Historia i Polityka
Nr 37(44)/2021, ss. 9–24
www.hip.umk.pl
ISSN 1899-5160, e-ISSN 2391-7652
DOI: http://dx.doi.org/10.12775/HiP.2021.021

Anna ZASUŃ
Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza, Wydział Nauk Społecznych, Częstochowa, Polska

Dziedzictwo Al-Azhar i Braci Muzułmanów w koncepcji *wasatijja* Jusufa al-Karadawiego

The Legacy of Al-Azhar and the Muslim Brotherhood in the *Wasatiyya* Concept of Yusuf al-Qaradawi

• Abstrakt •

Postać Jusufa al-Karadawiego oraz promowana przez niego koncepcja *wasatijja* stanowią temat współczesnej, ważnej debaty nad politycznym islamem. Oryginalność jego poglądów i wizja liberalnego islamu zostały ukształtowane pod wpływem dwóch głównych źródeł: uczelni Al-Azhar oraz Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Kontekst egipskiej sceny politycznej, a zarazem debaty muzułmańskich uczonych nad problemami *ummy* i programem reform w okresie działalności Al-Karadawiego stanowił istotne podłoże krytyki zarówno ekstremizmu, jak i sekularyzmu w świecie islamu. *Wasatijja* w kształcie, jaki nadał jej Al-Karadawi, stanowić miała alternatywę, kompromis i nową wizję dla wielu współczesnych problemów w środowiskach muzułmańskich. Celem artykułu jest z jednej strony przybliżenie kontekstu ukształtowania się poglądów Al-Karadawiego, a z drugiej – próba omówienia podstawowych założeń *wasatijji*.

Słowa kluczowe: islam; *wasatijja*; Al-Azhar; Stowarzyszenie Braci Muzułmanów; prawo islamskie; *fikh*; *idżtihad*

• Abstract •

The figure of Yusuf al-Qaradawi and the concept of *wasatiyya* he promotes is the subject of an important contemporary debate on political Islam. The originality of his views and the vision of liberal Islam were influenced by two main sources: Al-Azhar University and the Society of Muslim Brothers. The context of the Egyptian political scene, and at the same time the debate of Muslim scholars on the problems of *umma* and the reform program during the activity of Al-Qaradawi, constituted a significant basis for criticism of both extremism and secularism in the Islamic world. *Wasatiyya*, as it was presented by Al-Qaradawi, was to be an alternative, a compromise and a new vision for many contemporary problems of Muslim societies. The aim of the article is, on the one hand, to present the context for the shaping of Al-Qaradawi's views, and, on the other, to attempt to discuss the basic assumptions of *wasatiyya*.

Keywords: Islam; *wasatiyya*; Al-Azhar; Society of Muslim Brothers; Islamic law; *fiqh*; *ijtihad*

Jusuf al-Karadawi jest prawdopodobnie jednym z lepiej znanych współcześnie myślicieli islamskich, uważany za niezwykle wpływowego wśród uczonych islamu i najbardziej znamienitego duchowego przywódcę Braci Muzułmanów od czasów Mahdiego Akefa. Gilles Kepel pisze o nim, że „nadaje ton arabskiemu językowi sunnickich kazań na całym świecie" (Kepel, 2003a, s. 60), będąc tym samym jedną z kluczowych postaci pokojowego islamizmu o zasięgu międzynarodowym. Jednocześnie, szczególnie w dyskursie medialnym, traktowany jest jako jedna z bardziej kontrowersyjnych postaci islamu sunnickiego. Powodem są niektóre z jego poglądów, m.in. na prawa kobiet, np. dozwolone pod pewnymi względami bicie żony przez męża czy uznanie kary chłosty dla homoseksualistów. W szczególności jednak zaniepokojenie zachodniej opinii publicznej budzi jego głos poparcia wobec zamachów bombowych, ich uzasadniania jako formy samoobrony. Na konferencji w lipcu 2003 r. zorganizowanej przez Stowarzyszenie Muzułmanów Szwecji (meczet w Sztokholmie) wyrazić miał poparcie dla samobójczych ataków na izraelską ludność cywilną, nazywając walkę na terytoriach palestyńskich „koniecznym dżihadem" (*Yusuf Al-Qaradawi*, 2021). Dyskutowane były także jego wypowiedzi dotyczące m.in. obecności amerykańskich sił w Iraku i choć Al-Karadawi dementował ich rangę, twierdząc, że były to opinie, a nie fatwy, oraz wyjaśniał sens użytych pojęć (odróżniał walkę od zabijania), w opinii międzynarodowej rzucały cień na sylwetkę tego prominentnego muzułmanina. Tym, co w szczególności rodzi zainteresowanie postacią Al-Karadawiego, jest, przy jednoczesnych dość radykalnych wypowiedziach, głoszenie zarazem dość umiarkowanych poglądów na wiele innych, społecznych czy politycznych kwestii, m.in. zgoda na naukę wspólną kobiet i mężczyzn, poparcie partycypacji muzułmanów w zachodnich demokracjach, potępienie dla działań niektórych formacji o charakterze terrorystycznym (np. zamachów na WTC z września 2001 r.) (Helfont, 2010). W roku 2009 na podstawie analiz The Royal Islamic Strategic Studies Center został uznany za jednego z 10 najbardziej wpływowych muzułmanów na świecie, określany m.in. „egipskim Chomeinim" czy „muzułmańskim papieżem" (Safian, 2016, s. 46). Niektóre z poglądów Al-Karadawiego, kontrowersyjne szczególnie w opinii Zachodu, były powodem odmowy wjazdu m.in. do Stanów Zjednoczonych od 1999 r., do Wielkiej Brytanii od 2008 r., odmówiono mu również wjazdu do Francji od 2012 r. Z drugiej strony dostrzegano i szanowano jego niewątpliwy autorytet, od 2004 r. był powiernikiem Oxford Centre for Islamic Studies, niezależnym centrum Uniwersytetu Oxford w Anglii i zarazem zarejestrowaną edukacyjną organizacją charytatywną (*Yusuf Al-Qaradawi*, 2021). Al-Karadawi jest bez wątpienia postacią wybitną w świecie islamu o globalnym wpływie, szanowanym członkiem społeczności ulemów, reprezentuje ortodoksyjne, ale nie fundamentalistyczne podejście do islamu,

a zarazem jest moralnie konserwatywny wobec złożonych problemów społecznych późnej nowoczesności. U podstaw myśli Al-Karadawiego leżą tradycje słynnej egipskiej uczelni Al-Azhar, a także ruch polityczny o światowym zasięgu Bracia Muzułmanie, jeden z bardziej wpływowych, jaki powstał na Bliskim Wschodzie. Idee islamskiego odrodzenia, współczesnego *fikh* oraz *idżtihad*, a także ożywienie islamu we współczesnym społeczeństwie przez *dawa* (tj. wezwanie do islamu), uznał za cel nadrzędny (Høigilt, 2008, s. 243–262). Realizacja tego celu miałaby odbywać się na drodze umiarkowanej, koncyliacyjnej, którą określił mianem *wasatijja*.

