Studia Polityczne 2026, tom 54, nr 3
ISSN 1230-3135
DOI: 10.35757/STP.2026.54.3.08

CC BY NC SA

MARIUSZ TUROWSKI
Instytut Filozofii Uniwersytet Wrocławski
ORCID: 0000-0002-3285-0515
mariusz.turowski@uwr.edu.pl

ISLAMOFOBIA I ANTYEUROPOCENTRYZM WOBEC KRYZYSU LIBERALNEJ NOWOCZESNOŚCI: REALIZM POLITYCZNY, LIBERALIZM ROZWOJOWY I DEMOKRACJA

Islamophobia and Anti-Eurocentrism in the Face of the Crisis of Liberal Modernity: Political Realism, Developmental Liberalism, and Democracy

Abstract

This article examines Islamophobia from a perspective that extends beyond the dominant sociological and political-science approaches. Islamophobia is interpreted not merely as a form of prejudice and social exclusion, but also as an expression of deeper epistemological and ontological tensions associated with the crisis of liberal modernity and the growing influence of postcolonial and anti-Eurocentric currents of thought. Particular attention is devoted to the work of Wael Hallaq, whose reflections on the tension between the normative order of Sharia and the modern nation--state are interpreted as a form of postcolonial political realism that fosters processes of "self-Orientalization" and reproduces antagonisms between "Islam" and "the West." As an alternative, the article examines Jasser Auda's *maqasid al-shari'a* framework, grounded in epistemological pluralism, a systemic understanding of Islamic law, and a normative commitment to human development, well-being, and social justice. This perspective is situated within the broader tradition of developmental liberalism and developmental democracy associated with John Stuart Mill, John Dewey,

and C. B. Macpherson. Within this theoretical framework, Islamophobia is conceptualized as a form of epistemic and ontological injustice arising from processes of essentialization and polarization. The article argues that the *maqasid* paradigm offers a more promising foundation for dialogue between Muslim and Western traditions than the contemporary realist turn, enabling a reinterpretation of the relationship between Islam, democracy, and modernity in terms of pluralism, interdependence, and shared human development.

K e y w o r d s**:** Islamophobia; *maqasid al-shari'a*; Jasser Auda; Wael Hallaq; developmental liberalism

---

Abstrakt

Artykuł podejmuje problem islamofobii w perspektywie wykraczającej poza dominujące ujęcia socjologiczne i politologiczne. Islamofobia interpretowana jest tu nie tylko jako forma uprzedzenia i wykluczenia społecznego, lecz także jako przejaw głębszych napięć epistemologicznych i ontologicznych związanych z kryzysem liberalnej nowoczesności oraz rosnącym znaczeniem nurtów postkolonialnych i antyeuropocentrycznych. Szczególną uwagę poświęcono pracom Waela Hallaqa, którego koncepcja trudnej do przezwyciężenia relacji między normatywnym porządkiem *szari'a* a nowoczesnym państwem narodowym zostaje zinterpretowana jako forma postkolonialnego realizmu politycznego prowadzącego do „autoorientalizacji" i reprodukcji antagonizmu między islamem a Zachodem. Alternatywę dla tego stanowiska stanowi rozwijana przez Jassera Audę teoria *makasid asz-szari'a*, oparta na pluralizmie epistemologicznym, systemowym rozumieniu prawa muzułmańskiego oraz orientacji na rozwój człowieka, dobrostan i sprawiedliwość społeczną. Perspektywa ta usytuowana jest w szerszych ramach liberalizmu rozwojowego i demokracji rozwojowej reprezentowanych przez Johna Stuarta Milla, Johna Deweya i C. B. Macphersona. W obrębie tak zarysowanych ram teoretycznych islamofobia ujęta jest jako forma niesprawiedliwości epistemicznej i ontologicznej, wynikająca z procesów esencjalizacji i polaryzacji. Tekst dowodzi, że paradygmat *makasid* stwarza bardziej obiecujące podstawy dialogu między tradycjami muzułmańskimi i zachodnimi niż współczesny zwrot realistyczny, umożliwiając reinterpretację relacji między islamem, demokracją i nowoczesnością w kategoriach pluralizmu, współzależności i wspólnego rozwoju.

S ł o w a k l u c z o w e: islamofobia, *makasid asz-szari'a*, Jasser Auda, Wael Hallaq, liberalizm rozwojowy

WSTĘP

Niniejszy artykuł wpisuje się w szerszy program badań nad liberalizmem rozwojowym i demokracją rozwojową, koncentrujący się na problematyce ludzkiego rozwoju, sprawiedliwości społecznej oraz warunków demokratycznego uczestnictwa. Szczególnym punktem odniesienia jest rozwijana przez C. B. Macphersona koncepcja demokracji rozwojowej, która traktuje rozwój ludzkich zdolności jako jeden z podstawowych celów życia społecznego i politycznego (Cunningham, 2019, s. 59–72; Hansen, 2015; Macpherson, 1973, 1977). Perspektywa ta pozostaje zbieżna z ogólniejszą tradycją podejścia zdolnościowego rozwijanego przez Amartyę Sena i Marthę Nussbaum, akcentującą znaczenie dobrostanu, sprawczości oraz instytucjonalnych warunków rozwoju człowieka (Nussbaum, 2011; Nussbaum & Sen, 1993; Sen, 2002).

Współczesne debaty dotyczące liberalizmu, demokracji i rozwoju coraz częściej konfrontowane są jednak z krytyką postkolonialną, dekolonialną i antyeuropocentryczną, które podważają uniwersalistyczne roszczenia dominujących modeli wiedzy, nowoczesności i organizacji społecznej (Escobar, 2011; Kvangraven, 2026; Quijano, 2007). W rezultacie pytania o rozwój społeczny stają się również pytaniami o źródła normatywności, status uniwersalizmu oraz możliwość dialogu między różnymi tradycjami intelektualnymi i kulturowymi.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera problem islamofobii. W niniejszym artykule nie jest ona ujmowana wyłącznie jako forma uprzedzeń lub wykluczenia społecznego, lecz również jako przejaw szerszych procesów reprezentacji, hierarchizacji wiedzy i konstruowania różnicy kulturowej. W literaturze postkolonialnej i dekolonialnej wielokrotnie wskazywano, że praktyki opisywania społeczeństw pozaeuropejskich często reprodukują binarne opozycje między Wschodem a Zachodem, utrwalając historycznie ukształtowane hierarchie epistemiczne (Bhambra, 2007; Gandhi, 2008; Mignolo, 2011; Said, 2005).

Z tej perspektywy islamofobia nie jest wyłącznie problemem reprezentacji kulturowej. Staje się również częścią szerszego sporu o to, czy relacje między islamem a nowoczesnością należy ujmować w kategoriach konfliktu odrębnych porządków normatywnych, czy też w kategoriach dialogu, pluralizmu i współzależności. Szczególnie interesujących odpowiedzi na to pytanie dostarczają współczesne debaty rozwijane w obrębie myśli muzułmańskiej. W niniejszym artykule analizowane są dwa wpływowe stanowiska reprezentowane przez Waela B. Hallaqa i Jassera Audę. Pierwsze akcentuje głębokie napięcia

między klasyczną tradycją *szari'a* a instytucjonalną logiką nowoczesnego państwa narodowego. Drugie odwołuje się do paradygmatu *makasid asz-szari'a*, pluralizmu interpretacyjnego, teorii systemów oraz koncepcji ludzkiego rozwoju.

Zasadnicza teza artykułu głosi, że propozycja Audy dostarcza bardziej obiecujących podstaw do przezwyciężania islamofobii, orientalizmu i antagonistycznych form polityki tożsamości niż stanowisko Hallaqa. O ile część interpretacji prac Hallaqa prowadzi do wzmacniania wyobrażeń o odrębności i nieprzekładalności konkurencyjnych porządków normatywnych, o tyle podejście Audy opiera się na pluralizmie epistemologicznym, otwartości interpretacyjnej oraz rozwojowym rozumieniu wspólnoty politycznej. Artykuł argumentuje, że podejście to sprzyja budowaniu płaszczyzny dialogu między współczesnymi tradycjami muzułmańskimi a szerszymi nurtami demokracji rozwojowej i liberalizmu rozwojowego.

Analiza prowadzona jest w perspektywie porównawczej filozofii politycznej i ma przede wszystkim wymiar interpretacyjny. Jest ona również przedsięwzięciem interdyscyplinarnym, łączącym rekonstrukcję wybranych stanowisk współczesnej myśli muzułmańskiej z normatywną filozofią polityczną, teorią demokracji, studiami nad rozwojem, socjologią wiedzy oraz krytyczną teorią społeczną. Wynika to ze specyfiki analizowanych koncepcji. Hallaq łączy historię prawa islamu z filozofią i socjologią polityki, Auda natomiast odwołuje się do jurysprudencji muzułmańskiej, teorii systemów czy studiów nad złożonością. Taka perspektywa wymaga metodologicznej ostrożności oraz otwartości na dialog między różnymi tradycjami uprawiania nauki, pozwala jednak pełniej uchwycić złożoność sporów dotyczących islamu, nowoczesności, pluralizmu i rozwoju. Badane stanowiska można interpretować jako odmienne odpowiedzi na współczesny kryzys liberalnej nowoczesności, obejmujący dyskusje dotyczące uniwersalizmu, pluralizmu, źródeł normatywności oraz relacji między rozwojem, demokracją i różnicą kulturową.

W pierwszej części tekstu rekonstruowane są główne sposoby rozumienia islamofobii oraz związanych z nią sporów o nowoczesność i antyeuropocentryzm. Następnie analizowane jest stanowisko Hallaqa dotyczące relacji między *szari'a*, państwem narodowym i nowoczesnością. Kolejna część poświęcona jest teorii *makasid asz-szari'a* rozwijanej przez Audę. W zakończeniu oba stanowiska zostają zestawione z perspektywą demokracji rozwojowej i liberalizmu rozwojowego w celu oceny ich potencjału normatywnego i emancypacyjnego.

