Islam i władza: między sacrum a realną polityką

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi pogłębioną analizę specyfiki władzy w świecie islamu, gdzie granica między sferą religijną a polityczną pozostaje zatarta. Autor przybliża ewolucję klasycznych instytucji, takich jak kalifat, sułtanat czy emirat, wskazując na ich teologiczne i administracyjne fundamenty. Szczególna uwaga poświęcona jest roli autorytetów duchowych – ulemów, muftich i kadich – oraz wpływowi szariatu na system prawny. Na przykładzie współczesnego Maroka, jako monarchii sakralnej, oraz autorytarnego Egiptu, tekst ukazuje, jak historyczne koncepcje ummy i sakralizacji władzy adaptują się do dzisiejszych realiów politycznych. To kompendium wiedzy o mechanizmach rządzących państwami muzułmańskimi, wyjaśniające dynamikę relacji między sacrum a realną polityką.

This article provides an in-depth analysis of the specific nature of power in the Islamic world, where the boundary between the religious and political spheres remains blurred. The author explores the evolution of classical institutions such as the caliphate, sultanate, and emirate, highlighting their theological and administrative foundations. Particular attention is devoted to the role of spiritual authorities—ulema, muftis, and qadis—and the influence of sharia on the legal system. Using the examples of contemporary Morocco, a sacral monarchy, and authoritarian Egypt, the text demonstrates how historical concepts of the umma and the sacralization of power adapt to contemporary political realities. It is a compendium of knowledge on the mechanisms governing Muslim states, explaining the dynamics of the relationship between the sacred and real-world politics.

Rozważając pojęcie władzy w świecie islamu, nie sposób ograniczyć się do kategorii czysto politycznych czy administracyjnych. Islam bowiem, jako system totalny, od samego początku nie zna klasycznego rozdziału między sferą duchową a świecką. Jego doktryna, praktyka społeczna i organizacja życia zbiorowego wyrastały z fundamentalnej koncepcji wspólnoty wiernych – ummy – w której prawo, moralność, rytuał i polityka stanowiły jedną, nierozerwalną tkankę.

Toteż pojęcia władzy w tej cywilizacji z natury rzeczy nabierają charakteru wielowymiarowego, odnosząc się zarówno do legitymacji religijnej, jak i do realnego sprawowania rządów. Ich zrozumienie pozwala głębiej pojąć nie tylko logikę kalifatów, sułtanatów czy emiratów, ale i dzisiejszą politykę w krajach muzułmańskich. Aby pojąć islamską teorię władzy, należy najpierw zrozumieć postać kalifa. Tytuł ten, pochodzący od arabskiego słowa chalifa oznaczającego następcę, nadano przywódcy wspólnoty muzułmańskiej po śmierci proroka Mahometa. Jego misja nie polegała jednak na kontynuacji profetycznej, co byłoby sprzeczne z dogmatem o Mahomecie jako „pieczęci proroków", lecz na administrowaniu ummą i strzeżeniu objawionego prawa. Kalifat, jako instytucja polityczno-religijna, skrystalizował się niemal natychmiast, szybko kumulując autorytet religijny, wojskowy i administracyjny. Wraz z ekspansją terytorialną i narastaniem sporów doktrynalnych jego pozycja stała się jednak zarzewiem głębokich kontrowersji, których kulminacją było odrzucenie jego władzy przez szyitów. Rozwinęli oni własną koncepcję...

SŁOWA KLUCZOWE

umma | kalifat | sułtan | emir | wezyr | mufti | fatwa | kadi | ulemowie | szariat | Amīr al-Mu'minīn | sakralizacja władzy | Maroko | Egipt | Al-Azhar

Jedność sacrum i profanum: fundament władzy w islamie

Kalif, sułtan i emir: religijne źródła przywództwa

Aby pojąć islamską teorię władzy, należy najpierw zrozumieć postać kalifa. Tytuł ten, pochodzący od arabskiego słowa chalifa oznaczającego następcę, nadano przywódcy wspólnoty muzułmańskiej po śmierci proroka Mahometa. Jego misja nie polegała jednak na kontynuacji profetycznej, co byłoby sprzeczne z dogmatem o Mahomecie jako „pieczęci proroków", lecz na administrowaniu ummą i strzeżeniu objawionego prawa. Kalifat, jako instytucja polityczno-religijna, skrystalizował się niemal natychmiast, szybko kumulując autorytet religijny, wojskowy i administracyjny. Wraz z ekspansją terytorialną i narastaniem sporów doktrynalnych jego pozycja stała się jednak zarzewiem głębokich kontrowersji, których kulminacją było odrzucenie jego władzy przez szyitów. Rozwinęli oni własną koncepcję przywództwa, uznając, że

prawowitym sukcesorem może być wyłącznie członek rodu proroka, a ściślej – potomek jego córki Fatimy i zięcia Alego.

