegelin, w państwie totalitarnym władca pod płaszczykiem ideologii skupiał także duchowe przywództwo. W oparciu o fundamenty zasady zachodniego ładu w Europie tworzyła się przestrzeń dla wolności obywatelskich [Acton 2006: 33]. Ujęcie islamu w kategoriach zaprezentowanych przez Qutbę jest dążeniem do wprowadzenia połączenia tych trzech funkcji władz w jednym ręku i rodzi poważne pytanie o totalitarny charakter państwa islamskiego.

Święty Augustyn – dwa państwa

Pierwszym teologiem w historii chrześcijaństwa, który systematycznie podjął się zbadania i opisanego stosunków między Kościołem a państwem był św. Augustyn (354-430). W reakcji na sytuację polityczną upadającego imperium rzymskiego napisał monumentalny traktat *Państwo Boże* na kartach którego dokonał analizy istoty relacji między Państwem Bożym a państwem ziemskim. Już w tym momencie należy podkreślić, że ani państwo Boże, ani państwo ziemskie nie może być identyfikowane w kategoriach instytucji empirycznych [Voegelin 1997: 214]. Państwo Boże jest transcendentną wspólnotą nie identyfikowalną z żadną historyczną instytucją. Jak zwraca uwagę E. L. Fortini *społeczeństwa te nazwane są „państwami” tylko przez analogię. Państwo Boże nie jest osobną społecznością polityczną istniejącą obok innych i opartą na prawie Bożym. (...) Zarówno państwo Boże, jak państwo doczesne rozciągają się poza granice poszczególnych społeczności politycznych; nie można ich utożsamiać z jakimś konkretnym państwem czy królestwem* [Fortin 2010: 201]. Choć Państwo Boże przejawia się na ziemi empirycznie, to jest kategorią transcendentną. Jest to zrozumiałe uwzględnivszy fakt, że sama religia dla św. Augustyna jest przede wszystkim tym, co dotyczy ludzkiej duszy i serca – to „tam”, w jej transcendentnej przestrzeni ma miejsce prawdziwy kult i cześć oddawana Bogu: *Okadzamy Go najprzyjemniejszym kadzidłem, kiedy przed obliczem Jego pałamy czystą i świętą miłością. Jemu to poświęcamy i oddajemy znajdujące się w nas Jego dary i nasze własne osoby. (...) Jemu to na ołtarzu serca naszego składamy ofiarę pokory i chwały, która płonie ogniem miłości* [Augustyn 1977, X.3; tom I, s. 444n]. Również etymologię terminu *religia* św. Augustyn odnosi do wyrazu *religerent* – wybierać (Boga) – a zatem ma on znaczenie wskazujące na działanie woli i rozumu, a nie na coś zewnętrznego wobec człowieka⁷.

⁷ *Obierając Go sobie lub raczej ponownie Go wybierając (bośmy Go kiedyś przez nasze niedbalstwo stracili) – ponownie Go wybierając, skąd jak się twierdzi, pochodzi nazwa religii, zdążamy do Niego przez naszą miłość, abysmy po osiągnięciu Go, znaleźli w Nim spoczynek (...)* [Augustyn 1977, X.3; tom I, s. 444n].

Jak stwierdza św. Augustyn *państwo świętych jest w niebie, jakkolwiek i tutaj na ziemi rodzi ono obywateli* [św. Augustyn 1977: XV 1, s. 165]. Na czym zatem polega obywatelstwo w jednym lub drugim państwie? *Obywateli państwa ziemskiego rodzi natura skażona przez grzech; natomiast obywateli państwa niebieskiego rodzi łaska, uwalniająca naturę od grzechu* [św. Augustyn 1977: XV.2, s. 167]. Rozstrzygającymi kategoriami nie są zatem jakiegokolwiek zewnętrzne ziemskie akty prawne, nawet kościoła, ale kategorie duchowe – łaska i grzech. Jedynie formalna przynależność do Kościoła nie gwarantuje obywatelstwa Państwa Bożego. Będąc w Kościele jedynie „instytucjonalnie”, poprzez grzech można utracić łaskę i przestać być częścią Państwa Bożego – *nie powinni czuć się bezpieczni w swych zgubnych i nagannych obyczajach ci, którzy wprawdzie aż do końca trwają niby to w jedności z Kościołem Katolickim (...), ale przez niesprawiedliwość swojego życia odstępują od tego, czym jest dla nich Chrystus* [św. Augustyn 1977: XXI, 25.4, s. 542]. I tak paradoksalnie osoba uchodząca za chrześcijanina może wewnętrznie należeć do państwa ziemskiego [Kornatowski 1965: 67]⁸. *Łaska buduje państwo Boże, natomiast grzech – państwo ziemskie*. W tym kontekście pada bodaj najśłynniejsza myśl augustiańskiego traktatu: *dwie miłości więc powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie* [św. Augustyn 1977: XIV.28, s. 162].