ISLAMOFOBIA, ANTYEUROPOCENTRYZM I SPORY O NOWOCZESNOŚĆ

Dla oceny stanowisk Waela B. Hallaqa i Jassera Audy konieczne jest doprecyzowanie sposobów, w jakie współczesna literatura ujmuje islamofobię, antyeuropocentryzm oraz relacje między nowoczesnością, wiedzą i władzą (Hiddleston, 2009, s. 76–97). Kategorie te stanowią istotne tło dla sporów dotyczących miejsca tradycji muzułmańskich we współczesnym świecie oraz ich relacji z liberalizmem, pluralizmem i rozwojem społecznym.

Islamofobia nie jest tutaj rozumiana wyłącznie jako zespół uprzedzeń lub praktyk dyskryminacyjnych. Dotyczy ona również sposobów reprezentowania islamu, przypisywania wiarygodności określonym podmiotom oraz uznawania lub marginalizowania określonych form wiedzy i doświadczenia społecznego.

Współczesne badania nad islamofobią rozwijają się przede wszystkim w trzech obszarach. Pierwszy ma charakter politologiczno-socjologiczny i koncentruje się na problematyce migracji, integracji społecznej, obywatelstwa, polityk bezpieczeństwa oraz społecznej pozycji muzułmanów, funkcjonujących jako mniejszość religijna i kulturowa (Abbas, 2019; McNeil-Willson, 2019; Triandafyllidou & Gropas, 2023). Drugi reprezentuje podejście kulturowo-antropologiczne, analizujące procesy konstruowania tożsamości, stereotypizacji i społecznej reprezentacji różnicy. Trzeci, najbliższy perspektywie przyjmowanej w niniejszym artykule, obejmuje studia postkolonialne i dekolonialne, interpretujące islamofobię jako element szerszych relacji między wiedzą, władzą i dominacją kulturową (Bhambra & Holmwood, 2021; Mignolo, 2011).

Perspektywa przyjmowana w niniejszym artykule zakłada jednak, że islamofobia może być analizowana nie tylko jako problem społeczny, lecz również jako szczególna forma niesprawiedliwości epistemicznej. Pojęcie to nawiązuje przede wszystkim do prac Fricker i Mediny, które zwracają uwagę na mechanizmy marginalizacji określonych podmiotów oraz tradycji poznawczych poprzez podważanie ich wiarygodności, ograniczanie ich obecności w przestrzeni publicznej lub deprecjonowanie ich doświadczeń (Fricker, 2007; Medina, 2013). W ogólniejszym ujęciu problem ten pozostaje zbieżny z częścią badań postkolonialnych i dekolonialnych poświęconych hierarchizacji wiedzy, kolonialności oraz marginalizacji alternatywnych sposobów rozumienia świata (Bhambra & Holmwood, 2021; Mignolo, 2011; Santos, 2018).

W nowszej literaturze coraz więcej uwagi poświęca się procesom konstruowania „kwestii muzułmańskiej" oraz „europejskiego kryzysu muzułmańskiego". W ich ramach islam i muzułmanie przedstawiani są jako szczególny problem polityczny, kulturowy lub cywilizacyjny wymagający zarządzania, kontroli lub integracji (Abbas et al., 2025, s. 1–5). Z tej perspektywy islamofobia nie jest jedynie przejawem uprzedzeń, lecz także elementem praktyk dyskursywnych współkształtujących granice europejskiej tożsamości oraz definiujących warunki przynależności do wspólnoty politycznej.

W kontekście europejskim procesy te wiążą się z debatami dotyczącymi migracji, bezpieczeństwa, integracji społecznej i miejsca religii w przestrzeni publicznej. W rezultacie islam coraz częściej funkcjonuje jako figura „Innego", wobec której definiowane są współczesne wyobrażenia europejskości, obywatelstwa i nowoczesności (Scrinzi, 2023; Triandafyllidou & Gropas, 2023; Vliek & de Koning, 2023).

Badania nad islamofobią wskazują również na proces urasowienia islamu i społeczności muzułmańskich, polegający na przypisywaniu im trwałych i względnie niezmiennych cech kulturowych lub cywilizacyjnych (Garner & Selod, 2015; Karimi, 2024; Selod et al., 2024). W rezultacie islamofobia staje się częścią szerszych procesów społecznego konstruowania różnicy, powiązanych z nacjonalizmem, polityką bezpieczeństwa oraz konfliktami w dziedzinie tożsamości zbiorowych.

Można powiedzieć, że współczesne badania nad islamofobią funkcjonują na dwóch ściśle powiązanych poziomach: ontycznym i ontologicznym. Pierwszy obejmuje praktyki reprezentacji, klasyfikacji i społecznego konstruowania różnicy, drugi zaś – bardziej fundamentalne założenia dotyczące człowieka, wspólnoty, nowoczesności i porządku normatywnego (Connolly, 1995, 2009; Marchart, 2007; White, 2000). W tym sensie dyskusje nad islamofobią mogą być interpretowane nie tylko jako spory o określone reprezentacje społeczne, lecz również jako debaty o ontologicznych i normatywnych warunkach organizacji życia zbiorowego.

Szczególne znaczenie mają w tym kontekście koncepcje rozwijane w ramach studiów postkolonialnych i dekolonialnych. Chociaż nie tworzą one jednolitego nurtu teoretycznego, łączy je przekonanie, że współczesnych struktur wiedzy, nowoczesności i rozwoju nie można analizować w oderwaniu od historii kolonializmu oraz globalnych relacji władzy (Bhambra, 2024; Mignolo, 2011; Quijano, 2000; Temin, 2026). Z tej perspektywy nowoczesność nie jest wyłącznie pro-

cesem emancypacji i racjonalizacji życia społecznego, lecz również przestrzenią reprodukcji określonych hierarchii kulturowych i epistemicznych.

W szerszej perspektywie idee te dotyczą również sposobów konstruowania kategorii takich jak „Zachód", „Orient", „Globalne Południe" czy dawny „Trzeci Świat". W nurtach postkolonialnych i dekolonialnych pojęcia te analizowane są nie jako neutralne opisy rzeczywistości, lecz jako elementy szerszych porządków wiedzy związanych z historią kolonializmu, modernizacji i globalnych relacji władzy (Bhambra, 2007; Escobar, 2011; Temin, 2023). Stawką debat jest tu nie tylko reinterpretacja przeszłości, lecz także pytanie o to, jakie podmioty i doświadczenia mogą uczestniczyć w definiowaniu nowoczesności oraz rozwoju.

Część współczesnych refleksji nad islamofobią, postkolonializmem i antyeuropocentryzmem wykracza jednak poza problem reprezentacji oraz dyskursu. Autorzy związani ze zwrotem ontologicznym zwracają uwagę, że chodzi tu nie tylko o sposoby opisywania rzeczywistości społecznej, lecz również o bardziej fundamentalne założenia dotyczące człowieka, wspólnoty, porządku moralnego i nowoczesności (Blaser, 2013; de la Cadena & Blaser, 2018; Holbraad & Pedersen, 2017). Z tej perspektywy napięcia między islamem a Zachodem mogą być interpretowane nie tylko jako konflikty polityczne lub kulturowe, lecz również jako kontrowersje dotyczące sposobów konceptualizowania rzeczywistości społecznej oraz normatywnych podstaw życia zbiorowego. Takie ujęcie odrzuca esencjalistyczne rozumienie kultur i cywilizacji jako trwałych i jednorodnych bytów. W niniejszym artykule perspektywę tę określam mianem ontologicznego antyesencjalizmu.

Takie stanowisko nie oznacza odrzucenia możliwości formułowania ogólniejszych wizji życia społecznego ani negacji istnienia względnie trwałych struktur normatywnych. Przedmiotem krytyki jest tu raczej przekonanie, że określone wartości, praktyki lub formy rozwoju społecznego należą wyłącznie do jednej tradycji kulturowej, religijnej bądź cywilizacyjnej. Ontologiczny antyesencjalizm zakłada możliwość istnienia wspólnych, choć historycznie i kulturowo zróżnicowanych podstaw życia społecznego, odrzucając jednocześnie utożsamianie ich z pojedynczymi, zamkniętymi wspólnotami. W tym sensie pozostaje on bliski postfundacyjnym i „ontologicznie słabym" nurtom współczesnej teorii politycznej, które podkreślają jednocześnie niezbędność ontologicznych konceptualizacji życia społecznego i brak możliwości ich ostatecznego ufundowania (Connolly, 1995, 2009; Marchart, 2007;

Strathausen, 2009; White, 2000). Zbieżny jest również z częścią debat rozwijanych w ramach tzw. zwrotu ontologicznego, akcentujących pluralizm sposobów konstytuowania rzeczywistości społecznej bez sprowadzania ich do konkurencyjnych reprezentacji jednej uprzywilejowanej rzeczywistości (Blaser, 2013; de la Cadena & Blaser, 2018; Holbraad & Pedersen, 2017; Lehtinen, 2023). W podobnym kierunku zmierza część współczesnych badań nad islamofobią i polityką różnicy, wskazujących na znaczenie procesów sekurytyzacji, konstrukcji tożsamości zbiorowych oraz sporów dotyczących społecznych podstaw uznania i wykluczenia (Abbas & McNeil-Willson, 2025; McNeil-Willson, 2019).

