

Umiarkowany islamizm a gospodarka

Jerzy Zdanowski

Jedną z ważniejszych sił politycznych świata muzułmańskiego w ogóle i arabskiego Bliskiego Wschodu w szczególności jest umiarkowany islamizm. Organizacje odwołujące się do islamizmu są w świecie arabskim z reguły zepchnięte do opozycji i nie mają udziału w sprawowaniu rządów. Umiarkowany islamizm jako kierunek myśli muzułmańskiej odwołuje się do doktryny społecznej islamu, która stanowi punkt wyjścia do formułowania koncepcji rozwojowych. Wyraziciele tego kierunku są określanii jako muzułmańscy centryści, muzułmańscy demokraci lub liberalni muzułmańscy reformatorzy. W obrębie języka arabskiego pisze się o nich wasatijjun – centryści, chociaż oni sami mówią, że są islamistami (islamijjun). W kręgu islamu sunnickiego umiarkowany islamizm wyrasta z tradycji Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, organizacji założonej w Egipcie w 1928 r. Organizacja ta miała duży udział w walce o uwolnienie Egiptu spod dominacji brytyjskiej, a kolejne pokolenia jej ideologów rozwijały koncepcje rozwoju w nawiązaniu do islamu. W rozważaniach o gospodarce współcześni centryści muzułmańscy koncentrują się na kwestiach podziału. W ich ideałach postulaty polityczne górują nad analizą ekonomiczną, a zagadnienia wzrostu stoją na drugim planie. Ideałem dla islamistów jest model rozwoju zrównoważonego, w którym sektor państwowy pełni przywódcze funkcje i współpracuje z kapitałem prywatnym, inwestującym głównie w sfery społecznie użyteczne. Islamizm nie jest przeciwko kapitalistycznemu sposobowi produkcji jako takiemu, lecz przeciwko liberalnemu modelowi jego rozwoju. Islamizm popiera też rozwijanie akcjonariatu pracowniczego przez przekazywanie części udziałów przedsiębiorstw pracownikom. Postulowane jest zapewnienie społeczeństwu przez państwo podstawowych świadczeń socjalnych (szkolnictwo, opieka medyczna, system emerytalny) oraz miejsc pracy. Zagadnienia wzrostu gospodarczego traktowane są z ostrożnością, gdyż wzrost generuje nierówności. Działalność gospodarcza powinna tymczasem prowadzić do równowagi i harmonii. Według ideologów islamizmu wskaźnik wzrostu produktu krajowego brutto nie może być głównym miernikiem rozwoju. Celem rozwoju jest bowiem dobrobyt społeczeństwa, a nie wzrost gospodarczy sam w sobie. Dlatego też należy przede wszystkim pobudzać rozwój tych działów gospodarki, które decydują o harmonijnym rozwoju całego społeczeństwa, a nie dążyć za wszelką cenę do szybkiego wzrostu. Taka strategia prowadzi bowiem w ostatecznym rozrachunku do kryzysów i degeneracji społeczeństwa. Ideologię islamizmu cechuje populizm, co w dużej mierze decyduje o jej popularności w świecie islamizmu.

1. Wstęp

Fenomen polityzacji islamu i kierunków myśli muzułmańskiej określanych zbiorczo terminem „fundamentalizmu muzułmańskiego” jest postrzegany najczęściej w kategoriach sprzeciwu wobec wszelkich zmian i zamykania się w przeszłości. Tymczasem zjawisko to, postulując „powrót do świętych tekstów w pierwotnej postaci” oraz nadrzędność prawa boskiego nad prawem ludzkim, nie jest sprzeciwem wobec modernizacji jako takiej, lecz jest protestem przeciwko modernistycznemu pogładowi na świat, który narodził się w Europie w toku rewolucji przemysłowej i naukowej, który charakteryzuje się niezachwianą wiarą w potęgę rozumu oraz nauki i jest sceptyczny co do istnienia absolutnej prawdy (Lawrence 1990: 232).

Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna obejmuje szerokie spektrum poglądów – od kwityzmu przez aktywizm w ramach istniejącego systemu politycznego czy też budowanie społeczeństwa alternatywnego aż po zbrojne metody walki o władzę w państwie. Nurty te łączy odwoływanie się do doktryny społecznej islamu jako punktu wyjścia dla myślenia o teraźniejszości i przyszłości. W ostatnich latach coraz ważniejszą siłą polityczną arabskiego Bliskiego Wschodu staje się tzw. umiarkowany islamizm, którego wyraziciele są określanymi jako muzułmańscy centryści, muzułmańscy demokraci lub liberalni muzułmańscy reformatorzy. W obrębie języka arabskiego pisze się o nich *wasatijjun* – centryści, chociaż oni sami mówią, że są islamistami (*islamijjun*) (Huwardi 1996: 240). Przedmiotem artykułu są gospodarcze koncepcje centrystów muzułmańskich, których działalność jest związana z egipską organizacją Bracia Muzułmanie.

Stowarzyszenie Braci Muzułmanów zostało założone w 1928 r. w Al-Ismailiji przez Hasana al-Bannę, charyzmatycznego nauczyciela szkolnego, wychowanego w duchu gorliwej pobożności muzułmańskiej i egipskiego patriotyzmu. Ruch Braci Muzułmanów miał znaczący udział w antybrytyjskim ruchu oporu. Działając w warunkach kryzysu politycznego i gospodarczego, Bracia przekształcili się w milionowy ruch społecznego, który w latach 50. XX w. poważnie zagroził ówczesnej elicie władzy i ostatecznie został rozbity przez Nasera. Sam Al-Banna został zabity w niewyjaśnionych okolicznościach, a działacze jego ruchu – aresztowani i wyszli na wolność dopiero po przejściu władzy w Egipcie przez Sadata¹.

Egipcjacy Bracia Muzułmanie dali początek innym organizacjom o tym samym charakterze w wielu krajach arabskich Bliskiego Wschodu oraz ugrupowaniom terrorystycznym, od których formalnie się odcinają. Umiarkowany islamizm stanowi dzisiaj poważny ruch społeczno-polityczny i jest obecny w większości krajów muzułmańskich oraz w środowiskach muzułmanów w Europie i USA. Na Bliskim Wschodzie umiarkowani islamiści tworzą opozycję wobec autorytarnych władz, które próbują ograniczyć ich wpływy w społeczeństwie. W takich krajach, jak Egipt, Maroko czy Tunezja, są tolerowaną opozycją, w Syrii i Algierii są zepchnięci do głębokiego podzie-

nia, w jeszcze innych krajach uczestniczyli lub uczestniczą w sprawowaniu władzy (Jordania, Kuwejt, Autonomia Palestyńska). Centryści muzułmańscy konstruują swój model rozwoju, który można określić jako „modernizację z Bogiem” i który obejmuje takie elementy, jak preferowane formy walki politycznej, miejsce religii w państwie, rolę państwa w edukacji i gospodarce, miejsce w gospodarce wielkiego kapitału, w tym obcego, stosunek do Zachodu. Umiarkowani islamiści tworzą ruch, który w jakimś sensie można porównać do europejskich partii i ruchów politycznych odwołujących się do doktryny społecznej chrześcijaństwa.

Współcześni umiarkowani islamiści wyrastają bezpośrednio z tradycji Dżamal ad-Dina al-Afghaniego (1838–1897) i Muhammada Abduha (1849–1905) – ideologów panislamizmu i jednocześnie reformatorów działających na rzecz przystosowania prawa muzułmańskiego do potrzeb współczesności. W pierwszych dziesięcioleciach XX w. głównym ideologiem islamizmu był Hasan al-Banna. Obok Egiptu, ważnym ośrodkiem muzułmańskiej myśli politycznej był wówczas Pakistan, gdzie działał Abul Ala Maududi, twórca organizacji Jamaat-i Islami. Wymienieni myśliciele byli przekonani o możliwości zreformowania się społeczeństw muzułmańskich i wierzyli w siłę wewnętrznych impulsów rozwoju, drzemających w muzułmańskich masach. Maududi sformułował swojego rodzaju manifest islamizmu politycznego, który brzmi następująco: „Wiara w jedyność i suwerenność Boga to podstawa systemu społecznego i moralnego krzewionego przez proroków. To także podstawowy punkt wyjścia dla muzułmańskiej filozofii politycznej. Podstawowa zasada islamu mówi, że ludzie jako jednostki i członkowie zbiorowości powinni wyrzec się jakiegokolwiek formy panowania nad innymi ludźmi i grupami. Nikt nie powinien wydawać komukolwiek rozkazów i poleceń, tak samo jak nikt nie powinien być zmuszony do podporządkowania się poleceniom i rozkazom kogokolwiek. Nikt nie ma prawa tworzyć prawa na użytek własny i nikt nie jest zobowiązany podporządkować się takim prawom. Przywilej stanowienia praw należy tylko do Boga. Tylko Bóg jest suwerenny prawodawcą” (Maududi 2000: 270).

W latach 50. XX w. wyróżniającą się postacią wśród myślicieli muzułmańskich był Sajjid Kutb, egipski literat i działacz polityczny, stracony przez władze naserowskie w 1966 r. Z jego postacią i pisarstwem wiąże się ideologię radykalizmu muzułmańskiego Kutb bardziej niż Al-Banna odwracał się od Zachodu, który poznał w czasie stażu w latach 1949–1950. Uważał, że cywilizacja Zachodu upadła i znajduje się w stanie całkowitej demoralizacji. Był w swoich poglądach coraz bardziej radykalny w głoszeniu konieczności przywrócenia kalifatu, oparcia ustawodawstwa wyłącznie na prawie muzułmańskim i zwalczania przejawów odstępstwa od litery *Koranu*. Jego poglądy stały się wygodnym usprawiedliwieniem dla stosowania przemocy i terroru przez takie grupy egipskich islamistów, jak Dżihad, Gama’at Islamiyya, Takfir wa-l-Hidżra, algierski Muzułmański Front Ocalenia czy palestyński Hamas. Prace Kutba, a zwłaszcza jego komentarze *Koranu*, są do

tej pory bardzo popularne w środowiskach radykalnych islamistów w całym świecie muzułmańskim².