Ta fundamentalna kontestacja doprowadziła do pęknięcia w monolicie islamskiej władzy, otwierając przestrzeń dla nowych aktorów politycznych. Władcy coraz częściej przejmowali realną kontrolę nad państwem, spychając kalifa do roli symbolicznej, a z czasem czysto ceremonialnej. Na scenie pojawił się sułtan, którego tytuł wywodzi się z arabskiego rdzenia oznaczającego siłę i panowanie. Sułtan nie był duchowym przewodnikiem, lecz faktycznym dysponentem ziemi i ludów, a jego autorytet nie opierał się na sukcesji prorockiej, lecz na sile militarnej, skuteczności politycznej i nierzadko na legitymizacji ze strony uczonych w prawie, czyli ulemów. To on, zwłaszcza w rękach dynastii Seldżuków, a później Osmanów, stał się ucieleśnieniem świeckiej potęgi islamu, poruszając się w newralgicznym polu między sacrum a realną polityką.

Trzecim kluczowym pojęciem w tym leksykonie władzy jest emir. Arabskie słowo amir oznacza tego, kto przewodzi i rozkazuje, toteż pierwotnie odnosiło się do dowódców wojskowych, którzy w imieniu kalifa zarządzali odległymi prowincjami imperium. Emir łączył często funkcje cywilne i militarne, stając się lokalnym centrum władzy. W okresach słabości rządu centralnego wielu z nich zdołało się usamodzielnić, przekształcając swoje urzędy w dziedziczne księstwa i dając początek lokalnym dynastiom. Tytuł ten przetrwał do dziś, czego świadectwem jest nazwa państwa Zjednoczone Emiraty Arabskie czy ustrój niektórych monarchii Półwyspu Arabskiego, a w wymiarze społecznym wciąż funkcjonuje w strukturach plemiennych jako określenie przywódcy.

Wezyr, mufti i kadi: filary islamskiej administracji

Jeśli sułtan i emir stanowią emanację władzy politycznej, to wezyr jest uosobieniem jej aparatu administracyjnego i wykonawczego. Sam tytuł, wywodzący się z arabskiego słowa „wazir” – oznaczającego pomocnika lub doradcę – wskazuje na jego fundamentalną rolę jako najbliższego współpracownika kalifa, postaci pełniącej funkcję zbliżoną do premiera. Jego mandat obejmował zarządzanie państwem, od zbierania podatków po nadzór nad sądownictwem i wojskiem. W epoce Abbasydów pozycja wezyra bywała niekiedy potężniejsza od samego kalifa, zwłaszcza gdy ten ostatni był młody, słaby lub pozbawiony realnych wpływów. Z czasem jednak tytuł ten uległ dewaluacji, rozciągnięto go bowiem na urzędników niższego szczebla, przez co utracił swój wyjątkowy status. Współcześnie arabskie słowo „wazir” oznacza po prostu ministra.

W sferze, gdzie prawo styka się z religią, niepodważalny autorytet dzierży mufti, czyli znawca i interpretator szariatu, prawa muzułmańskiego. Postać ta wymyka się prostym porównaniom do duchownego w sensie chrześcijańskim, gdyż islam nie zna kapłaństwa sakramentalnego. Autorytet muftiego nie wynika z

wyświęcenia, lecz z wiedzy, erudycji i dogłębnej znajomości tekstów objawionych. Udziela on odpowiedzi na pytania prawne, zarówno w sprawach osobistych, jak i państwowych, a jego orzeczenia, zwane fatwami, mają charakter opinii, a nie bezwzględnego nakazu. Fatwa jest narzędziem prawnej deliberacji, formą odpowiedzi na nowe wyzwania, których nie regulują wprost Koran czy hadisy. W wielu krajach muzułmańskich mufti pełni funkcję doradcy sądów lub administracji, a jego opinie, jak w Egipcie czy Arabii Saudyjskiej, potrafią kształtować prawo państwowe. Na szczycie tej struktury stoi wielki mufti, najwyższy autorytet w zakresie prawa religijnego w danym państwie, przy czym warto odnotować, że urząd muftiego istnieje w Polsce od 1925 roku jako forma reprezentacji społeczności muzułmańskiej.