Ontologiczny antyesencjalizm nie oznacza odrzucenia możliwości dialogu, porównania ani identyfikacji wspólnych struktur normatywnych. Jego celem jest raczej zakwestionowanie przekonania, że wartości, formy życia lub modele rozwoju społecznego należą wyłącznie do jednej tradycji kulturowej bądź cywilizacyjnej. W tym sensie stanowisko przyjmowane w niniejszym artykule pozostaje zbieżne z próbami formułowania bardziej pluralistycznych odmian uniwersalizmu obecnymi m.in. u Amartyi Sena i Michaela Walzera, a także z rozwijanymi współcześnie teoriami wolności pozytywnej, demokracji rozwojowej oraz relacyjnie ujmowanej autonomii (Christman, 2009; Gould, 1989, 2020, 2022; Macpherson, 1977; Sen, 2002, 2006, 2009; Walzer, 2001). Perspektywa ta pozwala jednocześnie uznać historyczną i kulturową różnorodność doświadczeń społecznych bez sprowadzania ich do zamkniętych i nieprzekładalnych całości cywilizacyjnych. W podobnym kierunku zmierza część współczesnych debat postkolonialnych i dekolonialnych, podejmujących próbę przezwyciężenia zarówno hegemonicznych odmian uniwersalizmu, jak i relatywistycznych form separowania tradycji kulturowych (Bhambra, 2007, 2024; Dussel, 2013; Santos, 2018).

W tym kontekście zasadniczym problemem nie jest wybór między islamem a Zachodem, tradycją a nowoczesnością czy uniwersalizmem a partykularyzmem. Istotne staje się raczej pytanie o możliwość formułowania modeli nowoczesności, demokracji i rozwoju, które nie opierają się na esencjalistycznym przypisywaniu określonych wartości, form życia lub projektów politycznych pojedynczym cywilizacjom. Z tej perspektywy krytyka orientalizmu i europocentryzmu wymaga zakwestionowania samej logiki takich przypisań, nie zaś jedynie odwrócenia istniejących hierarchii (al-ʿAzm, 1981; Al-Azmeh, 2009; Chibber, 2020; Varisco, 2017). W przeciwnym razie krytyka domi-

nacji symbolicznej może prowadzić do reprodukowania nowych odmian esencjalizmu opartych na równie sztywnych podziałach między islamem a Zachodem czy między Europą a Orientem (Coronil, 1996; Salvatore, 2021; Venn, 2000).

Zjawisko to opisuje się często za pomocą kategorii odwróconego orientalizmu. Polega to na zachowaniu podstawowej struktury przeciwstawienia Wschodu i Zachodu, zmieniając jednak ich wartościowanie. Zarówno klasyczny orientalizm, jak i tego rodzaju jego odmiany mogą prowadzić do podobnego efektu: przedstawiania islamu, Zachodu, Europy lub Orientu jako zamkniętych i wewnętrznie spójnych całości pozostających względem siebie w relacji trwałego konfliktu lub nieprzekładalności (al-ʿAzm, 1981; Al-Azmeh, 2009; Amin, 2009; Coronil, 1996; Varisco, 2017; Venn, 2000).

Z perspektywy przyjmowanej w niniejszym artykule zasadnicze znaczenie ma pytanie, czy krytyka europocentryzmu, orientalizmu i liberalnej nowoczesności musi prowadzić do wzmacniania takich opozycji, czy też możliwe jest formułowanie alternatywnych wizji rozwoju, demokracji i wspólnoty politycznej bez reprodukowania logiki cywilizacyjnego antagonizmu. Pytanie to nabiera szczególnego znaczenia we współczesnej myśli muzułmańskiej, gdzie refleksja nad relacjami między islamem, nowoczesnością i państwem stanowi jeden z głównych obszarów sporu (An-Na'im, 2008; Bayat, 2007; Esposito & Shahin, 2018; Jackson, 2024; March, 2019).

W tym sensie stawką współczesnych refleksji w tym obszarze nie jest wyłącznie sposób opisywania islamu, lecz również pytanie, czy różnica kulturowa i religijna powinna być rozumiana w kategoriach fundamentalnej odrębności porządków normatywnych, czy raczej jako punkt wyjścia dla dialogu oraz wzajemnego uczenia się między tradycjami politycznymi i religijnymi (Sen, 2006, 2009; Walzer, 2001).

W tym kontekście należy interpretować stanowiska Waela B. Hallaqa i Jassera Audy. Jak pokażą dalsze rozważania, obaj autorzy wychodzą od krytyki dominujących modeli nowoczesności, proponują jednak odmienne odpowiedzi na pytanie o relacje między tradycją islamską a współczesnym porządkiem politycznym. Hallaq podkreśla głębokie napięcia łączące się z relacją klasycznej tradycji systemu *szari'a* z nowoczesnym państwem narodowym. Auda akcentuje natomiast pluralizm interpretacyjny, otwartość epistemologiczną oraz możliwość normatywnego dialogu między różnymi tradycjami politycznymi. Kolejne części artykułu poświęcone będą interpretacji i porównaniu obu stanowisk.

SZARI'A A ANTYLIBERALNY ESENCJALIZM POLITYCZNOŚCI

Powyższe rozważania pozwalają spojrzeć na islamofobię nie tylko jako na problem uprzedzeń lub dyskryminacji, lecz także jako na element osadzony w bardziej ogólnych dyskusjach dotyczących sposobów reprezentowania różnicy kulturowej, źródeł normatywności oraz relacji między nowoczesnością i tradycją. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają różnorodne odpowiedzi na pytania o miejsce islamu wobec państwa narodowego i nowoczesności formułowane we współczesnej myśli muzułmańskiej. Jednym z najbardziej wpływowych uczestników tych debat pozostaje Hallaq, którego twórczość stanowi interesujący przykład napięcia między krytyką europocentryzmu i orientalizmu a ryzykiem reprodukowania nowych form esencjalizacji i polityki różnicy.

Choć znany jest on przede wszystkim jako historyk prawa islamu, jego późniejsze prace poświęcone relacjom między systemem *szari'a*, państwem i nowoczesnością stały się ważnym punktem odniesienia we współczesnych debatach nad islamem i nowoczesnością (Hallaq, 2009, 2013, 2018, 2019). Szczególne znaczenie ma rozwijana przez niego krytyka nowoczesnego państwa narodowego oraz związanych z nim założeń normatywnych i epistemologicznych. W kontekście niniejszego artykułu interesuje mnie przede wszystkim sposób, w jaki Hallaq interpretuje miejsce klasycznej tradycji *szari'a* w kontekście nowoczesności i współczesnego porządku politycznego. Nie zakładam przy tym, że stanowisko to wyczerpuje całość współczesnej muzułmańskiej refleksji nad nowoczesnością ani że reprezentuje wszystkie nurty myśli islamskiej. Analizuję raczej jedną z wpływowych propozycji teoretycznych rozwijanych w tym obszarze studiów.

Zdaniem Hallaqa klasyczny model *szari'a* trudno pogodzić z instytucjonalnymi i aksjologicznymi podstawami nowoczesnego państwa, które stanowi jeden z centralnych elementów projektu nowoczesności. Nowoczesność definiowana jest z jednej strony przez dynamikę nieustannie zmieniających się znaczeń, idei i form życia społecznego, z drugiej przez formalno-instytucjonalny porządek państwa narodowego (Hallaq, 2011, s. 20). Źródłowo system *szari'a* opiera się natomiast na względnej trwałości objawionego przesłania oraz rozwijanych wokół niego praktykach interpretacyjnych. W konsekwencji nowoczesność jawi się jako rzeczywistość nieustannie wymykająca się próbom pełnej integracji z klasycznymi kategoriami prawa muzułmańskiego. Jak sugeruje Hallaq, z perspektywy tych kategorii przypomina ona

„pociąg, który już odjechał ze stacji", ponieważ stale zmieniające się warunki społeczne utrudniają trwałe zakorzenienie norm prawnych w stabilnym porządku moralnym (Hallaq, 2011, s. 11–12).

Już w tym przypadku widać rozbieżność między stanowiskiem Hallaqa a przyjmowaną w niniejszym artykule perspektywą ontologicznego antyesencjalizmu. O ile Hallaq podkreśla głęboką odmienność klasycznej tradycji systemu *szari'a* i nowoczesnego państwa, o tyle proponowana tutaj argumentacja zakłada, że wspólne struktury normatywne mogą przekraczać granice poszczególnych tradycji kulturowych i cywilizacyjnych, nie tracąc przy tym swojej historycznej oraz instytucjonalnej różnorodności.

Kluczowe znaczenie ma tu fakt, że uniwersalne zasady wypracowane przez tradycję prawa muzułmańskiego zawsze odnosiły się do konkretnej wspólnoty moralnej, w której prawo było zakorzenione w wartościach etycznych i pozostawało wobec nich wtórne (Hallaq, 2019, s. 12–16, 23–24). W nowoczesności, zdaniem Hallaqa, taka wspólnota moralna uległa rozpadowi lub utraciła swoją integralność. Diagnoza ta wpisuje się w szerszą tradycję krytyki nowoczesności, reprezentowaną m.in. przez takich autorów jak Max Scheler, Alasdair MacIntyre czy Charles Taylor (2013, s. 5–6; Hallaq, 2018, s. 92–94; 2019, s. 4–9). W rezultacie klasyczne kategorie jurysprudencji islamskiej napotykają trudności w funkcjonowaniu w rzeczywistości zdominowanej przez logikę państwa narodowego, racjonalność instrumentalną i autonomię prawa stanowionego (Hallaq, 2004, s. 47–48; 2019, s. 3–9).

Z tego względu Hallaq uznaje problem odtworzenia lub odnowienia wspólnoty moralnej za jedno z najważniejszych wyzwań współczesności. W jego ujęciu zadanie to wykracza poza kwestie interpretacji, argumentacji i stosowania prawa, zakładając konieczność głębokiego przekształcenia dominujących instytucji i założeń nowoczesności. Ostatecznie oznaczałoby to stworzenie nowego porządku moralnego, prawnego, politycznego, edukacyjnego i gospodarczego, wykraczającego poza dominujące instytucje oraz założenia nowoczesnego świata (Hallaq, 2004, s. 45; 2011, s. 27).