Al-Karadawi jest propagatorem koncepcji/drogi *wasatijja* (*wasat*, tj. centrum) określanej jako islamski centryzm lub droga środka, której główną ideą jest pogodzenie skrajnych opcji i nurtów w islamie. To w oparciu o koncepcję *wasatijja* Al-Karadawi dyskutowany jest jako nowoczesny islamski uczony. „Na jego nauki ma wpływ kontekst, w którym wzmożona edukacja, komunikacja i migracja wzmocniły zdolność »mas« do podejmowania decyzji zmieniających życie. Ta rzeczywistość zmieniła świat, w którym Al-Karadawi żyje jako uczony i znacznie odróżnia go od przednowoczesnych poprzedników" (Helfont, 2010). Al-Karadawi jako współczesny lider w świecie islamskim, doskonale świadom problemów dzisiejszego społeczeństwa muzułmańskiego, ummy w świecie nowoczesnym, a zarazem mocno zakorzeniony w szanowanej tradycji przodków i podstawach ideologicznych Braci Muzułmanów, jest wyjątkowym przykładem połączenia islamu i nowoczesności. Celem zasadniczym artykułu jest ukazanie oryginalności, innowacyjności tego połączenia w postaci koncepcji *wasatijja* Al-Karadawiego, ze szczególnym uwzględnieniem dwóch tradycji, które ukształtowały tę postać i jej poglądy. Można postawić hipotezę, że właśnie dlatego, że tradycje te (środowisko uniwersyteckie i otoczenie polityczne Braci Muzułmanów) były tak odmienne, a pod pewnymi względami nawet wykluczające się, ideologia *wasati* i postawa Al-Karadawiego, choć zdefiniowane jako centrystyczne, są w istocie dość spolaryzowane i wzbudzają ambiwalentne oceny. Dzięki analizie porównawczej koncepcji *wasatijja* i zasadniczych poglądów Al-Karadawiego z rodowitym egipskim kontekstem (Al-Azharu i Braci Muzułmanów) możliwa będzie weryfikacja hipotezy i realizacja celu badawczego. Podstawą źródłową artykułu są publikacje obcojęzyczne przede wszystkim z obszaru studiów nad politycznym islamem. Niewiele prac prezentuje sylwetkę i dzieło Al-Karadawiego, wśród dostępnych publikacji szczególne znaczenie dla opracowania miała obszerna pozycja Sagi Polka'i oraz wybrane prace takich autorów jak Bettina Gräf, John L. Esposito czy John Voll. Istotnym dopełnieniem analizy są także pozycje samego Al-Karadawiego publikowane w języku angielskim, w tym pierwsza jego praca *The Lawful and the Prohibited in Islam* oraz założenia *wasatijji* przedrukowane m.in. w pracy Polka'i.

Specjaliści zajmujący się analizą różnych wymiarów politycznego islamu, m.in. Esposito, Voll, nazywają Al-Karadawiego jednym z „twórców współczesnego islamu" (Esposito, Voll, 2001, s. 11–21). Przez to określenie rozumieją oni zróżnicowane grupy wpływowych „nowoczesnych muzułmańskich aktywistów intelektualistów", które wyłaniały się w świecie muzułmańskim wskutek trzech procesów mających szczególne znaczenie dla charakteru społeczeństw bliskowschodnich. Po pierwsze, z końcem XIX w. wskutek interakcji z Zachodem i w konsekwencji westernizacji oraz modernizacji istotnych obszarów w muzułmańskich społeczeństwach, wyłoniły się zgrupowania „świeckich intelektualistów muzułmańskich". Choć ich wpływ był znaczny, budzili oni także sprzeciw, ponieważ ich wizja była postrzegana jako zbyt odległa, oderwana od islamskiego dziedzictwa. Łączeni byli także z tendencjami zachodniej dominacji nad światem arabskim, dlatego też postrzegani jako zbyt świeccy, zwesternizowani, jako „agenci imperializmu" (Polka, 2019, s. 57–58). Po drugie, była to tradycyjnie rozumiana klasa ulemów wśród intelektualistów w społeczeństwach muzułmańskich. Jak piszą Esposito i Voll, tradycyjni ulemowie w nowoczesnym świecie stracili pozycję jako niekwestionowana elita intelektualna w świecie arabskim, zamiast postępu promowali konserwatyzm nazwany przez autorów postawą obronną. „Tradycyjni ulemowie okazali się niezdolni do inspiracji lub pomocy kształtującej się grupy współczesnych wykształconych muzułmanów w kontekście rosnącego wpływu sekularyzmu" (Esposito, Voll, 2001, s. 15–16). Ponieważ dostrzegano potrzebę reform i modernizacji, dla których ulemowie nie stanowili wsparcia, przestali być realną alternatywą wobec pozycji, jaką mieli świeccy intelektualiści (Polka, 2019, s. 58). Wreszcie po trzecie, z końcem XIX w. wyłonił się nowy rodzaj muzułmańskich myślicieli, tzw. reformistyczni intelektualiści, którzy łączyli w sobie wiele cech zarówno nowoczesnych świeckich myślicieli, jak i tradycyjnych ulemów. Często określani są islamskimi modernistami, których w znacznym stopniu uznaje się za prekursorów muzułmańskich intelektualistów końca XX w., do grona których należy właśnie Al-Karadawi (Polka, 2019, s. 58). To właśnie świeccy muzułmańscy aktywiści intelektualiści ukształtowali świat pojęć i ustalili warunki większości debat w krajach muzułmańskich w XX w., „są oddani *tadżdid* [odnowa] i *islah* [reforma] we współczesnych społeczeństwach muzułmańskich i reprezentują fascynujące połączenie tradycyjnej roli uczonych islamu, a także roli intelektualistów w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich" (Polka, 2019, s. 58).