W kolejnych dziesięcioleciach ideologię Braci Muzułmanów oraz islamiistyczny model rozwoju rozwijały następne pokolenia działaczy. Współcześni umiarkowani egipscy myśliciele muzułmańscy nawiązują do doktryny Hasana al-Banny, ale pogłębiają ją i w wielu punktach formułują odmienne poglądy, które odzwierciedlają nowe procesy i wyzwania rozwoju. Można mówić o dwóch środowiskach islamiistycznych funkcjonujących oddzielnie, chociaż powiązanych intelektualnie i towarzysko. Z jednej strony jest to środowisko uniwersytetu Al-Azhar – głównego ośrodka teologicznego w Egipcie i jednego z ważniejszych na świecie. Z tego kręgu pochodzą szejki Muhammad al-Ghazzali, szejki Jusuf al-Kardawi oraz obecny główny szejki uniwersytetu Muhammad Sajid Tantawi. Drugi krąg tworzą osoby, które można określić jako „muzułmanów świeckich”, a więc ludzie niezwiązani zawodowo z kultem religijnym. Są to znane postaci egipskiego życia społecznego, intelektualności znani dobrze w swoich zawodach. Do tego kręgu należą: Kamal Abd al-Magd – prawnik, znawca prawa konstytucyjnego i międzynarodowego, profesor na Uniwersytecie Kairskim i ekspert organizacji międzynarodowych, Fahmi Huwajdi – publicysta piszący na łamach najbardziej poczytnych pism egipskich, m.in. „Al-Ahramu” i jednocześnie autor licznych książek poruszających problematykę rozwoju społecznego, prawnicy Muhammad Salim al-Awa i Tarik al-Biszri³. Przywódcą duchowym i głównym teoretykiem tego nurtu jest bez wątpienia zmarły w 1994 r. Muhammad al-Ghazali, niekwestionowany autorytet moralny, uznany za największego teologa islamu końca XX w., autor licznych prac niezwykle poczytnych do dzisiaj w całym świecie muzułmańskim i – wreszcie – charyzmatyczny orator, którego piątkowe kazania skupiały setki tysięcy słuchaczy.

2. Islam a rozwój

Ponieważ umiarkowani centryści odwołują się przy formowaniu swoich poglądów na gospodarkę do islamu, warto pokazać, jak religia ta odnosi się do procesów wytwarzania i podziału. Pytanie o to, czy islam stwarza bariery w rozwoju rozumianym jako pomnażanie bogactwa, od dawna interesowało europejskich orientalistów, socjologów i ekonomistów. Można wskazać na takich luminary europejskiej nauki, jak James Mill, John Stuart Mill czy Maks Weber, którzy interesowali się normami islamu, mającymi odniesienie do stosunków społecznych i codziennego funkcjonowania społeczeństw cywilizacji muzułmańskiej. Wśród orientalistów-arabistów zagadnienie to szeroko opisał Gustave von Grunebaum w badaniach nad miastem muzułmańskim. O stosunku islamu do działalności kapitalistycznej wyczerpująco pisał Maxime Rodinson (Rodinson 2007).

Można jednoznacznie powiedzieć, że święte teksty islamu nie zakazują wyznawcom tej religii aktywności gospodarczej. *Koran* popiera działalność

handlową, główną formę aktywności ekonomicznej w Arabii w VII w., i odnosi się do niej szacunkiem, a czasami wręcz nakazuje pamiętać o doczesnym etapie życia człowieka. W surze III „Krowa” wierszu 14. czytamy: „Upiększane jest ludziom/ upodobanie do namiętności:/ do kobiet i do synów,/ nagromadzonych kintarów złota i srebra,/ do koni wyróżniających się szlachetnością,/ do trzód i zasiewów./ To jest używanie życia na tym świecie”. *Koran* zaleca też łączyć aktywne praktykowanie wiary z pozyskiwaniem dóbr materialnych, pozwala prowadzić działalność handlową nawet w czasie pielgrzymki, a nawet traktować zysk i zasobność materialną jako przejaw łaskawości bożej (LXII: 9–10). Również *Sunna*, zbiór opowieści o Mahomecie, nie stawia przeszkód aktywności gospodarczej i przedsiębiorczości. Nie podważa ona zwłaszcza prawa do własności prywatnej. Posiadanie dóbr materialnych jest bardziej dobrodziejstwem danym od Boga niż efektem wysiłków podejmowanych przez samego człowieka. Dobra posiadane przez rodzinę były uznane za jej wyłączną własność i były chronione przez prawo tradycyjne. Były więc własnością prywatną *sensu stricte*.

Jusuf al-Karadawi podkreśla, że w sferze działalności gospodarczej w islamie dozwolone (*halal*) jest wszystko to, co nie jest zakazane (*haram*). Dotyczy to wytwarzania, pracy, czerpania zysków i transakcji biznesowych – wszystkie są dozwolone, jeśli nie są zakazane. Zakazane jest natomiast wszystko to, co jest niebezpieczne i groźne dla życia człowieka, jego zdrowia i jego godności osobistej. Zakazane jest także wszystko to, co zagraża funkcjonowaniu społeczeństwa. Teolog przytacza werset 4. z sury V „Stół zastawiony”, w którym Bóg mówi do Mahometa: „Oni pytają ciebie, co im jest dozwolone./ Powiedz:/ Dozwolone są wam rzeczy dobre”. Zasada utrzymania równowagi społecznej i harmonii w sferze stosunków produkcji jest nadrzędna w funkcjonowaniu gospodarki islamskiej – konkluduje Al-Karadawi (Karadawi 2002: 131).

Utrzymaniu tej równowagi ma służyć przestrzeganie zakazów: wytwarzania narkotyków (II: 219, V: 90), szkodliwego dla zdrowia pożywienia (II: 173), czerpania zysków z hazardu (II: 219, V: 90), z lichwy (II: 275–279), bogacenia się w drodze kradzieży (V: 38), pozbawiania życia niewinnych ludzi (II: 178–179), przywłaszczania sobie cudzej własności i marnotrawienia dobra publicznego oraz psucia miar, wag i jakości produktu (II: 188, III: 161, IV: 10, XXVI: 181–183, LXXXIII: 1–6), a także korupcji (*fasad*), która demoralizuje ludzi i niszczy cały system społeczny (II: 11 i 205, IV: 33, VII: 56 i 85, XI: 116). Islam zabrania także dawania i brania łapówek oraz podejmowania stronniczych decyzji, które mogą godzić w czyjąś własność lub krzywdzić kogoś przez pozbawienie go na przykład odszkodowania (IV: 58 i 135, V: 42, VII: 29, LV: 9) (Ul Haq 1995: 108–109).

Popierając aktywność gospodarczą i zachęcając do pomnażania stanu posiadania, normy islamu jednocześnie wyznaczają pewne granice w dążeniu do bogacenia się. Jest to konsekwencją określonego podejścia do zagadnień wytwarzania i podziału. Jedną z barier w bogaceniu się przez jednostkę jest

ochrona własności wspólnotowej. Nie może być ona naruszona przez dążenia jednostek do pomnażania swojego bogactwa. W dziejach muzułmańskiego Bliskiego Wschodu wspólne były pastwiska, lasy i akwenty wodne. Były one użytkowane przez osiadłe wspólnoty lokalne lub przez plemiona nomadów. Władca wprawdzie zarządzał całą ziemią i użytkami w imieniu Boga, ale dobra wspólnot nie podlegały ekspropriacji przez państwo.

W sferze podziału islam głosi solidarność społeczną i nakazuje wspomagać biednych jałmużną oraz troszczyć się o los wdów, sierot i ubogich. Jałmużna jest w islamie obowiązkiem religijnym i społecznym. Poza jałmużną przepisana normami religii ważne jest, aby wierny wspomagał dodatkowo, dobrowolnie i dyskretnie tych, którym w życiu się nie poszczęściło. Wierny powinien także przekazywać część swoich dochodów na rzecz całej wspólnoty po to, aby ze zgromadzonych w ten sposób środków wspólnota mogła utrzymywać porządek, wspierać potrzebujących i prowadzić wojnę z niewiernymi. Konieczność dawania jałmużny i dzielenia się z innymi tym, co mamy w nadmiarze, utrzymywania wdów, biednych i sierot jest wyrażona w wielu wersetach *Koranu* i w licznych *hadisach*. Świadczenie na rzecz potrzebujących współwyznawców oraz całej wspólnoty jest obowiązkiem nałożonym na każdego przez Boga. Normy islamu potępiają jednocześnie egoizm ludzi bogatych i skąpstwo wobec sierot, ubogich i wdów.

Obowiązek dbania przez wspólnotę o dobrobyt wyznawcy islamu znany jest w teologii muzułmańskiej jako *fard al-kifaja*, dosłownie: „obowiązek wystarczalności”. Wskazania na ten temat znajdują się w *Koranie*, a zwłaszcza w surze XXII „Pielgrzymka”, wersecie 40., który mówi o tym, że Bóg utwierdził władze ziemskie i dał im prawo do pobierania *zaki* (podatku religijnego), po to aby instytucje te służyły dobru całej wspólnoty. Przywoływany jest także w związku z tym werset 177. z sury II „Krowa”, w którym wiara muzułmańska określona jest jako holistyczny system samego kultu i obowiązków moralnych, ale także obowiązków społecznych. Wśród tych ostatnich jest płacenie *zaki*, która ma służyć zapewnieniu wspólnoty i jej członkom odpowiedniego poziomu życia materialnego. W warunkach funkcjonowania współczesnych społeczeństwa *fard al-kifaja* oznacza konieczność podejmowania przez władze wspólnoty lub władze państwowe odpowiednich kroków na rzecz rozwoju przemysłu, edukacji, ochrony zdrowia i innych dziedzin niezbędnych do funkcjonowania jednostki i całego społeczeństwa. Chodzi więc o stworzenie miejsc pracy i zapewnienie wszystkim potrzebującym dachu nad głową oraz pożywienia i odpowiedniej opieki. Władze, które nie potrafią podołać tym obowiązkom, nie powinny kierować wspólnotą i zasługują na potępienie – tak interpretują zasadę *fard al-kifaja* współcześni ideolodzy islamizmu. *Fard al-kifaja* to ważny element ideologii islamizmu; to podstawa idei państwa opiekuńczego jako najbardziej właściwej dla świata islamu koncepcji rozwoju. *Fard al-kifaja* to jednocześnie ważny argument religijny przeciwko liberalnym koncepcjom rozwojowym.