Z interpretacyjną rolą muftiego ściśle powiązana jest instytucja kadiego, czyli sędziego muzułmańskiego. Urząd ten, który pojawił się już w czasach Umajjadów, szybko zyskał status niezależnej władzy sądowniczej, rozstrzygającej spory rodzinne, majątkowe i religijne w oparciu o szariat. Z biegiem czasu jego jurysdykcja została w wielu państwach ograniczona poprzez przyjęcie świeckich kodeksów cywilnych. Niemniej w sferze spraw osobistych – takich jak małżeństwo, rozwód czy dziedziczenie – kadi wciąż pozostaje kluczową postacią w systemie prawnym wielu krajów muzułmańskich, stanowiąc żywy dowód na to, że świat islamu nie zna klasycznego rozdziału między sferą duchową a świecką.

Marokańska monarchia sakralna: unikalny model władzy

W systemie politycznym Maroka monarcha wymyka się prostym definicjom znanym z zachodnich demokracji konstytucyjnych. Jest bowiem nie tylko głową państwa, lecz zarazem suwerenem politycznym, duchowym zwierzchnikiem wspólnoty muzułmańskiej i spadkobiercą profetycznej misji (nubuwwa) w porządku społecznym. Ta wielowymiarowa rola znajduje swoje formalne zwieńczenie w konstytucyjnym tytule Amīr al-Muʾminīn, czyli „Przywódcy Wiernych”.

Tytuł ten, wywodzący się wprost z tradycji kalifatu, oznacza przywódcę całej wspólnoty muzułmańskiej (umma), który sprawuje nierozdzielną władzę polityczną (siyāsa) i religijną (imāma). W kontekście marokańskim stanowi on teologiczną oś, wokół której zorganizowana jest cała struktura państwa, nadając jej sakralny wymiar legitymizacji. To hybrydowy model władzy, który nie zna klasycznego rozdziału między sferą duchową a świecką.

Dynastia Alawitów, z której wywodzi się Muhammad VI, opiera swoje prawo do tronu na pochodzeniu od Proroka Mahometa poprzez jego córkę Fāṭimę. Genealogia ta nie jest jednak jedynie arystokratycznym ornamentem, lecz fundamentem ustrojowym o charakterze sakralnym. Władca staje się w ten sposób nie jednym z wielu kandydatów do tronu, lecz jedynym możliwym depozytariuszem władzy. Tworzy to

legitymację genealogiczno-religijną, której publiczne podważenie graniczyłoby z naruszeniem najgłębszego tabu.

Dynastia Alawitów: religijny rodowód legitymizuje tron

W marokańskim modelu politycznym islam nie funkcjonuje jako odrębny system wierzeń, lecz stanowi integralny komponent suwerenności państwa. Oznacza to, że nie istnieje tu klasyczny rozdział między sferą duchową a świecką, a raczej relacja podporządkowania religii władzy monarszej. W jaskrawym kontraście do republik islamskich, takich jak Iran, gdzie duchowieństwo może stanowić autonomiczne źródło legitymizacji w ramach doktryny velāyat-e faqīh, czyli rządów uczonego prawnika, w Maroku to monarcha monopolizuje prawo do interpretacji sacrum.

Szariat, czyli system normatywny wyprowadzany z Koranu i tradycji Proroka, reguluje zarówno życie społeczne, jak i relację człowieka z Bogiem. W kontekście marokańskim nie jest on jednak samodzielną jurysdykcją, lecz częścią królewskich prerogatyw, interpretowaną i wdrażaną przez ulemów, czyli teologów i prawników, ściśle podporządkowanych pałacowi. Religia została w ten sposób zinstrumentalizowana i włączona w centralną instytucję polityczną. Ulemowie, tradycyjnie niezależni znawcy prawa, zostali wchłonięci przez aparat państwowy, stając się urzędnikami religijnymi, co skutecznie eliminuje potencjalną konkurencję na polu religijno-politycznym, która w innych krajach przybierała formę opozycji islamistycznej.

Konstytucja w tym systemie pełni funkcję odmienną od jej liberalnych odpowiedników, których celem jest ograniczanie władzy suwerena. Tutaj staje się ona rytualnym potwierdzeniem jego nadrzędności. Od konstytucji z 1970 roku aż po reformę z 2011 roku, mimo formalnego poszerzania kompetencji parlamentu, status króla jako podmiotu nieodpowiedzialnego politycznie pozostaje nienaruszony. Artykuł 19 konstytucji z 1996 roku stanowił tego kwintesencję: „Król jako Przywódca Wiernych czuwa nad przestrzeganiem islamu. Jest gwarantem wolności religii. Jego osoba jest nienaruszalna i święta”.