Hallaq formułuje szeroką krytykę humanistycznego, świeckiego i progresywistycznego liberalizmu, który wiąże z dominacją kapitalizmu, konsumpcjonizmu, materializmu oraz technokratycznych form organizacji życia społecznego (Hallaq, 2013, s. 1–10, 151–223; 2018, s. 69–108). W tym sensie jego argumentację można interpretować nie tylko jako analizę relacji między systemem *szari'a* a nowoczesnym

państwem, lecz także jako element szerszej filozoficznej krytyki nowoczesności. W swoich późniejszych pracach wykorzystuje on doświadczenie *szari'a* jako punkt odniesienia do refleksji nad państwem, suwerennością, prawem pozytywnym oraz dominującymi formami racjonalności politycznej (Hallaq, 2009, 2013, 2018). Szczególnie wyraźnie widać to w jego analizach poświęconych nowoczesnym formom wiedzy, podmiotowości i organizacji porządku politycznego (Hallaq, 2019, s. 25–32, 257–272). W literaturze przedmiotu późna twórczość Hallaqa bywa interpretowana jako szerzej zakrojona krytyka nowoczesnego państwa, sekularyzmu oraz nowoczesnych form organizacji politycznej (Cesari, 2018; Jackson, 2024, s. 194–199; March, 2015). W tym sensie jego projekt wykracza poza rekonstrukcję historii prawa muzułmańskiego i podejmuje szerszą refleksję nad moralnymi, politycznymi i epistemicznymi podstawami nowoczesnego porządku.

Hallaq zdaje się przy tym przyjmować, że niektóre elementy klasycznego systemu *szari'a* zachowują względną ciągłość normatywną i autonomię wobec procesów politycznej, społecznej i kulturowej transformacji charakterystycznych dla nowoczesności. Jego argumentację interpretuje się niekiedy jako ujmowanie klasycznej tradycji islamskiej oraz nowoczesnego państwa narodowego jako odrębnych porządków normatywnych, mających własne źródła legitymizacji i odmienne zasady organizacji życia społecznego (Ahmad et al., 2025; Cesari, 2018; Emon, 2019; March, 2015; Jackson, 2024, s. 194–195, 198–200; Odeh, 2014). Tego rodzaju odczytanie nie jest odosobnione. Andrew March zwraca uwagę, że Hallaq przypisuje zarówno nowoczesności, jak i klasycznej tradycji islamskiej pewne „paradygmatyczne" i „istotowe" cechy, co prowadzi go do formułowania tezy o głębokiej niekompatybilności między nowoczesnym państwem a klasycznym systemem *szari'a* (March, 2015, s. 839–844). Podobnie Jocelyne Cesari zalicza Hallaqa do autorów postrzegających nowoczesne państwo jako strukturę zasadniczo niekompatybilną z tradycją islamską, wskazując, że według niego nie stwarza ono odpowiednich ram politycznych dla muzułmanów („modern state is a bad fit for Muslims") (Cesari, 2018, s. 2–3; Odeh, 2014, s. 216). Interpretacje te nie muszą być traktowane jako ostateczne; pokazują jednak, że odczytanie przyjmowane w niniejszym artykule mieści się w szerszej debacie obecnej we współczesnej literaturze przedmiotu.

Stanowisko Hallaqa można również zestawić z szerszym nurtem współczesnych krytyk liberalnej nowoczesności, które kwestionują możliwość ujmowania polityki wyłącznie w kategoriach procedur,

konsensusu lub abstrakcyjnego uniwersalizmu moralnego (Kelly, 2022a, s. 3, 20–24, 305–367; 2022b; Sleat, 2016, s. 32–38). Nie oznacza to jednak tożsamości stanowisk. Bardziej adekwatne wydaje się wskazanie na częściowo wspólne pole problemowe obejmujące relacje między moralnością, tradycją, władzą i nowoczesnymi instytucjami politycznymi. W swoich analizach Hallaq podejmuje wiele wątków obecnych w szerszej krytyce nowoczesności, wykorzystując między innymi inspiracje Nietzschem, Schmittem, Arendt, Foucaultem, Grayem i Agambenem (Hallaq, 2013, s. XV–XVII, 169–223; 2018, s. 69–108).

Dokonujące się w ten sposób „przewartościowanie wszystkich wartości" ma konsekwencje zarówno ideologiczne, jak i instytucjonalne, wpływając również na sposób rozumienia islamu oraz jego miejsca we współczesnym świecie. Dzięki pracom Hallaqa problematyka islamu zostaje włączona w szersze debaty dotyczące charakteru europejskiej i zachodniej nowoczesności. Dotyczy to zwłaszcza sporów o źródła normatywności, relacje między prawem i moralnością oraz epistemiczne podstawy współczesnych społeczeństw (Hallaq, 2013, s. 151–223; 2018, s. 1–33).

Nawet jeśli nie był to bezpośredni cel jego badań, prace Hallaqa odsłaniają jedno z napięć charakterystycznych dla współczesnych debat posteuropocentrycznych i dekolonialnych. Dotyczy ono nie tylko islamu i muzułmanów, lecz także sposobów, w jakie wyznawcy tej religii mogą rozumieć, rozwijać, reinterpretować lub odrzucać własną tradycję bez podporządkowywania się wzorcom narzuconym przez dominujące centra produkcji wiedzy (Hallaq, 2005, 2009, 2018).

Zachodnie struktury wiedzy, ujmowane przez część autorów dekolonialnych jako forma „epistemicznego imperium" Globalnej Północy (Mignolo, 2021; Quijano, 2007; Santos, 2018), podlegają, w ujęciu Hallaqa, krytyce inspirowanej perspektywami antyorientalistycznymi i postorientalistycznymi. Krytyka ta prowadzi jednak do pewnego paradoksu. Z jednej strony podważa uniwersalistyczne roszczenia zachodniej nowoczesności, z drugiej zaś może sprzyjać interpretacjom, w których islam i Zachód przedstawiane są jako odrębne, względnie homogeniczne i trudno przekładalne porządki normatywne. W rezultacie krytyka dominacji symbolicznej nie zawsze prowadzi do przezwyciężenia logiki esencjalizacji, lecz niekiedy odtwarza ją w odwróconej formie. Takie ryzyko dostrzegają między innymi badacze orientalizmu, okcydentalizmu oraz dyskursów cywilizacyjnej różnicy (Adib-Moghaddam, 2011; al-ʿAzm, 1981; Al-Azmeh, 2009; Salvatore et al., 2017; Varisco, 2017).

Biorąc pod uwagę zaproponowaną wcześniej optykę ontologicznego antyesencjalizmu, problem nie polega zatem na samej krytyce zachodniej nowoczesności, lecz na sposobie konceptualizowania relacji między islamem a Zachodem. Jeżeli obie tradycje przedstawiane są jako odrębne i wewnętrznie spójne całości cywilizacyjne, różnica kulturowa może być interpretowana jako różnica o charakterze ontologicznym lub cywilizacyjnym, a dialog ustępuje miejsca logice wzajemnej nieprzekładalności (Klimczyk, 2023; Kvangraven, 2026). W ramach ujęcia przyjętego w niniejszym studium islamofobia, odwrócony orientalizm oraz różne odmiany kulturowego esencjalizmu mogą być traktowane jako przeciwstawne, lecz częściowo strukturalnie zbliżone sposoby organizowania relacji między „nami" a „innymi" (Adib-Moghaddam, 2011; Salvatore, 2021; Turowski, 2022).

Nie oznacza to, że stanowisko Hallaqa należy redukować do takiej wykładni. Pokazuje jednak, że jego argumentacja może być odczytywana jako sprzyjająca interpretacjom akcentującym głęboką odrębność klasycznej tradycji islamskiej i nowoczesnego porządku politycznego. To właśnie w tym miejscu ujawnia się zasadnicza różnica między Hallaqiem a perspektywą przyjętą w niniejszych rozważaniach, która poszukuje możliwości formułowania wspólnych podstaw dialogu normatywnego, nie negując historycznej i kulturowej różnorodności doświadczeń społecznych. W kolejnym podrozdziale problem ten zostanie omówiony na podstawie analizy teorii *makasid asz-szari'a* rozwijanej przez Jassera Audę. O ile stanowisko Hallaqa uwidacznia ryzyko reprodukcji cywilizacyjnego esencjalizmu w postaci odwróconego orientalizmu, o tyle teoria Jassera Audy stanowi próbę sformułowania bardziej pluralistycznej odpowiedzi na problem relacji między islamem, nowoczesnością i rozwojem.

MIĘDZY REALIZMEM POLITYCZNYM A DEMOKRACJĄ ROZWOJOWĄ. ISLAM, PLURALIZM EPISTEMOLOGICZNY I EMANCYPACYJNE DZIEDZICTWA NOWOCZESNOŚCI

Spór o relacje między islamem, nowoczesnością i rozwojem społecznym wpisuje się w szerszą debatę dotyczącą normatywnego dziedzictwa nowoczesności. Jej centrum stanowi pytanie, czy nowoczesność należy interpretować przede wszystkim jako źródło emancypacji, czy raczej jako źródło nowych form dominacji i podporządkowania.

Z jednej strony bywa ona wiązana z kolonializmem, imperializmem, rasizmem oraz różnorodnymi praktykami wykluczenia społecznego (Ince, 2018; Mills, 2017; Valdez, 2023). Z drugiej strony pozostaje źródłem idei demokracji, obywatelskiej równości, praw jednostki oraz instytucji ograniczających arbitralną władzę (Ivison, 2024; Lefebvre, 2024). W konsekwencji współczesna teoria polityczna staje przed pytaniem, czy emancypacyjny potencjał nowoczesności może zostać zachowany bez reprodukowania jej historycznych form dominacji.