Al-Karadawi urodził się 9 września 1926 r. w wiosce Saft Turab w gubernatorstwie Gharbijja w północnej części delty Nilu w Egipcie. Jego nazwisko pochodzi od nazwy wioski al-Karada, z której wywodzą się jego krewni (Polka, 2019, s. 2). Wywodzi się z rodziny żyjącej na dość skromnym poziomie, wychowywała go wła-

ściwie matka, ojciec zmarł bowiem, gdy miał zaledwie dwa lata. Dorastał w rodzinie matki, handlarzy owocami, a jego opiekunem był też wuj Ahmad. Edukację rozpoczął bardzo wcześnie, już w wieku 5 lat został posłany do szkoły koranicznej (*kuttab*), gdzie zaczął uczyć się Koranu, równolegle też w wieku 7 lat rozpoczął naukę w szkole podstawowej. Mając zaledwie 10 lat, znał na pamięć świętą księgę. W roku 1939, a zatem krótko po ukończeniu 12 roku życia, dołączył do szkoły średniej Azhari Religious Institute w Tanta, przemysłowym i handlowym centrum prowincji Gharbijja, a w roku 1949 poszedł na studia na Uniwersytet Al-Azhar w Kairze (Gräf, 2013, s. 222). Placówka uniwersytecka Al-Azhar była wówczas jedyną, która umożliwiała kształcenie dzieci pochodzących z uboższych rodzin. W tym wczesnym okresie kształcenia wybrał szkołę prawa islamskiego (*mazhab*) tradycji hanafickiej, choć tam, skąd pochodził, dominowały nauki szkoły szafickiej. Miał również styczność z sufizmem z uwagi na obecność nauczycieli sufizmu w jego rodzinnych okolicach (Polka, 2019, s. 3). Na studiach wybrał najpierw Wydział Teologiczny (*Usul al-din*), ostatecznie jednak przeniósł się na Wydział Języka Arabskiego. Studia ukończył w 1953 r. (Gräf, 2013, s. 222). To właśnie w Tanta po raz pierwszy miał kontakt ze Stowarzyszeniem Braci Muzułmanów i słuchał przemówień jego założyciela Hasana al-Banny. Pierwszy raz spotkali się w 1938 r., gdy Al-Banna przybył do Tanty, gdzie w lokalnej siedzibie Braci Muzułmanów wygłosił noworoczne kazanie. Data narodzin Al-Karadawiego to zaledwie dwa lata przed powołaniem w Egipcie w roku 1928 przez Al-Bannę ruchu politycznego Bracia Muzułmanie. Już jako nastolatek angażował się politycznie, wcześnie też zaczął studiować ideologię Al-Banny, w szczególności dzięki kazaniom, jakich wysłuchał w latach 40. Po ukończeniu szkoły najpierw pracował w Ministry of Religious Endowments, a następnie w Al-Azhar. Sam siebie uważał za odnowiciela (*mujaddid*) islamu naszych czasów oraz sukcesora reformatorów, w tym przede wszystkim Muhammada Raszida Ridy (1865–1935), którego idee znacząco wpłynęły na Stowarzyszenie Braci Muzułmanów. Sam został członkiem Stowarzyszenia w 1941 r. (Polka, 2019, s. 107). W rezultacie zaangażowania w działalność Braci Muzułmanów i otwarte uznanie dla dzieła jego założyciela Al-Karadawi został też aresztowany po zamachu na Al-Bannę w 1949 r., z kolei kilka lat później, w 1954 r. w okresie administracji Gamala Abdela Nassera, jeszcze dwukrotnie był internowany w wojskowym więzieniu w Kairze wraz z tysiącami zwolenników Braci Muzułmanów. Po zwolnieniu z więzienia wznowił studia, ale pozostał na uboczu, jeśli chodzi o zaangażowanie w działalność Stowarzyszenia, oficjalnie zakazano mu bowiem wygłaszania kazań i nauczania w sferze publicznej (Gräf, 2013, s. 222). Od 1962 r. mieszkał w Katarze, gdzie został wysłany przez Ministry of Religious Endowments, aby kierować instytutem studiów religijnych w Doha. Mimo trudności ze strony władz

egipskich przeciwnych jego obecności w emiracie, dzięki pomocy tamtejszego emira uzyskał zgodę na stały pobyt, a także katarski paszport. Katar stał się domem Al-Karadawiego, spędził tu większość swojego życia, wychował swoje dzieci, praktycznie od momentu przybycia do emiratu mógł ponownie nauczać i głosić, odegrał także kluczową rolę w ukształtowaniu tutejszego systemu religijnej edukacji będącej częścią wahhabickiej i hanbalickiej gałęzi islamu, wreszcie miał też środki i możliwości, by organizować spotkania aktywistów, w tym też wywodzących się ze Stowarzyszenia Braci Muzułmanów z Egiptu (Gräf, 2013, s. 223). Al-Karadawi był zarazem aktywnym pisarzem, jego publikacje były tłumaczone i rozpowszechniane w szerokich kręgach odbiorców, znany był również dzięki regularnym wystąpieniom w stacji Al-Jazeera w programie *Al-Sharia wa'l-Hayat* (*Islamskie prawo i życie*) oraz w wielu innych mediach, które dokumentują jego poglądy, pisma, wystąpienia i fatwy (Qadhi, 2013, s. 444; Belén Soage, 2010, s. 564).

Al-Karadawi jest jednym z ważniejszych ideologów łączonych ze Stowarzyszeniem Braci Muzułmanów, jednak mimo wpływu, jakie miało ono na ewolucję jego poglądów, odmawiał ścisłego powiązania organizacyjnego z tym i jakimkolwiek innym ugrupowaniem, twierdząc, że nie chce utożsamiać się z organizacją, ponieważ zamierza być przewodnikiem wszystkich muzułmanów, a nie tylko wybranych (Belén Soage, 2010, s. 564). W latach 30. zakres oddziaływania Stowarzyszenia rozszerzył się, stało się też aktywne na egipskiej scenie politycznej, występując w roli gospodarza wielu militarnych tendencji (Denoeux, 2011, s. 74). Głównymi wartościami Braci Muzułmanów była waleczność i gotowość męczeństwa, Al-Banna wprowadził do ruchu wojskową terminologię, określał członków ruchu „żołnierzami misji islamu" (*dżunut dawat al-islam*), „armią zbawienia", „żołnierzami Boga" (*dżunud Allah*) (Zdanowski, 1986, s. 63). Pierwsza radykalizacja polityki i działań Braci Muzułmanów nastąpiła jeszcze za życia założyciela, po roku 1936, czyli po podpisaniu przez monarchię egipską układu z Wielką Brytanią gwarantującego całkowitą niepodległość. Pierwsze zbrojne odłamy powstały wskutek obawy m.in. przed presją zachodnią. Członkowie Stowarzyszenia opowiadali się za wprowadzeniem islamskich reguł we wszystkich sferach życia i walczyli przeciwko zawłaszczaniu Egiptu przez brytyjskich kolonialistów. Z początkiem lat 40. powstało tajne paramilitarne skrzydło, które wewnątrz Stowarzyszenia znane było jako „sekcja specjalna" (An-Nizam al-Chass), poza ruchem funkcjonowało natomiast pod nazwą „tajnego aparatu" (Al-Dżihaz as-Sirri), które przeprowadziło ataki przeciwko Brytyjczykom, monarchii i wyższym urzędnikom (Mitchell, 1993, s. 30; Helbawy, 2010, s. 72). Okresem przełomowym nie tylko dla Stowarzyszenia, ale dla regionu bliskowschodniego w ogóle były lata 1950–1981 obejmujące uformowanie trzech różnych modeli polityczno-religijnych: w Arabii Saudyjskiej i Iranie (teo-

