

Jerzy Zdanowski

ISLAMIZM W POLITYCE EGIPTU W OKRESIE MONARCHII (1922–1952)

Islamizm to nurt w muzułmańskiej myśli politycznej, odwołujący się do religii jako ideologii i wykorzystujący ją w walce politycznej, której celem jest wprowadzenie swojego modelu rozwoju społeczno-politycznego. Współczesny islamizm wywodzi się z egipskiej organizacji o nazwie Stowarzyszenie Braci Muzułmanów (*Dżama'a al-Ichwan al-Muslimin*, dalej jako Bracia Muzułmanie, Bracia, Stowarzyszenie lub Bractwo), która została założona w 1928 r. Organizacja ta przetrwała dziesięciolecia w warunkach fali prześladowań i działalności w głębokiej konspiracji. Dała też początek innym organizacjom o tym samym charakterze w wielu krajach arabskich Bliskiego Wschodu oraz organizacjom terrorystycznym, od których formalnie się odcina. Islamizm stanowi dzisiaj poważny ruch społeczno-polityczny i jest obecny w większości krajów muzułmańskich oraz w środowiskach muzułmanów w Europie i USA. W niektórych krajach stanowi uznaną opozycję polityczną, w innych jest zepchnięty do podziemia, a jeszcze w innych – uczestniczy w sprawowaniu władzy.

Korzenie

Założycielem Stowarzyszenia Braci Muzułmanów był Hasan Al-Banna. Jego życiorys jest typowy dla ludzi pochodzących z tradycyjnych warstw średnich. Urodził się 14 października 1906 r. w miejscowości Al-Mahmudijja koło Aleksandrii

w rodzinie miejscowego imama i nauczyciela szkoły religijnej¹. W szkole koranicznej Hasan Al-Banna wstąpił do bractwa mistycznego Al-Hasafijja i w 1922 r. po ostatnim wtajemniczeniu został jego pełnoprawnym członkiem. Al-Banna napisał we wspomnieniach, że był i pozostał w swoim życiu przeniknięty sufizmem [mystycyzm muzułmański – J.Z.] do głębi. Jego niedoścignionym wzorem był wielki mistyk islamu Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111), a jedną z głównych nauk, które wyniósł z poznawania praktyk mistycznych, stało się unikanie skrajności. Dotyczyło to zarówno dysput teologicznych, jak i politycznych².

Doświadczenia z mistycyzmem miały istotne znaczenie dla późniejszej działalności politycznej Al-Banny. Odrzucił on bowiem przemoc jako środek walki politycznej i opowiedział się za ewolucyjnymi metodami islamizacji. Bractwo sufickie, do którego Al-Banna należał w Al-Mahmudijji, stało się też prototypem Stowarzyszenia Braci Muzułmanów. Stowarzyszenie nie było klasyczną partią polityczną, lecz półtajną grupą przyjaciół złączonych przekonaniami oraz poczuciem powołania przez Boga do wypełnienia dziejowej misji. W historii islamu nie był to pierwszy przypadek transformacji bractwa mistycznego w ruch polityczny.

W 1923 r., mając 17 lat, Hasan Al-Banna rozpoczął studia w kairskim Dar al-Ulum (dosł. Przybytek Nauk) – uniwersytecie, który powstał w 1873 r. i miał przygotowywać kadry nauczycielskie poza Al-Azharem, uczelnią najstarszą i *stricte* religijną. W Dar al-Ulum wykładano według europejskich wzorców pedagogikę, psychologię, socjologię, filozofię i nauki polityczne. W tym właśnie czasie, 24 marca 1924 r., w Turcji obalony został kalifat, system polityczny odwołujący się do islamu, symbol siły i chwały cywilizacji muzułmańskiej. W Kairze w kręgach religijnych komentowano ten fakt jako zapowiedź nadciągającej katastrofy.

Pobyt w Kairze i na Dar al-Ulum ostatecznie ukształtował Al-Bannę jako człowieka i działacza społecznego. Był przekonany, że należy działać na rzecz wiary i ojczyzny. Kiedy kończył uczelnię w lipcu 1927 r. wiedział, że będzie nauczycielem i że będzie uczył ludzi, jak żyć zgodnie z zasadami wiary. Jako dewizę życiową wybrał werset 7 z sury XLVII („Muhammad”), który brzmiał: „O wy, którzy wierzycie! / Jeśli pomożecie Bogu, / to i On wam pomoże / i umocni wasze stopy”. Wierzył, że głęboka wiara w Boga pozwala przezwyciężyć największe trudności; był przekonany, że służąc Bogu, otrzymuje od Niego wsparcie i że służba Bogu jest służbą ludziom i nacji³.

¹ Zob.: H. Al-Banna, *Muzakkarat ad-dawa wa-d-da'ija* (Wspomnienia o powołaniu i głoszących Słowo), Bejrut–Damaszek 1983, s. 30–31, 34–35. Zyciorys Al-Banny podaje wydawca zbioru listów i pism założyciela Bractwa, zatytułowanego *Madżmu'a rasa'il al-imam asz-szahid Hasan Al-Banna* (Zbiór listów imama męczennika Hasana Al-Banny), Kair, Dar at-Tauzi wa-n-Nasr al-Islamijja 1992. Patrz także: I. Musa Husaini, *The Moslem Brethren. The Greatest of Modern Islamic Movement*, Bejrut 1956 oraz A. al-Dżundi, *Hasan Al-Banna. Ad-Da'ija al-imam wa al-mudżaddad asz-szahid* (Hasan Al-Banna: misjonarz, przywódca i odnowiciel-męczennik, 1906–1949), Bejrut 1978. O Al-Bannie pisze też obszernie: Abd al-Fattah M. El-Awaisi, *Emergence of a Militant Leader: A Study of the Life of Hasan Al-Banna*, „Journal of South Asian and Middle Eastern Studies” 1998, Vol. 22, No. 1, s. 46–65.

² H. Al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 19–24.

³ *Ibidem*, s. 15–16, 55–60.

Atmosferę lat 20. XX w. w Egipcie kształtowały dwa czynniki – zdominowanie egipskiej sceny politycznej przez Wielką Brytanię oraz coraz silniejsze oddziaływanie na egipskie społeczeństwo zachodnich idei i obyczajów. Nie mniej ważne były przemiany demograficzne, urbanizacja i rozwój edukacji po I wojnie światowej, które wysunęły na pierwszy plan egipskiej sceny politycznej nowe warstwy średnie zwane *efendijja*.

Dominacja Wielkiej Brytanii na scenie politycznej Egiptu była konsekwencją otwarcia kraju przed Zachodem, po upadku planów niezależnego rozwoju jeszcze w pierwszej połowie XIX w. Otwarcie Kanału Sueskiego w 1869 r. uczyniło Egipt strażnikiem obcych interesów imperialnych i stworzyło barierę w wyemancypowaniu się spod opieki Europejczyków⁴. W 1914 r. Wielka Brytania ogłosiła Egipt brytyjskim protektoratem w związku z wybuchem I wojny światowej. Władzę przejął Wysoki Komisarz, a w Egipcie rozlokowano 200-tysięczną armię brytyjską⁵. Wzrastającym wpływom politycznym Wielkiej Brytanii towarzyszyło stale rozszerzanie uprawnień obcokrajowców. W ramach systemu kapitulacji, wprowadzonego na konferencji w Montreux w 1837 r., cudzoziemcy uzyskali wyjątkowe uprawnienia, m.in. immunitet prawny, finansowy, osobistą nietykalność⁶.

Dyskryminacja obywateli egipskich w sferze gospodarki, administracji, i polityki była coraz bardziej odczuwalna, a poczucie ponizenia coraz silniej wyrażane. Stłumienie pierwszego ruchu niepodległościowego, jakim było powstanie Al-Urabiego Paszy w 1882 r., oddaliło na pewien czas nadzieje pierwszego pokolenia egipskich narodowców na uzyskanie niepodległości. W końcu XIX w. w Egipcie obecne były co najmniej 3 kierunki myślenia o kraju i jego przyszłości. Jeden z nich wiązał się z „odkryciem” przez mieszkańców Egiptu przedmuzułmańskiej historii swojego kraju. Okres ten był dotąd traktowany marginalnie i dopiero wielkie odkrycia archeologiczne, dokonane przez Europejczyków, utrwaliły go w świadomości egipskich elit społecznych. Najbardziej znanym wyrazicielem myślenia o Egipcjanach jako dziedzicach wielkiej spuścizny Egiptu starożytnego był pisarz Rifa’a Rafi at-Tahtawi (1801–1873). Jego idea nacji egipskiej jako odrębnej zbiorowości kulturowej w świecie islamu stała się z czasem powszechna. W Egipcie znaną stała się także idea europejskiego liberalizmu politycznego i gospodarczego. Szarif Pasza, bogaty posiadacz ziemski pochodzenia tureckiego, głosił, że wolna gra sił politycznych jest lepszym środkiem łagodzenia napięć niż rządy autorytarne, a wolna gra sił rynkowych skuteczniej pobudza rozwój gospodarczy niż państwowy nadzór nad gospodarką⁷.

⁴ F. R. Hunter, *Egypt under Muhammad Ali's successors*, [w:] *The Cambridge History of Egypt*, Vol. 1–2, ed. by M. W. Daly, Cambridge 1998 (Vol. 2: *Modern Egypt, from 1517 to the end of the twentieth century*, s. 194–195); P. Mansfield, *The British in Egypt*, New York–Chicago–San Francisco 1971, s. 8–16.