Jednocześnie św. Augustyn stwierdza, że państwo ziemskie *w osobach władców swych lub ujarzmionych przez siebie narodach opanowane jest przez żądzę panowania* [tamże, s. 163]. Czy takie ujęcie oznacza, że instytucja państwa ze swej natury jest zła? W żadnym wypadku – ze względu na grzech pierworodny, państwo jest *instytucją konieczną*. Co więcej – sytuacja ta nie sprowadza się do manichejskiego dualizmu – oba te państwa *na razie są w pewien sposób splecione ze sobą tudzież przemieszane w tym świecie* [św. Augustyn 1977: XI.1, s. 6]. Przemieszane te trwa *aż do czasu, gdy przez sąd ostateczny będą rozdzielone i gdy każde z nich osiągnie należny sobie kres, który nie będzie miał kresu* [św. Augustyn 1977: XVIII, 54, s. 388]. Z perspektywy teologii chrześcijańskiej ostateczne rozdzielenie państw w czasie trwania historii nie jest rzeczą możliwą ani pożądaną. *Kąkol wzrasta w Kościele wraz z pszenicą* [Augustyn 1977: XX,9, s. 457]. Dopiero na końcu historii, w Dniu Sądu, sam Bóg dokona ich rozdzielenia.

⁸ Jak podkreśla św. Augustyn rozstrzygnięcie o tym czy osoba jest uczciwa czy też nie, jest dla człowieka bardzo trudne – czy wręcz nie możliwe, a wynika to z faktu, że stan duszy nie jest poznawalny zmysłowo. Dogłębne poznanie zarezerwowane jest jedynie dla Boga [zob. Augustyn 1953: 205].

Splecenie te ukazują się także w fakcie, że chrześcijanin posiada podwójne obywatelstwo – i Państwa Bożego i państwa doczesnego. Państwo doczesne, empiryczne zapewnia chrześcijanom pewnych dóbr pomocnych w życiu, a celem Państwa Bożego *nie jest zastąpienie tego społeczeństwa, ale umacnianie go przez dostarczanie korzyści, jakie niesie państwo Boże, czyli środków pozwalających osiągnąć wyższy cel niż jakikolwiek, do którego społeczeństwo obywatelskie może prowadzić samo z siebie* [Fortin 2010: 202]. W swoisty sposób teologia św. Augustyna z jednej strony rewolucjonizuje dotychczasowe relacje społeczne, a z drugiej konserwuje zaistniały stan polityczny: *niebieskie państwo w czasie, gdy odbywa ziemską pielgrzymkę, powołuje swych obywateli spośród wszystkich narodów i zbiera pielgrzymującą społeczność z wszelkich języków, nie troszcząc się o różnice w obyczajach, prawach i urzędzeniach, które służą wprowadzeniu lub utrzymaniu pokoju ziemskiego* [Augustyn 1977: XIX, 17 (tom II, s. 424)]. Państwo niebieskie przecinając w poprzek wszelkie odniesienia etniczne, narodowe, językowe czy obyczajowe, jednocześnie jednak *niczego z tych rzeczy nie znosi ono i niczego nie niszczy, co więcej, zachowując je, przestrzega wszystkiego, co, choć różne u różnych narodów, zdąża jednak do wspólnego celu, to jest do ziemskiego pokoju; przestrzega pod warunkiem, iż nie przeszkadza to religii, która naucza, że należy oddawać cześć jednemu tylko, najwyższemu i prawdziwemu Bogu* [ibidem].

Stąd też rozumienie chrześcijaństwa, jak i samego fenomenu religii na Zachodzie w centralnym punkcie odnosi się do *wiary*, natomiast nie jest rozumiane przede wszystkim jako *prawo objawione w boski sposób, rządzące wszystkimi działaniami i opiniami oraz przeznaczone do zastąpienia doczesnych praw, według których żyją ludzie. (...) Jedyne praktyki, jakimi się sprzeciwia, to te które sam rozum potępia jako występne lub niemoralne* [Fortin 2010: 206].

W konsekwencji teologia św. Augustyna zapobiega i uniemożliwia tworzenie ortodoksyjnej *teologii politycznej* w ramach chrześcijaństwa. Jakiegokolwiek oczekiwanie ziszczenia się państwa Bożego na ziemi nie ma jakichkolwiek podstaw teologicznych [Fortin 2010: 203] i z gruntu jest pomysłem chybionym. E. Peterson w polemice z Carlem Schmittem podkreśla, że poprzez ortodoksyjną teologię chrześcijańską *zerwano z ową „teologią polityczną”, która nadużyła nowiny chrześcijańskiej do celów uzasadnienia sytuacji politycznej. Coś takiego jak „teologia polityczna” istnieć może jedynie na gruncie judaizmu bądź pogaństwa* [Peterson 2012: 58]. W łonie chrześcijańskiej refleksji teologicznej polityczny projekt państwa Bożego na ziemi został uznany za herezję. Instytucją wychowawczą jest jedynie

Kościół, a nie państwo [Fortin 2010: 190]. Zbawienie możliwe jest w Kościele, a nie we wspólnocie politycznej.