Taka konstrukcja prawna wyklucza zarówno impeachment, jak i jakąkolwiek sądową kontrolę nad działaniami monarchy. Mamy tu do czynienia z autorytaryzmem legitymizowanym sakralnie – modelem, który fundamentalnie różni się od autorytaryzmów laickich, jak choćby w Egipcie, gdzie władza opiera się na sile armii lub aparatu partyjnego, a nie na sankcji wywodzonej z porządku boskiego.

Marokański system polityczny neutralizuje islamistów

Cechą szczególną marokańskiego modelu jest mechanizm neutralizacji opozycji poprzez jej częściową integrację, co znajduje najpełniejszy wyraz w przypadku ruchów islamistycznych. Muzułmańska Partia Sprawiedliwości i Rozwoju (PJD), zamiast kwestionować fundamenty monarchii, uznaje jej religijną i konstytucyjną supremację, uczestnicząc w grze parlamentarnej bez możliwości realnej zmiany porządku ustrojowego. Jest to przykład modelu znanego jako kooptacyjny autorytaryzm, w którym opozycję nie tyle się represjonuje, ile wchłania w granice wyznaczone przez władzę.

Ideologicznym zapleczem tego zjawiska jest islamizm pałacowy, czyli forma politycznego islamu funkcjonująca w ramach porządku monarchicznego. Charakteryzuje się ona akceptacją religijnej legitymizacji władcy i skupieniem na postulatach reform społecznych, a nie ustrojowych, co pozwala kanalizować energię polityczną w bezpiecznych dla systemu kierunkach.

W ten sposób opozycja zostaje zneutralizowana nie tyle przez cenzurę czy przemoc, choć i te narzędzia pozostają w użyciu, ile przez subtelną redefinicję samej polityczności. W konsekwencji debata publiczna zostaje świadomie ograniczona: wolno mówić o walce z korupcją czy poprawie administracji, ale nie wolno kwestionować samego ustroju.

Hybrydowy model Egiptu: sojusz munduru i religii

Próba zamknięcia egipskiego systemu władzy w sztywnych ramach autorytaryzmu wojskowego czy religijnego konserwatyzmu jest z góry skazana na niepowodzenie. Mamy tu bowiem do czynienia z hybrydowym modelem władzy, w którym nowoczesne państwo narodowe splata się z przednowoczesnymi strukturami sakralnego autorytetu, a kontrola społeczna odbywa się równocześnie przez urząd i przez fatwę. Hybrydowość ta nie jest jednak synonimem pluralizmu, lecz przeciwnie, wyrazem funkcjonalnej fuzji dwóch porządków. Państwo nie tyle dystansuje się od religii, ile przekształca ją w starannie skalibrowany instrument własnej legitymizacji.

U podstaw tego modelu leży fundamentalny dualizm władzy, czyli nieustanne napięcie między logiką racjonalno-prawną a logiką teologiczno-tradycyjną. Ów dualizm nie prowadzi jednak do równowagi, lecz do głębokiej asymetrii, w której państwo instrumentalizuje religię, podporządkowując jej instytucje własnym celom politycznym. Egipt staje się w ten sposób przykładem neosakralnego państwa autorytarnego, które, choć formalnie nie jest teokracją, czerpie z religii całą swoją symboliczną siłę, narrację i rytuał potwierdzania władzy. Retoryka religijna staje się oficjalnym językiem politycznej dominacji, podczas gdy twarde mechanizmy represji tłumaczone są językiem objawienia.

Al-Azhar: państwowa instrumentalizacja autorytetu

Historyczna trajektoria Egiptu doprowadziła do głębokiej redefinicji pierwotnej koncepcji religii w ramach państwa narodowego. Punktem zwrotnym okazał się wiek XIX i rządy Muhammada Alego, który rozpoczął proces modernizacji państwa na wzór zachodni, jednocześnie dokonując nacjonalizacji sfery sacrum. Najważniejszym efektem tych przemian było systemowe podporządkowanie ulemów, czyli uczonych religijnych, scentralizowanemu aparatowi państwowemu. Odebrano im niezależność na trzech kluczowych frontach: ekonomicznym – poprzez konfiskatę wakfów, jurysdykcyjnym – poprzez wprowadzenie sądów cywilnych i wreszcie symbolicznym – poprzez ustanowienie centralnego nadzoru nad uniwersytetem Al-Azhar. Odtąd ulemowie przestali być niezależnymi strażnikami ortodoksji, a stali się urzędnikami sakralnego aparatu państwa. W kategoriach Bourdieu bezpowrotnie utracili kapitał autonomii symbolicznej na rzecz kapitału politycznego, który pozostawał pod ścisłą kontrolą świeckiej władzy.