Odpowiedzi na to pytanie przybierają różne formy. Część nurtów teorii krytycznej koncentruje się przede wszystkim na analizie patologii nowoczesności, zwłaszcza dominacji rozumu instrumentalnego, nierówności społecznych oraz mechanizmów wykluczenia (McCarthy, 2009; Fraser, 2019; Fraser & Jaeggi, 2018). Inni autorzy próbują natomiast zachować i przekształcić emancypacyjne dziedzictwo nowoczesności, poszukując bardziej inkluzywnych modeli demokracji, wolności i rozwoju człowieka (Christman, 2022; de Dijn, 2020; Gould, 2020). Można powiedzieć, że współczesne spory dotyczą nie tyle odrzucenia lub obrony nowoczesności jako takiej, ile sposobu interpretowania oraz wartościowania jej sprzecznych dziedzictw.

Szczególnie interesującą próbę połączenia tych dwóch perspektyw przedstawia tradycja demokracji rozwojowej C. B. Macphersona. Łączy ona krytykę społecznych ograniczeń liberalizmu kapitalistycznego z obroną emancypacyjnego potencjału demokracji i wolności pozytywnej (Cunningham, 2019, s. 59–72; Hansen, 2015; Macpherson, 1973, 1977; McManus, 2021, 2025). W tym ujęciu rozwój człowieka nie jest przeciwieństwem pluralizmu i różnorodności kulturowej, lecz warunkiem ich twórczego współistnienia.

Jak pokazano wcześniej, stanowisko Hallaqa stanowi jedną z najbardziej wpływowych współczesnych prób krytyki liberalnej nowoczesności z perspektywy islamskiej. W jego analizach szczególnego znaczenia nabiera napięcie między normatywnymi roszczeniami klasycznej tradycji *szari'a* a logiką nowoczesnego państwa narodowego. W tym sensie jego projekt można interpretować jako część szerszego nurtu współczesnej krytyki liberalizmu i nowoczesności, obejmującego również część stanowisk kojarzonych z realizmem politycznym (Kelly, 2022a, 2022b; Sleat, 2016).

Alternatywnego rozwiązania poszukuje natomiast Jasser Auda. Jego teoria *makasid asz-szari'a* stanowi próbę pogodzenia islamskiej tradycji normatywnej z pluralizmem, rozwojem człowieka oraz współczesnymi formami demokratycznego współistnienia. To właśnie

tej propozycji poświęcone są dalsze rozważania. Rekonstrukcja ma charakter interpretacyjny i koncentruje się przede wszystkim na wybranym korpusie współczesnej literatury anglojęzycznej, traktowanej jako jedno z głównych mediów międzynarodowej debaty akademickiej poświęconej teorii *makasid*, relacjom między islamem a nowoczesnością oraz współczesnym reformulacjom prawa muzułmańskiego[1].

Auda odrzuca interpretacje akcentujące nieprzekraczalne napięcie między tradycją islamską a nowoczesnymi instytucjami politycznymi, podkreślając zamiast tego wielość interpretacji prawa muzułmańskiego oraz konieczność rozróżnienia między objawieniem a jego ludzkimi wykładniami. Stanowisko to sprzeciwia się „sakralizacji" określonych wykładni religijnych i otwiera przestrzeń dla idżtihadu rozumianego jako „epistemologiczny wysiłek" podejmowany w celu dostosowania norm islamskich do zmieniających się warunków społecznych i politycznych. W przeciwieństwie do Hallaqa Auda postrzega tradycję islamu jako wewnętrznie pluralistyczną i zawierającą zasoby umożliwiające dialog z nowoczesnością. Szczególne znaczenie przypisuje przy tym nurtowi al-musałłiba, którego przedstawiciele utrzymywali, że rozstrzygnięcia prawne mają charakter przypuszczalny i stanowią rezultat ludzkiego rozumienia źródeł objawienia, a poszczególne stanowiska prawne mogą pozostawać jednocześnie prawomocne. W tym duchu Al-Ghazali twierdził, że „Boży osąd, z perspektywy prawnika, jest tym, co prawnik uznaje za najbardziej prawdopodobną prawdę" (Auda, 2008, s. 194). Oznacza to, że możliwość reinterpretacji norm religijnych i dostosowywania ich do nowych warunków społecznych nie stanowi odejścia od tradycji muzułmańskiej, lecz znajduje uzasadnienie w jednym z jej ważnych nurtów interpretacyjnych.

Przywoływany przez Audę fragment pracy poświęcony klasycznym szkołom prawa muzułmańskiego dotyczy sporów o źródła prawa (*adilla*) oraz sposobów ich odczytania przez przedstawicieli różnych nurtów jurysprudencji islamskiej (Auda, 2008, s. 76–136). Analiza ta służy jednak nie tylko rekonstrukcji historycznych debat. Jej celem jest również wskazanie modelu interpretacji pozwalającego pogodzić jedność tradycji normatywnej z wielością możliwych jej wykładni. Taką

[1] Należy jednak zaznaczyć, że zarówno propozycje Audy, jak i stanowisko Hallaqa pozostają przedmiotem szerokich dyskusji również poza anglojęzycznym obiegiem akademickim, m.in. w literaturach arabskiej, tureckiej, perskiej, urdu i malajskiej. Debaty te obejmują np. relacje między klasycznym *usul al-fikh*, teorią *makasid*, nowoczesnym państwem, współczesnymi teoriami normatywnymi oraz problemami metodologii i filozofii nauki. Ze względu na zakres niniejszego artykułu analiza koncentruje się jednak na korpusie literatury funkcjonującym przede wszystkim w międzynarodowym, anglojęzycznym obiegu akademickim.

możliwość Auda odnajduje w perspektywie *makasid asz-szari'a*, rozumianej jako celowościowa hermeneutyka źródeł prawa ukierunkowana na identyfikację nadrzędnych wartości i celów norm prawnych, a nie wyłącznie ich literalnego znaczenia:

> Podejście systemowe wymaga, aby na prawo muzułmańskie patrzeć jak na „system" w ontologicznym znaczeniu tego słowa. W związku z tym posłużenie się cechą 'poznawczej natury systemów' doprowadziłoby do wniosków identycznych z tymi formułowanymi przez al-musałłiba, tj., że orzeczenia są tym, co prawnicy uznają za najbardziej prawdopodobne, a wszystkie poszczególne opinie prawne są w równej mierze ważnymi, poprawnymi i prawdziwymi twierdzeniami (Auda, 2008, s. 195).

Interpretacja ta prowadzi Audę do odrzucenia przekonania, że pojedyncza szkoła lub metoda wykładni może mieć monopol na prawomocne rozumienie prawa muzułmańskiego. Tym samym rozwija on model pluralizmu normatywnego, w którym różnica nie musi być rozumiana jako źródło trwałego antagonizmu, lecz może stać się podstawą dialogu i współistnienia odmiennych porządków normatywnych (Al-Turabi & Auda, 2025). Perspektywa ta wiąże rozumienie prawa nie tylko z problemem poprawności metodologicznej, lecz również z pytaniem o społeczne konsekwencje orzeczeń wydawanych przez sędziów dla rozwoju człowieka, dobra wspólnego i sprawiedliwości społecznej.

Auda rozwija również szereg bardziej szczegółowych propozycji dotyczących teorii prawa muzułmańskiego, obejmujących m.in. większą rolę wykładni kontekstualnej, otwartej (wieloaspektowej i wielowymiarowej) oraz odejście od sztywnych modeli (Auda, 2008, s. 153–156, 221–236). Wszystkie te elementy służą podporządkowaniu wykładni prawa nadrzędnym celom (*makasid*) *szari'a* i zwiększeniu jej zdolności do reagowania na zmieniające się warunki społeczne.

W szerszej perspektywie propozycja Audy sugeruje możliwość ujmowania sporów normatywnych nie jako konfliktów między wzajemnie wykluczającymi się stanowiskami, lecz jako procesu interpretacyjnego nastawionego na znalezienie rozwiązań służących realizacji wspólnych celów. To właśnie ten element jego koncepcji stanowi szczególnie interesującą alternatywę wobec stanowisk, które różnicę normatywną interpretują przede wszystkim w kategoriach konfliktu i nieprzekładalności. Propozycja Audy pozostaje przedmiotem licznych dyskusji i kontrowersji interpretacyjnych[2]. Celem niniejszego artykułu nie jest

[2] W literaturze dyskutowane są m.in. kwestie statusu *makasid* w procesie wykładni prawa, granic pluralizmu interpretacyjnego, relacji między współczesnymi reformulacjami teorii celów prawa a klasyczną jurysprudencją islamską oraz zakresu wykorzystania

jednak udział w tych sporach, lecz wskazanie potencjału koncepcji Audy jako modelu pluralizmu normatywnego umożliwiającego namysł nad różnicą i różnorodnością bez konieczności identyfikowania ich z antagonizmem lub zdobyciem dominacji (Auda, 2019, s. V–XV; March, 2019, s. 221–222, 225–226). Właśnie temu celowi podporządkowana jest również jego krytyka sztywnych klasyfikacji współczesnej myśli muzułmańskiej.

Perspektywę teoretyczną proponowaną przez Jassera Audę można scharakteryzować jako połączenie krytyki myślenia w kategoriach opozycji binarnych z inspirowaną teorią systemów odmianą konstruktywizmu akcentującą wielowymiarowość, relacyjność i kontekstualność zjawisk społecznych (Auda, 2008, s. 71, 153–156; 2025). Podejście to dotyczy nie tylko problemów epistemologicznych, lecz również ontologicznych. Auda podkreśla znaczenie sporów dotyczących natury ludzkiej, podmiotowości, organizacji życia społecznego oraz rozwoju człowieka, odrzucając technokratyczne i redukcjonistyczne formy antropocentryzmu[3]. Rozwój człowieka, dobro wspólne oraz zdolność społeczeństw do samoodnowy traktowane są przez niego jako podstawowe kryteria oceny rozwiązań instytucjonalnych i politycznych (Al-Turabi & Auda, 2025). Przeciwstawia się on tym samym zawężaniu teorii *makasid* do technokratycznej logiki wzrostu gospodarczego, efektywności instytucjonalnej lub modernizacji rozumianej wyłącznie w kategoriach postępu ekonomicznego i technologicznego, interpretując cele *szari'a* przede wszystkim przez pryzmat rozwoju człowieka, dobra wspólnego i pluralizmu normatywnego.