Jednak nawet fakt współpracy między państwem Bożym i państwem ziemskim w zakresie dążenia do osiągnięcia pokoju ziemskiego nie spowodował, że Augustyn nie miał wątpliwości, że nadejście chrześcijaństwa nie spowoduje zanku wojen. Wojny nie ominą państwa ziemskiego ponieważ władcy dążyli i dążyć będą do posiadania coraz większych obszarów ziem i coraz większej władzy [Augustyn 1977: IV, 3 (t. I, s. 221)]. Co więcej, sprzeciwiał się wszelkim *domniamaniam ludzkiego umysłu*, obwieszczającym nadejście epoki pokoju dla Kościoła, przeciwie – Kościół będzie prześladowany aż do końca czasu i nadejścia Antychrysta [Augustyn 1977: XVIII, 52 (t. II, s. 382)]. Realizm Augustyna w tej sprawie jest jednoznaczny⁹.

Teologia nauczana przez św. Augustyna oparta na ewangelicznym podziale sfery boskiej i cesarskiej (Mt 22,21) znalazła swoje praktyczne zastosowanie w momencie w którym chrześcijanie zaczęli zajmować wysokie stanowiska w imperium¹⁰. Sytuacja stała się niezwykle trudna, kiedy chrześcijański cesarz Anastazjusz I próbował wpływać na kształtowanie się doktryny katolickiej. Gdy imperator zaczął wspierać herezję monofizytyzmu został pouczony przez papieża Gelazego I o tym, że *dwie są oczywiście, Cesarzu Auguście, naczelne władze, które rządzą tym światem: uświęcona powaga biskupów i zwierzchność cesarska* [Gelazy 1986a: 167]. Kościół zastrzegął sobie tym samym monopol na rozstrzyganie kwestii natury teologicznej. Papież podkreśli także, że podział ten wynika z woli Chrystusa, który ze względu na ułomność ludzkiej natury *tak właśnie rozdzielił funkcje obu władz, przydzielając każdej właściwe pola działania i odrębne godności, ponieważ chciał, aby Jego wyznawcy osiągnęli zbawienie przez pokorę i nie ulegali zarozumiałości, lecz aby i cesarze chrześcijańscy potrzebowali kapłanów ze względu na życie wieczne i kapłani stosowali się do rozporządzeń cesarskich w sprawach ziemskich (...) aby obie strony w pełnieniu swych funkcji zachowały skromność i żadnej nie ponosiła ambicja, by osiągnąć obie godności, lecz kompetencja każdej z nich dostosowana była do szczególnego charakteru jego działalności* [Gelazy 1986b: 171]. W ten sposób *zasada zachodniego ładu* polegająca na rozróżnieniu dwóch władz i właściwych

⁹ Paradoks dążenia do pokoju i jednocześnie nieuchronności wojny w świecie doczesnym podkreśla także E. Gilson, zob. [Gilson 1953: 229].

¹⁰ Początkowo byli to urzędnicy cesarscy nawróceni z pogaństwa. Pierwsze świadectwa na temat chrześcijan zajmujących wysokie urzędy cesarskie pochodzą z drugiej połowy III w., zob.: [Euzebiusz z Cezarei 2013: VIII,6 (s. 567); VIII 9 (s. 575)].

dla nich pół działania zaczęła konstytuować porządek polityczny i religijny Europy [Halecki 1950: 47].

Qutb – dwa państwa

Również myśl Sajida Qutby oparta została na podziale rzeczywistości na dwa społeczeństwa, tym razem na islamskie i *jāhiliyyah*. W klasycznym ujęciu termin *jāhiliyyah* oznacza okres ignorancji oraz barbarzyństwa [Goldziher 1966: 202]¹¹ i zasadniczo używany jest do pejoratywnego określenia moralnego i religijnego stanu społeczeństwa Arabii okresu przedislamskiego [Encyclopedia of Islam 2004: 370; Encyclopaedia of the Qurʾān 2001: 37]. W tym ujęciu *jāhiliyyah* wraz ze zwycięstwem islamu stała się zamkniętym rozdziałem historii. Jednak Ibn Tajmijja (zm. 1328 r.) odnosił ten termin do preislamskich obyczajów utrzymujących się wśród muzułmanów jego czasów. Dla Ibn Tajmijji rzeczywistość *jāhiliyyah* nie była opisem stanu przeszłości, ale teraźniejszości. Tym samym tropem poszedł żyjący w XVIII w. Muhammad Abd al-Wahhāb (od którego początek wziął wahhabizm) natomiast w XX w. m.in. Muhammad Rashīd Ridā (zm. 1935 r.) oraz Abū l-ʿAlāʾ Mawdūdī (zm. 1979 r.) i w końcu – Sajjd Qutb.