⁵ Zob.: D. M. Reid, *The Urabi revolution and the British conquest, 1879–1882*, [w:] *The Cambridge History of Egypt...*, Vol. 2, s. 217–238; P. Mansfield, *op. cit.*, s. 17–42.

⁶ Zob.: E. R. Toledano, *Social and economic change in the „long nineteenth century”*, [w:] *The Cambridge History of Egypt...*, Vol. 2, s. 254–255; P. Mansfield, *op. cit.*, s. 111.

⁷ Zob.: A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, Cambridge 2007 (I wyd. 1983), s. 103–130.

Jednak najszerzy rezonans społeczny miały idee głoszące konieczność zreformowania islamu. Ten prąd intelektualny wiąże się z postacią Dżamal ad-Dina al-Afghaniego (1838/9–1897), wybitnego myśliciela muzułmańskiego i płodnego publicyście politycznego, który podróżował po większości krajów muzułmańskich, mieszkał we Francji oraz Rosji i wypowiadał się o ustroju państwowym, kolonializmie brytyjskim, edukacji, społeczeństwie, tożsamości kulturowej, przyszłości islamu i ówczesnego świata. Al-Afghani postulował zreformowanie islamu jako regulatora stosunków społecznych po to, aby świat muzułmański mógł sprostać potrzebom rozwojowym w zmieniającej się rzeczywistości. Postulaty te przyniosły ich autorowi szeroki rozgłos i popularność zwłaszcza wśród młodzieży studiującej w Al-Azharze, ale poróżniły go ze środowiskiem konserwatywnych alimów, stojących na straży islamu w jego dotychczasowej formie i treści. Al-Afghani musiał w 1879 r. opuścić Egipt z powodu zaangażowania się w działalność polityczną⁸.

Przed 1907 r. w Egipcie powstało kilka partii politycznych opowiadających się za opuszczeniem przez wojska brytyjskie kraju i suwerennością władz. Jedną z nich była Partia Reformy Konstytucyjnej (*Hizb al-Islah ala-l-Mabadi ad-Dustirijja*) założona i kierowana przez Alego Jusufa, wydawcę poczytnego pisma „Al-Muajjad”, który domagał się zreformowania systemu rządzenia pod kątem zwiększenia reprezentatywności parlamentu⁹.

Inną partią była Partia Ojczyzniana (*Hizb al-Watani*), założona w 1883 r. przez niepodległościowca Latifa Salima i kierowana przez Mustafę Kamila (1874–1908), wydawcę popularnej gazety „Al-Liwa” (*Sztandar*). Mustafa Kamil, znany dziennikarz i orator wychowany w duchu francuskiego oświecenia, postulował przede wszystkim bezwarunkowe wyprowadzenie wojsk brytyjskich z Egiptu. Kolejną partią była Partia Narodu (*Hizb al-Umma*). Skupiała ona zwolenników umiarkowanej modernizacji islamu, o której pisał i za którą opowiadał się Muhammad Abduh, wybitny teolog, uczeń i przyjaciel Al-Afghaniego. Abduh propagował reformy w sferze prawa i edukacji, a jego działalność przyniosła poważny sukces, jakim było zastąpienie w 1906 r. sądów szariackich przez sądy państwowe, które mogły odwoływać się do skodyfikowanego prawa religijnego. Egipski reformator islamu określał tę religię jako system racjonalny odwołujący się do wiedzy i akcentujący wielką rolę edukacji¹⁰. Abduh podkreślał witalność islamu jako systemu społecznego oraz eksponował rolę tradycji. Mówił w szczególności o oddawaniu szacunku ideom przodków (dosł. „pobożnym przodkom” – *as-salaf as-salih*). Z tej racji poglądy Abduha i innych reformatorów islamu określone zostały jako ruch

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, s. 200; Ch. Ph. Harris, *Nationalism and Revolution in Egypt. The Role of the Muslim Brotherhood*, Mouton, London–Paris 1964, s. 75.

¹⁰ A. Hourani, *op. cit.*, s. 200; Ch. Ph. Harris, *op. cit.*, s. 70; P. Mansfield, *op. cit.*, s. 164; szerzej na ten temat pisze M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abdou and Rashid Rida*, Berkeley 1966, s. 103–152; fragmenty prac Abduha w języku angielskim dostępne w: M. Abduh, *The Necessity of Religious Reform*, [w:] *Contemporary Debates in Islam. An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*, ed. M. Moaddel, K. Talattof, New York 2000, s. 45–69.

*salafijji*¹¹. Na początku 1919 r. Zaghlul Pasza utworzył partię polityczną Al-Wafd (dosłownie: delegacja), nawiązującą w swojej nazwie do roli reprezentanta społeczeństwa egipskiego, a szerokie poparcie jego działań dyplomatycznych zmusiło w końcu Wielką Brytanię do pójścia na ustępstwa w sprawie statusu Egiptu. 28 lutego 1922 r. król Wielkiej Brytanii ogłosił deklarację uznającą niepodległość Egiptu. Zniesiony został protektorat i stan wyjątkowy. Suwerenna władza przekazana została królowi egipskiemu, ale Brytyjczycy pozostawili w Egipcie swoje wojska dla zapewnienia bezpieczeństwa połączeń komunikacyjnych w tym kraju. Zgodnie z przyjętą w 1923 r. konstytucją, Egipt stał się monarchią dziedziczną z dwuizbowym parlamentem i odpowiedzialnym przed nim rządem. Król otrzymał szerokie uprawnienia, a Al-Wafd wygrał pierwsze wybory parlamentarne¹². W ten sposób egipska scena polityczna zdominowana została przez trzy siły – pałac królewski, Al-Wafd i Brytyjczyków.

Duży wpływ na nastroje w powojennym Egipcie miała sytuacja gospodarcza. Obecność wojsk brytyjskich i wzrost cen bawełny w czasie I wojny światowej przyniosły gospodarce egipskiej pewne ożywienie, ale skorzystała z niego tylko niewielka grupa burżuazji miejskiej, która wzbogaciła się na brytyjskich zamówieniach wojskowych. Większość Egipcjan cierpiała z powodu braku żywności, rekwizycji zboża i zwierząt oraz wstrzymania importu z Europy. Ten ostatni czynnik stymulował wprawdzie rozwój egipskiego przemysłu, ale towarzyszyła temu szybka urbanizacja i związany z nią wzrost cen nieruchomości, płac i ogólna drożyzna w miastach. Po wojnie sytuacja jeszcze się pogorszyła. Z całą ostrością wystąpił problem przeludnienia. Od czasu pierwszego spisu w 1882 r. liczba ludności podwoiła się (w 1917 r. wynosiła 12,7 mln), a jej tempo przyrostu wyprzedzało stale tempo produkcji żywności. Rolnictwo osiągnęło granice możliwości rozwoju ekstensywnego i wymagało poważnych inwestycji. Ponieważ około 85% wpływów eksportowych stanowiły dochody ze sprzedaży bawełny, wahania cen światowych na ten surowiec wywierały silny wpływ na gospodarkę kraju. Lata 20. i 30. XX w. były pod względem warunków wymiany handlowej wyjątkowo dla Egiptu niekorzystne. Kraj przeżył w tym okresie trzy fale recesji (w 1921, 1926 i 1931 r.), stagnację i spadek poziomu życia ludności¹³.

Rozwój świeckiej oświaty, szkolnictwa, prasy oraz przenikanie obcych idei i prądów umysłowych kształtowały poglądy nie zawsze zgodne ze światopoglądem religijnym czy też mieszczące się w ramach tradycji islamu. Zresztą sam ruch konstytucyjny i narodowy wyrósł ze wzorów wykraczających poza tę tra-

¹¹ O ruchu *salafijja* pisze szerzej w polskiej literaturze J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1–2, Warszawa 1997–1998 (t. 2, rozdz.: „Muzułmański fundamentalizm”, s. 119–149). W tradycji muzułmańskiej „pobożnymi przodkami” określano pierwsze 3 pokolenia muzułmanów – patrz: *Salaf i Salafiyya*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 8, Leiden 1995, s. 900–901.

¹² Por. A. Hourani, *op. cit.*, s. 209–210, 215; P. Mansfield, *op. cit.*, s. 246–248; J. Berque, *Egypt. Imperialism and Revolution*, London 1972, s. 363–367.

¹³ Ch. Issawi, *Egypt in Revolution. An Economic Analysis*, London–New York–Toronto 1963, s. 32–37; Ch. P. Harris, *op. cit.*, s. 101–102.

dycję. Mustafą Kamil Pasza, wykształcony we Francji twórca egipskiego ruchu niepodległościowego, nigdy nie mówił o odrodzeniu Egiptu w formie religijnego państwa. Jeśli mieszczący się w ramach ortodoksyjnego islamu nacjonalizm Abduha opierał się na religii i stawiał sobie za cel polityczne zjednoczenie wszystkich muzułmanów we wszystkich muzułmańskich krajach, to w nacjonalizmie Kamila Paszy wartością nadrzędną nie była religia, lecz nacja – rozumiana jako wspólnota wszystkich muzułmanów, żydów, chrześcijan, którym leżało na sercu dobro kraju, w którym mieszkają. Interesy tak rozumianej nacji stawiała sobie za cel partia Al-Wafd, która, poparta przez chrześcijańską mniejszość koptyjską, stała się partią ponadkonfesjonalną, ogólnonarodową. Rozwiązania ustrojowe niepodległego Egiptu zmierzały do wprowadzenia świeckiego państwa, w którym wszyscy obywatele mieliby bez względu na wyznanie jednakowe prawa i obowiązki¹⁴.