Zapewnienie środków materialnych niezbędnych dla funkcjonowania społeczeństwa to także obowiązek kapitału prywatnego. Pełni on w społeczeństwie ważne funkcje społeczne. Po pierwsze powinien być wrażliwy na biedę i niedostatek. Konieczność wspomagania biednych przez bogatych to częsty motyw licznych wersetów *Koranu*. Bóg stawia w nich ludzi przekazującym biednym część swojego dobra jako przykład do naśladowania, a działanie takie wskazuje jako drogę do zbawienia (np. II: 261–279). Po drugie normy islamu zachęcają do kumulowania kapitału w celu inwestowania go w przedsięwzięcia służące całej wspólnotcie. Często przywoływany jest w tej kwestii werset 11. z sury CVII „Żelazo”: „A kto da Bogu [społeczeństwu – przyp. J.Z.] piękną pożyczkę,/ On mu ja odda w dwójnasób,/ i będzie miał nagrodę szlachetną”. W wersecie 130. sury III „Rodzina Imrana” oraz w wersecie 39. sury XXX „Bizantyjczycy” działanie na rzecz materialnego dobra wspólnoty jest przeciwstawione lichwie i wskazane jako właściwie w odróżnieniu od lichwy, która jest wielokrotnie potępiana. Wątek o inwestowaniu wiąże się z oszczędzaniem i gromadzeniem kapitału. W wersecie 268. sury II „Krowa” Bóg zapowiada przebaczenie i zasobność dla tych, którzy przeznaczają swoje środki na cele społecznie użyteczne. *Koran* potępia jednocześnie tezauryzację i gromadzenie bogactwa bez przeznaczania go na cele związane z funkcjonowaniem całej wspólnoty. Tezauryzacja nie przynosi korzyści społeczeństwu i jest przeciwieństwem inwestowania. Jako taka jest potępiona (CII: 1–6; CIV: 1–9; CVII: 1–7).

Wiele kontrowersji budziło zawsze potępienie przez *Koran* praktyki zwanej po arabsku *riba*, rozumianej w językach europejskich jako udzielanie pożyczek (finansowych lub w naturze) na procent (XXX: 39). Taka interpretacja oznaczałaby stawianie przez islam poważnych barier w rozwoju banków, sfery finansów i działalności kapitalistycznej jako takiej. M. Rodinson uważa, że tak naprawdę nie wiadomo, co oznaczał ten termin w praktyce. Samo słowo znaczy tyle, co „zwiększenie”, „pomnożenie tego, co posiadamy”. Może więc oznaczać „zysk”. W kontekście historycznym słowo to nie odnosiło się jednak do zysku jako takiego, lecz do sytuacji, kiedy dłużnik, nie mogąc wywiązać się z zobowiązania zwrotu w terminie długu, tracił na rzecz pożyczkodawcy dobra o podwójnej wartości (Rodinson 2007: 42). Było to, rzecz jasna, korzystne dla kredytodawcy i niekorzystne dla kredytobiorcy. Zakaz praktykowania *riba* odnoszony jest w *Koranie* do muzułmanów, pogan (byli nimi Mekkańczycy w początkowym okresie misji proroczej Mahometa), chrześcijan i Żydów. *Koran* zarzuca zwłaszcza Żydom, że odeszli od swojego prawa, akceptując lichwę (IV: 160–161).

Można sądzić, że zakaz czerpania korzyści z pożyczania pieniędzy (lub innych dóbr) na warunkach, których złamanie stawiało dłużnika w bardzo trudnej sytuacji, odnosił się do konkretnej sytuacji historycznej, a mianowicie okresu, kiedy muzułmanie byli mniejszością w samej Arabii i byli zdani na łaskę i niełaskę niemuzułmańskich kredytodawców. Czołowi isla-

molodzy, jak J. Schacht (Brill 1995: 491–493), M. Gaudefroy-Demombynes (Gaudefroy-Demombynes 1957: 609–611), W. Montgomery Watt (Watt 1956: 296–298) uważają przy tym, że zakaz *riba* dotyczył tylko Żydów i że udzielanie pożyczek na procent było praktykowane przez pierwszy swojego rodzaju fundusz finansowy, stworzony z datków pierwszych muzułmanów na rzecz wspólnoty, którym zarządzał sam Mahomet.

3. Gospodarka Islamska

Myślą przewodnią w rozważaniach współczesnych islamistów o gospodarce oraz rozwoju jest przekonanie, że system społeczny może właściwie funkcjonować jedynie wówczas, gdy ma solidne podstawy materialne, a więc sprawnie funkcjonującą gospodarkę. Takie przekonanie jest powszechne w koncepcjach rozwojowych islamizmu. M. Umar Chapra, znany współczesny teoretyk gospodarczych koncepcji islamu, uważa, że system gospodarczy pełni ważne funkcje stabilizacyjne w społeczeństwie i tym samym przeciwdziała anarchii oraz chaosowi, co jest największym zagrożeniem dla wspólnoty muzułmańskiej (Chapra 2006: 355)⁴.

Narodziny myśli ekonomicznej islamu należy wiązać z muzułmańskim odrodzeniem w końcu XIX w. Dżamal ad-Din al-Afghani i jego uczniowie, Muhammad Abduh i Raszid Rida, ówczesni reformatorzy islamu, zajmowali się wprawdzie głównie reformowaniem ustawodawstwa i *idżtihadem*, czyli prawem do twórczego interpretowania prawa muzułmańskiego, ale sam fakt, iż dążyli do przekształcenia islamu z wiary w ideologię polityczną miał głębokie implikacje dla wyobrażeń o tym, czym w środowisku politycznym islamu powinna być gospodarka (Keddi 1994).

Wyobrażenia te zaczęły być formowane w okresie pokolonialnym, kiedy elity teraz niezależnych – lub też nowych, jak Pakistan – państw muzułmańskich zaczęły kontestować współczesne im teorie ekonomiczne ze względu na coraz większe trudności rozwojowe i poszukiwały nowych dróg rozwoju. Podczas gdy jednych pociągały teorie socjalizmu, inni dopatrywali się inspiracji w islamie. W pierwszych dwu dekadach XX w. ukazały się pierwsze teksty o gospodarce islamskiej pióra Soeharwiego Muhammada Hifzur Rahmana z Indii, Shaykha Mahmuda Ahmada z Pakistanu i Jakuta al-Aszmawiego z Egiptu (Wilson 2004: 196).

Poglądy Bractwa Muzułmańskiego na gospodarkę były formułowane od lat 30. XX w. przez pokolenie pierwszych ideologów islamizmu w Egipcie – Sajjida Kutba i Abd al-Kadira Aude. Pozostawali oni, podobnie jak szyicki teoretyk z Iraku Muhammad Bakir as-Sadr, pod wpływem koncepcji pakistańskiego myśliciela islamizmu Abu al-Ala al-Maududiego, który sam nie był ekonomistą, ale interesowało go zagadnienie nierówności. Właśnie al-Maududi wprowadził w 1947 r. do szerokiego obiegu termin *al-iktisad al-islami*, czyli „gospodarka islamska”, który upowszechnił się w następnych dziesięcioleciach (Maududi 1975).

Głównym zagadnieniem teoretycznym pozostawała wówczas kwestia własności podstawowych środków produkcji i dopuszczalny zakres prywatnego ich posiadania. W poglądach niektórych ideologów pojawiła się myśl, że w rolnictwie powinny istnieć tylko gospodarstwa rodzinne, posiadające tyle ziemi, ile są w stanie same obrobić. Większy rozmiar posiadania miał być niedozwolony przez *Koran*. Z takim stanowiskiem nie zgadzał się al-Maududi, który prezentował bardzo charakterystyczne dla islamizmu „zdroworozsądkowe” podejście do zagadnień doktrynalnych. Pakistański myśliciel zwrócił uwagę na to, że ciężka sytuacja chłopów na subkontynencie indyjskim jest następstwem nie tyle samego ograniczonego posiadania ziemi, ile warunków jej dzierżawienia. Warunki te określały wielkość zbiorów, które dzierżawca był zobowiązany przekazać właścicielowi i nie przewidywały zmniejszenia przekazywanej części w przypadku złego zbioru. W konsekwencji, dzierżawcy, aby wypełnić swoje zobowiązania, musieli zadłużać się u lichwiarzy, którzy żądali terminowej spłaty pożyczki bez względu na to, czy zbiory były obfite, czy skromne. Al-Maududi uważał, że konfiskata ziemi lub jej nacjonalizacja nie są środkiem przerwania zamkniętego kręgu zadłużenia, zniewolenia i nędzy. Należało, jego zdaniem, odwołać się do prawa muzułmańskiego jako podstawy prawnej umów i wyeliminować w ten sposób główne zło, za które uważał lichwiarstwo. Al-Maududi sformułował więc w rozważaniach o gospodarce jednoznaczne stanowisko w kwestii *riby*: czerpanie zysków z samego faktu posiadania kapitału jest niemoralne i niezgodne z religią. Stanowisko to zostało przejęte przez kolejne pokolenia ideologów islamizmu.