kratyczny), w Turcji i Tunezji (świecki) oraz w Egipcie, Syrii i Iraku (świecko-panarabsko-narodowy i socjalistyczny), a wobec istotnych przemian oraz zróżnicowania politycznego i religijnego, ważnym ideologicznym spoiwem, elementem jednoczącym społeczeństwo i organizacyjnym punktem odniesienia w świecie arabsko-muzułmańskim byli właśnie Bracia Muzułmanie (Larroque, 2015, s. 51). W latach poprzedzających rewolucję egipską 1952 r. (tzw. rewolucja Wolnych Oficerów (Zasuń, 2018)) sam Al-Karadawi uczestniczył w studenckich strajkach i demonstracjach przeciwko władzy brytyjskiej.

Moment przyłączenia do Stowarzyszenia Braci Muzułmanów, jak wielu prominentnych aktywistów i członków Stowarzyszenia, określał Al-Karadawi jako przełomowy w jego życiu, związek z organizacją poszerzył jego horyzonty, wzmocnił pojmowanie islamu jako wszechstronnego systemu, powołując się na pogląd Al-Banny, że islam to religia i świat, *dawa* i państwo, wiara i prawo, Koran i miecz (Polka, 2019, s. 107). Związek ze Stowarzyszeniem wpłynął też na perspektywę Al-Karadawiego, odtąd jego uwaga zogniskowana była na interesach muzułmańskiej *ummy* jako całości, za podstawę uznał wyzwolenie krajów islamskich spod obcych rządów i zastąpienie obcych idei i praw prawem islamu. Poglądy te przekładały się na jego działalność w szeregach Braci Muzułmanów jeszcze w okresie studiów, współpracował ze studencką gałęzią Braci Muzułmanów i z wydziałem *dawa*, był stałym czytelnikiem *Madżallat al-Ichwan al-Muslimin* (Magazyn Braci Muzułmanów), jeździł też po Egipcie, głosząc poglądy Stowarzyszenia (Polka, 2019, s. 107–108). Z czasem jednak Al-Karadawi stał się krytyczny wobec metod szkolenia Braci Muzułmanów, sądząc po jego publicznych wypowiedziach, można przypuszczać, że problematyczny mógł być akcent militarny czy działania terrorystyczne, o które oskarżano niejednokrotnie członków Braci Muzułmanów. Krytykował również nadmierny nacisk, jaki kładziono na praktykę kosztem edukacji członków, kształtowania ich tożsamości ideologicznej i kulturowej. Stowarzyszenie widział raczej w roli nauczyciela, który mógł poprowadzić kaznodziejów takich jak on, by nie tylko głosili, ale też pisali, publikowali w szerokich kręgach i nie tylko w języku arabskim, aby dotrzeć do jak najszerszego grona odbiorców (Polka, 2019, s. 108). W tej krytyce obecny jest wpływ drugiego ze środowisk, które w istotnym stopniu ukształtowało Al-Karadawiego – Uniwersytetu Al-Azhar.

Al-Azhar to zarazem meczet, jak i instytucja (uniwersytet) religijnej edukacji. Jej wyjątkowy wpływ na muzułmańskich uczonych i myślicieli ufundowany jest z pewnością na długowiecznej tradycji ponad tysiąca lat od momentu założenia w 970 r. przez dynastię Fatymidów, w jej gmachach kształciło się wielu ideologów, którzy po dziś dzień oddziałują na postawy i światopogląd liderów *ummy*. Al-Azhar odzwierciedla też zmiany władzy politycznej i mimo powiązania z Egiptem, jego