Qutb definiuje *jāhiliyyah* w kontekście wersów 41-50 V sury Koranu, które – jak podkreśla dotyczą *najważniejszej kwestii islamskiej wiary i jej kodeksów życia i sprawiedliwości, dotyczą rządu, prawa i wymiaru sprawiedliwości w sprawach spornych* [Qutb 2009: 90]. Odnosząc się do koranicznego pojęcia *jāhiliyyah* (pogańska ignorancja) Qutb wyjaśnia, że termin ten oznacza, że ludzie rządzeni są przez ludzi ponieważ podporządkowują się sobie wzajemnie. Odmawiają podporządkowania się jedynie Allahowi i odrzucają jego bóstwo uznając zamiast tego, że niektórzy ludzie posiadają cechy boskie, a zatem podporządkowują się jego (ludzkiej – M.S.) władzy. W tym sensie termin *jāhiliyyah* nie odnosi się do konkretnego okresu w historii (tj. do przedmuzułmańskiej Arabii – M.S.), ale do pewnej sytuacji, która może zaistnieć w każdym czasie. Ilekroć istnieje, musi być opisana jako *jāhiliyyah*, jako przeciwieństwo islamu [Qutb 2009: 112; zob. też: Qutb 2006: 160]. Zatem wszystko co nie jest islamem, co nie wyraża się w islamskim państwie, w islamskiej kulturze jest *jāhiliyyah* [zob.: Qutb 2006: 106, 123]. Dwie społeczności istnieją, ale nie ma w nich augustiańskiego przemieszania – istnieje jedynie bezkompromisowe albo-albo. (...) *Każdy, kto nie chce być rządzony przez prawo*

¹¹ I. Goldziher podkreśla, że termin *jāhiliyyah* niesie za sobą silny, pejoratywny ładunek aksjologiczny związany z brutalnością, agresywnością, dzikością oraz okrucieństwem i przeciwstawiany jest łagodności islamu. Więcej na temat etymologii pojęcia zobacz: [Goldziher 1966: 201-208].

Allaha, w rzeczywistości pragnie być rządzony przez prawo pogańskiej ignorancji. To właśnie w tym momencie te dwie drogi się rozchodzą, a ludzie pozostawieni są swoim wyborom. (...) to albo islam, albo *jāhiliyyah*, wiara lub niewierność, rządy Allaha lub rządy pogańskiej ignorancji. Ci, którzy zdecydują się nie osądzać zgodnie z tym, co Allah objawił, są niewierzącymi, złoczyńcami i przestępcami. Ludzie, którzy nie akceptują prawa Allaha, nie są wierzącymi [Qutb 2009: 113].

W wizji Qutby nie istnieje „instytucja podwójnego obywatelstwa” – albo przynależy się do społeczności rządzonej prawami Allaha, albo do społeczności rządzonej prawami *jāhiliyyah* [Qutb 2006: 106]. O ile dla św. Augustyna kategorie państwa Bożego i państwa ziemskiego były pojęciami ze sfery duchowej i nie były kategoriami empirycznymi, o tyle dla Qutby islam i *jāhiliyyah* to pojęcia odnoszące się właśnie do rzeczywistości empirycznie doświadczanej. Wynika to między innymi z faktu, że w porządku islamskim nie ma Kościoła jako odrębnej instytucji. Jak zauważa B. Lewis *państwo było kościołem, a kościół państwem* [Lewis 2003: 119]. Sakralna i duchowa istota Kościoła została włączona w ramy wspólnoty politycznej.

Bezkompromisowość Qutby w tym zakresie jest doskonale widoczna na tle postawy św. Augustyna. Jak podkreślono wcześniej zdaniem autora *Państwa Bożego*, chrześcijanie zachowują wiele obyczajów i praw „ziemskich”, pod jednym tylko warunkiem – że nie będą one sprzeciwiać się oddawaniu jedynej czci Bogu. Qutb zastanawiając się nad wielkością pokolenia Towarzyszy Mahometa postuluje natomiast zupełne zerwanie ze wszystkim, co nie jest islamskie: *czystość pierwszego źródła wolna od filozofii greckiej i logiki, perskich idei, żydowskich pism i tradycji, chrześcijańskiej teologii oraz elementów innych cywilizacji* [Qutb 2006: 31]. Wszelkie problemy muzułmanów wynikają zatem z wpływu elementów nieislamskich, które ze swej istoty należy uznać zawsze za negatywne. Aby islam mógł ponownie odegrać rolę przywódcy ludzkości jest niezbędne, aby muzułmańska wspólnota została przywrócona do swojej pierwotnej formy [Qutb 2006: 25]. Czystość pierwotnej formy, która wyraża zupełne poddanie Allahowi jest jedynym kryterium rozróżnienia islamu od *jāhiliyyah*. Odejście od pierwotnej czystości spowodował upadek islamu, dlatego też obecnie muzułmanie powinni *odsunąć się od wpływów jāhiliyyah i powrócić do czystego źródła*. Manichejskie spojrzenie na rzeczywistość jest tu szczególnie uwydatnione. Wszelkie relacje z ignorancją powinny zostać *odcięte* [Qutb 2006: 33]. Zmiana ta powinna być całościowa i dotyczyć *koncepcji życia, naszych zasad rządzenia, polityki, ekonomii i innych aspektów życia (...)*. *Spółczeństwo jahili (...)* nie jest warte kompromisu [Qutb 2006: 34n]. Jak podkreśla Qutb *przepaść między islamem a jāhiliyyah jest wielka i nie ma*