W konsekwencji fikh, czyli prawo islamu rozumiane jako ludzka, dynamiczna wykładnia boskiego szariatu, został zawężony do roli technicznej ekspertyzy. Choć jego natura teoretycznie pozwala na różnorodność interpretacyjną i refleksję nad zmiennością życia, w Egipcie stał się on narzędziem w rękach funkcjonariuszy religijnych zależnych od państwa. Idżtihad, proces racjonalnej interpretacji Objawienia, został zastąpiony przez kontrolowaną produkcję fatw, które nie tyle odpowiadają na potrzeby ummy, ile raczej legitymizują linię polityczną reżimu. Zatarła się tym samym granica między nauką religijną a propagandą, a sama religia została wciągnięta w orbitę władzy wykonawczej.

Sakralizowany autorytet ogranicza swobody w Egipcie

Władza egipska opiera się zatem na sakralizowanym autorytaryzmie, w którym autorytet państwa jest legitymizowany przez aparat religijny, a religia – w pełni uzależniona od państwa – traci swą krytyczną funkcję. Owa sakralizacja służy też dyscyplinowaniu społeczeństwa, co szczególnie dotkliwie odczuwają kobiety, których pozycja zostaje wyznaczona przez patriarchalną wykładnię szariatu. Choć Egipt przyjął pewne pozorne reformy, jak możliwość uzyskania rozwodu przez kobiety na zasadzie chul, to w praktyce dotyka ich jurydyczna marginalizacja. Dostęp kobiet do instytucji władzy religijnej pozostaje bowiem drastycznie ograniczony, nie są one reprezentowane w gremiach wydających fatwy, a ich prawa interpretują mężczyźni w zgodzie z konserwatywnymi normami. Strukturalna opresja jest produktem nie tylko religii, ale również kultury, edukacji i państwowej polityki tożsamości, utrwalającej hierarchię płci jako fundament porządku.

Nie bez znaczenia pozostaje kwestia społeczeństwa obywatelskiego, które w Egipcie zostało de facto zdelegalizowane. Organizacje pozarządowe działają pod ścisłą kontrolą administracyjną, a każda działalność,

którą można uznać za naruszającą jedność narodową lub pokój społeczny, podlega surowej karze. Krytyka islamu, państwa czy władzy religijnej nie jest traktowana jako wyraz wolności słowa, lecz jako przestępstwo. Władza, kontrolując edukację, meczety i media, systematycznie eliminuje alternatywne narracje, które mogłyby podważyć jej autorytet. Partie polityczne są albo podporządkowane, albo nielegalne, natomiast ruchy społeczne – jak Kifaya czy Ruch 6 Kwietnia – zostały skutecznie zneutralizowane przez aparat represji.

W ten sposób Egipt tworzy neopatrymonialny system kontroli, który nie opiera się na procedurach liberalnej demokracji, lecz na personalnych lojalnościach, sztywnej hierarchii społecznej i religijnej legitymizacji. Religia, zamiast być autonomiczną sferą moralnej refleksji, została przekształcona w narzędzie dyscypliny. Umma, która w zamyśle miała być wspólnotą wiernych zorganizowaną wokół idei sprawiedliwości, została zdegradowana do funkcji ideologicznej maski, pod którą państwo ukrywa brutalność swojej dominacji.

Teokratyczny legalizm: fundament sojuszu Saudów

Arabia Saudyjska stanowi w świecie polityki przypadek osobny, niemal modelowy przykład monarchii absolutnej, której legitymizacja opiera się na teologicznym sojuszu. U jego podstaw leży historyczny pakt między dynastią Saudów a wahhabickim establishmentem religijnym, który sprawia, że państwo nie zna klasycznego rozdziału między sferą duchową a świecką. Ich wzajemne przenikanie się jest fundamentem całego porządku politycznego, tworząc specyficzną hybrydę: konstrukcję władzy, która mimo głęboko tradycyjnego charakteru, wykazuje niezwykłą zdolność adaptacji w celu utrzymania status quo. Jest to w istocie model sakralizowanego państwa autorytarnego.

System ten funkcjonuje bez konstytucji w rozumieniu liberalnej tradycji prawnej, co można określić mianem teokratycznego legalizmu. Rolę najwyższego aktu normatywnego pełnią tu bowiem Koran i Sunna, czyli tradycja prorocka, które nie tylko zastępują tekst konstytucyjny, ale wręcz uniemożliwiają istnienie świeckiego ustawodawstwa. Źródłem prawa nie jest wola ludu, lecz wola Boga. Bezpośrednią konsekwencją jest brak jakiejkolwiek formalnej reprezentacji społecznej, gdyż Madżlis asz-Szura – rada konsultacyjna powoływana w całości przez króla – ma charakter czysto dekoracyjny.