wpływ i zasięg wykraczały poza kraj, a Al-Azhar stał się miejscem, gdzie wiedza, władza religijna i polityka były ściśle powiązane (Zeghal, 2013, s. 58–59). Al-Karadawi miał wyjątkowy stosunek do uczelni, zajmowała go jej misja, uważał, że jest przewodnikiem dla muzułmanów i kształci postawy zgodne z prawdziwym duchem islamu, a jej uczeni są spadkobiercami Proroka, przewodnikami *ummy* muzułmańskiej. Zarazem jednak postulował reformę tej instytucji, jeszcze w okresie gdy był studentem. Przede wszystkim wytykał bierność, a nawet służalczość wobec reżimu oraz brak niezależności, które stały się szczególnie widoczne po 1961 r., gdy ustawa nałożyła na budżet uczelni kontrolę państwa (Polka, 2019, s. 104). Można tu dodać, że z tych powodów w późniejszym okresie zaczął szukać alternatywy. Znalazł ją w postaci International Union for Muslim Scholars z siedzibą w Katarze powstałego w 2004 r., na którego czele stał marokański prawnik Ahmad al-Raysuni, będącą jednym z ważniejszych autorytetów dla muzułmanów, w tym także Braci Muzułmanów. Al-Karadawi angażował się w proces modernizacji Uniwersytetu Al-Azhar, dążąc także do wprowadzenia języka angielskiego do programu nauczania i zezwolenia wstępu dla kobiet (Gräf, 2013, s. 222). W 1973 r. uzyskał stopień doktora za rozprawę poświęconą jałmużnie w Islamie (*zakat*), w tym samym roku został też dyrektorem Department of Islamic Studies w nowopowstałym College of Education w Uniwersytecie w Katarze (Gräf, 2013, s. 223). O ile Al-Azhar odpowiadał za doskonałe wykształcenie, erudycję i niezwykłą biegłość w sprawach teologii islamskiej i prawa islamskiego, przyczynił się też do uzyskania szerokich kontaktów ze środowiskiem ulemów muzułmańskich, to oddziaływanie Braci Muzułmanów istotnie wpłynęło na poglądy Al-Karadawiego w obszarze polityki (Polka, 2019, s. 103). Nie oznacza to oczywiście, że uczelnia była całkowicie pozbawiona politycznych wpływów, przeciwnie, jej przedstawiciele okazjonalnie wykazywali się pewną autonomią wobec władz, wkraczając do polityki i sprawiając, że ich głos był słyszalny, a zwłaszcza ulemów przemawiających na egipskiej i nie tylko arenie politycznej (Zeghal, 2013, s. 59). Niezależnie od różnych światów, z jakich wywodziły się uczelnia oraz Stowarzyszenie, wpływ obydwu tych środowisk był powiązany. To wśród studentów Al-Azhar wyrosło kilka pokoleń członków Braci Muzułmanów, Al-Karadawi należał do pierwszego pokolenia absolwentów, którzy dołączyli do Stowarzyszenia i działali w jego szeregach. Zarazem znacząco różni się on od pozostałych, którzy występują w strukturach obydwu tych organizacji. Absolwenci Al-Azhar, którzy wstępowali w szeregi Braci Muzułmanów, zwykle przestawali utożsamiać się z uczelnią przede wszystkim dlatego, że zalecała ona dystans wobec polityki egipskiego reżimu. W niekorzystnej sytuacji znaleźli się więc ci, którzy byli powiązani z obydwoma środowiskami, gdy Stowarzyszenie zderzyło się z nasseryzmem, w szczególności w roku 1954 (Polka, 2019, s. 104). To właśnie kon-

frontacja z egipskim reżimem, a przede wszystkim przeprowadzona w Aleksandrii 26 października tego roku próba zamachu, a w konsekwencji masowe aresztowania, tortury i egzekucje bez wyroków sądowych na wielu członkach Stowarzyszenia, były powodem radykalizacji większości Braci Muzułmanów. Wielu pozostałych na wolności przywódców ruchu zrzeszonych w pomniejsze grupy analizowało naturę państwa Nassera i sposoby na jego pokonanie. Idee, na których się opierali, łączyły poglądy założyciela Al-Banny, Sajjida Kutba (1906–1966), niezwykle wpływowego lidera Stowarzyszenia, oraz Abu al-Ala Maududiego (1903–1979), jednego z ważniejszych indyjskich ideologów islamizmu (Ayubi, 2006, s. 136). Ostatecznie w styczniu 1954 r. Rada Rewolucyjna zdecydowała o rozwiązaniu ruchu, zakazano wydawania głównego pisma Braci Muzułmanów, a Kutb, którego poglądy uznano za podżeganie do rewolucji islamskiej i obalenia rządu, został wtrącony do więzienia, podobnie jak wielu innych członków ruchu. Sam Al-Karadawi za nieformalny związek ze Stowarzyszeniem był trzykrotnie więziony przez władze egipskie, o czym była już mowa. Kepel pisze, że pretekstem do rozwiązania Stowarzyszenia była wspomniana próba zamachu, niezależnie jednak od tego, czy była to celowa prowokacja władz, czy rozmyślny atak ze strony ruchu, incydent ten dał prezydentowi powód do zakończenia jego działalności (Kepel, 2003b, s. 41).

Al-Karadawi zachował równowagę między wpływami tradycji Al-Azhar a aktywizmem i ideologią Braci Muzułmanów, którzy łączyli *dawa* i politykę. Przez niektórych określany jest „prawnikiem kaznodziei i kaznodzieją prawników" (Polka, 2019, s. 3). Zaadoptował główny wkład Al-Banny do islamizmu, a w szczególności istotne w jego poglądach pojęcie całkowitości islamu (*shumulijja*), które opisuje religię muzułmańską jako kompletny system obejmujący wszystkie wymiary życia. Al-Karadawi przyjął tę koncepcję i wykładał ją dokładnie w duchu Al-Banny: „Wierzymy w totalność [*shumul*] islamu. Islam to nie tylko duchowość; to jest religia i sprawy światowe, praca misjonarska i władza doczesna, wiara i prawo, prawość i siła. Islam to przemysł i rolnictwo. Islam to sztuka. Islam jest wszędzie" (Belén Soage, 2010, s. 564–565). Tym jednak co stanowi jego główną myśl, jest szczególne podejście do *fikh* (dosł. „zrozumienie", „wiedza"), oznaczającego zarówno naukę prawa muzułmańskiego, jak i zbiór ksiąg prawniczych, systematyzujących i wyjaśniających prawo Boże. Treści *fikhu* zebrane są do postaci rozległego kompendium podzielonego na dwie części: *ibadat*, tj. kwestie wiary i rytuału, oraz *mu'amalat*, tj. normatywność społeczna (dosł. „transakcje"), która omawia stosunki międzyludzkie i społeczne (Mandaville, 2014, s. 40; Danecki, 2007, s. 286; Bielawski, 1973, s. 132). *Fikh* jest rezultatem ludzkiego wysiłku poznawczego i powiązany jest ściśle z pojęciem *szarii* rozumianym jako prawo boskie, a które znane jest w dwóch komplementarnych znaczeniach, węższym, obowiązującym w okresie, gdy prawo