W tym sensie podejście Audy stanowi wyzwanie dla części współczesnej myśli muzułmańskiej, która albo bezrefleksyjnie przejmuje rozwiązania wywodzące się z innych tradycji filozoficznych, albo przeciwstawia się im poprzez równie uproszczone formy ideologicznej obrony własnej tradycji. W ocenie Audy obie tendencje prowadzą do polityczno-teologicznych i ideologicznych „użyć islamu", pozostających w napięciu z celami normatywnymi rekonstruowanymi w ramach teorii *makasid asz-szari'a* (Auda, 2008, s. XXVII, 59, 167–168, 244).

pozaislamskich narzędzi teoretycznych. Debaty te obejmują zarówno argumenty podkreślające potencjał reformistyczny i adaptacyjny podejścia *makasid*, jak i głosy wskazujące na ryzyko osłabienia klasycznych metod interpretacyjnych, nadmiernej uznaniowości oraz reprodukcji istniejących struktur normatywnych (Duderija, 2014; Nassery et al., 2018).

[3] Jeśli chodzi o rozróżnienie między metafizycznym a technokratycznym rozumieniem antropocentryzmu oraz krytykę drugiego z tych ujęć z perspektywy *makasid asz-szari'a*, zob. Auda (2008, s. 27–28).

Krytykując tradycyjne klasyfikacje współczesnej myśli muzułmańskiej, Auda odrzuca sztywne podziały szkół i nurtów interpretacyjnych, proponując bardziej elastyczny model analizy relacji między źródłami autorytetu epistemicznego, metodami hermeneutycznymi oraz celami normatywnymi prawa muzułmańskiego (Auda, 2008, s. 160–191). W takim ujęciu współczesna myśl muzułmańska jawi się nie jako zbiór odrębnych i wzajemnie wykluczających się szkół, lecz jako pole przecinających się orientacji umożliwiających wielość uprawnionych odczytań w ramach wspólnej, dynamicznej tradycji normatywnej (Auda, 2008, s. 160–180).

Jak zaznaczono wcześniej, szczególne znaczenie ma tutaj odwołanie do nurtu al-musałłiba, zakładającego możliwość współistnienia wielu prawomocnych interpretacji źródeł objawienia. Perspektywa ta pozwala traktować pluralizm interpretacyjny nie jako zagrożenie dla jedności tradycji islamskiej, lecz jako jej historycznie ugruntowaną cechę (Auda, 2008, s. 194–195).

Różnica, rozumiana w taki sposób, przestaje być źródłem nieuniknionych konfliktów. Może stać się podstawą dialogu, krytycznej refleksji oraz współistnienia odmiennych porządków normatywnych. To właśnie ten element projektu Audy stanowi najistotniejszą alternatywę wobec stanowisk ujmujących relacje między islamem a nowoczesnością przede wszystkim w kategoriach sporów, nieprzekładalności lub normatywnej nieprzystawalności. W tym sensie propozycję Audy można interpretować jako praktyczną ilustrację wcześniej zarysowanej perspektywy ontologicznego antyesencjalizmu, zakładającej możliwość współistnienia wspólnych struktur normatywnych oraz pluralizmu ich interpretacji.

ZAKOŃCZENIE. EPISTEMOLOGIA I ONTOLOGIA DIALOGU A WYOBRAŹNIA POLITYCZNA

W świetle przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że projekt odnowy myśli muzułmańskiej proponowany przez Jassera Audę nie koncentruje się przede wszystkim na innowacyjności technologicznej ani na wzroście gospodarczym, lecz na fundamentalnych kwestiach związanych z rozwojem człowieka, sprawiedliwością społeczną i emancypacją. Kluczowym wnioskiem płynącym z jego badań jest przekonanie, że wartość i zasadność każdej metody idżtihadu – rozumianego zarówno jako ogólna orientacja hermeneutyczna akcentująca elastyczność i otwartość interpretacyjną, jak i jako szczególne narzędzie

muzułmańskiej jurysprudencji – powinny być oceniane przez pryzmat stopnia realizacji celów *szari'a* (Al-Turabi & Auda, 2025; Auda, 2008, 2025). Taka perspektywa przesuwa punkt ciężkości z formalistycznej wykładni norm na ich społeczne, etyczne i rozwojowe konsekwencje, czyniąc z *makasid* podstawowe kryterium oceny zarówno interpretacji prawa, jak i instytucji społecznych.

Takie ujęcie wpisuje się w część współczesnych interpretacji rozwijanych w obrębie nurtu *makasid asz-szari'a*, szczególnie w pracach Adisa Duderii, Davida Johnstona, Caroola Kerstena czy G. Husseina Rasoola, które odchodzą od problematyki efektywności norm prawnych rozumianej w wąskim sensie jurydycznym, koncentrując się raczej na zagadnieniach rozwoju społecznego, dobra wspólnego, psychologii pozytywnej, pluralizmu oraz ludzkiego dobrostanu (Auda, 2008, 2025; Duderija, 2014; Kersten, 2019, s. 127–148; Rassool, 2023). Podobny kierunek odnaleźć można również w pokrewnych projektach akcentujących kategorię sprawiedliwości, równości, emancypacji i racjonalności (Bhojani, 2019; Harvey & Tutt, 2023, s. 11–12). W centrum zainteresowania znajduje się tu nie tyle wzrost gospodarczy czy przewaga technologiczna, ile pytanie o społeczne i instytucjonalne warunki umożliwiające jednostkom oraz wspólnotom pełniejszą realizację ich potencjałów. Perspektywę tę można interpretować jako formę rozwojowej wizji człowieka i społeczeństwa, w której nacisk kładzie się na poszerzanie możliwości działania, samokształtowanie oraz uczestnictwo w życiu politycznym. W tym sensie współczesne rozwojowe interpretacje islamu pozwalają dostrzec szereg zbieżności z nurtami demokracji rozwojowej i partycypacyjnej, reprezentowanymi przez Johna Stuarta Milla, C. B. Macphersona, Carole Pateman oraz Carol Gould (Gould, 1989, 2020; Macpherson, 1973, 1977; Pateman, 1970). Można je również zestawić z szerszym spektrum współczesnych teorii emancypacyjnych, deliberacyjnych i dekolonialnych, akcentujących znaczenie pluralizmu poznawczego, sprawiedliwości epistemicznej oraz demokratycznego uczestnictwa (Allen, 2023; Fricker, 2007; Medina, 2013).

Szczególnie wyraźnie widać to w podobieństwach do podejścia zdolnościowego, rozwijanego przez Marthę Nussbaum, Sabinę Alkire i Amartyę Sena oraz do współczesnych teorii dobrobytu i rozwoju formułowanych m.in. przez Daniela Hausmana (Alkire, 2016; Hausman et al., 2017; Nussbaum, 2011; Sen, 2002, 2009). Podobnie jak w tych ujęciach, celem porządku normatywnego nie jest maksymalizacja produktywności ani akumulacja dóbr, lecz tworzenie warunków umożli-

wiających istotom ludzkim pełny rozwój ich potencjałów i zdolności (Nussbaum, 2011; Sen, 2002, 2009). Zbieżność tę wzmacniają także współczesne teorie wolności pozytywnej, autonomii i republikańskiego dobra wspólnego, obecne w pracach Johna Christmana, Nancy Hirschmann czy Elizabeth Anderson, dla których wolność oznacza nie tylko brak przymusu, ale także realną zdolność do samookreślenia i działania (Anderson, 2017; Christman, 2009, 2022; Hirschmann, 2012; Pettit, 1997). W odróżnieniu od ujęć opartych na przeciwstawianiu sobie zamkniętych wspólnot cywilizacyjnych, perspektywy te przesuwają punkt ciężkości z pytania o przynależność i tożsamość kulturową na kwestie dotyczące warunków uczestnictwa i sprawstwa. Dzięki temu różnica religijna i kulturowa nie musi być interpretowana jako źródło nieprzekraczalnych podziałów, lecz jako jeden z wymiarów ludzkiej różnorodności współistniejącej z bardziej uniwersalnymi aspiracjami dotyczącymi wolności, równości i samorealizacji.

W tym sensie teorię *makasid*, a także wybrane nurty współczesnej myśli demokratycznej można traktować jako odmienne, lecz częściowo komplementarne sposoby konceptualizowania relacji między sprawiedliwością, rozwojem człowieka, sprawstwem, uczestnictwem i dobrem wspólnym (Auda, 2008, 2025; Gould, 2020; Macpherson, 1973, 1977; Sen, 2002, 2009). Obie perspektywy, mimo odmiennych źródeł intelektualnych, wykraczają poza wąsko proceduralne ujęcia polityki, koncentrując się na warunkach ludzkiego rozwoju i społecznej emancypacji (Christman, 2022; Macpherson, 1977; Nussbaum, 2011). Łączy je również przekonanie, że wielość interpretacji nie musi prowadzić do wykluczeń, lecz może stanowić źródło uczenia się, krytycznej refleksji i dialogu (Auda, 2008, s. 160–195; Sen, 2006, 2009; Walzer, 2001). W tym kontekście znaczenie projektu Audy nie sprowadza się wyłącznie do rekonstrukcji metodologii prawa islamskiego, ale obejmuje także próbę stworzenia przestrzeni komunikacji między różnymi orientacjami normatywnymi. Dzięki temu pluralizm może być postrzegany nie jako zagrożenie dla spójności wspólnoty, lecz jako jeden z warunków jej rozkwitu oraz poszukiwania większej inkluzyjności (Auda, 2008, 2025; Gould, 2020; Sen, 2009). Z tej perspektywy propozycja Audy stanowi także odpowiedź na problem wcześniej opisanych form islamofobii, orientalizmu i odwróconego orientalizmu. Zamiast organizować relacje między islamem a Zachodem wokół logiki cywilizacyjnej odrębności, nieprzekładalności lub rywalizacji, lokuje ona wspólny punkt odniesienia w kategoriach rozwoju człowieka,

sprawiedliwości społecznej i dialogu normatywnego (Auda, 2008, 2025; Nussbaum, 2011; Sen, 2009).