Poglądy pierwszego pokolenia islamistów na gospodarkę zostały w kolejnych dekadach rozwinięte i pogłębione. Zagadnieniami gospodarczymi w islamie zajęli się muzułmańscy ekonomiści, którzy otrzymali wykształcenie na Zachodzie i dobrze znali zachodnie teorie ekonomiczne. Ośrodki muzułmańskiej myśli ekonomicznej powstały w takich krajach, jak Malesja, Indonezja, Bangladesz, Indie, Pakistan, Iran, Turcja i – oczywiście – w krajach arabskich. Do nowego pokolenia ekonomistów, traktujących gospodarkę i rozwój z punktu widzenia norm religii, należy zaliczyć Fazlura Rahmana, Muhammada Abdul Mannama, Muhammada Nejatullaha Siddiqiego, M. Umara Chaprę, Syeda Nawaba Naqwiego.

Początkowo działali oni w odosobnieniu i pisali w różnych językach – urdu, malajskim, tureckim i arabskim – w związku z czym nie stanowili jednorodnego środowiska naukowego. W latach 70. XX w. sytuacja ta zaczęła się zmieniać, do czego przyczyniły się seminaria i konferencje międzyislamskie organizowane zwłaszcza przez Organizację Konferencji Islamskiej. W 1976 r. w Mekce została zorganizowana Pierwsza Międzynarodowa Konferencja Gospodarki Islamskiej, co było punktem zwrotnym w badaniach nad *al-iktisad al-islami*, czyli gospodarką islamską. Wkrótce powstało centrum naukowe do badań nad tym zagadnieniem na Uniwersytecie Króla Abd al-Aziza w Ar-Rijadzie.

Już na konferencji w Mekce w 1976 r. została podjęta dyskusja nad pytaniem, czy gospodarka islamska jest odrębną dyscypliną nauk ekonomicznych, czy też konwencjonalną nauką o gospodarowaniu, szczególnie uwrażliwioną przez doktrynę społeczną islamu na kwestie sprawiedliwości społecznej. Tacy ówczesni naukowcy ekonomiści, jak Muhammad Nejatullah Siddiqi i M. Umar Chapra, zdecydowanie zaprotestowali przeciwko traktowaniu gospodarki islamskiej jako szczególnego przypadku konwencjonalnej nauki o gospodarce. Obydwaj podkreślili, że zasadniczą odmiennością gospodarki islamskiej polega na tym, że w jej przypadku podstawą rozważań i konstrukcji teoretycznych nie jest kategoria zysku, lecz zasada sprawiedliwości w gospodarowaniu, która obejmuje zarówno sferę prywatnych transakcji gospodarczych, jak i podziału wytworzonego produktu krajowego. Jeśli w przypadku transakcji wyraża się ona w przeświadczeniu o tym, że każda transakcja powinna być uczciwa i transparentna, to w przypadku dystrybucji chodzi o sprawiedliwe zaspokojenie materialnych potrzeb uczestników rynkowej gry (Wilson 2004: 200–201).

Syed Nawab Naqvi, inny ówczesny teoretyk gospodarki islamskiej, uznał, że głównym kryterium odróżnienia jej od klasycznej zachodniej nauki jest charakter zachowywania się uczestników gry rynkowej. Naqvi przedstawił to zagadnienie, mówiąc, że w gospodarce, która jest islamska, uczestnicy gry rynkowej są *homo islamicus* w tym sensie, że podejmując decyzje, mają świadomość, iż są członkami społeczeństwa muzułmańskiego. W klasycznej ekonomii uczestnicy gry rynkowej są wyłącznie *homo oeconomicus*, którzy działają w środowisku świeckim. Z punktu widzenia metodologii Naqvi zaproponował indukcyjną metodę w określaniu aksjomatów gospodarki islamskiej. Miała ona polegać na określaniu zachowań pojedynczych uczestników gry rynkowej na poziomie bazowym – tzn. przedsiębiorców, menedżerów, pracowników najemnych i gospodarstw domowych – po to, aby na tej podstawie wyprowadzać generalne cechy gospodarowania. Inni ekonomiści teoretycy uważali, że bardziej właściwa jest metoda dedukcyjna, czyli określanie aksjomatów gospodarki islamskiej na podstawie naturalnych zasad wytwarzania, podziału, popytu oraz podaży, ujętych w prawa religii (islam) w charakterze moralnych drogowskazów zachowania się dla uczestników gry rynkowej (Wilson 2004: 201).

4. Wytwarzanie i podział

Współcześni islamiści odwołują się do norm islamu, apelują do budowania gospodarki opartej na moralności i krytykują kapitalizm za brak umiarkowania w dążeniu jednostek do bogacenia się oraz brak mechanizmów systemowych, które równoważyłyby nierówności majątkowe. Chodzi przede wszystkim o nierówny podział, czerpanie zysków w drodze spekulacji finansowych oraz praktyki monopolistyczne. Islamizm podkreśla także ważną rolę państwa jako regulatora procesów gospodarczych i przyznaje pośrednio,

iż państwo ma prawo do ekspropriacji. To prawo wynika z religijnego założenia, że wszelkie dobro należy do Boga, a ludzie jako właściciele tych dóbr są tak naprawdę ich użytkownikami na Ziemi. Ponieważ dobro wspólnoty jest ważniejsze od interesu jednostki, ta ostatnia może zostać pozbawiona użytkowanego dobra, jeśli leży to w interesie ogółu.

W pracach klasyków islamizmu politycznego z lat 50. XX w. wątek ten przewija się często. Państwo ma prawo do interweniowania w procesy gospodarcze w celu zaspokojenia potrzeb społecznych, może zarządzić sekwestr majątku, podnosić podatki i zbierać *zakę*. Co do równościowego podziału, zdania były już wówczas podzielone. Sajjid Kutb wypowiadał się za bezwzględną równością i prawem państwa do ściągania tego, co obywatele mieli w nadmiarze, oraz przeznaczania tej nadwyżki na potrzeby związane z funkcjonowaniem całej wspólnoty. Al-Maududi krytykował ten pogląd i uważał, że podział powinien być nie tyle równy, ile sprawiedliwy. Uważał, że dzielenie wytworzonego produktu bez względu na to, ile kto wytworzył, jest sprzeczne z naturą ludzką do pomnażania swojego dorobku i że zasada taka zniechęci ludzi do przejawiania inicjatywy (Utvik 2006: 79–80).

W Egipcie najbardziej znanymi teoretykami gospodarki muzułmańskiej w latach 80. i 90. XX w. byli Jusuf Kamal, profesor ekonomii związany z Braćmi Muzułmanami, Husajn Szahhata, szef komisji ekonomicznej Bractwa i autor planu zreformowania gospodarki Egiptu z początku lat 90. XX w., a także Adil Husajn, główny ideolog Hizb al-Amal (Partii Pracy), która w latach 90. XX w. zawiązała sojusz wyborczy z Braćmi Muzułmanami i stała się drugą obok Nowego Wafdu partią opozycyjną w parlamencie egipskim (Utvik 2006: 5).

Charakterystyczna zmiana w poglądach gospodarczych islamizmu od lat 80. to wykluczenie z dyskursu wątków o muzułmańskim socjalizmie, obecnych w ideologii Bractwa Muzułmańskiego w latach 50. i 60., oraz złagodzenie postulatu odcięcia się od gospodarki światowej. Silniejsze jest także niż poprzednio eksponowanie roli instytucji państwowych w pobudzaniu wzrostu gospodarczego oraz w utrzymaniu opiekuńczego charakteru państwa. Jednocześnie ideolodzy islamizmu zaczęli bronić sektor prywatny i wyznaczyli mu ważną rolę w rozwoju. Obecność w dyskusjach wielu, często wykluczających się wątków świadczyła o tym, że Bractwo Muzułmańskie przeformowywało swój program. Jeśli chodzi o teoretyków gospodarki islamskiej, byli oni pod wrażeniem sukcesów gospodarczych Korei Południowej i tamtejszego modelu kapitalizmu, w którym kapitał prywatny współdziałał z państwem i był przez nie kontrolowany.

Adil Husajn był w młodości członkiem radykalnej organizacji prawicowej Młody Egipt, założonej przez jego starszego brata Ahmada, charyzmatycznego przywódcę, który zmarł w latach 70. XX w. Adil Husajn zadeklarował się po 1952 r. jako marksista i przylączył do ugrupowań komunistycznych. W czasach Nasera spędził 11 lat w więzieniu. Próbował zmodyfikować marksizm przez połączenie jego programu społecznego z etyką islamu, co

pozwoili mu przejść w późniejszym okresie na pozycje islamizmu. Adil Husajn mówił o swoim poglądach jako „oświeconym islamizmie”; opowiadał się za systemem społecznym opartym na *szari'i*, ale uważał, że powinna to być „*szar'ia* XXI wieku”. Adil Husajn jako działacz Partii Pracy, która została założona przez działaczy Młodego Egiptu w czasach As-Sadata, wypowiadał się przeciwko polityce otwarcia, a zwłaszcza liberalizacji importu, gdyż uważał, że polityka ta powiększa nierówności społeczne. Partia Pracy nawoływała do niezależności ekonomicznej Egiptu, ale nie chodziło jej o autarkię gospodarczą. Adil Husajn rozumiał niezależność ekonomiczną jako uwolnienie się od dyktatu międzynarodowych instytucji finansowych – Banku Światowego i Międzynarodowego Funduszu Walutowego, które określał mianem „szatańskich” (Utvik 2006: 67)⁵.