mostu między nimi, aby ludzie z obu stron mogli się mieszać między sobą [Qutb 2006: 156], a próby stworzenia systemu obejmującego te dwa elementy są z góry skazane na porażkę [Qutb 2006: 149] ponieważ *Wszechmocny Allah nie wybaczy jakichkolwiek związków/stowarzyszeń z jego osobą* [ibidem].

Ktokolwiek podejmuje się próby mieszania tych dwóch porządków jest *szirk* – politeistą uzurpującym sobie prawo do boskiej władzy. Kategoria *szirk* (politeizmu) nie jest wąsko rozumianą kategorią teologiczną. Politeizm ma miejsce również wtedy, gdy człowiek przypisuje sobie boską władzę, np. poprzez tworzenie praw, a nie jedynie ich wypełnianie. Odwołując się do Koranu Qutb stwierdza, że jedynym uprawnionym legislatorem jest Allah [Qutb 2006: 67]. Jest to niezwykle ważny moment w myśli Qutby – otóż o ile w kulturze zachodniej religia rozumiana jest przede wszystkim jako wiara (choć ta bez czynków jest martwa – Jk 2,17) i osobista więź z Bogiem, o tyle Qutb podkreśla prymat prawa. Aby móc zostać *islamskim społeczeństwem* nie wystarczy się tak nazwać, jak to czynią także zwesternizowani muzułmańscy uczeni [Qutb 2006: 86], czy nawet regularnie wypełniać obowiązki jak modlitwa, post czy pielgrzymka (Hajj). Rozstrzygający jest obowiązujący status islamskiego prawa – szariatu. *Islamskim społeczeństwem nie jest te, w którym ludzie wymyślają sobie swoją wersję islamu inną niż Allah i jego Prorok nakazali i wyjaśnili, i nazywają je np. „postępowym islamem”* [Qutb 2006: 106]. Również wypowiedzenie szahady, islamskiego credo – *Nie ma boga prócz Boga, a Mahomet jest jego Prorokiem* nie może pozostać jedynie jako wyznanie w sercu indywidualnego muzułmanina. Wiara powinna zostać zmaterializowana w formie aktywnej grupy, która odetnie się od społeczeństwa jahilija i stanie się od niej niezależna. Centrum takiej wspólnoty powinien stanowić nowy przywódca, który przerwie relacje lojalności wobec starego porządku i pozostanie lojalny wobec nowej muzułmańskiej wspólnoty [Qutb 2006: 58]. W tym kontekście padają znamienne słowa Qutby o tym czym jest islam – *Ludzie powinni wiedzieć, że islam oznacza akceptację wyznania „Nie ma boga prócz Boga, a Mahomet jest jego Prorokiem” w jego najgłębszym sensie, to znaczy że: każdy aspekt życia powinien być poddany suwerennej władzy Allaha, a ci, którzy dokonują rebelii przeciwko władzy Allaha i uzurpują ją dla siebie powinni zostać powstrzymani* [Qutb 2006: 48]. Każda siła postrzegana jako odrzucająca porządek i władzę Allaha traktowana jest jak rebeliant.

Tak ujęta religia rodzi obowiązek jej zewnętrznych skutków, tj. przejęcie władzy politycznej i wprowadzenie szariatu: *wszędzie tam, gdzie istnieje wspólnota islamska (...), ma ona dane od Boga prawo do wystąpienia i przejęcia kontroli nad władzą*

polityczną, aby mogła ustanowić szariat na ziemi, natomiast pozostawia sprawę wiary (sic! – M.S.) indywidualnemu sumieniu [Qutb 2006: 86]. Zatem istnieje nakaz dostosowania się do boskiego prawa – szariatu, ze swej natury obejmującego sferę publiczną, natomiast sprawa tego, w co kto wierzy w sercu – jest prywatną sprawą. Rządy Allaha muszą zostać ustanowione na ziemi, nie jako duchowa rzeczywistość, ale rzeczywistość bardzo konkretna empirycznie i praktyczna – ustanowienie rządów Allaha oznacza, że Jego prawa będą egzekwowane, a ostateczna decyzja we wszystkich sprawach będzie zgodna z tymi prawami [Qutb 2006: 68]. Ocena czynu – także politycznego – nie zależy zatem od intencji a jedynie od skutków. Te swoiste „behawiorystyczne” podejście jest zupełnie sprzeczne z etyką chrześcijańską.