Centralizacja władzy znajduje swój ostateczny wyraz w absolutnej dominacji rodziny królewskiej. Ród Saudów, liczący kilkanaście tysięcy osób, funkcjonuje niczym dominujący klan, który obsadza wszystkie kluczowe stanowiska, kontroluje strategiczne zasoby naturalne z ropą naftową na czele oraz cały aparat bezpieczeństwa. Sam monarcha łączy zaś funkcję głowy państwa z tytułem Chadim al-Haramajn, Strażnika Dwóch Świętych Meczetów, co nadaje mu religijną legitymację wykraczającą daleko poza granice królestwa. Jego pozycja przypomina tym samym klasyczny model imamatu, czyli przywództwa łączącego w jednym ręku władzę duchową i polityczną.

Wahhabizm dyscyplinuje społeczeństwo Arabii Saudyjskiej

Dominująca w Arabii Saudyjskiej wykładnia islamu – wahhabizm – to ultrakonserwatywna doktryna religijna, która narodziła się w XVIII stuleciu z postulatem powrotu do rzekomo „czystego" islamu pierwszych pokoleń, czyli salafów. Jej istotą jest sakralizowany autorytaryzm, systemowo tłumiący pluralizm teologiczny i polityczny, w którym każdy sprzeciw wobec władcy jest interpretowany jako bunt przeciwko samemu Bogu. Wahhabizm, choć opiera się na skrajnym literalizmie w odczytywaniu świętych tekstów, jednocześnie faworyzuje taqlid, a więc ślepe naśladownictwo autorytetów, jako strategię zachowania żelaznej dyscypliny społecznej.

Historyczny sojusz między emirem Muhammadem ibn Saudem a reformatorem religijnym Muhammadem ibn Abd al-Wahhabem, zawarty w 1745 roku, scementował formę władzy, która w swej istocie przetrwała do dziś. Ustanowił bowiem model sakralnej monarchii, której legitymizację zapewnia religijna ortodoksja.

W tym systemie elita religijna, czyli ulemowie, odgrywa rolę swoistego duchowego sanhedrynu, którego kompetencje obejmują interpretację szariatu oraz nadzór nad sferą obyczajową. Choć formalnie nie stanowią oni prawa, mają realny wpływ na jego kształt poprzez idżtihad, czyli proces samodzielnej interpretacji źródeł prawa. Ich autonomia jest jednak ściśle reglamentowana, a niechęć do kodyfikacji szariatu wynika z obawy, że jego urzędnicza standaryzacja i sekularyzacja podważyłyby ich unikalny, boski mandat.

Władca może korzystać z narzędzi sijasa szarijja – polityki prowadzonej w duchu szariatu – ale wyłącznie pod warunkiem, że nie narusza ona fundamentalnych zasad religijnych. W praktyce tworzy to system de facto rozdzielony: król zarządza państwem, podczas gdy ulemowie rządzą społeczeństwem. Zderzenie między racjonalnością polityczną a dogmatyką religijną jest rozwiązywane poprzez autorytarne podporządkowanie duchownych, czego przykładem stał się dekret z 2010 roku, zakazujący wydawania fatw przez niezależnych uczonych.

Petro-islam: eksport ideologii za petrodolary

Geopolityczne wstrząsy lat 70. XX wieku, z szokiem naftowym i wojną Jom Kippur na czele, sprawiły, że dochody z ropy stały się paliwem dla ekspansji zjawiska znanego jako petroislam. W tym modelu państwo finansuje globalną sieć wahhabickich meczetów, instytucji edukacyjnych i mediów, przez co religia zostaje zinstrumentalizowana. Staje się ona narzędziem obosiecznym: z jednej strony buduje wpływy polityczne i miękką dominację na arenie międzynarodowej, z drugiej zaś służy wygaszaniu wewnętrznych napięć społecznych.

Ruch Sahwa i reformy: presja na saudyjski system

Począwszy od lat osiemdziesiątych, w oficjalnej narracji religijnej pojawia się coraz głębsze pęknięcie, którego wyrazem jest ruch Sahwa – „Przebudzenie". Splata on myśl islamistyczną z politycznym aktywizmem, kwestionując legitymację dynastii, krytykując jej luksusowy styl życia i postulując powrót do islamu jako projektu sprawiedliwości społecznej. Wbrew establishmentowi ruch ten uznaje prawo do publicznej krytyki władzy i aktywności obywatelskiej, co zaskakujące, często uzasadniając je przy użyciu islamskiego języka legitymizacji.