Adil Husajn jest autorem kilku książek z zakresu polityki gospodarczej, z których najbardziej poczytna nosi tytuł *Nahwa fikr arabi dzadid – an-nasirija wa-t-tanmija wa-d-dimokratija* (Ku nowej myśli arabskiej – naserizm, rozwój i demokracja). W książce tej przeplatają się wątki krytyki współczesnych stosunków gospodarczych w świecie, przeprowadzonej z pozycji marksizmu, radykalnego nacjonalizmu i islamizmu. Adil Husajn deklaruje się jako zwolennik rozwoju niezależnego i optuje za budowaniem niezależnej gospodarki krajowej, stosownie zdywersyfikowanej, samowystarczalnej i nastawionej na rynek wewnętrzny. Stanowisko to jest zbliżone do poglądów znanego egipskiego teoretyka rozwoju Samira Amina, jednego z głównych eksponentów teorii rozwoju zależnego. Husajn podkreśla, że rozwinięte gospodarki światowe zepchnęły Egipt do roli dostawcy surowców i odbiorcy dóbr przetworzonych. Taki stan rzeczy utrudnia przyspieszenie tempa wzrostu z powodu niekorzystnego dla krajów surowcowych relacji cen między dobrami przetworzonymi a surowcami. Adil Husajn uważa, że w tej sytuacji należy ograniczyć import i rozwijać w kraju działy przemysłu przetwórczego. Autor optuje też za silną pozycją państwa w formułowaniu polityki przemysłowej i wdrażaniu w życie planów industrializacji. Uważa, że polityka rozwojowa Nasera oparta na przewodniej roli państwa w gospodarce była korzystna dla Egiptu i jego społeczeństwa (Husajn 1985: 41–48, 54–55).

Warto odnotować, że Bractwo Muzułmańskie w latach 60. XX w. ostro krytkowało politykę Nasera, uważając, że zmierza ona do upaństwowienia gospodarki i społeczeństwa, a jednocześnie pozytywnie oceniało model rozwoju wdrażany w Korei Południowej. Kierownictwo Bractwa oraz jego ekonomiści teoretycy wychodzili z założenia, że znacznie korzystniejsze dla gospodarki jest pozostawanie środków produkcji w rękach prywatnych, państwo powinno jedynie określać kierunki inwestowania prywatnego kapitału (Utvik 2006: 75).

Rozważania Husajna cechuje wyraźny populizm i myślenie życzeniowe. Uważa on, że dla poprawy sytuacji jego kraju wystarczy „wziąć sprawę rozwoju w swoje ręce” i sformułować nową strategię eksponującą równościowy

układ stosunków między Północą a Południem. Adil Husajn podkreśla, że „niezależność zależy od nas samych” i zgadza się z ówczesnymi (połowa lat 80. XX w.) wypowiedziami przywódców Chińskiej Republiki Ludowej, że należy wykorzystać napięcia między wielkimi mocarstwami, tzn. USA oraz ZSRR, i zaproponować światu „nowy ład ekonomiczny”. Egipski ideolog był pod silnym wrażeniem chińskiej drogi rozwoju po 1949 r. W swojej książce pisze z uznaniem o Chińskiej Republice Ludowej i jej przywódcach, którzy skutecznie przeciwstawili się dominacji sił zewnętrznych i wdrożyli w życie model rozwoju oparty na wewnętrznych czynnikach rozwoju. To pozwoliło Chinom wkroczyć na drogę tak pożądanego rozwoju niezależnego – konkluduje (Husajn 1985: 56–57).

Husajn Szahhata, teoretyk gospodarki islamskiej bezpośrednio związany z Bractwem Muzułmańskim, zapoczątkował w 1991 r. w środowisku islamiistycznym debatę o miejscu państwa w gospodarce i roli sektora prywatnego. Szahhata podtrzymał linię polityczną Bractwa z lat 60. XX w. i poddał krytyce nacjonalizację prywatnych przedsiębiorstw, a następnie opowiedział się za przekazaniem w ręce prywatne nierentownych przedsiębiorstw państwowych. To miało przyciągnąć do gospodarki nowe środki i zwiększyć inwestycje. Ideolog islamizmu podkreślił przy tym, że część udziałów w przedsiębiorstwach państwowych powinna zostać przekazana pracownikom. Jednocześnie Szahhata zaznaczył, że prywatyzacja nie zdejmuje z państwa podstawowych obowiązków wobec społeczeństwa w sferze socjalnej i że państwo powinno utrzymać w swoich rękach te gałęzie gospodarki, które są kluczowe dla zrównoważonego rozwoju (Shahhata 1990: 16).

Jusuf Kamal, profesor ekonomii na uniwersytecie w Al-Mansurze, opublikował dwie prace, które stały się podstawą gospodarczego programu islamizmu. Pierwsza (z 1986 r.) to *Al-Islam wa-l-mazahib al-iktisadijja al-mu'asira* (Islam i współczesne szkoły myśli ekonomicznej), druga (z 1990 r.) *Fikh al-iktisad al-amm* (Zasady gospodarki społecznej). W pierwszej z nich autor analizuje myśl ekonomiczną islamu w odniesieniu do myśli zachodniej, w drugiej – omawia rolę państwa w procesach gospodarczych w świetle klasycznych szkół prawa muzułmańskiego. W pierwszej z tych prac Kamal zastanawia się nad możliwościami osiągnięcia jednocześnie dwóch celów: wzrostu gospodarczego i sprawiedliwego podziału. Krytykuje przy tym zarówno kapitalistyczny, jak i komunistyczny system wytwarzania. Pierwszy z nich posiada odpowiednie instrumenty pobudzania wzrostu, ale produkt krajowy brutto staje się w kapitalizmie własnością wąskiej warstwy posiadaczy środków produkcji, głównie kapitału finansowego. Podział produktu nie jest więc sprawiedliwy. Komunizm z kolei stawia kwestie równości w sposób skrajny, co niszczy wszelką inicjatywę i wyklucza wzrost. Zubożenie całego społeczeństwa jest w tej sytuacji nieuniknione (Kamal 1986: 117–118).

Kamal krytykuje kapitalizm głównie za lekceważenie problemu sprawiedliwego podziału, ale także za przyzwalanie na uprawianie lichwy, monopole

państwowe i regulowanie cen. Są to praktyki, które decydują o tym, że działalność gospodarcza nie jest transparentna, a rozwój nie jest przewidywalny. Kamal napisał w 1986 r., że interwencjonizm państwowy doprowadził do tego, że prawie połowa światowego dochodu narodowego była wytwarzana bezpośrednio przez sektor państwowy, a mimo to gospodarka światowa od początku lat 70. XX w. nie mogła wyjść ze stanu stagnacji. Polityka monetarystyczna też nie na wiele się zdała, gdyż jedynym rezultatem jej zastosowania w USA i Wielkiej Brytanii był spadek inflacji. Pożądany model gospodarczy, według Kamala, to taki, który zakłada sprawiedliwy podział produktu oraz eliminuje regulacje o charakterze monopolistycznym, powodujące, że system gospodarczy nie jest przejrzysty (Kamal 1986: 147–148).

5. Zarządzanie i bankowość

Umiarkowani islamiści dążą jednocześnie do wkomponowania w system ekonomiczny mechanizmów, które uczyniłyby ten system bardziej sprawny i wydajny. „Sprawne zarządzanie i efektywność to cechy, którymi powinna charakteryzować się gospodarka muzułmańska” (Karadawi 2001: 95). Z tego punktu widzenia w centrum ich rozważań o gospodarce jest *zaka* – podatek religijny – oraz bankowość muzułmańska. Jeśli *zaka* jest integralną częścią gospodarki muzułmańskiej i głównym instrumentem niwelowania różnic społecznych oraz tworzenia klimatu solidarności między warstwami społeczeństwa, to bankowość muzułmańska jest postrzegana jako główny środek przyspieszenia rozwoju gospodarczego (Karadawi 2000b: 17, 44–46).

Umiarkowani islamiści są gorącymi zwolennikami bankowości muzułmańskiej i uważają, że eksperyment z bankowością muzułmańska zapoczątkowany w latach 60. XX w. powiódł się, czego dowodem jest wzrastająca stale liczba banków prowadzących tego rodzaju działalność. Bankowość muzułmańska funkcjonuje, stosując się do zakazu *riby*, czyli uzyskiwania zysków z samego faktu posiadania pieniędzy lub innych dóbr. Banki muzułmańskie muszą w związku z tym działać jako banki inwestycyjne i ponoszą, w równym stopniu co właściciele wkładów, ryzyko zarówno zysków, jak i strat. Banki muzułmańskie to realność, której nie można negocjować i dynamiczna siła pobudzająca rozwój społeczny – mówią centryści (Karadawi 2001: 75).

Rozważania o bankowości są ujęte w szerszy, nie tylko finansowy wymiar. Tym wymiarem jest moralność. Chodzi o to, że nadrzędnym celem systemu gospodarczego jest dążenie do sprawiedliwości społecznej. To wynika z religijnej koncepcji *istichlafu*, zgodnie z którą człowiek został stworzony przez Boga do wypełnienia na Ziemi zadania, które określił dla niego Stwórca. Jako istota stworzona przez Boga człowiek ma prawo m.in. do godności i do godziwych warunków życia. Z tej godności wyzuwają go bieda, bezrobocie, analfabetyzm, brak dachu nad głową, brak możliwości leczenia, wyczywania i inne bolączki. System gospodarczy w państwie islamskim ma

więc przed sobą ważne zadania społeczne, a nade wszystko religijne, jakimi są eliminowanie ubóstwa i działanie na rzecz wyrównywania szans. Chodzi także o tworzenie klimatu solidarności społecznej, czemu nie sprzyja, bez wątpienia, pogłębianie się nierówności między bogatymi a biednymi. W tym kontekście system bankowy to nie prosty dostawca kapitału, lecz instrument realizacji ważnych celów społecznych związanych z łagodzeniem skutków ubóstwa. Pieniądze to bardziej dar dany ludziom od Boga niż towar. Kapitał jako taki powinien działać na rzecz pokoju społecznego, a nie tylko przynosić zyski⁶.