Opierając się na ujęciach takich jak zaprezentowane powyżej, islamofobię można interpretować nie tylko jako zespół uprzedzeń i wrogich postaw wobec muzułmanów, lecz również jako szczególny sposób organizowania różnicy kulturowej i społecznej poprzez traktowanie takich kategorii jak „islam", „Zachód" czy „Orient" jako odrębnych i względnie jednorodnych całości cywilizacyjnych, którym przypisuje się własne systemy wartości, instytucje i formy życia (Adib-Moghaddam, 2011; Garner & Selod, 2015; Said, 2005). Podobne mechanizmy mogą jednak pojawiać się także w części odpowiedzi formułowanych wobec europocentryzmu (al-ʿAzm, 1981; Al-Azmeh, 2009; Salvatore, 2021; Varisco, 2017). Dlatego przezwyciężenie islamofobii nie wymaga jedynie odrzucenia orientalistycznych reprezentacji islamu, ale również krytycznej refleksji nad wszelkimi formami esencjalizacji islamu, Zachodu, Europy, Orientu czy Globalnego Południa i Globalnej Północy (Coronil, 1996; Kvangraven, 2026; Salvatore, 2021; Turowski, 2022; Venn, 2000).

BIBLIOGRAFIA

Abbas, T. (2019). *Islamophobia and radicalisation: A vicious cycle*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780190083410.001.0001.

Abbas, T., & McNeil-Willson, R. (2025). Echoes of fascism? Social exclusion and radicalisation among Muslim minorities and ethnic majorities in Northwestern Europe. *Fascism*, *14*(1), 143–171. https://doi.org/10.5117/FASC2025.1.006.ABB.

Abbas, T., McNeil-Willson, R., & Vostermans, L. (2025). Introduction to the special issue beyond the crisis frame: Muslim agency and the contestation of European identity. *Religions*, *16*(11), artykuł 1424. https://doi.org/10.3390/rel16111424.

Abbas, T., McNeil-Willson, R., & Vostermans, L. (2026). The dynamics of Islamophobia and Islamism: A cross-national inquiry into four European societies. *Cooperation and Conflict*. Advance online publication. https://doi.org/10.1177/00108367251407043.

Adib-Moghaddam, A. (2011). *A metahistory of the clash of civilizations: Us and them beyond Orientalism*. Hurst.

Ahmad, D., Kalwar, M. A., Khan, H. S. R., & Kalwar, B. A. (2025). Does the legacy of colonialism define Islamism? Analyzing Hallaq's critique of Islamic political modernity. *Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary*

Journal of Islamic Studies, 21(2), 181–198. https://doi.org/10.18196/afkaruna.v21i2.29424.

al-ʿAzm, S. J. (1981). Orientalism and Orientalism in reverse. *Khamsin*, *8*, 5–26.

Al-Azmeh, A. (2009). *Islams and modernities*. Verso.

Alkire, S. (2016). The capability approach and well-being measurement for public policy. W M. D. Adler & M. Fleurbaey (Red.), *The Oxford handbook of well-being and public policy* (s. 615–644). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199325818.013.18.

Allen, D. (2023). *Justice by means of democracy*. University of Chicago Press.

Al-Turabi, U. M., & Auda, J. (2025). Toward a maqāṣid-based legal reform: Systemic thinking for social transformation in the modern Muslim world. *Indonesian Journal of Islamic Law, 8*(2), 209–228. https://doi.org/10.35719/fhw10v84.

Amin, S. (2009). *Eurocentrism: Modernity, religion, and democracy: A critique of Eurocentrism and culturalism* (R. Moore & J. Membrez, Tłum.). Monthly Review Press.

Anderson, E. (2017). *Private government: How employers rule our lives (and why we don't talk about it)*. Princeton University Press.

An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the secular state: Negotiating the future of Shari'a*. Harvard University Press.

Auda, J. (2008). *Maqasid al-shari'ah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. International Institute of Islamic Thought. https://doi.org/10.2307/j.ctvkc67tg.

Auda, J. (2019). *A critique of the theory of abrogation*. The Islamic Foundation.

Auda, J. (2025). Maqasid as a basis for an integrated framework and methodology. *Journal of Contemporary Maqasid Studies, 4*(1), 1–20. https://doi.org/10.31098/jcms.v4i1.161.

Bayat, A. (2007). *Making Islam democratic: Social movements and the post-Islamist turn*. Stanford University Press.

Bhambra, G. K. (2007). *Rethinking modernity: Postcolonialism and the sociological imagination*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230206410.

Bhambra, G. K. (2024). Postcolonial and decolonial reconstructions. W D. O. Ortiz & M. Arias (Red.), *The Routledge companion to postcolonial and decolonial literature* (s. 71–83). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003190233–6.

Bhambra, G. K., & Holmwood, J. (2021). *Colonialism and modern social theory*. Polity Press.

Bhojani, A.-R. (2019). Towards the hermeneutics of a justice-oriented reading of Sharīʿa. W A.-R. Bhojani, L. de Rooij, & M. Bohlander (Red.),

Visions of Sharīʿa: Contemporary discussions in Shīʿī legal theory (s. 149–173). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004413948_008.

Blaser, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology, 54*(5), 547–568. https://doi.org/10.1086/672270.

Cesari, J. (2018). *What is political Islam?* Lynne Rienner Publishers.

Chibber, V. (2020). Orientalism and its afterlives. *Catalyst: A Journal of Theory and Strategy, 4*(3), 7–26.

Christman, J. (2009). *The politics of persons: Individual autonomy and socio-historical selves*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9780511635571.

Christman, J. (Red.). (2022). *Positive freedom: Past, present and future*. Cambridge University Press.

Connolly, W. E. (1995). *The ethos of pluralization*. University of Minnesota Press.

Connolly, W. E. (2011). *A world of becoming*. Duke University Press. https://doi.org/10.1215/9780822393511.

Coronil, F. (1996). Beyond Occidentalism: Toward nonimperial geohistorical categories. *Cultural Anthropology*, *11*(1), 51–87. https://doi.org/10.1525/can.1996.11.1.02a00030.

Cunningham, F. (2019). *The political thought of C. B. Macpherson: Contemporary applications*. Springer. https://doi.org/10.1007/978–3–319–94920–8.

De Dijn, A. (2020). *Freedom: An unruly history*. Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/9780674245617.

de la Cadena, M., & Blaser, M. (Red.). (2018). *A world of many worlds*. Duke University Press.

Duderija, A. (2014). Contemporary Muslim reformist thought and maqāṣid cum maşlaḥa approaches to Islamic law: An introduction. W A. Duderija (Red.), *Maqasid al-Shari'a and contemporary reformist Muslim thought: An examination* (s. 1–12). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137319418_1.

Dussel, E. (2013). *Ethics of liberation in the age of globalization and exclusion*. Duke University Press.

Emon, A. M. (2019). The "Islamic" deployed: The study of Islam in four registers. *Middle East Law and Governance, 11*(3), 347–403. https://doi.org/10.1163/18763375–01103001.

Escobar, A. (2011). *Encountering development: The making and unmaking of the Third World*. Princeton University Press.

Esposito, J. L., & Shahin, E. (Red.). (2018). *The Oxford handbook of Islam and politics*. Oxford University Press.

Fraser, N. (2019, 20 maja). Is capitalism necessarily racist? *Politics/Letters Quarterly*, (15). http://quarterly.politicsslashletters.org/is-capitalism-necessarily-racist/.

Fraser, N., & Jaeggi, R. (2018). *Capitalism: A conversation in critical theory*. Polity Press.

Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.

Gandhi, L. (2008). *Teoria postkolonialna: Wprowadzenie krytyczne* (J. Serwański, Tłum.). Wydawnictwo Poznańskie. (Oryginał opublikowano w 1998 r.).

Garner, S., & Selod, S. (2015). The racialization of Muslims: Empirical studies of Islamophobia. *Critical Sociology, 41*(1), 9–19. https://doi.org/10.1177/0896920514531606.

Gould, C. C. (1989). *Rethinking democracy: Freedom and social cooperation in politics, economy, and society*. Cambridge University Press.

Gould, C. C. (2020). Socializing the means of free development. *Philosophical Topics, 48*(2), 81–103. https://doi.org/10.5840/philtopics202048216.

Hallaq, W. B. (2004). Can the Shari'a be restored? W Y. Y. Haddad & B. F. Stowasser (Red.), *Islamic law and the challenges of modernity* (s. 21–54). Altamira Press.

Hallaq, W. B. (2005). *The origins and evolution of Islamic law*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2009). *An introduction to Islamic law*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2011). Maqasid and the challenges of modernity. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, 49*(1), 1–31. https://doi.org/10.14421/ajis.2011.491.1-31.

Hallaq, W. B. (2013). *The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament*. Columbia University Press.

Hallaq, W. B. (2018). *Restating Orientalism: A critique of modern knowledge*. Columbia University Press. https://doi.org/10.7312/hall18762.

Hallaq, W. B. (2019). *Reforming modernity: Ethics and the new human in the philosophy of Abdurrahman Taha*. Columbia University Press. https://doi.org/10.7312/hall19388.

Hansen, P. B. (2015). *Reconsidering C. B. Macpherson: From possessive individualism to democratic theory and beyond*. University of Toronto Press.