W takim ujęciu rozdzielenie państwa i religii, wyróżnienie dwóch władz i ich właściwych pól staje się nie tylko bezpodstawne, ale ze swej istoty jest najgorszym z grzechów – *szirk*. Qutb nie pozostawia w tej kwestii cienia wątpliwości stwierdzając, że *ta religia została ustanowiona w formie państwa, systemu, prawa i regulacji [Qutb 2006: 44].* Islam zatem to religia i państwo jednocześnie. Jak podkreśla Khatab dla Qutby *państwo to nie jakaś mglista koncepcja, to wspólnota w której istnieje jeden suweren – Allah mający pełnię władzy – hakimiyyah. Jest on także jedynym źródłem władzy. [Khatab 2006b: 8].* Prawdziwy muzułmanin, to ten, który albo żyje w szariacie, albo dąży do jego wprowadzenia – *należy zaakceptować szariat bez żadnych pytań i odrzucić wszystkie inne prawa w jakimkolwiek kształcie i formie. To jest islam. Nie ma innego znaczenia islamu [Qutb 2006: 48].* Radykalizm Qutba wyklucza jakiegokolwiek odniesienia do rozumienia religii w ujęciu św. Augustyna.

Kolejna istotna i coraz częściej analizowana przez politologów kwestia dotyczy całkowitości, totalności islamu, tzn. zakresu władzy Allaha na ziemi, a zatem też i obowiązków człowieka. W ujęciu Qutby szariat to nie tylko kwestie ściśle prawne, ale także *postawy, sposób życia, wartości, kryteria, obyczaje i tradycje* które są regulowane i wpływają na ludzi [Qutb 2006: 108]. Widoczny jest tu związek między zakresem spraw, które obejmuje islam i aktywizmem społecznym i politycznym. Islam nie powinien koncentrować się na *teorii wiary*, ale przekuć wiarę na *żywą rzeczywistość [Qutb 2006: 50], a przedmiotem tej religii jest cała ludzkość i sfery jej działania na całym świecie [Qutb 2006: 83].* Islam buduje swoje fundamenty wiary i działania na zasadzie całkowitego poddania się jedynie Allahowi [Qutb 2006: 99]. Islam zatem obejmuje całościowo, totalnie życie polityczne i społeczne.

Z tego też Qutb wyciąga wniosek o obowiązku prowadzenia *jihadu* mającego na celu *ustanowienie władzy Allaha na ziemi; urządzenie ludzkich spraw zgodnie z prawdziwymi wskazówkami danymi przez Wszechwładnego Allaha; obalenie wszystkich szatańskich sił i szatańskich systemów życia i skończyć z władzą jednego człowieka nad innymi. (...) Jihad islamu ma na celu zabezpieczyć całkowitą wolność każdemu człowiekowi* [Qutb 2006: 81]. Propagowanie islamu to tylko pierwszy etap po którym niewątpliwie dojdzie do siłowej konfrontacji ze społeczeństwem nie-muzułmańskim [Danecki 1991: 124].

W kontekście nakazu całkowitego poddania się Allahowi ujawnia się manichejska skłonność do ukazywania wszystkiego co jest nie-islamem, a więc co jest jahiliją jako wroga islamu – *na świecie jest tylko jedna partia/stronnictwo Allaha; wszystkie inne są partią/stronnictwem Szatana i rebelii* [Qutb 2006: 130]¹², *dla ludzkiego życia istnieje tylko jeden prawdziwy system, mianowicie islam; wszystkie inne systemy to Jahiliyyah* [Qutb 2006: 131]. O ile u św. Augustyna także można zaobserwować dualizm, to jednak podział ten ma charakter duchowy. Dla Qutby druga strona, nie-islam, to kategoria empiryczna i podjęte wobec niej działania mają praktyczny wymiar zarówno polityczny, jak i militarny. *Jest tylko jedno miejsce na ziemi, które można nazwać Domem Islamu (Dar al-Islam), i jest to miejsce, w którym ustanowione jest państwo islamskie, a szariat jest władzą i przestrzegane są granice* [wyznaczone przez – M.S.] *Allaha, i gdzie wszyscy muzułmanie zarządzają sprawami państwa we wzajemnych konsultacjach. Reszta świata jest Domem Wojny (Dar al-Harb)* [Qutb 2006: 131]. W stosunku do *Dar al-Harb* muzułmanin może być albo w stanie wojny, albo pokoju wynikającego z zawartego układu¹³.