Koncentracja centrystów w rozważaniach o gospodarce na systemie finansowym jest dowodem na to, że uznają oni decydującą rolę kapitału jako czynnika produkcji oraz rolę międzynarodowych organizacji finansowych. Jak jednak zachęcić kapitał międzynarodowy do współpracy w warunkach specyficznego podejścia do działalności banków? W tym względzie centryści są podzieleni. Jedni z nich, jak Jusuf al-Karadawi, są ortodoksyjni i stoją na stanowisku, że kredyt bankowy należy traktować jako lichwę i eliminować banki stosujące oprocentowanie kredytów nieinwestycyjnych. Al-Karadawi powołuje się na argument koraniczny i przytacza werset 278. z sury II („Krowa”): „O wy, którzy wierzyacie!/ Bójcie się Boga/ i porzućcie to, co pozostało z lichwy,/ jeśli jesteście wierzącymi! Jeśli jednak tego nie uczynicie, to oczekujecie wezwania do wojny od Boga i Jego Posłańca!/ A jeśli się nawrócicie, to otrzymacie swój kapitał./ Nie czyńcie niesprawiedliwości” (Karadawi 2002: 230). Lichwa pogłębia nierówności i jest niesprawiedliwa. Musi więc być zakazana. Ponieważ nieinwestycyjny kredyt bankowy jest formą lichwy, on też musi być zakazany – rozumuje Al-Karadawi.

Inni centryści zajęli w sprawie kredytu bankowego bardziej elastyczne stanowisko. Należą do nich Muhammad al-Ghazali oraz szejk Al-Azharu Muhammad Sajjid Tantawi. Obydwaj teolodzy uważają, że jeśli kapitał realizuje cele pożyteczne społecznie, to nie należy go traktować jako *riba*. Al-Ghazali zajmował w tej kwestii charakterystyczne stanowisko, podobne jak w innych sprawach. Uważał mianowicie, że nie należy mechanicznie przenosić treści świętych tekstów na daną sytuację społeczną, gdyż każda sytuacją jest inna, ale twórczo interpretować nakazy religii. Tantawi, główny szejk Al-Azharu, mówi otwarcie: „Tak, *riba* jest niedozwolona, ale czym jest *riba*?”. Czy teksty koraniczne, powstałe wiele stuleci temu, można dosłownie odnosić do współczesności? Teolog poświęca działalności banków książkę zatytułowaną *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* (Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego), która została wydana w 2003 r. Potwierdza w niej swoje poglądy wyrażone na początku lat 90., iż kredyt bankowy jest *halal* (dozwolony). Tantawi uważa, że jednym z głównych celów działalności banków jest inwestowanie, czyli pomnażanie bogactwa udziałowców. Taka działalność zasługuje na pochwałę, gdyż oznacza pomnażanie bogactwa całego społeczeństwa. Musi być wszakże prowadzona zgodnie z pewnymi zasadami, do których należy odnieść lojalność wobec

udziałowców, uczciwość i dotrzymanie warunków umowy. Tantawi powołuje się na jeden z *hadisów*, który mówi, że Bóg błogosławi taką działalność inwestycyjną (Tantawi 1992). Takie stanowisko szejka otworzyło wówczas Egipt dla banków zachodnich.

Szejk Tantawi wymienia trzy rodzaje inwestycji bankowych dopuszczanych przez prawo muzułmańskie. Pierwszym jest *muszaraka*, a więc sytuacja, kiedy bank zawiera umowę z innym bankiem o wspólnej realizacji danej inwestycji w celu pomnożenia wkładów udziałowców. Drugim rodzajem dopuszczalnej działalności bankowej jest *mudaraba*, kiedy bank ogłasza projekt inwestycyjny i zachęca osoby fizyczne do współuczestniczenia w jego finansowaniu, gwarantując im przy tym zysk (*ribh*). Trzeci rodzaj legalnej działalności bankowej przynoszącej zysk to *murabaha*, czyli działania banku polegające na kupowaniu towarów w celu dalszej ich sprzedaży. Cena sprzedaży jest w tym przypadku wyższa niż cena ich kupna, co może wskazywać na spekulacyjny charakter działania banku. Chodzi jednak o to, że bank nie ukrywa przed nabywcą zamiaru osiągnięcia zysku i nabywca akceptuje nową cenę. To decyduje w ostateczności o tym, że zysk handlowy uzyskiwany przy tego rodzaju operacji jest *halal* – pisze teolog (Tantawi 2003: 123–124, 126).

Podobnie elastyczne stanowisko w sprawie kredytu bankowego zajął w latach 80. XX w. Fazlur Rahman z Pakistanu, czołowy eksponent teorii gospodarki islamskiej. Punktem wyjścia jego rozważań w tej kwestii było przekonanie, że to, co we wczesnym okresie historii islamu było *ribą* i co było zakazane, było faktycznie odsetkami karnymi, które miał płacić dłużnik w przypadku, gdy nie mógł spłacić kapitału oraz sumy ustalonego oprocentowania pożyczki. Samo oprocentowanie pożyczki nie było natomiast *ribą*, lecz jedynie ceną, którą płacił pożyczkobiorca za możliwość obracania pożyczonymi pieniędzmi. W ten sposób można sądzić, że udzielanie przez dzisiejsze banki kredytu pod procent nie powinno być zakazane, gdyż chodzi o dobrowolną umowę między stronami, której efektem jest pozyskanie przez jedną ze stron środków tak ważnych dla prowadzenia operacji biznesowych (Rahman 1964: 36–41)⁷.

6. Praca i czas

Ważnym wątkiem w ideologii współczesnego islamizmu jest aktywność społeczna pojedynczego muzułmanina. Główni myśliciele tego nurtu nawołują wyznawców islamu do szerszego zaangażowania się na rzecz modernizacji społecznej i to w sferze zarówno intelektualnej, jak i materialnej. Al-Karadawi pisze o konieczności przeformułowania podstawowych wyobrażeń o społeczeństwie muzułmańskim i tożsamości muzułmańskiej w dobie globalizacji. Autor ten podkreśla, że każda epoka historyczna ma właściwą sobie obyczajowość i odmienne oblicze cywilizacyjne. Era globalizacji na przełomie XX i XXI w. jest jedną z takich epok, co oznacza konieczność zmiany przede wszystkim systemu nauczania o świecie i o religii. Zasady

wiary pozostały niezmiennie i w tym sensie tożsamość muzułmanina jest stała. Niemniej jednak nowe czasy nakazują dostosowanie metod przekazywania wiedzy o świecie i nauczania zasad wiary w sposób, który byłby zrozumiały dla muzułmanina żyjącego w zglobalizowanym środowisku społecznym i kulturowym (Karadawi 2004: 10–11, 18).

Muhammad al-Ghazali stawiał kwestię rozumowego myślenia i edukacji jeszcze bardziej radykalnie. Pisał, że twórcze korzystanie z rozumu jest wręcz religijnym obowiązkiem człowieka. W rozdziale *Wiedza i rozum* swojej książki *Chalk al-muslim* (Osobowość muzułmanina) czytamy: „modlitwa jest pierwszym obowiązkiem muzułmanina, ale Bóg dał człowiekowi rozum po to, aby z niego korzystał”. Teolog powołuje się na tę samą surę z *Koranu*, co Jusuf al-Karadawi (sura XCVI „Zakrzepła krew”) i interpretuje ją jako nakaz Boga stałego pogłębiania już posiadanej wiedzy i zdobywania nowej. Bóg wzywa człowieka, aby był oświecony i mógł samodzielnie interpretować otaczające go zjawiska. Jest to, według Al-Ghazaliego, ważna rola, jaką Bóg wyznaczył muzułmanom po to, aby dawali przykład wyznawcom innych religii. Teolog uważa, że islam znajduje się w krytycznej sytuacji i musi się odrodzić na drodze ożywienia religijnego, rozwoju kultury i połączenia rozumu z wiarą.

Ciekawe poglądy prezentuje w kwestii aktywności społecznej Amru Chalid, niezwykle popularny w świecie islamu kaznodzieja egipski, który mieszka w Wielkiej Brytanii. Przede wszystkim eksponuje on myśl o konieczności zmiany (Chalid 2006b: 96, 103). Rozumie ją jako powrót do gorliwej pobożności, ale nie tylko w sensie szczerzej modlitwy i skrupulatnego praktykowania kultu. Droga do zbawienia i do Nieba prowadzi przez aktywną pracę na Ziemi – tak formułuje koncepcję zmiany. Taka koncepcja nieczęsto pada z ust tradycyjnych tłumaczy nowoczesności. Egipski kaznodzieja pod tym kątem interpretuje *hadisy* (czyli opowieści o Mahomecie) i stara się przekonać czytelnika, że tylko aktywizm intelektualny i społeczny mogą zapewnić sukces (<http://www.amrkhaled.net/articles/articles62.html>). Mówi, że trzeba zmienić swoją mentalność i nastawić się na aktywne poszukiwanie miejsca w życiu. Kaznodzieja przywołuje postać Mahometa, który już jako młodzieniec miał powiedzieć, że należy zmierzyć się z murami Konstantynopola. W przerośni miało to oznaczać, że należy stawiać przed sobą najbardziej ambitne cele. Amru Chalid przywołuje postaci z historii, które zawdzięczają sukces ciężkiej pracy. Swobodnie porusza się przy tym po dziejach całej ludzkości. Z jednej strony zachęca do naśladowania Asmy, córki kalifa Abu Bakra, znanej każdemu muzułmaninowi, która ciężko pracowała, aby utrzymać dom Mahometa, mimo że była w ostatnim miesiącu ciąży. Z drugiej strony daje przykład Thomasa Edisona jako autora ponad tysiąca wynalazków, który powiedział, że talent to tylko 1% jego sukcesów, a 99% to pot i silna wola. Przywołuje nawet praojca Adama, pisząc, że jest on najlepszym przykładem, jak należy „budować własne życie” (*sina'a al-hajat*).