Jednocześnie wielkim ciosem dla tradycyjnych muzułmańskich rozwiązań ustrojowych było obalenie przez rząd turecki w 1924 r. kalifatu. Ta arabsko-muzułmańska instytucja polityczno-religijna, będąca przez ponad trzysta latów organiczną częścią koncepcji rozwoju społeczno-politycznego islamu, przestała istnieć, a w Republice Tureckiej oddzielono religię od państwa. Nie powiodły się też próby restauracji kalifatu. Zarówno kongres muzułmański w Kairze w 1926 r., jak i następny w Mekce uznały, że słabość i dezintegracja wspólnoty muzułmańskiej nie pozwalają na przywrócenie do życia tej instytucji. Towarzyszące tym wydarzeniom dyskusje ideologiczne świadczyły z punktu widzenia ortodoksyjnego islamu o swego rodzaju „intelektualnej anarchii”. W 1925 r. ukazała się książka Alego Abd ar-Razika *Al-Islam wa-usul al-hukm* (Islam i zasady władzy), w której autor poddał krytyce teokratyczne formy rządzenia i apelował o oddzielenie religii od spraw państwa. Równie szeroki rezonans wywołała rok później książka Tahy Husajna o poezji przedmuzułmańskiej, będąca próbą racjonalistycznej analizy niektórych aspektów historii islamu i kwestionująca świętość Koranu¹⁵. W tym samym okresie Kasim Amin propagował ideę równouprawnienia kobiet, a Szibli Szumajl oraz Salama Musa – idee socjalistyczne¹⁶.

Tendencje sekularystyczne i ataki na ortodoksów religijnych wywoływały u tych drugich reakcję obronną. Jednoczesne poczucie zagrożenia fundamentalnych instytucji islamu i zasad wiary usztywniło pozycje wielu liberalnych dotychczas muzułmańskich reformatorów. Wielu z nich uznało, że przemiany są zbyt gwałtowne w stosunku do możliwości ich przyjęcia przez społeczeństwo i godzą w jego tożsamość kulturową. Wielu z nich zaczęło się koncentrować na obronie wiary i skłaniać coraz bardziej ku konserwatyzmowi.

Dla wychowanego w duchu tradycyjnego muzułmańskiego nauczania i surowych zasad moralnych Hasana Al-Banny zetknięcie się z życiem intelektualnym stolicy było szokiem. Burzliwe debaty na temat przyszłości Egiptu i miejsca religii

¹⁴ A. Hourani, *op. cit.*, s. 206–209, 278, 347.

¹⁵ Por.: N. Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought. A Critical Historical Analysis*, Amsterdam 2006.

¹⁶ A. Hourani, *op. cit.*, s. 163–170, 215, 252–253, 324–340, 339.

w społeczeństwie i państwie godziły, według niego, w uświęcony porządek rzeczy i fundamentalne zasady wiary. Świadczyły o pełnej dezintegracji muzułmańskiej osobowości. W dyskusjach z wykładawcami z Al-Azharu wyrażał zaniepokojenie nieefektywnością działań mających zapobiegać tendencjom ateistycznym i sekularystycznym. Doszedł do wniosku, że same meczety nie wystarczają, aby przekazać ludziom wiedzę o islamie. Zrodziło się w nim przekonanie o konieczności ratowania religii i przeciwstawienia się obcym ideom; przekonanie o powołaniu go do spełnienia misji obrony wiary i odrodzenia islamu. W jego umyśle powstał pomysł utworzenia grupy gotowych do działania i zdolnych do największych poświęceń ludzi, przekonanych do końca o słuszności swych działań na rzecz ratowania społeczeństwa muzułmańskiego. Przed opuszczeniem Dar al-Ulumu, Al-Banna ostatecznie sprecyzował swój cel. Było nim całkowite oddanie się sprawie wiary poprzez nauczanie młodzieży, mobilizowanie dorosłych i wewnętrzne samodoskonalenie się. Kierowała nim świadomość charyzmy i powołania go do krzewienia misji islamu¹⁷.

W 1927 r., po ukończeniu z wyróżnieniem Dar al-Ulumu, Al-Banna objął posadę nauczyciela szkolnego w Al-Isma'ilijsji. Miasto to, położone nad Kanałem Sueskim, było symbolem zależności Egiptu od obcych mocarstw. Stacjonowały tu wojska brytyjskie, które kontrolowały szlak wodny i urzędnicy kanału. Dla Al-Banny było to upokarzające i nie do zniesienia. Przemyslenia o konieczności podjęcia działań dla zmiany istniejącej sytuacji nabrały w Al-Isma'ilijsji konkretnych kształtów. Al-Banna przystąpił do realizacji celu, któremu się poświęcił¹⁸. W marcu 1928 r. odwiedziło go 7 przyjaciół, głęboko przejętych koniecznością ratowania społeczeństwa muzułmańskiego przed obcymi wpływami. W podniosłej atmosferze postanowili utworzyć organizację, służącą realizacji tego celu. Zapytany przez jednego z zebranych o to, czy będą stowarzyszeniem, klubem politycznym, bractwem mistycznym czy też może związkami zawodowym, Al-Banna odpowiedział:

Ani tym, ani tamtym. Nasze zgromadzenie jest pierwsze w swoim rodzaju. Przyświeca mu idea, zasady moralne i wynikające z nich działania praktyczne. Jesteśmy Braćmi w służbie islamu. Będziemy więc „Braćmi Muzułmanami”¹⁹.

Koncepcja Hasana Al-Banny opierała się na trzech głównych zasadach. Pierwszą był panislamizm, traktujący islam jako formę narodowej wspólnoty wszystkich muzułmanów. Druga mówiła o muzułmańskiej drodze rozwoju i traktowała islam nie tylko jako religię, lecz przede wszystkim jako system norm, pozwalający na rozwiązanie wszystkich problemów świeckich. Demokracja muzułmańska była trzecią zasadą. Al-Banna podkreślał rolę Bractwa przede wszystkim jako ruchu społecznego, a dopiero na drugim miejscu jako konkretnej organizacji.

¹⁷ H. Al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 72.

¹⁸ *Ibidem*, s. 75.

¹⁹ *Ibidem*.

Uważał, że sukces polityczny przyjdzie z czasem, w miarę krzewienia idei Bractwa wśród muzułmanów. W przemówieniu do uczestników VI Konferencji w 1941 r. powiedział:

Nie jesteście ani lokalną organizacją, ani jedną z partii politycznych, ani też stowarzyszeniem o ściśle określonych celach. Jesteście głównie duchową siłą i tworzyście ruch, który znajduje drogę do serc narodu muzułmańskiego i odnowi go przez odrodzenie religijne²⁰.

Ruch i organizacja

Wizja idealnego społeczeństwa okazała się tak pociągająca, że z 7-osobowej grupy Al-Banny wyrosła wkrótce silna organizacja. Pierwsze 3 lata upłynęły Al-Bannie na pozyskiwaniu nowych zwolenników. Przemawiał w meczetach, klubach, agitował do udziału w swoim ruchu. Jako pierwsze powstały grupy Braci Muzułmanów w Al-Isma'ilijsji, Port Saidzie i Suezie, a więc w strefie Kanału Sueskiego, gdzie stacjonowały wojska brytyjskie i obecność Europejczyków była najbardziej odczuwana. W Al-Isma'ilijsji Bracia otworzyli swoją stałą siedzibę i przystąpili do budowy własnego meczetu, który został otwarty wraz z klubem i szkołą dla chłopców w 1930 r. W 1932 r. Al-Banna, który pracował w Al-Isma'ilijsji jako nauczyciel, został przeniesiony do pracy w Kairze, gdzie działało Towarzystwo Kultury Muzułmańskiej, kierowane przez jego brata Abd ar-Rahmana. Przekształcono je wkrótce w pierwszą kairską komórkę Braci. Od tej chwili zaczęły one powstawać w całym Egipcie i to z zadziwiającą szybkością. Al-Banna napisał w swoich wspomnieniach, że w 1932 r. było ich 15 i że funkcjonowały we wszystkich większych miastach kraju. Posiadał niezwykły dar przekonywania i przyciągania do siebie ludzi. Ishaq Musa al-Husajni, autor pierwszej książki o Bractwie z 1955 r., pisze, że umiejętności Al-Banny w tym zakresie graniczyły z magią²¹.

W 1928 r. Al-Banna opublikował swój pierwszy artykuł, a w 1933 r. założył tygodnik „Al-Ichwan al-Muslimin” (Bracia Muzułmanie). Od 1942 r. pismo to zaczęło się ukazywać pod tytułem „Madżalla al-Ichwan” (Czasopismo Braci), a w 1946 r. zostało przekształcone w dziennik „Dżaridat al-Ichwan al-Muslimin” (Gazeta Braci Muzułmanów). W 1945 r. funkcjonowały dwie spółki wydawnicze należące do Braci, a w 1947 r. utworzyli oni Arabską Agencję Reklamową (*Szarikat al-Ilanat al-Arabijja*) z kapitałem 100 tys. funtów egipskich, co czyniło ją jedną z największych w kraju²². W 1933 r. odbyła się pierwsza konferencja ruchu, poświęcona głównie problemowi aktywności misjonarzy chrześcijańskich w Egipcie i sposobom ograniczenia ich działalności. W 1938 r. liczba grup Braci Muzułmanów wzrosła do trzystu. W 1940 r. było ich pięćset, a w 1949 r. – dwa tysiące. W latach 1946–1949, będących szczytowym okresem popularności Braci

²⁰ Idem, *Risala al-mu'tamar as-sadis* (List do VI Konferencji), [w:] *Madżmu'a...*, s. 201.