Równolegle do nurtu religijnego pojawiają się dysydenci świeccy oraz grupy feministyczne, jak Islahijjat, które obnażają strukturalny charakter dyskryminacji kobiet. Wskazują one, że patriarchat ma swoje źródła nie tyle w samej religii, ile w plemiennym konserwatyzmie i instrumentalizacji doktryny przez aparat państwowy.

Zachodnie kategorie politologiczne zawodzą w islamie

Próba wtłoczenia stosunków władzy w Arabii Saudyjskiej, Maroku czy Egipcie w europejskie kategorie pojęciowe jest z góry skazana na niepowodzenie. Nie są to bowiem anomalie, lecz alternatywne porządki świata, w których władza nie oddziela się od sacrum, a wręcz je ucieleśnia. Władca nie jest tu suwerennym prawodawcą, lecz depozytariuszem boskiego ładu, a społeczeństwo nie tyle walczy o polityczną reprezentację, ile o prawo do bycia rozumianym w ramach własnego, unikalnego kodu.

Źródła tego poznawczego impasu trafnie zdiagnozował Edward Said, pisząc, że „wiedza nigdy nie jest neutralna: jest zawsze zakotwiczona w systemie władzy". Wiedza Zachodu o islamie przez stulecia funkcjonowała jako kolonialne lustro, w którym „Inny" musiał jawić się jako niedojrzały i zacofany, pilnie potrzebujący modernizacji. Modernizacji, rzecz jasna, zgodnej z liberalnym porządkiem i – co nie bez znaczenia – z rynkiem usług konsultingowych.

Tymczasem, jak słusznie zauważa Janusz Danecki, nawet fundamentalne pojęcia działają tu inaczej. „Prawo muzułmańskie nie jest prawem w rozumieniu zachodnim, lecz systemem aksjologicznym, który reguluje życie zbiorowości nie przez instytucje, lecz przez normy boskiego pochodzenia". To nie jest dowód na „niewydolność" systemu, lecz na jego odmienną logikę, opartą na koncepcji ummy – wspólnoty, w której prawo, etyka i polityka nie są rozdzielnymi sferami, lecz stanowią aksjologiczną jedność. To po prostu alternatywna kosmologia polityczna.

Umma: alternatywna kosmologia polityczna wspólnoty

To, co w zachodnim języku władzy zwykliśmy nazywać „autorytaryzmem”, w kontekście wahhabickim zyskuje status metafizycznej legitymizacji porządku. Jak trafnie ujął to Tariq Ramadan, musimy wreszcie przestać oceniać społeczeństwa muzułmańskie przez pryzmat naszych własnych fetyszy – praw jednostki, sekularyzmu czy demokracji proceduralnej. Zamiast tego należy zacząć słuchać, jak one same definiują pojęcia wolności, odpowiedzialności i wspólnoty, które wydają się nam oczywiste.

Nie chodzi tu bynajmniej o to, by islam na siłę „zreformować” i dopasować do zachodnich standardów. Chodzi o coś znacznie trudniejszego: by nauczyć się go czytać nie jako projekt opóźniony cywilizacyjnie, lecz jako w pełni autonomiczną, alternatywną kosmologię polityczną. W jej ramach to, co w naszej tradycji zostało dawno rozszczepione – religia i państwo, jednostka i społeczeństwo, prawo i moralność – trwa w postaci nierozerwalnie splątanej i nieredukowalnej.

Owszem, istnieją tam nadużycia, systemowa przemoc, patriarchalna kontrola i fundamentalizm, których nie sposób negować. Ale czy Zachód, sędzia we własnej sprawie, ma czyste ręce? Czy ekonomiczna dominacja, wojny toczone w imię wolności i technokratyczne zarządzanie życiem nie są po prostu innymi, bardziej subtelnymi formami opresji? Kulturoznawca nie moralizuje. Kulturoznawca stara się rozumieć.

Niech zatem obcość nie budzi w nas lęku, a różnica nie staje się prologiem do kolejnej krucjaty. Systemy polityczne są odmienne, ponieważ opowiadają inne historie o człowieku i jego miejscu w świecie. Nie wszystkie muszą stać się Zachodem, by zasłużyć na szacunek i zrozumienie. Jak pisał Clifford Geertz, światy tworzone przez ludzi są tak różne jak języki, którymi mówią – i równie warte poznania. Władza w islamie to nie deficyt demokracji. To obcy kod symboliczny, który domaga się nie poprawiania, lecz odczytania. Z pasją tłumacza, nie misjonarza.