Egipski kaznodzieja pisze o wartości czasu i o tym, że muzułmanom czas przecieka między palcami, podczas gdy na Zachodzie stanowi bezcenną wartość. „Różnica między Zachodem a nami (muzułmanami) jest w tym względzie taka, jak różnica między samochodem wyścigowym Formuły 1 a starym samochodem”. Następnie każe brać przykład z Mahometa, który zmobilizował w krótkim czasie wiernych do budowy fosy wokół Medyny, co zapewniło muzułmanom zwycięstwo w bitwie z wrogami. Jednocześnie Chalid pisze o Chinach i Chińczykach, wskazując na to, że swój sukces zawdzięczają pracowitości i szanowaniu czasu. Proponuje każdemu wziąć udział w projekcie „Owocny Tydzień”, który należy zacząć od przemyślenia celu swojego życia i zmobilizowaniu się do działania na rzecz przybliżenia się lub realizacji tego celu (Chalid 2006: 120–123).

Kaznodzieja w sprawie aktywizmu nie ogranicza się do ogólników. Dokładnie opisuje drogę ku aktywności, zmianie swojego losu i w rezultacie – ku zbawieniu. Jego koncepcja w tej kwestii jest jak recepta na sukces. Pisze o tym prostymi słowami, które znane są każdemu muzułmaninowi z *Koranu* i *Sunny*. Po pierwsze wiąże aktywność na Ziemi ze zbawieniem. Uważa, że tylko przez aktywność można osiągnąć właściwe *tadaru* – w teologii muzułmańskiej stan człowieka w chwili, kiedy znajdzie się na końcu drogi życia i stanie przed obliczem Stwórcy. Właściwe *tadaru* oznacza zbawienie (<http://www.amrkhaleed.net/articles/articles308.html>). Aktywność to z kolei nic innego, jak wdrażanie prawa boskiego (*kanun ilahi*). Kierować się prawem boskim to tyle, co być posłusznym (*ta'a*) normom tego prawa. Bezwolność i porywczność powinny zastąpić odwaga (*rudzu'a*), wytrwałość (*sabr*) i zaangażowanie (*dżiddijja*). Tak samo jak pasywność powinna ustąpić miejsca wysiłkowi intelektualnemu (*dżumud firki*), chęci wyróżnienia się (*tafauwuk*) i nowatorstwu (*ibda*) (Chalid 2006: 109).

7. Centryści a globalizacja

Egipcjcy umiarkowani islamiści mają pełną świadomość wzrastającej roli zewnętrznych uwarunkowań rozwoju świata arabskiego. Kwestia kształtowania się współczesnego świata jako całości w następstwie zagęszczania się siatki powiązań technicznych, biznesowych i ludzkich jest częstym tematem w dyskusjach i publikacjach. Na tym tle pojawia się także temat ubóstwa i zacofania świata arabskiego w sferze produkcji materialnej⁸. Świadomość konieczności podjęcia wyzwań, jakie niesie ze sobą globalizacja, oraz niebezpieczeństwo marginalizacji Bliskiego Wschodu jest zresztą powszechne wśród inteligencji egipskiej, niezależnie od jej orientacji ideologicznej. Wiele mówi się o kryzysie gospodarczym, wręcz o groźbie katastrofy, o polityce inwestycyjnej państwa, klimacie dla inwestycji zagranicznych, roli banków w tworzeniu „nowej gospodarki”; powstają ośrodki badawcze ogniskujące się wokół zagadnień rozwoju i prace naukowe na temat globalizacji itd.⁹

Występują co najmniej trzy rozumienia terminu „globalizacja”:

- jako ideologii nowego etapu w rozwoju światowej cywilizacji, propagowanej przez zachodnie ośrodki władzy, które eksponują zwłaszcza idee liberalizmu gospodarczego,
- jako procesu rodzenia się obiektywnej sieci ponadnarodowych powiązań gospodarczych i ludzkich w następstwie rozwoju nowych technologii, zwłaszcza informatycznych,
- jako pewnej rzeczywistości społecznej, politycznej i gospodarczej, a więc całokształtu zjawisk zachodzących w gospodarce i polityce światowej¹⁰.

Egipcjacy centryści mają świadomość zacofania świata arabskiego z punktu widzenia wszystkich wskaźników rozwoju ogólnospołecznego oraz świadomość tego, że globalizacja bezlitośnie obnaża ten stan rozwoju¹¹. Przedstawiciele tego nurtu islamizmu dążą do zdynamizowania stosunków gospodarczych w muzułmańskim państwie i starają się nadać nową treść koncepcji *gospodarki islamskiej*, wysuniętej jeszcze przez Hasana al-Bannę. Charakterystyczne jest przede wszystkim apelowanie do muzułmanów o aktywność gospodarczą. Jusuf al-Karadawi traktuje działanie jednostki na polu gospodarki jako wręcz obowiązek religijny. Powołuje się przy tym na *Koran*, werset 29. z sury IV („Kobiety”), w którym Prorok nakazuje inwestowanie środków i potępia ich przejadanie (Karadawi 2002: 230)¹².

Nowy islamizm jest bardziej zwrócony ku Zachodowi niż pokolenie Hasana al-Banny i Sajjida Kutba i uważa, że refleksja nad tym, czym jest dla islamu Zachód i na jakim etapie rozwoju znajdują się kraje muzułmańskie, jest bardzo ważna. Refleksja ta nie jest dla muzułmanów łatwa, gdyż – jak pisze szejk Al-Karadawi – Zachód wyrządził muzułmanom wiele krzywd w przeszłości, a zwłaszcza w okresie kolonializmu. „Z tego powodu muzułmanie są ostrożni i nieufni wobec tego, co proponuje Zachód. Jednak zwrócenie się świata islamu ku Zachodowi jest nieuniknione, gdyż wszyscy żyjemy w czasach ożywionych kontaktów i rewolucji w sposobie komunikowania się” (Karadawi 2000a: 8, 19). Al-Karadawi nawołuje Zachód do odejścia od wrogości wobec islamu i prowadzenia polityki będącej kontynuacją średniowiecznych wypraw krzyżowych. Taka zmiana nastawienia do islamu pomoże muzułmanom otworzyć się myślowo na Zachód i nawiązać z nim dialog na różnych płaszczyznach. „Czy mówimy o konfrontacji intelektualnej i kulturowej między islamem a Zachodem, czy o konfrontacji politycznej i militarnej?” – pyta Al-Karadawi. „Jeśli jest to konfrontacja intelektualna, to nie mamy nic przeciwko temu. Każda strona może przedstawić wówczas swoje poglądy i konfrontacja przerodzi się w końcu w dialog oraz wymianę poglądów i wartości. Nie chcemy jednak, aby obce wartości nam narzucano. Zachód musi odejść od postawy arogancji i wyższości oraz prób narzucania islamowi swojej kultury za pomocą militarnej siły” (Karadawi 2000a: 23–24, 26).

O stosunku świata islamu do świata zachodniego w czasach globalizacji mówi setkom milionów swoich słuchaczy Amru Chalid. Zna on dobrze

wskaźniki rozwojowe podawane przez United Nations Development Programme (UNDP), które wskazują, że świat arabski jest opóźniony w rozwoju, ma wysoki procent analfabetów i bezrobotnych, że Arabowie żyją krócej niż Amerykanie, mają gorsze warunki do nauki i mniej czasu wolnego. Kaznodzieja mówi o tym, ale zwraca jednocześnie uwagę, że stan taki, poza tym, że jest spuścizną po kolonializmie, jest także następstwem małej aktywności muzułmanów w reformowaniu swoich krajów. To różni go od wielu ideologów w świecie islamu, którzy całe zło widzą w kolonializmie i „knowaniach światowego imperializmu”. Kaznodzieja uważa, że poprawa w tym względzie zależy w dużym stopniu od samych muzułmanów i ich rządów. Na swojej głównej stronie internetowej Amru Chalid promuje program zatytułowany *Sunnat al-Hajat* (po angielsku *Life Makers*), którego dewiza brzmi: „Weźmy się za ręce i budujmy nowe życie. Nasz los zależy od nas samych, a nasze działanie zależy od naszej woli” (<http://www.amrkhaled.net/articles/articles62.html>).

8. Podsumowanie

W koncepcjach gospodarczych współczesnych centrystów muzułmańskich widoczna jest przewaga postulatów politycznych nad analizą ekonomiczną oraz problemów podziału nad zagadnieniem wzrostu. Idealem dla islamistów jest model rozwoju zrównoważonego, w którym sektor państwowy pełni przywódcze funkcje i współpracuje z kapitałem prywatnym, inwestującym głównie w sfery społecznie użyteczne. Islamizm nie jest przeciwko kapitalistycznemu sposobowi produkcji jako takiemu, lecz przeciwko liberalnemu modelowi jego rozwoju¹³. Według irańskiego teoretyka Hasana Banu Sadra gospodarka islamska powinna wytwarzać zgodnie ze swoimi możliwościami i konsumować według potrzeb (Shahabi 1995: 311). Islamizm popiera też rozwijanie akcjonariatu pracowniczego przez przekazywanie części udziałów przedsiębiorstw pracownikom. Postulowane jest zapewnienie społeczeństwu przez państwo podstawowych świadczeń socjalnych (szkolnictwo, opieka medyczna, system emerytalny) oraz miejsc pracy.