²¹ Por.: A. al-Dżundi, *op. cit.*, s. 6–8; I. Musa Husaini, *op. cit.*, s. 71.

²² A. al-Dżundi, *op. cit.*, s. 8.

Muzułmanów, ruch skupiał od 300 do 600 tys. członków. Jeśli dodać do tego około pół miliona sympatyków, to wypowiedzi Hasana Al-Banny o tym, że przemawia w imieniu miliona Egipcjan, nie były bynajmniej przesadzone²³.

Zasady organizacyjne ruchu zostały sformułowane w latach 1930–1931 i sprecyzowane ostatecznie na trzeciej konferencji Braci w 1935 r. Przyjęto wówczas program, określono kryteria członkostwa, hierarchię władz, strukturę oddziałów terenowych. Członkostwo było początkowo czterostopniowe. Pierwszym stopniem był asystent (*musa'id*), drugim – członek (*muntasib*), trzecim – aktywista (*amil*). Najwyższym stopniem był bojownik (*mudżahid*). Stopień ten był dostępny tylko dla ludzi wybranych i najbardziej oddanych idei ruchu. Prawdopodobnie spośród *mudżahidów* utworzona została później Sekcja Specjalna (*An-Nizam al-Chass*). Po 1945 r. zniesiono system czterostopniowy i wprowadzono sześciomiesięczny okres próby (*tahta al-ichtijar*), po którym kandydat mógł zostać aktywistą²⁴. Kandydatem mógł być każdy muzułmanin, który ukończył osiemnaście lat, cieszył się nieposzlakowaną opinią, akceptował zasady ruchu, wyrażał chęć działania i płacenia składek oraz był polecany przez grupę członków Stowarzyszenia. Poza znajomością celów Stowarzyszenia Braci Muzułmanów kandydat musiał świecić przykładem w wypełnianiu obowiązków religijnych. Zalecane było odbycie w okresie kandydackim pielgrzymki do Mekki. Tekst przysięgi nowego członka był właściwe wyznaniem wiary i mówił:

Wierzę głęboko, że wszystkie sprawy należą do Boga [...], że kara i nagroda pochodzą od Boga, że *Koran* jest Księgą Boga oraz, że islam stanowi prawo kompletne obejmujące porządek tego i tamtego świata. Zobowiązuję się stosować do samego siebie Szlachetnego *Koranu*, postępować zgodnie z przeczystą Tradycją, studiować Żywot Proroka i historię jego pełnych czci Towarzyszy²⁵.

Na czele Stowarzyszenia stał Główny Przewodnik (*Al-Murszid al-Amm*). Tekst przysięgi zobowiązywał każdego członka do bezwzględnego posłuszeństwa i pełnej lojalności wobec Przewodnika, który był jednocześnie przewodniczącym dwóch głównych organów Stowarzyszenia: Głównego Biura Orientacji (*Maktab al-Irszad al-Amm*) oraz Komitetu Założycielskiego (*Al-Haja at-Ta-sisijja*). Komitet Założycielski, zwany też Radą Naczelną (*Madżlis asz-Szura al-Amm*)²⁶ lub też Zgromadzeniem Ogólnym (*Al-Dżamijja al-Umumijja*), liczył w różnych okresach od stu do stu pięćdziesięciu członków, reprezentujących wszystkie ogniwa organizacji. Zbierał się raz do roku dla przeglądu sytuacji, uchwalenia budżetu i wyboru co roku dziesięciu nowych członków na miejsce ustępujących. Spośród członków Komitetu Założycielskiego wybierany był Główny Przewodnik. Najwyższym

²³ H. Al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 144–145.

²⁴ R. P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969, s. 183.

²⁵ „Dżaridat al-Ichwan al-Muslimin” („Gazeta Braci Muzułmanów”), nr 8, 21 czerwca 1934 (ze zbiorów i w tłumaczeniu Wojciecha Dembskiego).

²⁶ H. Al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 146.

organem władzy w okresie między sesjami Komitetu Założycielskiego było Główne Biuro Orientacji. Kobiety, które sympatyzowały z ruchem Braci Muzułmanów utworzyły w 1933 r. Koło Sióstr Muzułmanek (*Firkat al-Achwat al-Muslimat*)²⁷, którym opiekowała się jedna z dziesięciu sekcji.

Aparat terenowy Stowarzyszenia dzielił się na gałęzie (*szu'ab*), obejmujące wszystkich członków organizacji z danej prowincji, miasta lub dzielnicy dużego miasta (Kairu, Aleksandrii). Gałęzie były w dużym stopniu samodzielne. Miały własne rady administracyjne oraz zgromadzenia konsultatywne i mogły działać autonomicznie, co było szczególnie ważne w warunkach konspiracji. Każda gałąź kierowała się jedynie wskazówkami Głównego Przewodnika i duchem działania Stowarzyszenia. Wewnętrzna struktura gałęzi opracowana została w 1943 r. i opierała się na systemie rodzin (*usar*). Każda z nich liczyła początkowo do pięciu, a później do dziesięciu członków i była jednostką zdolną do samodzielnego działania. Wybrany członek rodziny był jej przywódcą (*nakib*). Rodziny tworzyły system zwany początkowo systemem rodzin współpracujących (*nizam al-usar at-ta'awuni*), a później po prostu systemem rodzin (*nizam al-usar*). Cztery rodziny tworzyły klan (*aszira*), 5 klanów – grupę (*raht*), a 5 grup – batalion (*katiba*). Ponieważ bataliony miały być jednostkami paramilitarnymi i władze utrudniały ich tworzenie, przystąpiono później do formowania ich jako odrębnych jednostek istniejących poza systemem rodzin. W rodzinach panował duch braterstwa i pełnego zaufania. Al-Banna twierdził, że organizacja rodzin opierała się na 3 zasadach: poznaniu się (*ta'aruf*) ich członków, wzajemnym rozumieniu (*tafahum*) i współodpowiedzialności (*takaful*). Obowiązkiem członka rodziny było propagowanie idei Stowarzyszenia, wzajemne pomaganie sobie, utrwalanie więzi w ramach rodziny, doskonalenie się moralne. Nowy członek rodziny przysięgał „być prawym, wypełniać obowiązki oddawania czci Bogu i trzymać się z daleka od rzeczy zakazanych i potępionych [przez islam – przyp. J.Z.]”²⁸.

W stronę polityki

Początkowo Bracia Muzułmanie byli ruchem społeczno-kulturalnym i religijnym. Celem ich działalności było generalne zreformowanie społeczeństwa. Znajdowało się ono, według nich, na niewłaściwej drodze i należało je z tej drogi sprowadzić. Punkt siódmy ich Doktryny²⁹ głosił:

²⁷ W szczytowym okresie popularności do organizacji należało około 5 tys. kobiet. Niechęć do ruchu, zwłaszcza kobiet wykształconych, brała się, między innymi, stąd, że program Stowarzyszenia był przez nie odbierany bardziej jako powrót do starych zasad, niż jako ruch emancypacyjny. R. P. Mitchell, *op. cit.*, s. 175.

²⁸ „Dżaridat al-Ichwan al-Muslimin”...

²⁹ Pełny tekst dokumentu o nazwie *Akidatuna* (Nasza doktryna) stanowiącego rodzaj programu zob.: dokument programowy Braci opublikowany w organie prasowym Braci „Dżaridat al-Ichwan al-Muslimin” (Gazeta Braci Muzułmanów) 21 czerwca 1934 r. i zatwierdzony przez III Konferencję ruchu w 1935 r. Przekład Wojciecha Dembskiego według: *Was'a'ik tarichijja an al-ahzab wa-t-tanzimat as-sijasijja fi Misr* (Dokumenty historyczne o partiach i organizacjach politycznych w Egipcie) w miesięczniku „At-Tali'a” (Awangarda) 1965, nr 3..

Wierzę głęboko, że przyczyną zacofania muzułmanów jest ich odejście od wiary oraz, że podstawę poprawy sytuacji może stanowić tylko powrót do nauk islamu i jego postanowień. Wierzę też głęboko, że będzie to możliwe, jeśli każdy muzułmanin działać będzie dla realizacji tego celu. Jestem głęboko przekonany, że ideologia Braci Muzułmanów jest w stanie ten cel zrealizować³⁰.

Al-Banna próbował skłonić rząd do przyjęcia jego koncepcji rozwoju i apelował o islamizację nauczania, ustawodawstwa, poprawę warunków ekonomicznych. W 1936 r. wystosował do króla Faruka i premiera Mustafy an-Nahhasa Paszy list zatytułowany „Nahwa an-nur” (Ku światłu), w którym pisał:

Kierując na ręce Waszej Ekszelencji ten list, powodowaliśmy się wyłącznie niezłomną wolą skierowania, nacji [...] na drogę, która byłaby najlepszą z możliwych i wyznaczyła najlepsze wzorce postępowania [...]. Przed Wami są dwie drogi, z których każda Was pociąga, aby ją wybrać i skierować na nią nację [...]. Pierwszą jest islam, który ma własne korzenie, zasady, kulturę i cywilizację. Drugą jest droga Zachodu z własnym stylem życia, systemami i programami. Nasza doktryna wychodzi z założenia, że pierwsza droga, droga islamu, z jej zasadami i podstawami jest jedyną możliwą drogą, którą należy wybrać i na którą należy skierować nację obecnie i w przyszłości [...]. Jeśli pójdziemy tą drogą, to zdołamy rozwiązać te problemy życiowe, z którymi borykają się inne państwa, które nie znają tej drogi i nie kroczą po niej [...]³¹.