Qutb podkreśla, że nawet ewentualne zaprzestanie ataków na islam nie zmieni stosunku islamu do społeczeństwa ignorancji do czasu, aż zapłaci podatek *jizja*, co będzie równoznaczne z *poddaniem się* [Qutb 2006: 84]¹⁴. *Wysiłek (jihad)* przyjmuje formę bezpośredniej konfrontacji, która *rozbiła wszelkie mury stojące między człowiekiem a prawdą* [Qutb 2006: 49]. Po *anihilacji wszystkich tyranicznych sił islam ustanowi nowy społeczny, gospodarczy i polityczny system, w którym pojęcie*

¹² Qutb odwołuje się tu do sury 4,76: *Ci, którzy wierzą, walczą na drodze Boga, a ci, którzy nie wierzą walczą na drodze Saguta. Walczcie z poplecznikami szatana!*

¹³ Więcej na temat praktycznego wymiaru podziału na *Dar al-Islam* i *Dar al-Harb* w świecie współczesnym zob. [Bar 2003].

¹⁴ W tym kontekście interesująca jest kwestia statusu chrześcijan nazywanych w Koranie, obok Żydów, *Ludem Księgi*. Jak podkreśla Qutb dopóki chrześcijanie nie podporządkują się szariatowi i nie zapłacą podatku *jizja* powinni być traktowani jako *szirk* – politeiści [Qutb 2006: 94].

wolności człowieka zostanie zastosowane w praktyce [Qutb 2006: 70]. Radykalizm Qutby jest wewnętrznie związany z utopizmem polegającym na przekonaniu nie tylko konieczności, ale i możliwości stworzenia nowego świata: *islam nie przyszedł po to, by wspierać ludzkie pragnienia, które wyrażają się w ich koncepcjach, instytucjach, sposobach życia oraz nawykach i tradycjach, bez względu na to, czy były one powszechne w momencie nadejścia islamu, czy teraz, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. (...) Przyszedł znieść wszystkie takie pojęcia, prawa, zwyczaje i tradycje, i zastąpić je nową koncepcją ludzkiego życia, aby stworzyć nowy świat na fundamencie poddania się Stwórcy* [Qutb 2006: 148]. Wola stworzenia nowej koncepcji ludzkiego życia i nowego świata ujawnia zarówno dogłębną niechęć do zastanej rzeczywistości, jak i radykalizm przyjętych środków. Qutb podkreślał, że aby wyjść z *żałosnego stanu ludzkości* nie można pozwolić sobie na komfort małych zmian, lecz przemiana ta musi być *ogromna i dalekosiężna* [Qutb 2006: 151, 153]¹⁵. Jeżeli ktoś twierdzi, że *islam da się dostosować do Jahiliyyahh* to nie jest muzułmaninem [Qutb 2006: 154]¹⁶.

Wnioski

Ujęcie islamu w kategoriach zaprezentowanych przez Qutbę jest dążeniem do połączenia trzech funkcji władz w jednym ręku i rodzi poważne pytanie o totalitarny charakter państwa islamskiego¹⁷. Odnosząc się do słów Voegelina należy stwierdzić, że określony przez Qutbę ład polityczno-religijny jest ściśle antyzachodni i stanowi *maksimum nieporządku*. Dwa państwa nie tylko nie mogą się ze sobą przeplatać, ale nawet mieć punktów stycznych – tam gdzie jest islam, nie może być *jāhiliyyah*. Narzędziem porządkującym rzeczywistość polityczno-społeczną staje się prawo Allaha – szariat. Na jego mocy wszystkie elementy „zewewnętrzne” wobec islamu, muszą zostać podporządkowane. Paradoksalnie wizja *stworzenia nowego świata* ujawnia elementy gnozy politycznej myśli Qutby i w tym aspekcie w jednym rzędzie stawia islam z takimi ideologiami jak komunizm darzący do ustanowienia na ziemi *królestwa wolności*.

Islam przedstawiony jest z jednej strony jako *totalna* zasada porządkująca każdy aspekt życia, z drugiej zaś jako siła *anihilująca* każdą przeszkodę stojącą na tej

¹⁵ *Prawda jest taka, że islam zmienia nie tylko koncepcje i postawy, ale także system i tryby, prawa i zwyczaje, skoro zmiana ta jest tak fundamentalna, że nie może pozostać żaden związek z sposobem życia jahili i dotychczasowym życiem ludzkości* [Qutb 2006: 153].

¹⁶ W tym kontekście warto spojrzeć na wszelkie próby stworzenia tzw. *euroislam*u, a więc takiej wersji islamu, która byłaby zgodna z wartościami europejskimi.