> Jak pisał Clifford Geertz, światy tworzone przez ludzi są tak różne jak języki, którymi mówią – i równie warte poznania. Władza w islamie to nie deficyt demokracji. To obcy kod symboliczny, który domaga się nie poprawiania, lecz odczytania. Z pasją tłumacza, nie misjonarza.

Inspiracje

[1] **"„Stosunki władzy w Islamie”"** Katarzyna Brataniec

Katarzyna Brataniec uzyskała tytuł doktora socjologii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jej badania koncentrują się na społeczeństwach arabskich, muzułmańskich oraz relacjach społeczno-kulturowych między Zachodem a światem arabskim. Specjalizuje się również w instytucjach europejskich i różnicach

międzykulturowych.

Katarzyna Brataniec *holds a PhD in Sociology from Jagiellonian University. Her research focuses on Arab societies, Muslim societies, and the socio-cultural relations between the West and the Arab world. She also has expertise in European institutions and intercultural differences.*

Andrzej Frycz Modrzewski Krakow University

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[1] "The Four Fundamental Principles"

Muhammad Ibn Abd Al-wahhab

Multiple editions exist

[2] "Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste"

Pierre Bourdieu

1979 | Harvard University Press

[3] "Kitab al-Tawhid (The Book of Monotheism)"

Muhammad Ibn Abd Al-wahhab

1996 | Multiple editions exist

[4] "Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World"

Edward Said

1981 | Pantheon Books

[5] "Podstawowe wiadomości o islamie"

Janusz Danecki

1997 | Wydawnictwo Akademickie Dialog

Google Scholar

[6] "Islam, the West and the Challenges of Modernity"

Tariq Ramadan

2009 | Islamic Foundation

[7] **"Western Muslims and the Future of Islam"**

Tariq Ramadan

2003 | Oxford University Press

[8] **"Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia"**

Clifford Geertz

1968 | University of Chicago Press

Google Scholar

[9] **"Wahhabism and the World: Understanding Saudi Arabia's Global Influence on Islam"**

Peter Mandaville (Editor)

2022 | Oxford University Press

Google Scholar

[10] **"Wahhabism: The History of a Militant Islamic Movement"**

Cole M. Bunzel

2023 | Princeton University Press

[11] **"Challenging the Caliphate: Wahhabism and Mahdism in the Late Ottoman Empire"**

Ömer Koçyiğit

2025 | Cambridge University Press

Google Scholar

[12] **"Political Theology of American Muslim Engagement: Radical Voices in the War on Terror"**

Samar K. Habib

2014 | University Press of Florida

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"The Forms of Capital"**

Pierre Bourdieu

1986 | Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education

[2] **"The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason"**

Pierre Bourdieu

1975 | Social Science Information

[3] **"Legitimacy, religion and political violence: a critical review"**

Diego Muro, Giorgio Shani

2016 | Critical Studies on Terrorism

Google Scholar

[4] **"The Impact of Wahhabi Neo-Salafi Ideology on Extremist Currents in Africa"**

Majid Rasouli, Gholamreza Bolandian, Yasser Kanani

2023 | Geopolitics Quarterly

[5] **"The Arab Portrayed"**

Edward Said

1969 | The Arab World

[6] **"Kim był Al-Maḥbūbī?"**

Janusz Danecki

Google Scholar

[7] **"Theorising the caliphate: history, sociology and political science"**

Khaled Abou El Fadl, L. Clarke, D. Hamidovic, A. Ismail, A. Masud, T. Pierret, N. Qureshi, E. Rosander, H. Warraq

2017 | Critical Muslim

[8] **"Religion as a Cultural System"**

Clifford Geertz

1966 | Anthropological Approaches to the Study of Religion

[9] **"Ethos, Worldview and the Analysis of Sacred Symbols"**

Clifford Geertz

1957 | Antioch Review

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[10] **"Współczesny islam w Azerbejdżanie – ciągłość czy zmiana w kontekście praw człowieka"**

Katarzyna Brataniec

2019 | Krakowskie Studia Międzynarodowe

Google Scholar

[11] **"Zachód i świat arabski: konfrontacja czy pokojowe współistnienie? Społeczno-kulturowe uwarunkowania wzajemnych relacji"**

Katarzyna Brataniec

2008

APA ONE Publishing System

Fundacja Dobre Państwo © 2026

Article ID: 7385f13b-fbfe-4e9b-82f1-ad8be7db3c0c