Jednak rząd odrzucił większość tych żądań i kiedy ich apele nie przyniosły rezultatów, Bracia odwrócili się od „zepsutego” społeczeństwa i zaczęli w jego ramach budować własne. Zaczęli od nauczania. Każdy członek Stowarzyszenia zobowiązywał się do nieoddawania swoich dzieci do tych szkół, które nie wykazują należytej troski o kultywowanie i rozwijanie ich przekonań religijnych zgodnych z muzułmańskim prawem moralności³². Zobowiązywał się także do bojkotowania wszystkich czasopism, gazet, publikacji, stowarzyszeń i klubów, których działalność była sprzeczna z naukami islamu³³. Bracia stworzyli własny system szkół podstawowych, średnich i przedszkoli. Funkcjonowały one z reguły przy meczetach Stowarzyszenia i były finansowane z funduszy organizacji i prywatnych subsydiów. Również rząd w ramach walki z analfabetyzmem dofinansowywał ich działalność³⁴. W 1948 r. każda z 2 tys. rodzin Bractwa miała co najmniej 1 szkołę. Trening fizyczny i przygotowanie duchowe młodzieży odbywały się również poza szkołami i kierowali nimi oficerowie rezerwy należący do Stowarzyszenia. Przy każdej gałęzi istniała grupa skautów (*firkat al-dżawalla*) i pod koniec lat 40. XX w. Bracia mieli najsilniejszy w kraju ruch młodzieżowy, skupiający około 40 tys. osób. Odegrał on ważną rolę w aktywizacji lokalnych społeczności na polu oświaty, higieny oraz w akcjach zwalczania epidemii malarii w 1945 r. i cholery w 1947 r.³⁵

³⁰ „Dżaridat al-Ichwan al-Muslimin”...

³¹ H. Al-Banna, *Nahwa an-nur* (Ku światłu), [w:] *Madżmu'a...*, s. 273, 275, 277.

³² „Dżaridat al-Ichwan al-Muslimin”...

³³ *Ibidem*.

³⁴ H. Al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 229.

³⁵ O aktywności ugrupowań młodzieżowych Bractwa w latach 40. XX w. pisze szerzej Z. S. Bajju-mi, *Al-Ichwan al-Muslimun wa-l-Dżama'at al-Islamijja fi al-haja as-sijasijja al-misrijja* (Bracia Muzułmanie i Wspólnoty Muzułmańskie w życiu politycznym Egiptu), Kair 1979, s. 118–120.

W ramach generalnej reformy społecznej Stowarzyszenie Braci Muzułmanów zajmowało się szerzeniem higieny, zakładało szpitale i przychodnie lekarskie. W 1944 r. powstała sekcja grupująca lekarzy, członków Stowarzyszenia. Utworzona przez nich w 1946 r. w Kairze przychodnia przekształcona została następnie w szpital, który przyjął w 1947 r. ok. 51 tys. pacjentów. W 1953 r. Bracia mieli w każdej prowincji kraju co najmniej jedną przychodnię lekarską, a w Kairze 16 ich przychodni przyjmowało rocznie na początku lat 50. XX. ok. 100 tys. pacjentów³⁶.

Aby pokazać, że można prowadzić działalność gospodarczą bez wyzysku pracujących, Bracia zaczęli tworzyć własne przedsiębiorstwa produkcyjne. Szczególnie aktywni byli na polu drobnej wytwórczości. Niewielkie firmy, w których pracownicy byli udziałowcami, reklamowane były przez Stowarzyszenie jako formy „muzułmańskiego socjalizmu”. W 1938 r. w Kairze powstała Spółka Przedsiębiorczości Muzułmańskiej (*Szarikat al-Mu'amalat al-Islamijja*), której akcje należały do członków Stowarzyszenia. Było to, jak na ówczesne czasy, duże przedsiębiorstwo z kapitałem 60 tys. funtów egipskich. Jego domeną stała się produkcja cementu, naprawa lokomotyw i taboru kolejowego, usługi transportowe. Działalność gospodarcza Braci zyskała w społeczeństwie duże uznanie w związku z kryzysem, którym został objęty Egipt po II wojnie światowej. Około 400 tys. osób, pracujących w czasie wojny w zakładach zaopatrujących aliantów, znalazło się wówczas bez pracy i każde nowe przedsiębiorstwo łagodziło sytuację³⁷.

Sprzyjały Braciom również coraz większa polaryzacja dochodów i wzrastające niezadowolenie społeczne. Bracia zaczęli aktywnie penetrować różne środowiska, w tym robotnicze. Starali się bronić robotników przed wyzyskiem przez europejskich pracodawców. Żądali poprawy warunków socjalnych i jednocześnie uznania świąt religijnych za dni wolne od pracy, wprowadzenia przerw na modlitwę itp. W połowie lat 40. XX w. zaczęli patronować niektórym związkom zawodowym. Szczególnie silne wpływy mieli wśród transportowców, pracowników przemysłu lekkiego, rafineryjnego, zakładów użyteczności publicznej. W tworzeniu nowego społeczeństwa Bracia posunęli się tak daleko, że w 1951 r. przystąpili do budowy własnego modelowego miasta, mającego być obliczonym na dwa tysiące rodzin osiedlem gwarantującym jego mieszkańcom bezpieczeństwo ekonomiczne i godziwe warunki życia. Nie byłoby w nim ani dzielnic nędzy ani pałaców. Wybrano w tym celu w starej dzielnicy Kairu obszar pod zabudowę, przeprowadzono prace geodezyjne, założono wodociągi.

Tak szeroki ruch społeczny nie mógł jednak długo istnieć na uboczu wydarzeń politycznych. Tym bardziej, że aby zrealizować swój program, Bracia musieli wcześniej lub później włączyć się do gry politycznej i określić swój stosunek do władzy. Z teoretycznego punktu widzenia stosunek ten był określony jednoznacznie. Władza polityczna w islamie była nierozdzielnie związana z religią. Wiara była źródłem uprawomocnienia władzy, a państwo instrumentem wdrażania w ży-

³⁶ R. P. Mitchell, *op. cit.*, s. 290.

³⁷ Por. W. J. Handley, *The Labor Movement in Egypt*, „The Middle East” 1949, Vol. 3, No. 3, s. 290.

cie i przestrzegania religijnego prawa. Islamizacja samej władzy była więc organiczną częścią ich idei generalnej reformy społecznej. To, że musiało to kiedyś nastąpić, nie nasuwało żadnych wątpliwości. Pytanie dotyczyło jedynie formy. W grę wchodziła islamizacja oddolna lub działania odgórne po przejęciu władzy siłą.

Al-Banna konsekwentnie opowiadał się za drogą ewolucyjną i odrzucał wszelkie porównania jego ruchu do innych egipskich ruchów politycznych o podłożu religijnym. Odrzucał też trwale z nimi sojusze. Stowarzyszenie traktował jako swojego rodzaju ruch oświeceniowy, którego zadaniem było uświadomienie ludziom, że są na złej drodze. Był przekonany, że oświeceni jego diagnozą i urzeczeni jego wizją muzułmanie zaczną się masowo przyłączać do Stowarzyszenia, które stanie się tak powszechne, że obejmie prawie całe społeczeństwo. Przejęcie władzy byłoby wówczas jedynie naturalnym, kolejnym krokiem w tym procesie³⁸.

Rzeczywistość okazała się inna. Bracia byli ruchem silnym i dobrze zorganizowanym, ale obok nich istniały inne, równie silne i dobrze zorganizowane. Rząd nie wykazywał chęci przyjęcia koncepcji Braci Muzułmanów dotyczących rozwoju kraju i zaniepokojony ich siłą próbował ograniczać ich działania. Egipski system polityczny był dobrze kontrolowany przez partie polityczne z Al-Wafdem na czele, które traktowały Braci jako groźnego konkurenta³⁹.

Pierwszą okazją do zaangażowania się w politykę były niepokoje w Palestynie wywołane pod koniec lat 30. XX w. konfliktem między syjonizmem a nacjonalizmem arabskim⁴⁰. Bracia aktywnie poparli arabskie strajki antybrytyjskie w Palestynie w latach 1936–1937. Al-Banna wzywał w tym czasie władze egipskie, aby przeznaczyły zbieraną co roku *zakę*, czyli podatek religijny, na wsparcie bojowników palestyńskich. Przywódca Bractwa wzywał także do dżihadu, świętej wojny przeciwko Żydom. Bracia postrzegali syjonizm nie jako ruch narodowy Żydów, ale jako wojujący nurt w judaizmie. Sam konflikt w Palestynie był dla nich walką między islamem a judaizmem⁴¹.

Na arenie politycznej Egiptu Bracia zasygnalizowali swoją obecność na początku lat 40. XX w. Początkowo wyczekiwali. Wchodzenie z kimkolwiek w trwałe sojusze nie wchodziło w grę. Programowo Bracia byli skrajnie nietolerancyjni wobec innych organizacji politycznych i zastrzegali sobie wyłączność właściwej interpretacji wydarzeń i koncepcji rozwoju. Al-Banna klasyfikował ludzi według ich stosunku do Stowarzyszenia na cztery grupy: wierzących w ideę Braci (*mu'amin*), niezdecydowanych (*mutaraddid*), oportunistów (*nafa'i*) i wrogów (*mutahamil*)⁴². Podobna struktura wykluczała kompromis z myślącymi inaczej. Konfrontacja z innymi grupami politycznymi była nieunikniona i w grę mogły wchodzić jedynie krótkotrwałe sojusze przeciwko wspólnym wrogom. Jednym z kierunków

³⁸ H. Al-Banna, *Ila aj szaj nad'u an-nas* (Do czego wzywamy ludzi), [w:] *Madżmu'a...*, s. 31–46.