¹⁷ O związkach między fundamentalizmem islamskim a totalitaryzmem zob. też [Bäcker 2004: 83-98].

drodze. Świat należy wyzwalać siłą, ponieważ dobrowolnie nie podda się władzy Allaha. Rémi Brague zauważa, że w islamie szczególnie jeden atrybut Allaha jest akcentowany – jego wszechmoc – w islamie *Allach nie jest ojcem, tu pozostaje sama wszechmoc. Stworzenie ukazuje właśnie ją, a nie piękno Stwórcy. Ta moc częściej przejawia się w zdolności niszczenia niż budowania* [Brague 2014: 158]. Ta uwaga szczególnie mocno wybrzmiewa w przypadku myśli Qutby. W kategoriach teologii św. Augustyna opis islamu zaprezentowany przez Qutbę, w którym Allah domaga się bezwzględnego posłuszeństwa i zazdrośnie strzeże swojego monopolu na władzę [Danecki 1991: 124] bardziej pasuje do porządku państwa szatana niż państwa Bożego.

Bibliografia

- Acton L. (2006), *W stronę wolności*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Al-Mehri A.B. (2006), *Biography w: Sayyid Qutb, Milestones (Ma'alim fi'l-tareeq)*, Maktabah Booksellers and Publishers, Birmingham.
- Augustyn św. (1953), *O porządku*, w: Augustyn św., *Dialogi filozoficzne*, tom I, PAX, Warszawa.
- Augustyn św. (1977), *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Bäcker Roman (2004), *Islam: między fundamentalizmem a totalitaryzmem* w: Roman Bäcker, Shakir Kitab (red.), *Islam a świat*, Mado, Toruń.
- Bar Wiesław (2003), *Wolność religijna w Dâr al-Islâm. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin.
- Black Antony (2011), *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Brague Rémi (2014), *Prawo Boga. Filozoficzna historia Przymierza*, Teologia Polityczna, Warszawa.
- Copleston Frederick (2004), *Historia filozofii. Tom 2. Od Augustyna do Szkota*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Danecki Janusz (1991), *Polityczne funkcje islamu*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa.
- Encyclopedia of Islam and the Muslim World* (2004), Macmillan, New York.
- Encyclopaedia of the Qur'ân* (2001), vol 1. (A-D), Brill, Leiden.
- Euzebiusz z Cezarei (2013), *Historia Kościelna*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Fortin Ernest L. (2010), *Św. Augustyn*, w: Strauss Leo, Cropsey Joseph, *Historia filozofii politycznej*, Fronda, Warszawa 2010.
- Gelazy (1986a), *Dwie władze. Dwunasty list do cesarza Anastazego*, w: Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Gelazy (1986b), *Bez pomieszania i bez rozdziału* w: Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.

- Gilson Etienne (1953), *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, PAX, Warszawa.
- Goldziher Ignaz (1966), *Muslim Studies*, London.
- Halecki Oscar (1950), *The limits and divisions of European History*, Sheed & Ward, New York.
- Jansen J. J. G. (2005), *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Libron, Kraków.
- Khatab Sayed (2006a), *The Political Thought of Sayyid Qutb. The theory of jahiliyyah*. Routledge, New York.
- Khatab Sayed (2006b), *The Power of Sovereignty. The political and ideological philosophy of Sayyid Qutb*, Routledge, New York.
- Kornatowski Wiktor (1965), *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Instytut Wydawniczy PAX.
- Koopmans Ruud (2015), *Fundamentalism and out-group hostility. Muslim immigrants and Christian natives in Western Europe*, „Journal of Ethnic and Migration Studies”, Vol. 41, No. 1.
- Lewis Bernard (2003), *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem islamu*, Dialog, Warszawa.
- Peterson Erik (2012), *Monoteizm jako problem polityczny*, Republica nr 20/2012, zima 2012, s. 39-61.
- PEW Research Center (2017), *Europe's Growing Muslim Population*, <https://www.pewforum.org/wp-content/uploads/sites/7/2017/11/FULL-REPORT-FOR-WEB-POSTING.pdf>.
- Qutb Sayyid (1951), „*The America I Have Seen*”. In *the Scale of Human Values*, w: Kamal Abdel-Malek (red.), *America in an Arab mirror: images of America in Arabic travel literature: an anthology, 1895-1995*, New York 2000, s. 9-27.
- Qutb Sayyid (2006), *Milestones (Ma'ālim fi'l-tareeq)*, Maktabah Booksellers and Publishers, Birmingham.
- Qutb Sayyid (2009), *In the Shade of the Qur'an*, vol IV, Surah 5, Islamic Foundation, https://www.kalamullah.com/Books/InTheShadeOfTheQuranSayyidQutb/volume_4_surah_5.pdf.
- Voegelin Eric (1997), *History of Political Ideas: Hellenism, Rome, and early Christianity*, University of Missouri Press, Columbia.
- Voegelin Eric (2003), *Duchowa i polityczna przyszłość Zachodu*, „Człowiek w kulturze”, nr 15.