islamu nie było jeszcze skodyfikowane przez *fikh*, oraz szerszym, uzupełnionym i udoskonalonym przez *fikh* (Bielawski, 1973, s. 132). Al-Karadawi wyjaśniał związek prawa i jego wykładni z właściwą drogą, jaką powinien podążać muzułmanin, posługując się terminem *wasat*, będącym podstawą koncepcji *wasatijja*. Należy zacząć od tego, że Al-Karadawi odrzucał skrajności w postawach i działaniach politycznych i religijnych. Z jednej strony potępia tych, którzy są *mutashaddidin* (tj. ekstremistami), ale i tych, którzy są *mutasahilin* (tj. religijnymi ignorantami) (Safian, 2016, s. 46), żadna z tych opcji nie służy bowiem misji islamu. Jednym z jego głównych dzieł poświęconych studium przyczyn i rozwoju ekstremizmu jest *Islamic Awakening Between Rejection and Extremism*, w której analizuje drogę prowadzącą od odrodzenia się zainteresowania islamem do rozwoju radykalnych i nietolerancyjnych postaw. Al-Karadawi zwrócił uwagę, że skrajności takie jak ekstremizm nie biorą się znikąd, muszą mieć przyczynę oraz motywy, a także świadomość o nich (Al-Karadawi, 2010). W praktyce stosowania przepisów prawa religijnego postuluje rozsądek i umiar, tak by nie odrzucać automatycznie działań, tylko na podstawie ich kategoryzacji zgodnie z którymkolwiek z pięciu przyjmowanych przez prawników zasad prawnych (tj. podziału na czyny obowiązkowe, zalecane, zabronione, dopuszczalne i obrzydliwe). Kontekst oraz szersza perspektywa, które odnoszą się do idei *wasat*, stanowiły dla niego ważny element klasyfikacji czynów. Dlatego wobec zróżnicowania prawa, pluralizmu czy z drugiej strony sekciarstwa, postuluje raczej jedność i kompromis (Safian, 2016, s. 46). W poglądach Al-Karadawiego łączą się dwie kluczowe dla islamu koncepcje, z jednej strony jest to *salafijja* odnosząca się do uświęconej tradycji przodków i powrotu do ich nauk, a z drugiej jest to koncepcja odnowy, czyli *tadżdid*. Jako współczesny intelektualista dla rozumienia dzisiejszych problemów *ummy* muzułmańskiej uznał konieczność sięgania do dziedzictwa islamu, ale też w idei *idżtihadu* (uprawomocniona interpretacja źródeł islamu) za konieczne uważał badanie klasycznego dziedzictwa bez ograniczania się do jednej szkoły prawa (zasadę nieomylności zastrzegał wyłącznie dla Proroka Muhammada) (Safian, 2016, s. 47). Prawdziwy *idżtihad* według Al-Karadawiego musi uwzględniać wszystkie dowody i możliwe konteksty. Zaproponował dwa znaczenia interpretacji źródeł – *idżtihad* dominujący oraz *idżtihad* innowacyjny. W pierwszym z nich uczony po uważnym zbadaniu wybiera najlepszy możliwy pogląd z przeszłości, najważniejszą opinię, kieruje się przy tym ważeniem różnych dowodów, wybierając ten, który dominuje. Metodę tę nazywa się *tarjih* (przewaga) i polega ona na badaniu wszystkich dostępnych poglądów ze wszystkich klasycznych szkół prawa. Innowacyjny *idżtihad* to natomiast dążenie do uzyskania orzeczenia dla bieżących problemów, nieobecnych w przeszłości. Uznał, że jest to metoda ryzykowna, bo problematyczna kwestia nie ma odzwierciedlenia ani wzor-

ców w tekstach, a też jej rezultaty mogą być trudniejsze do przyjęcia przez opinię publiczną (Safian, 2016, s. 49–50). Elastyczność w doborze właściwej metodologii *idżtihadu* odpowiada ogólnej postawie kompromisu, którą Al-Karadawi stosuje wobec postępowania i nauczania w zakresie prawa islamu. Dlatego też ważna była dla niego odnowa orzecznictwa islamskiego, i tu postulował umiar i równowagę między nakazami klasycznych tekstów a potrzebami i wyzwaniami, jakie niesie rzeczywistość – niektórzy nazywają tę metodę „neosalafizmem" rozumianym jako pragmatyczna i nowoczesna droga łącząca tradycję z potrzebami obecnego świata islamu, tym samym jest to liberalne, elastyczne podejście do prawa religijnego (Safian, 2016, s. 47).

Poszukiwanie kompromisu pomiędzy, z jednej strony, zachodnimi wpływami i żądaniami części społeczności muzułmańskiej, aby świat islamu pozostał otwarty na zewnętrzne wpływy, a z drugiej strony, islamistyczną bojowniczością, skłoniło muzułmańskich uczonych i aktywistów do próby zdefiniowania tzw. pośredniego gruntu – *al-wasatijja*, koncepcji, która zyskała na znaczeniu w latach 90. i jest utożsamiana w szczególności z Al-Karadawim. Podstawą tej idei były słowa zawarte w Koranie: „W ten sposób My uczyniliśmy was narodem znajdującym się pośrodku [*wa-kadhalika ja'alnakum ummatan wasatan*], abyście byli świadkami dla ludzi (sura II:143)" (Koran, 1986; Krämer, 2013, s. 419–420). Al-Karadawi tworzył kulturę *wasatijja* już od lat 80., odkąd termin ten zaistniał w jego poglądach. Był to okres gdy zdystansował się od radykalnych ruchów islamistycznych, których namnażanie i szybki wzrost w siłę ostatecznie doprowadził do zamachu na prezydenta Anwara Sadata w 1981 r. Można przyjąć, że mniej więcej wtedy zdecydowanie odrzucił zarówno sekularyzm, jak i religijny ekstremizm, proponując umiarkowaną, centrystyczną drogę *wasatijja*, którą zaczął promować jako metodę, którą powinno kierować się islamskie przebudzenie. To właśnie w kontekście napięcia między sekularystami a islamistami w Egipcie, pierwszy raz w 1985 r. użył określenia „islamski nurt *wasati*" (Polka, 2019, s. 84). Na przełomie lat 80. i 90. wydarzenia w regionie bliskowschodnim (m.in. rewolucja islamska w Iranie, wojna afgańska, intifady w konflikcie izraelsko-palestyńskim) oraz zaangażowanie w działania militarne w regionie ugrupowań islamistycznych, których aktywność była dostrzegana także na arenie międzynarodowej, stworzyły nowe okoliczności, w których islam stopniowo zaczął być postrzegany i prezentowany przez media czy środowiska polityczne jako zagrożenie. Al-Karadawi musiał rozważyć ówczesną sytuację, gdy działania radykalnych islamistów w imię islamu i retoryka, którą rozpowszechniali, a także wzrost znaczenia nowych mediów wzmagały potrzebę weryfikacji idei *wasatijja* jako drogi koniecznej na wszystkich płaszczyznach, w tym prawa (Polka, 2019, s. 81–82). Można tu dodać, że możliwości, jakie dawały nowe sposoby