Harvey, R., & Tutt, D. (Red.). (2023). *Justice in Islam: New ethical perspectives*. International Institute of Islamic Thought.

Hausman, D. M., McPherson, M. S., & Satz, D. (2017). *Economic analysis, moral philosophy, and public policy* (3. wyd.). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781316663011.

Hiddleston, J. (2009). *Understanding postcolonialism*. Acumen Publishing.

Hirschmann, N. J. (2012). *Freedom, power, and disability: A feminist and capability perspective*. Temple University Press.

Holbraad, M., & Pedersen, M. A. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge University Press.

Ince, O. U. (2018). *Colonial capitalism and the dilemmas of liberalism*. Oxford University Press.

Ivison, D. (2024). Introduction: The vicissitudes of liberalism. W D. Ivison (Red.), *Research handbook on liberalism* (s. 1–28). Edward Elgar Publishing. https://doi.org/10.4337/9781839109034.00006.

Jackson, S. A. (2024). *The Islamic secular*. Oxford University Press.

Karimi, Z. (2024). I am not the info desk for Islam and Arabs: The racialization of Islam and boundaries of citizenship. *Ethnic and Racial Studies, 47*(1), 45–63. https://doi.org/10.1080/01419870.2023.2210659.

Kelly, P. (2022a). *Conflict, war and revolution: The problem of politics in international political thought*. LSE Press.

Kelly, P. (2022b). From professionalisation and normalisation to genealogy and realism: The challenge of liberalism in contemporary political theory. *Society, 59*(2), 110–118. https://doi.org/10.1007/s12115-022-00702-2.

Kersten, C. (2019). *Contemporary thought in the Muslim world: Trends, themes, and issues*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203740255.

Klimczyk, W. (2023). Cywilizacja jako proces. Część 3: Powrót idei? *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series, 18*(2), 9–34. https://doi.org/10.4467/24506249PJ.23.012.19553.

Kvangraven, I. H. (2026). Inverted Eurocentrism: The consumption of decolonization in the Global North and a radical decolonization agenda. *Development and Change*. Advance online publication. https://doi.org/10.1111/dech.70084.

Lefebvre, A. (2024). Liberal conceptions of the self. W D. Ivison (Red.), *Research handbook on liberalism* (s. 30–44). Edward Elgar Publishing. https://doi.org/10.4337/9781839109034.00008.

Lehtinen, M. (2023). *Political ontology and imagination: Contours of a democratic imaginary* [Rozprawa doktorska, University of Helsinki]. University of Helsinki. https://hdl.handle.net/10138/357724.

Macpherson, C. B. (1973). *Democratic theory: Essays in retrieval*. Oxford University Press.

Macpherson, C. B. (1977). *The life and times of liberal democracy*. Oxford University Press.

March, A. F. (2015). What can the Islamic past teach us about secular modernity? *Political Theory*, *43*(6), 838–849. https://doi.org/10.1177/0090591715606876.

March, A. F. (2019). *The caliphate of man: Popular sovereignty in modern Islamic thought*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Marchart, O. (2007). *Post-foundational political thought: Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh University Press.

McCarthy, T. (2009). *Race, empire, and the idea of human development*. Cambridge University Press.

McManus, M. (2021, 26 czerwca). C. B. Macpherson wanted a socialism that didn't lose sight of the individual. *Jacobin*. https://jacobin.com/2021/06/cb-macpherson-political-theory-possessive-individualism-hobbes-locke-socialism-frank-cunningham-review.

McManus, M. (2025). *The political theory of liberal socialism*. Routledge.

McNeil-Willson, R. (2019). *Islamic activism and the counterterror state: The impact of the securitised lens on Hizb ut-Tahrir in Britain and Denmark*. [Rozprawa doktorska, University of Exeter].

Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance: Gender and racial oppression, epistemic injustice, and resistant imaginations*. Oxford University Press.

Mignolo, W. D. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.

Mignolo, W. D. (2021). *The politics of decolonial investigations*. Duke University Press.

Mills, C. W. (2017). *Black rights/white wrongs: The critique of racial liberalism*. Oxford University Press.

Nassery, I., Ahmed, R., & Tatari, M. (Red.). (2018). *The objectives of Islamic law: The promises and challenges of the Maqasid al-Shari'a*. Lexington Books.

Nussbaum, M. C. (2011). *Creating capabilities: The human development approach*. Belknap Press of Harvard University Press.

Nussbaum, M. C., & Sen, A. (Red.). (1993). *The quality of life*. Clarendon Press.

Odeh, L. A. (2014). [Recenzja książki *The impossible state: Islam, politics, and modernity's moral predicament*, W. B. Hallaqa]. *International Journal of Middle East Studies, 46*(1), 216–218. https://doi.org/10.1017/S0020743813001542.

Pateman, C. (1970). *Participation and democratic theory*. Cambridge University Press.

Pettit, P. (1997). *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford University Press.

Quijano, A. (2000). Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, *15*(2), 215–232. https://doi.org/10.1177/0268580900015002005.

Quijano, A. (2007). Coloniality and modernity/rationality. *Cultural Studies*, *21*(2–3), 168–178. https://doi.org/10.1080/09502380601164353.

Rassool, G. H. (2023). *Integrated research methodologies in Islāmic psychology*. Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003346241.

Said, E. W. (2005). *Orientalizm* (M. Wyrwas-Wiśniewska, Tłum.). Zysk i S-ka. (Oryginał opublikowano w 1978 r.).

Salvatore, A. (2016). *The sociology of Islam: Knowledge, power and civility*. Wiley-Blackwell.

Salvatore, A. (2021). The sociology of Islam: Beyond Orientalism, toward transculturality? W C. Gärtner & H. Winkel (Red.), *Exploring Islam beyond Orientalism and Occidentalism: Sociological approaches* (s. 43–63). Springer VS.

Scrinzi, F. (2023). France. W R. McNeil-Willson & A. Triandafyllidou (Red.), *Routledge handbook of violent extremism and resilience* (s. 113––124). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003267102-9.

Selod, S., Islam, I., & Garner, S. (2024). *A global racial enemy: Muslims and 21st-century racism*. Polity Press.

Sen, A. (2002). *Rozwój i wolność.* (J. Łoziński, Tłum.). Zysk i S-ka.

Sen, A. (2006). *Identity and violence: The illusion of destiny*. Penguin Books Ltd.

Sen, A. (2009). *The idea of justice*. Harvard University Press.

Sleat, M. (2016). Realism, liberalism and non-ideal theory: Or, are there two ways to do realistic political theory? *Political Studies*, *64*(1), 27––41. https://doi.org/10.1111/1467-9248.12152.

Strathausen, C. (Red.). (2009). *A leftist ontology: Beyond relativism and identity politics.* University of Minnesota Press.

Temin, D. M. (2023). Development in decolonization: Walter Rodney, Third World developmentalism, and "decolonizing political theory". *American Political Science Review*, *117*(1), 235–248.

Temin, D. M. (2026). Which decolonization? Theorizing decolonization beyond decoloniality and its critics. *Development and Change*. Advance online publication. https://doi.org/10.1111/dech.70077.

Triandafyllidou, A., & Gropas, R. (2023). *What is Europe?* Routledge.

Turowski, M. (2022). Islamization, modernization, and civilizational analysis: Non-essentialist comparative perspectives. *Postcolonial Text*, *17*(1), https://www.postcolonial.org/index.php/pct/article/view/2709/2537.

Valdez, I. (2023). *Democracy and empire: Labor, nature, and the reproduction of capitalism*. Cambridge University Press.

Varisco, D. M. (2017). *Reading Orientalism: Said and the unsaid*. University of Washington Press.

Venn, C. (2000). *Occidentalism: Modernity and subjectivity*. Sage.

Vliek, M., & de Koning, M. (2023). The Netherlands. W R. McNeil-Willson & A. Triandafyllidou (Red.), *Routledge handbook of violent extremism and resilience* (s. 139–152). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003267102-11.

Walzer, M. (2001). *Universalism and Jewish values*. Carnegie Council on Ethics and International Affairs.

White, S. K. (2000). *Sustaining affirmation: The strength of weak ontology in political theory*. Princeton University Press.

Mariusz Turowski – filozof, tłumacz; profesor uniwersytecki w Zakładzie Filozofii Społecznej i Politycznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego; honorowy profesor wizytujący w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Uludağ w Bursie; dyrektor ds. badań naukowych w Instytucie Studiów nad Islamem. Autor, współautor, redaktor i współredaktor 20 książek, w tym: Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharīʿah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Maqāṣid asz-Szarīʿa jako filozofia prawa muzułmańskiego. Perspektywa teorii systemów), red. nauk. i tłum. (Herndon: International Institute of Islamic Thought, w przygotowaniu); A. Yilmaz, H. Özler, M. Turowski i D. Geylani (red.), *Political Psychology: A Companion* (Istanbul: Istanbul University Press, 2026); *Introduction to Islamic Metaphysics* (Wprowadzenie do metafizyki muzułmańskiej), red. nauk. (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2022); *Hobbes Studies Revisited: The Strauss–Macpherson Debate* (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, 2021).

Mariusz Turowski is a philosopher, translator, and university professor in the Department of Social and Political Philosophy at the Institute of Philosophy, University of Wrocław. He also serves as Honorary Visiting Professor in the Department of Philosophy at Bursa Uludağ University and as Research Director of the Institute for the Studies of Islam. He is the author, co-author, editor, and co-editor of 20 books. His recent publications include: Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, editor and translator (Herndon: International Institute of Islamic Thought, forthcoming); A. Yılmaz, H. Özler, M. Turowski, and D. Geylani (eds.), *Political Psychology: A Companion* (Istanbul: Istanbul University Press, 2026); *Introduction to Islamic Metaphysics*, editor (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2022); and *Hobbes Studies Revisited: The Strauss-Macpherson Debate* (Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, 2021).