³⁹ Por. Z. S. Bajjumi, *op. cit.*, s. 103.

⁴⁰ H. Al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 213.

⁴¹ S. Kutb, *Ma'arakatuna ma'a al-Jahud* (Nasza walka z Żydami), Kair 1982 (wyd. 5), s. 21–22, 27.

⁴² H. Al-Banna, *Da'watuna* (Nasza doktryna), [w:] *Madżmu'a...*, s. 14–15.

ich działalności było zwalczanie zachodnich wpływów kulturowych – nawoływali do zamknięcia klubów nocnych, cenzurowania filmów i artykułów prasowych pod kątem eliminowania symboli zachodniej kultury. Al-Banna zarzucił władzom oświatowym, że pozwalają w szkolnych i uniwersyteckich programach nauczania na promowanie zachodnich wartości i nihilizmu. Szczególną niechęć Bracia wykazywali wobec egipskiego ruchu komunistycznego; uważali go za ateistyczny odprysk cywilizacji zachodniej i agenta sił wrogich islamowi. Ponieważ bazą społeczną komunistów było środowisko warstw najbiedniejszych, Bractwo podjęło w tym środowisko akcje pomocowe, starając się odciągnąć ludzi od idei komunistycznych⁴³.

Bracia byli przede wszystkim zdecydowanie antybrytyjscy. Wystąpili również przeciwko Al-Wafdowi, który w latach 40. XX w. stał się bardziej kompromisowy wobec Anglików. Stwarzało to możliwości aliansu Braci z królem. Tym bardziej, że drugim wyznacznikiem ich sojuszków był antysekularyzm. Jako grupa religijna byli przeciwko świeckiej koncepcji państwa, którą preferował Al-Wafd. Pałac traktował Stowarzyszenie instrumentalnie jako przeciwwagę wpływów Al-Wafd i komunistów. Stąd też przychylnie patrzył na rozwój Braci, którzy w 1946 r. uzyskali pozwolenie na legalne wydawanie swoich czasopism⁴⁴.

Podejmowane przez nich próby włączenia się do systemu politycznego i opanowania go drogą pokojową okazały się nieudane. W 1943 r. zdecydowali się wziąć udział w wyborach do parlamentu, ale wycofali się w ostatniej chwili, nie widząc szans na zwycięstwo. Ponowna próba w 1945 r. również zakończyła się klęską. Żaden z Braci, nawet Al-Banna, nie zdobył mandatu. Mechanizm wyborczy był opanowany przez inne partie, a Bracia nie mieli doświadczenia w walce o miejsca w parlamencie. Od tego momentu Stowarzyszenie Braci Muzułmanów jako organizacja polityczna zaczęło coraz bardziej skłaniać się ku przemocy. Część członków rozumiała hasło obrony wartości islamu dosłownie i zniecierpliwiona moralizatorstwem Al-Banny opuściła między rokiem 1937 a 1939 szereg Braci, tworząc w 1940 r. organizację o nazwie Towarzystwo Młodzieżowe Mahometa (*Dżama'a Szabab Muhammad*). Jego organem prasowym stała się gazeta „An-Nazir”, kierowana przez Mahmuda Abu Zajda Usmana, która prezentowała bardziej antyrządowe stanowisko niż główny nurt Braci Muzułmanów⁴⁵.

Uciekaniu się do przemocy sprzyjała przede wszystkim ogólna sytuacja kraju. Powszechna wrogość do Anglików miała podłoże narodowe, istniała od dawna i jednoczyła prawie wszystkich. Łatwo ją było zrozumieć uwzględniając treść deklaracji z 28 lutego 1922 r., przyznającej Egiptowi niepodległość. Zawierała ona 4 punkty, które niepodległość znacznie ograniczały. Wielka Brytania zastrzegła sobie prawo do kontrolowania strategicznych połączeń komunikacyjnych na terenie

⁴³ W. Mahmoud Abdelnasser, *The Islamic Movement in Egypt. Perceptions of International Relations 1967–81*, London–New York 1994, s. 48.

⁴⁴ Por.: Z. S. Bajjumi, *op. cit.*, s. 103–104.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 132–133.

Egiptu, podejmowała się obrony Egiptu przed agresją z zewnątrz, brała na siebie ochronę obcokrajowców, mniejszości etnicznych i zastrzegała sobie prawo decydowania o sprawach Sudanu. Było to równoznaczne z pełną kontrolą strefy Kanału Sueskiego oraz doliny Nilu i oznaczało możliwość zajęcia przez Brytyjczyków w każdej chwili dowolnego miejsca w Egipcie⁴⁶.

Dodatkowym poważnym punktem zapalnym był sam system konstytucyjny Egiptu, dający królowi szerokie kompetencje i możliwość manipulowania życiem parlamentarnym. Król miał prawo weta wobec decyzji parlamentu, prawo przedłużania kadencji oraz przedterminowego rozpisywania wyborów. Na arenie politycznej dominowała partia Al-Wafd, która w pierwszych wyborach parlamentarnych w 1924 r. zdobyła 186 miejsc w 215-osobowej Izbie Deputowanych. W latach 1924–1950 Al-Wafd wygrał wszystkie wybory, ale utworzył w tym okresie tylko 5 z 17 rządów. Król bowiem starał się ograniczać prawa parlamentu i rządził bez niego. W 1930 r. zawieszona została nawet konstytucja i następnych 5 lat było okresem dyktatury Pałacu. Koronowany w 1936 r. nowy król Faruk kontynuował politykę despotyzmu. Przejął po ojcu antywałdowską pozycję i, aby nie utożsamiać się w oczach społeczeństwa z Brytyjczykami, popierał alianse sił antybrytyjskich i jednocześnie antywałdowskich. Sfrustrowany wobec fikcyjności systemu parlamentarnego Al-Wafd zaczął organizować swoje bojówki samoobrony, ale z kolei, gdy dochodził do władzy, mówił o zbędności – wobec jego wpływów – systemu wielopartyjnego. Według J. Marlowe'a „egipski system polityczny oscylował między rządami jednostki (króla) a dyktaturą partii Al-Wafd”⁴⁷.

W ślad za Al-Wafdem poszły inne partie i ugrupowania. Obok tzw. Niebieskich Koszul Al-Wafdu powstały Zielone Koszule grupy Młody Egipt (*Misr al-Fatat*) oraz bojówki Partii Ojczyźnianej. Bracia Muzułmanie również przystąpili do organizowania własnych paramilitarnych grup. Decyzja w tej sprawie zapadła na III Konferencji Stowarzyszenia w 1935 r.⁴⁸ W 1937 r. Al-Banna zaczął tworzyć Bataliony Stronników Boga (*Kata'ib Ansar Allah*) – 40-osobowe oddziały, składające się z gotowych na wszystko ochotników. Nocne marsze połączone z medytacjami miały sprzyjać formowaniu się solidarności grupowej członków Batalionów. Główny Przewodnik zamierzał przeszkolić w ten sposób 12 tys. osób, ale działania władz uniemożliwiły realizację tego planu⁴⁹.

Na przełomie 1942 i 1943 r. powstał bardziej efektywny instrument samoobrony i walki – Sekcja Specjalna (*An-Nizam al-Chass*) – najmniej poznana komórka organizacyjna Braci Muzułmanów. Jej istnienie stało się bezpośrednim powodem do określania całego Stowarzyszenia jako organizacji terrorystycznej i oskarżania go o przygotowywanie zbrojnego przewrotu. Sekcja Specjalna była zakaspirowana do tego stopnia, że przed 1948 r. o jej istnieniu wiedziało niewiele

⁴⁶ P. Mansfield, *op. cit.*, s. 242.

⁴⁷ J. Marlowe, *Anglo-Egyptian Relations, 1800–1956*, London 1965, s. 356.

⁴⁸ H. Al-Banna, *Muzakkarat...*, s. 246.

⁴⁹ Z. S. Bajjumi, *op. cit.*, s. 123–125.

seregowych członków Stowarzyszenia. Tylko nieliczni przywódcy gałęzi Braci wiedzieli dokładnie o jej funkcjonowaniu. Członkami Sekcji byli najczęściej żołnierze i oficerowie wojska i policji, którzy z reguły nie mieli powiązań z systemem gałęzi i rodzin. Odpowiedni system symboli i wtajemniczeń, połączony z przygotowaniem religijno-psychologicznym, czynił Sekcję Specjalną grupą trudnych do wykrycia śmiazków, gotowych do poświęcenia życia dla sprawy. Liczebność grupy jest trudna do ustalenia. Prawdopodobnie w 1948 r. liczyła ona około tysiąca osób. W 1954 r. liczba jej członków wzrosła, według źródeł nieoficjalnych, do 3 tys. Władze mówiły w tym samym czasie o 400 osobach⁵⁰.