rozpowszechniania informacji, zostały także przez niego doskonale wykorzystane – Al-Karadawi zyskał miano „szejka mediów". Sens pojęcia *wasatijja* ewoluował zatem z czasem w poglądach Al-Karadawiego, nabierając szczególnego znaczenia właśnie z początkiem lat 90. Uznawał, że jest to fundamentalna zasada, której rozpowszechnianie tłumaczył trzema powodami: *wasatijja* najlepiej odzwierciedla prawdziwy islam (islam Koranu, sunny Proroka i jego towarzyszy), *wasatijja* oddaje prawdziwego ducha islamu, wreszcie *wasatijja* odzwierciedla jego własny charakter, dlatego ideę tę uznał za dar od Boga. Inspiratorami, ale też tymi, którzy według niego, choć nie wprost, wyrażali tę samą ideę, byli m.in. Abu Hamid Al-Ghazali (1058–1111) oraz Taki ad-Din Ahmad ibn Tajmijja (1263–1328) (Polka, 2019, s. 82–83), autorytety, które współtworzyły podstawy salafizmu oraz współczesnej dyskusji wokół politycznego islamu. Pierwszą pracą, w której pojawia się zarys idei *wasati*, jest *The Lawful and the Prohibited in Islam* (*Al-Halal Wal-Haram Fi al-Islam*). Al-Karadawi zaprezentował tu swoją ideologiczną postawę, przyznał, że nie może pójść na kompromis z własnym intelektem, postępując za wybraną, tylko jedną szkołą jurysprudencji we wszystkich jej sądach, odkładając własne rozumowanie. „Ślepy wyznawca nie wierzy w to, za czym podąża. Naśladowanie to rezygnacja z użycia intelektu, tymczasem intelekt jest stworzony po to, by myśleć i rozumować", z tych powodów, jak pisze Al-Karadawi, nie ogranicza się do żadnej z klasycznych szkół prawnych islamu, ponieważ żadna nie posiada monopolu na prawdę (Al-Karadawi, 1997, s. xix–xx)[1]. Można powiedzieć, że kompasem na drodze prawa jest dla niego islam w ogóle: „Islam jest jak promieniejące słońce, którego światło niesie dowód na to, że jest odwieczną religią dla całej ludzkości", prawdy nie można więc posiąść, ucząc się od jednego wyznaczonego autorytetu, w jego przekonaniu dopiero zyskanie prawdy dzięki samemu islamowi pozwala odkryć, kto jest rzeczywiście autorytetem (Al-Karadawi, 1997, s. xx). W podejściu *wasatijja* islam reprezentuje pozytywny balans we wszystkich sferach.

W roku 2010 Al-Karadawi sformułował w ostatecznym kształcie 30 założeń *wasatijja* (ewolucja tych zasad odbywała się na drodze kilku wcześniejszych projektów, które powstawały począwszy od połowy lat 80. i zmieniały się stosownie do okoliczności) (Polka, 2019, s. 84–85). Pełna treść została zawarta w jego pracy *Fiqh al-wasatiyya al-Islamiyya wal-tajdid: Ma'alim wa-manarat* (*The Fiqh of Islamic Wasatiyya: Characteristics and Beacons*) wydanej w Kairze w 2010 r. Zawiera zasady i regulacje dotyczące praktycznie większości kluczowych dla *ummy* spraw. Al-Karadawi określa m.in. wszechstronne, zbalansowane rozumienie islamu, mówi

[1] Pierwsze wydanie w języku arabskim z 1960 r.

o jego dwóch zasadniczych cechach: islam obejmuje wszystko i jest systemem doskonałym, jest też zbalansowanym połączeniem elementów takich jak np. duchowość i to co materialne, to co boskie i ludzkie, idealizmu i realizmu itp. Odnosi się do wiary w autorytet Koranu i sunnę Proroka jako źródła praw, które kieruje życiem muzułmanów wraz z koniecznością rozumienia częściowych tekstów w świetle ogólnych celów. Pisze o uznaniu rozumu obok objawienia, dążeniu do rozwoju myśli, studiów, naukowego sposobu myślenia, zamiast ślepego podążania za autorytetami, o zniesieniu sprzeczności między prawdziwą tradycją i zdrowym rozsądkiem. Al-Karadawi zawarł tu też uznanie dla nowego znaczenia *fikh* tak w religii, jak i w świecie, różne rodzaje prawa są pożądane. Odniósł się do sprawiedliwości oraz szacunku wobec kobiet, którym islam dał prawa, pozycję i honor, zwrócił uwagę na ich wyzwolenie spod jarzma minionych wieków, ale też konieczność uwolnienia od negatywnych kulturowych wpływów Zachodu, które ograniczyły wrodzoną naturę kobiet. Al-Karadawi mówi też o ustanowieniu sprawiedliwego państwa, które promować będzie *dawa*, które poprowadzi w kierunku prawdy i dobra, a także zaprowadzi sprawiedliwość Allaha na ziemi. Zarazem państwo to będzie respektować prawa innych narodów, m.in. do wyboru własnych władców. Ekonomia muzułmańska powinna zostać wzmocniona dzięki wiedzy i doświadczeniu, wierze i moralności, które powinny się wzajemnie uzupełniać, powinna też opierać się na rozumieniu *szarii*. Wiara w konieczność pluralizmu, wzajemnego uznania i tolerancji wśród narodów, oraz przekonanie, że ludzkość jest niczym rodzina, a kultury powinny koegzystować i wzbogacać się nawzajem (Polka, 2019, s. 329–333)[2].

W jednym z ostatnich punktów Al-Karadawi zaznacza, że wszechstronna reforma (*islah*) i radykalna zmiana są konieczne, a kluczem do każdej reformy jest zmiana despotycznych politycznych reżimów, ale też zmiana człowieka od wewnątrz.

Al-Karadawi uważany jest za intelektualnie niezależnego od głównych islamskich instytucji, które służą głównie interesom narodowym bądź z góry określonym celom, nie dąży też do przystosowania islamu do współczesnych uwarunkowań, a raczej do wypracowania islamskich koncepcji dotyczących problemów współczesności. Od lat 70. angażował się w projekt Islamic Awakening (*al-sahwa al-islamiyya*), który miał przynieść nowe rozwiązania dla islamskiej odnowy po erze Nassera (Gräf, 2013, s. 225). Według niektórych interpretacji jest to koncepcja swego rodzaju islamizacji nowoczesności i próba nadania jej islamskiego charakteru. Działania Al-Karadawiego wymierzone są w stronę całej *ummy*, ponad naro-

[2] Fragmenty z Jusuf al-Karadawi *Fiqh al-wasatiyya al-Islamiyya wal-tajdid: Ma'alim wa-manarat*.