Mniej jest natomiast dyskusji o pobudzeniu wzrostu. Wzrost jest bowiem traktowany z pewną ostrożnością, gdyż generuje nierówności, a działalność gospodarcza powinna – zgodnie z ideami islamizmu – prowadzić do równowagi i harmonii. Adil Husajn napisał, że wskaźnik wzrostu produktu krajowego brutto nie może być głównym miernikiem rozwoju. Celem rozwoju jest bowiem dobrobyt społeczeństwa, a nie wzrost gospodarczy sam w sobie. Dlatego też należy przede wszystkim pobudzać rozwój tych działów gospodarki, które decydują o harmonijnym rozwoju całego społeczeństwa, a nie dążyć za wszelką cenę do szybkiego wzrostu. Taka strategia prowadzi bowiem w ostatecznym rozrachunku do kryzysów i degeneracji społeczeństwa (Husajn 1985: 75–77).

Informacje o autorze

Prof. dr hab. Jerzy Zdanowski – dyrektor Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN w Warszawie. E-mail: jerzyzda@gmail.com.

Przypisy

- 1 Literatura o Braciach Muzułmanach jest bardzo obszerna. Klasyczne już opracowanie to praca (Mitchell 1969). Z polskich opracowań: (Zdanowski 1986).
- 2 O Sajjidzie Kutbie zostało napisanych wiele prac – wymienionych np. w bibliografii książki (Zdanowski 2009).
- 3 Szeroko o egipskich centrystach (*wasatijjun*) pisze (Baker 2003).
- 4 M. Umar Chapra powołuje się na *surę* II „Krowa”, werset 205. *Koranu*, w którym czytamy o tym, że niektórzy niepotrzebne niszczą zasiewy i zabijają bydło i że „Bóg nie lubi zepsucia”.
- 5 Warto pamiętać, że ostre głosy krytyki pod adresem tych instytucji finansowych rozlegały się też w innych krajach, np. pod koniec lat 90. XX w. w Indonezji.
- 6 Koncepcję tę rozwija m.in. Jusuf al-Karadawi w (Karadawi 2000b). Patrz także poglądy szejka Muhammada Sajjida Tantawiego w pracy (Tantawi 1992).
- 7 Trzeba podkreślić, że autorzy prezentujący podobnie elastyczne stanowisko w sprawie *riby* stanowią mniejszość. Większość piszących o gospodarce islamskiej stoi na stanowisku ortodoksyjnym – że oprocentowanie kredytu bankowego jest zabronione (*haram*).
- 8 O ubóstwie jako głównym problemie społecznym krajów arabskich piszą np. (Karadawi 2001; Ghazali 2002).
- 9 Autor artykułu uczestniczył w dwóch tego rodzaju dyskusjach: pierwszej, ogólnoarabskiej, zorganizowanej w październiku 2002 r. przez Uniwersytet Jordanijski w Ammanie, i drugiej, która odbyła się w styczniu 2003 r. na Wydziale Ekonomicznym Uniwersytetu Kairskiego.
- 10 Taki punkt widzenia na globalizację przedstawia na przykład praca wydana przez Centrum Badań nad Jednością Arabską w Bejrucie, która zawiera wystąpienia naukowców z różnych części świata arabskiego na konferencji zorganizowanej na temat globalizacji w 1997 r. (Chawali 1997: 39–62).
- 11 Taki wydzwięk miały dyskusje toczone w różnych środowiskach na temat słynnego już raportu UNDP z 2002 r. o stanie rozwoju świata arabskiego (UNDP. 2002).
- 12 W tłumaczeniu J. Bielawskiego werset ten brzmi: „O wy, którzy wierzyście! Nie zjadajcie waszych dóbr/ między sobą nadaremnie,/ chyba że to jest handel,/ za wzajemną zgodą między wami”, ale słowa oryginału „An tukana tidzaratan” oznaczają bardziej: „ale zajmujcie się handlem”.
- 13 Ch. Tripp w książce (Tripp 2006) eksponuje wrogo nastawienie islamizmu do kapitalizmu jako takiego, co nie wydaje się do końca słuszne. Islamizm jest wrogo nastawiony do jednego z modeli kapitalizmu – modelu gospodarki liberalnej – ale nie do kapitalizmu w ogóle.

Bibliografia

- Baker, R.W. 2003. *Islam without Fear. Egypt and the New Islamists*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Brill, E.J. 1995. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, Leiden.
- Chalid, A. 2006a. *Hatta jughajjru mabanafsuhum* (Dopóki oni się nie zmieniają), Bejrut: Dar Marifa.

- Chalid, A. 2006b. *Kalam min al-kalb* (Rozmowa płynąca z serca), Bejrut: Dar al-Ma'aruf.
- Chapra, M.U. 2006. The Islamic Welfare State and its Role in the Economy, w: Sadeq, A.M. (red.) *Development Issues in Islam*, s. 355–388. Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia.
- Chawali, U.A. (red.) 1997. *Al-Arab wa-l-aulama* (Arabowie i globalizacja), Bejrut.
- Danecki, J. 1998. *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Warszawa: Dialog.
- Gaufrey-Demombynes, M. 1957. *Mahomet*, Paris: Albin Michel.
- Ghazali, M. (brak roku wydania) *Chalk al-muslim* (Osobowość muzułmanina), Kair: Dar al-Maktab al-Islamijja.
- Ghazali, M. 2002. *Sirr ta'achchur al-Arab wa-l-muslimin* (Ukryte przyczyny pozostawiania w tyle Arabów i muzułmanów), Kair: Nahda Misr.
<http://www.amrkhaled.net/articles/articles62.html>.
<http://www.amrkhaled.net/articles/articles308.html>.
http://www.amrkhaled.net/upload_pic/images/Qur'anic%20Reflections%20-%20part%201%20of%203.pdf.
- Husajn, A. 1985. *Nahwa fikr arabi dzadid – an-nasirijja wa-t-tanmijja wa-d-dimokratijja* (Ku nowej myśli arabskiej – naseryzm, rozwój i demokracja), Kair: Dar al-Mustakbal.
- Huwajdi, F. 1996. *Hatta la takun fitna* (Aby nie doszło do fitny), Kair: Dar asz-Szuruk.
- Kamal, J. 1986. *Al-Islam wa-l-mazahib al-iktisadijja al-mu'asira* (Islam i współczesne szkoły myśli ekonomicznej), Al-Mansura: Dar al-Wafa'a.
- Karadawi, J. 2000a. Al-Infatih ala al-Gharb: muktadjahu wa szurutuhu (Otwarcie na Zachód: co ono ze sobą niesie i jakie są jego ograniczenia), w: *Risalat al-muslimin fi bilad al-Gharb* (Przeszanie muzułmanów Zachodowi), s. 8–19. Kair: Dar al-Alam.
- Karadawi, J. 2000b. *Fikh az-zaka. Dirasa mukarana li-ihkamiha wa falsafatiha fi du'a al-kur'an wa-s-sunna* (Rozumienie zaki. Studium porównawcze jego istoty i filozofii w świetle Koranu i Sunny), t. 1–2, Bejrut: Mu'assasa ar-Risala.
- Karadawi, J. 2001. *Daur az-zaka fi iladz al-muszkilatat al-iktisadijja* (Rola zaki w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych), Kair: Dar asz-Szuruk,
- Karadawi, J. 2002. *Al-Halal wa-l-haram fi-l-islam* (To, co dozwolone, i to, co zabronione w islamie), Kair: Maktaba Wahba.
- Karadawi, J. 2004. *Chitabuna al-islami fi asr al-aulama* (Nasza muzułmańska tożsamość w dobie globalizacji), Kair: Dar asz-Szuruk.
- Keddi, N.R. 1994. Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, w: Rahnema, A. *Pioneers of Islamic Revival (Studies in Islamic Society)*, s. 11–29. London: Zed Books.
- Lawrence, B.B. 1990. *Defender of God: The Fundamentalistic Revolt Against the Modern Age*, London: I.B. Taurus.
- Maududi, S.A.A. 1975. *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution*, Lahore: Islamic Publications.
- Maududi, S.A.A. 2000. The Political Theory of Islam, w: Moaddel, M. i K. Talatoff (red.) *Contemporary Debater in Islam: an anthology of modernist and fundamentalist thought*, s. 263–271. London: Macmillan.
- Mitchell, R.P. 1969. *The Society of the Muslim Brothers*, London: Oxford University Press.
- Rahman, F. 1964. Islam and Interest. *Islamic Studies*, nr 3, s. 16–41.
- Rodinson, M. 2007. *Islam and Capitalism*, London: Saqi.
- Shahabi, S. 1995. The Islamic Factor in International Economic Cooperation: A View from within, w: Guazzone, L. (red.) *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamic Movements in the Contemporary Arab World*, s. 307–317. Reading: Ithaca Press.
- Shahhata, H. 1990. *Al-Minhadz al-islami li-l-amn wa-t-tanmijja* (Islamska droga do bezpieczeństwa i rozwoju), Ramadan City: Dar at-Tauzi'i wa-n-Nasr al-Islamijja.

- Tantawi, M.S. 1992. Al-Islam wa-l-iktisad (Islam i gospodarka), w: *Fikr al-muslim al-mu'asir* (Współczesna myśl muzułmańska), s. 11–41. Kair: Markaz al-Ahram li-Tardżama wa-n-Naszr.
- Tantawi, M.S. 2003. *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* (Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego), Kair: Nahda Misr.
- Tripp, Ch. 2006. *Islam and the Moral Economy. The Challenge of Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ul Haq, I. 1995. *Economic Doctrines of Islam*, Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.
- UNDP. 2002. *Arab Human Development Report 2002*, New York: Arab Fund for Economic and Social Development.
- Utvik, B.O. 2006. *Islamist Economics in Egypt. The Pious Road to Development*, London, Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Watt, M. 1956. *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon Press.
- Wilson, R. 2004. The Development of Islamic Economics: Theory and Practice, w: Taji-Farouki, S. i B.M. Naffi (red.) *Islamic Thought in the Twentieth Century*, s. 195–222. London, New York: I.B. Tauris.
- Zdanowski, J. 1986. *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin: Glob.
- Zdanowski, J. 2009. *Współczesna muzułmańska myśli społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ASKON.