Narastaniu przemocy sprzyjał również coraz większy brak zaufania i podejrzliwość do instytucji politycznych wprowadzonych po okupacji kraju przez Brytyjczyków w 1882 r. Al-Wafd stawał się coraz bardziej partią elit władzy i warstw posiadających i wykazywał coraz większą ugodowość wobec Wielkiej Brytanii. Król Faruk swym odbiegającym od tradycyjnych zasad stylem życia tracił coraz bardziej na popularności. Przywódcy życia politycznego byli coraz częściej utożsamiani z agentami brytyjskimi i narażeni na niebezpieczeństwo zamachu. Gdy w lutym 1945 r. premier Ahmad Mahir Pasza zdecydował się pod presją Wielkiej Brytanii wypowiedzieć wojnę Niemcom, został oskarżony o uległość wobec Londynu i zastrzelony przez członka grupy Młody Egipt. W grudniu tego samego roku próbowano pozbawić życia nowego premiera Mustafę an-Nahhasa Paszę, a w styczniu 1946 r. zabity został minister finansów Amin Usman. Kryzys zaufania i napięte stosunki z Wielką Brytanią zaczęły zagrażać całemu systemowi politycznemu. Gdy w styczniu 1946 r. Wielka Brytania po raz kolejny odmownie odpowiedziała na notę rządu egipskiego w sprawie rewizji układu, doszło do masowych demonstracji, które rozgromione zostały przez siły porządkowe i przeszły do historii jako „masakra na Moście Abbasa”⁵¹.

12 grudnia 1947 r. Al-Banna zorganizował w Kairze wielką demonstrację uliczną i przemawiając z samochodu, skrytykował otwarcie politykę rządu⁵². 22 marca 1948 r. dwóch członków Sekcji Specjalnej zabiło na ulicy sędziego Ahmada al-Chaznadara, który skazał wcześniej na więzienie członków Stowarzyszenia, odpowiedzialnych za zamach na brytyjski klub oficerski w Aleksandrii. W oczach Braci sędzia był zdrajcą, gdyż bronił praw, które sankcjonowały obcą obecność. W kwietniu członkowie Stowarzyszenia przeprowadzili nieudany zamach na premiera An-Nahhasa Paszę. Podłożone przez nich bomby wybuchły w siedzibie partii Sad i redakcjach wydawanych przez nią gazet. Drugi, również nieudany zamach na premiera An-Nahhasa Paszę Bracia przeprowadzili w listopadzie tego samego roku. 6 maja 1948 r. zebrał się pod przewodnictwem Al-Banny Komitet Założycielski Braci i przyjął wniosek ogłoszenia przez rząd świętej wojny przeciwko Żydom

⁵⁰ R. P. Mitchell, *op. cit.*, s. 206; w samym Bractwie mówiono o niej „Sekcja Tajna” (*An-Nizam as-Sirri*) – patrz: Z. S. Bajjumi, *op. cit.*, s. 127, przyp. 2.

⁵¹ M. Colombe, *L'évolution de l'Égypte: 1924–1950*, Paris 1951, s. 228–229.

⁵² I. Musa Husaini, *op. cit.*, s. 20.

w związku z wojną w Palestynie, a także podjęcia zdecydowanych działań przeciwko korupcji, bezrobociu, analfabetyzmowi i epidemiom szerzącym się w kraju⁵³.

W czerwcu, na tle wojny w Palestynie, fala ataków dosięgła domów, sklepów i przedsiębiorstw Żydów egipskich⁵⁴. Ataki trwały do listopada i członkowie Stowarzyszenia wzięli w nich aktywny udział. W październiku policja skonfiskowała magazyn broni w domu szejka Farghaliego, przywódcy Batalionów Braci w strefie Kanału Sueskiego. 28 listopada, w związku z zamachami antyżydowskimi, aresztowany został na krótko Al-Banna. W grudniu zginął w zamachu szef policji kairskiej i oskarżenie padło na Stowarzyszenie Braci Muzułmanów. Rząd podjął stanowcze kroki. Zamknięte zostały redakcje gazet Stowarzyszenia, a 8 grudnia rząd wydał dekret o delegalizacji organizacji⁵⁵. Zawierał on trzynaście zarzutów, wśród których najpoważniejszy obarczył Stowarzyszenie odpowiedzialnością za „zamiar obalenia siłą istniejącego systemu politycznego”. Pozostałe mówiły o odpowiedzialności za zamachy bombowe i podburzanie społeczeństwa do wystąpień antyrządowych.

W tej sytuacji Al-Banna, który został oddany pod nadzór policji, podjął próbę porozumienia się z królem i rządem. Zdawał sobie sprawę, że dekret i aresztowania nie zniszczyły Sekcji Specjalnej. Przewidywał dalszą eskalację przemocy i pragnął jej uniknąć. Za cenę anulowania dekretu obiecał, że opanuje sytuację w szeregach własnej organizacji i powstrzyma ogarniętych psychozą zabijania członków Sekcji Specjalnej. Nowy premier Mahmud Nukraszi Pasza odrzucił jednak tę propozycję. 28 grudnia 1948 r., gdy wchodził do budynku Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, jeden z oficerów oddał mu honory wojskowe, a w chwili gdy Nukraszi miał go, wyciągnął pistolet i strzelił w plecy premiera. Gdy ten odwrócił się i stanął twarzą w twarz z zamachowcem, otrzymał drugą kulę w pierś. Premier zmarł kilka minut później. Oficjalna prasa podała, że zabójcą był 23-letni elew wojskowej akademii medycznej, Abd al-Madżid Ahmad Hasan i że był on członkiem Braci Muzułmanów⁵⁶.

Al-Banna, nawet w tak dramatycznej sytuacji, nie zrezygnował z wysiłków ratowania swej organizacji. Potępił nawet zabójców Nukrasziego Paszy i próbował porozumieć się z nowym premierem Ibrahimem Abd al-Hadim. Negocjacje przerwane zostały jednak przez nowe zamachy członków Sekcji Specjalnej, nad którą Al-Banna stracił kontrolę. Obiektem zamachów były budynki sądu, w których odbywał się proces zabójców byłego premiera. Rząd nie ugiął się pod presją akcji zamachowców i zaostrzył środki. Nowy premier zarządził masowe aresztowania i zmierzał do zniszczenia Sekcji Specjalnej. Nie widząc możliwości porozumienia się, Al-Banna napisał w styczniu 1949 r. pamflet krytykujący metody rządu i obarczył go winą za przegraną wojnę w Palestynie oraz destabilizację w kraju.

⁵³ *Ibidem*; Z. S. Bajjumi, *op. cit.*, s. 120.

⁵⁴ Y. Masriya, *Les Juifs en Egypte*, Geneve 1971, s. 51.

⁵⁵ „The Middle East Journal” 1949, Vol. 3, No. 1, s. 184.

⁵⁶ Zob.: I. Musa Husaini, *op. cit.*, s. 44; R. Mitchell, *op. cit.*, s. 137; A. al-Dżundi, *op. cit.*, s. 191–192; Z. S. Bajjumi, *op. cit.*, s. 123.

12 lutego, gdy wsiadał do taksówki przed siedzibą Stowarzyszenia Młodzieży Muzułmańskiej (*Dżamijjat asz-Szabab al-Islamijja*), z przejeżdżającego obok z dużą szybkością samochodu oddano w jego kierunku serię z karabinu maszynowego. Strzały były śmiertelne i Al-Banna zmarł kilka minut później w jednym z kairskich szpitali⁵⁷.

Jego śmierć była ogromnym zaskoczeniem i ciosem dla Stowarzyszenia. Pogrzeb odbył się w asyście czołgów i wozów pancernych, gdyż władze obawiały się wybuchu zamieszek. 5 maja 1949 r. nastąpiła długo oczekiwana akcja odwetowa. Po dokładnych obserwacjach trasy samochodu premiera członkowie Sekcji Specjalnej przeprowadzili atak bombowy, który zniszczył jednak samochód przewodniczącego niższej izby parlamentu. Był to ostatni tak spektakularny atak Sekcji Specjalnej. Państwowy aparat bezpieczeństwa wzmógł aresztowania. Do końca 1949 r. w więzieniach zostało osadzonych około 4 tys. członków ruchu, a w kwietniu następnego roku wykonano wyrok na zabójcach Nukrasziego Paszy. Procesy zakończyły się uznaniem Stowarzyszenia za organizację przestępczą o charakterze terrorystycznym. Bracia przegrali próbę sił i na pewien czas musieli zejść do podziemia.

Kim było pierwsze pokolenie Braci Muzułmanów? Jakie siły społeczne reprezentowało? Społeczeństwo egipskie pierwszej połowy XX w. dzieliło się wyraźnie na dwa światy: miasto i wieś. W 1947 r. na wsi mieszkało około 10,8 mln osób, czyli 60% ludności kraju. Wieś stanowiła z punktu widzenia organizacji społecznej i ekonomicznej samowystarczającą jednostkę. Świat chłopów ograniczał się do jego miejsca zamieszkania i najbliższego prowincjonalnego ośrodka handlowego. Stosunki społeczne w rolnictwie cechowała jaskrawa nierówność. 72% właścicieli gospodarstw dysponowało zaledwie 13% ziemi. Z drugiej strony 0,1% właścicieli, to znaczy około dwóch tysięcy, posiadało aż 18,5% użytków rolnych. Wydierzawiali oni ziemię chłopom i mieszkali z reguły w miastach⁵⁸.

Grupa właścicieli ogromnych majątków ziemskich stanowiła, wraz z królem, największym właścicielem, najbardziej wpływową warstwę Egiptu. W ich rękach skupiona była zarówno władza ekonomiczna, jak i polityczna. Konstytucja gwarantowała im przez kompetencje króla większość w Senacie i najważniejsze stanowiska w państwie⁵⁹.