dowymi czy instytucjonalnymi granicami, a nawet ponad granicami klasycznych szkół islamskiego prawa. Uznawany jest za jednego z wiodących myślicieli transnarodowej sieci islamskich myślicieli prezentujących podobne założenia w obrębie własnych społeczności, a których wspólnym celem jest moralna wierność muzułmańskiej *ummie*, oraz bliski związek z Braćmi Muzułmańskimi (Gräf, 2013, s. 225). Jego koncepcje mają charakter uniwersalny, w wielu punktach odnoszą się także do społeczności niemuzułmańskich i są utrzymane w duchu koncyliacyjnym, kooperacyjnym. *Wasatijja* jako droga środka jest jednak islamską koncepcją, zatem w fundamentalnych kwestiach umocowana jest w wartościach i naukach islamu, łączona ze spuścizną kluczowych przedstawicieli salafizmu, a przez niektórych określana „umiarkowanym fundamentalizmem". Z pewnością za jedno z ważniejszych należy uznać jej podejście do *idżtihadu* (zaproponował dominujący lub innowacyjny *idżtihad* bądź połączenie obydwu) oraz elastyczne traktowanie uznanych autorytetów, w tym szkół prawa islamu zależne od warunków i potrzeb. Jego niezwykły wykład na temat szarii i *fikh* został doceniony przez wielu uczonych i intelektualistów, co stawia go jako jedną z najbardziej wpływowych osób w świecie muzułmańskim (Safian, 2016, s. 53). Choć część zachodnich krajów odbiera głos Al-Karadawiego jako kontrowersyjny w wielu kwestiach, to w świecie muzułmańskim postrzegany jest jako uczony o umiarkowanych poglądach, który sprzeciwia się religijnemu ekstremizmowi i bezsensownej przemocy oraz jako lider pozytywnych reform (Qadhi, 2013, s. 444). Jedną z jego ostatnich prac jest *Fiqh al-Jihad* (*The Legal Eulings of Jihad*), przez niektórych uznawana za największe dzieło Al-Karadawiego, w której przeciwstawia się militarnej interpretacji dżihadu, a prezentuje umiarkowany pogląd dotyczący prowadzenia wojny w islamie. Jego koncepcja *wasatijji* może być odebrana jako próba znalezienia nowej drogi dla społeczności muzułmańskiej wobec wielu dotychczasowych, które zawiodły. Nie sprawdziły się projekty polityczne zarówno rodzimych reżimów islamskich, jak i te, które zostały importowane z Zachodu, muzułmanie znaleźli się między wieloma skrajnościami, jak wspomniane sekularyzm a ekstremizm, wiara a rozum, prawo świeckie a prawo religijne, tradycja a nowoczesność itp., dla których Al-Karadawi zaproponował nową alternatywę, zawartą w koncepcji *wasatijja*.

Bibliografia:

Ayubi, N. (2006). *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*. London–New York: Routledge.

Belén Soage, A. (2010). Sheikh Yusuf al-Qaradawi: A Moderate Voice from the Muslim World? *Religion Compass*, *4/9*, 563–575. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1749--8171.2010.00236.x.

Bielawski, J. (1973). *Islam, religia państwa i prawa*. Warszawa: Biblioteka Wiedzy Powszechnej Omega.

Danecki, J. (2007). Teologia i polityka w klasycznym islamie. W: *Polityka a religia* (s. 281––296). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Denoeux, G. (2011). The forgotten swamp. Navigating political Islam. W: F. Volpi (red.). *Political islam. A critical reader* (s. 55–80). London–New York: Routledge.

Esposito, J.L., Voll, J. (2001). *Makers of Contemporary Islam*. London–New York: Oxford University Press.

Gräf, B. (2013). Yusuf al-Qaradawi. W: J.L. Esposito, E. El-Din Shahin (red.). *The Oxford Handbook of Islam and Politics* (s. 222–237). Oxford New York: Oxford University Press.

Helbawy, K. (2010). The Muslim Brotherhood in Egypt. Historical Evolution and Future Prospects. W: K. Hroub (red.). *Political Islam. Context versus Ideology* (s. 61–86). London.

Helfont, S. (2010.01.08). Islam and Islamism today: The case of Yusuf Al-Qaradawi. *Foreign Policy. Research Institute*. Pobrane z: https://www.fpri.org/article/2010/01/islam-and-islamism-today-the-case-of-yusuf-al-qaradawi/.

Høigilt, J. (2008). Varieties of Persuasion in Modern Forms of Islamic Proselytizing in Egypt. *Langues, religion et modernité dans l'espace musulman*, Vol. 3. *Norme religieuse, éloquence et persuasion*, *124*, 243–262. DOI: https://doi.org/10.4000/remmm.6032.

Kepel, G. (2003a). *Bad Moon Rising: A Chronicle of the Middle East Today*. London: Saqi Books.

Kepel, G. (2003b). *Muslim Extremism in Egypt. The Prophet & Pharaoh*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Koran (1986). Tłum. J. Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Krämer, G. (2013). Pluralism and Tolerance. W: G. Bowering (red.). *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (s. 419–427). Princeton–Oxford: Princeton University Press.

Larroque, A.C. (2015). *Geopolityka fundamentalizmów muzułmańskich*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Mandaville, P. (2014). *Islam and Politics*. London–New York: Routledge.

Mitchell, R.P. (1993). *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press.

Polka, S. (2019). *Shaykh Yusuf al-Qaradawi. Spiritual mentor of Wasati Salafism*. Syracuse–New York: Syracuse University Press.

Qadhi, J. (2013). Al-Qaradawi Yusuf (b. 1926). W: G. Bowering (red.). *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (s. 444). Princeton–Oxford: Princeton University Press.

Al-Qaradawi, Y. (1997). *The Lawful and the prohibited in Islam*. Al-Falah Foundation, American Trust Publications.

Al-Qaradawi, Y. (2010). *Islamic Awakening Between Rejection and Extremism*. Pobrane z: https://www.livingislam.org/ir/d/iare_e.pdf.

Safian, Y.H.M. (2016). The contribution of Yusuf Qaradawi to the development of Fiqh? *Eimel. Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, *4*, 45–53.

Yusuf Al-Qaradawi. (2021). Pobrane z: https://peoplepill.com/people/yusuf-al-qaradawi/.

Zasuń, A. (2018). *Polityczny islam. Między religią polityczną a instrumentalizacją religii w polityce*. Częstochowa: Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie.

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

Zeghal, M. (2013). Azhar University. W: G. Bowering (red.). *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought* (s. 58–59). Princeton–Oxford: Princeton University Press.