Warstwa ta z powodzeniem utrzymywała uprzywilejowaną pozycję i izolowała się od reszty ludności. Złożona głównie z osób pochodzenia nieegipskiego, przede wszystkim tureckiego i albańskiego, elita gardziła językiem arabskim i traktowała go jako język plebsu. Znajdowała się pod tak dużym wpływem Europy, że miała niewielki udział w rozwoju kultury miejscowej [...]. Rzucający się w oczy rozrzutny styl życia i bogactwo warstwy rządzącej kontrastowały z coraz większy-

⁵⁷ A. al-Dżundi, *op. cit.*, s. 192.

⁵⁸ L. Shukry al-Hamamsy, „Rural and Urban Structure in Egypt”, Cairo 1959 (mszps w zbiorach Zakładu Krajów Pozaeuropejskich PAN), s. 1-14.

⁵⁹ M. Berger, *Bureaucracy and Society in Modern Egypt. A Study of the Higher Civil Service*, Princeton 1957, s. 15.

mi potrzebami i niezadowoleniem warstw średnich i chłopów⁶⁰.

Wielcy posiadacze ziemscy żyli w symbiozie z kręgiem przemysłowców egipskich zgrupowanych wokół Banku „Misr” (arabska nazwa Egiptu). W znacznie gorszej sytuacji znajdowały się warstwy średnie. Tworzyli je, z jednej strony, tak zwani „ludzie zawodu” – lekarze, wydawcy, inżynierowie, intelektualiści, bogatsi kupcy, drobni przemysłowcy, wyższe duchowieństwo. Większość z nich była silnie zeuropeizowana i nie znajdowała się w złej sytuacji materialnej, ale była odsunięta od władzy.

Z drugiej strony, warstwy średnie składały się z drobnych kupców, rzemieślników, niższych urzędników, wykwalifikowanych robotników, nauczycieli szkół podstawowych, sprzedawców i pracowników sfery usług. Byli mniej zeuropeizowani, pochodzili z reguły ze średniozamożnych rodzin wiejskich i dochodzili często do swoich pozycji przez wykształcenie⁶¹. Byli dostatecznie uświadomieni politycznie, aby widzieć opanowanie systemu władzy przez warstwę obszarników oraz zagrożenie ich egzystencji ze strony Europejczyków i monopolistycznej pozycji warstwy skupionej wokół Banku „Misr”.

Zarówno struktura składu osobowego, jak i założenia programowe świadczą o tym, że Bracia Muzułmanie byli pierwszym w Egipcie masowym ruchem miejskich warstw, zwanych *effendijja*. Termin ten na początku XX w. odnosił się w Egipcie do osób, które pochodziły z reguły ze wsi i osiadły w miastach, a następnie przez wykształcenie zdobyły zawód urzędnika administracji państwowej, nauczyciela szkolnego lub zarządcy w prywatnej spółce. Ludzie ci nosili europejskie ubiory i charakterystyczną fezkę (*tarbusz*) na głowie. Ukończyli świeckie szkoły i mieszkali w miastach, ale byli ciągle silnie związani z kulturą wiejską. Warstwa *effendich* stawała się coraz bardziej liczebna w miarę upowszechniania po I wojnie światowej oświaty, rozwoju infrastruktury i usług komunalnych oraz urbanizacji.

Po uzyskaniu niepodległości władze Egiptu położyły silny nacisk na rozwój oświaty. W latach 1925–1946 liczba uczniów w szkołach podstawowych wzrosła z 210 tys. do ponad miliona, liczba studentów w szkołach wyższych wzrosła w tym czasie z 3,3 tys. do prawie 14 tys. Liczba lekarzy i prawników podwoiła się w tym okresie, a liczba urzędników, nauczycieli, inżynierów i dziennikarzy wzrosła z 40 do 60%. W wielkich miastach Egiptu – Kairze i Aleksandrii – liczba ludności powiększała się w niespotykanym dotąd tempie. Jeśli w 1917 r. w Kairze mieszkało ok. 790 tys. mieszkańców, to w 1937 r. – ponad 1,3 mln. Liczba ludność Aleksandrii zwiększyła się w tym czasie z 444 tys. do ponad 675 tys.⁶²

Effendi nie należeli do tradycyjnej elity społecznej, korzeniami powiązanej z elitą osmańską, która rządziła Egiptem w czasach imperium osmańskiego, ale zajmowali wyższe miejsce w hierarchii prestiżu od biedoty miejskiej i chłopów.

⁶⁰ G. L. Harris, *Egypt*, New Haven 1957, s. 283.

⁶¹ L. Sh. al-Hamamsy, *op. cit.*, s. 25.

⁶² Zob.: I. Gershoni, J. P. Jankowski, *Redefining the Egyptian Nation, 1930–1945*, Cambridge 2002, s. 12–13.

Rozwój oświaty i edukacji sprzyjał polityzacji *effendija*. Ludzie tej warstwy utożsamiali się z ideologią nacjonalizmu egipskiego i byli przywiązani do państwa, ale jednocześnie silnie przywiązani do wartości tradycyjnych i wiary muzułmańskiej. Chcieli i włączali się w nurt działalności społecznej i byli zorientowani na nowoczesne sektory funkcjonowania państwa, ale nie zamierzali zrezygnować z tradycji. Ich aktywność społeczna oznaczała egipcjanizację zachodniej nowoczesności. W sferze politycznej ich aktywność polityczna wyraziła się w organizowaniu własnych ugrupowań, które miały bronić ich interesów ekonomicznych i wartości duchowych⁶³.

Pierwsze pokolenie Braci Muzułmanów pochodziło właśnie z warstwy *effendija*. Członkowie Bractwa pochodzili z miast i nie byli związani zawodowo ani z instytucjami religijnymi, ani z establishmentem religijnym. Sam Hasan Al-Banna nie zakończył Al-Azharu, ale Dar al-Ulum, uczelnię częściowo zwesternizowaną z punktu widzenia programów nauczania. Wśród 112 uczestników III Konferencji Bractwa w 1935 r. było tylko 25 absolwentów Al-Azharu. Z kolei wśród 150 delegatów na wybory Zgromadzenia Konsultatywnego Bractwa w 1953 r. było tylko 12 alimów, a więc ludzi związanych zawodowo z praktykowaniem religii. Na liście poszukiwanych w 1954 r. 111 członków stowarzyszenia było 3 prawników, 3 oficerów wojska, 1 policjant, 12 urzędników, 13 nauczycieli, 1 lekarz, 38 studentów uczelni świeckich, 15 studentów Al-Azharu, stolarz, krawiec, architekt, mechanik, 9 robotników i 12 bezrobotnych.

Podobne pochodzenie społeczno-zawodowe miało 113 delegatów na III Konferencję ruchu w 1935 r. 87 z nich pochodziło z miast, a pozostali – z regionów wiejskich. W składzie 150-osobowego Zgromadzenia Ogólnego z 1953 r. 128 osób pochodziło ze średnich warstw miejskich, a pozostali ze średniozamożnej ludności wiejskiej. Ówczesne 11-osobowe Główne Biuro Orientacji składało się z 2 teologów, 2 wykładowców uniwersyteckich, 4 urzędników państwowych, 2 prawników i farmaceuty. Miejska orientacja ruchu została utrwalona w statucie organizacji, który zastrzegł 9 miejsc w Głównym Biurze Orientacji dla osób z Kairu⁶⁴.

Ruch Braci Muzułmanów był dla warstw średnich instrumentem wyrażania nie tylko potrzeb materialnych. Profesor H. A. R. Gibb uważa, że powstające w Egipcie stowarzyszenia religijne typu Braci Muzułmanów wypełniały lukę religijną w życiu tychże warstw. Bractwa sufickie z ich ascetyzmem i mistycyzmem były dla burżuazji nie do przyjęcia. Objęci – świadomie lub nie – szybką modernizacją, która zmieniała tradycyjne porządki społeczne, ludzie, którzy byli jednocześnie przywiązani do religii i tradycji, szukali religijnej legitymizacji tych zmian.

⁶³ L. Ryzova, *Egyptianizing Modernity through the "New Effendiya". Social and Cultural Constructions of the Middle East in Egypt under the Monarchy*, [w:] *Re-Envisioning Egypt, 1919–1952*, ed. A. Goldsmidt, A. J. Johnson, B. A. Salmoni, Cairo–New York 2005, s. 124–163.

⁶⁴ Zob.: R. P. Mitchell, *op. cit.*, s. 328–329; E. Goldberg, *Muslim Union Politics in Egypt: Two Cases*, [w:] *Islam, Politics, and Social Movements*, ed. E. Burke III, I. Lapidus, Berkeley 1988, s. 235, 240; D. M. Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge 1990, s. 148–149; J. P. Jankowski, *Egypt's Young Rebels. "Young Egypt": 1933–1952*, Stanford 1975, s. 12–14, 16–18.

Ideologia Al-Banny z ideą dżihadu i odnowy społeczeństwa – przy zachowaniu w tym samym czasie wierności islamowi – taką legitymizację im dawała.

Definiowanie teraźniejszości w terminach odpowiadających przeszłości odpowiadało nie tylko zagorzałym tradycjonalistom, ale i tym, których objęła modernizacja i którzy zaakceptowali pewne obce elementy⁶⁵. Bractwo reprezentowało z tego punktu widzenia ruch nowej *salafiji*.

⁶⁵ H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1945, s. 37, 38, 51, 55.