

TOMASZ FLASIŃSKI ▶▶

Polska Akademia Nauk

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2258-824X>**Być patriotą, ale czego?**

[recenzja książki *W poszukiwaniu nowej Medyny. Muzułmańskie wizje niepodległych Indii u schyłku panowania brytyjskiego*]

To be a patriot, but of what?

[book review *W poszukiwaniu nowej Medyny. Muzułmańskie wizje niepodległych Indii u schyłku panowania brytyjskiego*]

Быть патриотом, но чего?

[рецензия книги *W poszukiwaniu nowej Medyny. Muzułmańskie wizje niepodległych Indii u schyłku panowania brytyjskiego*]

Maciej Lang lepiej niż historykom czy badaczom Azji jest znany tym, którzy śledzą meandry polskiej dyplomacji. Od ćwierćwiecza związany zawodowo z MSZ, ambasadorował dotąd w Turkmenistanie, Afganistanie, Kazachstanie i Turcji, a w momencie pisania tych słów kieruje placówką w Rumunii; w środowisku uznawany jest zgodnie za jednego z najlepszych w polskiej dyplomacji ekspertów od spraw azjatyckich. Te zawodowe zobowiązania odsunęły nieco na bok pracę naukową Langa, który jednak nie zarzucił jej całkowicie. W roku 2016 obronił na Wydziale Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem prof. Jolanty Sierakowskiej-Dyndo pracę doktorską, na której bazuje recenzowana tu książka.

Jej tytuł obiecuje sporo więcej niż dostajemy: bynajmniej nie chodzi o pełne przedstawienie rozmaitych pomysłów na niepodległość snutych przez indyjskich muzułmanów (i nie tylko) w przededniu dekolonizacji.

Autor postawił sobie cel skromniejszy: rekonstrukcję toczoną pod koniec lat 30. debaty dwóch głównych nurtów w łonie Deobandu, obok Aligarhu najsłynniejszej wówczas muzułmańskiej uczelni w Indiach, od pokoleń wydającej tuziny słynnych *alimów* [teologów]. Nurt pierwszy, czyli „nacjonalizm kompozytowy” – muzułmanie powinni zabiegać o zachowanie Indii Brytyjskich w całości i zidentyfikować się z ideą narodu ogólnindyjskiego, choć będzie to oznaczało władzę liczniejszych hinduistów – uosabia jego najsłynniejszy przedstawiciel, Hussein Ahmad Madani¹. Nurt drugi – nie wolno się godzić na podobny układ, sprzeczny z Koranem i sunną oraz groźny dla tożsamości muzułmańskiej wspólnoty – reprezentuje znany później zwolennik utworzenia Pakistanu, Zafar Ahmad Usmani. Maciej Lang nie kryje przy tym ambicji powiedzenia czegoś również o czasach współczesnych. W jego odczuciu warto bacznie przyglądać się argumentacji nt. zgodności lub niezgodności islamu z ideą świeckiego, demokratycznego państwa rządzonego przez innowierców, bo może ona dostarczyć wzorców muzułmanom dzisiaj. Jak to wypada w praktyce, zobaczymy dalej.

Choć wydawnictwo Universitas słusznie reklamuje pracę jako historyczną, nie da się zatrzeć śladów, że jej pierwowzór należał formalnie do dyscypliny literaturoznawstwa. Dobrze widać to we wstępie, gdzie autor tłumaczy użytą metodologię, stwierdzając rzeczy dla historyków oczywiste (np. że kontekst polityczny, społeczny i kulturowy jest niezbędny dla zrozumienia dawnych tekstów o tematyce dotyczącej wszystkich tych wymiarów), za to bez żadnych wyjaśnień pisze o „rozpowszechnionym stosowaniu *ezafetu* obok wywodzącej się z *hindustani* postpozycjonowanej konstrukcji dopełniacza” (s. 20). Mniejsza o to. Śladów zapowiadanego użycia koncepcji teoretycznych Edwarda Saida, Bernarda Lewisa czy szkoły *subaltern studies* też nie znalazłem, ale nie stąd bierze się wartość prac naukowych, że umieją wciskać przeszłość w znane modele.

¹ W recenzji stosuję angielską – najpopularniejszą – transkrypcję nazwisk w miejsce ściśle specjalistycznej, którą autor stworzył na użytek książki i szczegółowo tłumaczy we wstępie; doświadczenie podpowiada mi bowiem, że bardzo ułatwi to czytelnikom odnalezienie tych postaci w literaturze i wirtualnych bazach danych. Poza tym Maciej Lang wyraźnie przesadził z hiperpoprawnością – Muhammad Ali Jinnah, który nigdy w życiu nie pisał się inaczej (bo nie znał urdu), tu nazywa się „Ġinnah”. Dodajmy: w indeksie nie wiedzieć czemu figuruje on bez imion.

Bibliografia, obszerna i obejmująca prócz dzieł po angielsku także szereg prac w urdu (za to po polsku – ledwie dwa artykuły Janusza Daneckiego²), dobrana jest znakomicie. Tyle że autor nie umieścił w niej niczego, co wydano po ukończeniu jego pracy doktorskiej albo do czego nie dotarł w trakcie jej pisania. Wyznam, iż pierwszą moją reakcją na widok zapowiedzi książki Langa było „czy to dyskusja z Dhulipalą?”. Tytuł jest bowiem tak podobny do słynnej pracy Venkata Dhulipali (2015) na podobny temat, że uznałem jakies odniesienie za oczywiste. Wyjaśnienie jest prostsze: Lang w ogóle nie zna tego dzieła, co można było usprawiedliwić w 2016 roku, ale nie w 2021. Nieobecnością świeci głośny zbiór studiów nt. muzułmańskich krytyków idei Pakistanu wydany w 2017 r. i zawierający szkic o Madanim (Metcalf, 2017; zob. Flasiński, 2019), jak również o rok późniejsze studium Muhammada Qasima Zamana *Islam in Pakistan* (2018; choć jest inna istotna książka Zamaana o różnorodności postaw dwudziestowiecznych *alimów*: Zaman, 2002). Jak zobaczymy, autor wiele skorzystałby na znajomości powyższych prac.

Rozdział pierwszy *Koncepcje państwa w myśli klasycznego islamu* liczy 60 stron i bez szkody dla całości mógłby zostać znacznie skrócony. Rozpoczyna się on szeroką prezentacją Konstytucji Medyńskiej – traktatu, który w Medynie, gdzie w 622 r. uszedł z Mekki przed prześladowaniami Mahomet i jego zwolennicy, ustanawiał ramy wspólnoty obejmującej nowych przybyszów, medyńskich konwertytów oraz miejscowych Żydów. Prócz samego tekstu Lang bardzo dokładnie streszcza rozmaite dyskusje badaczy na jego temat – od czysto technicznych (kiedy powstał?) po kluczową kwestię teologiczną: czy traktować go jako wzorzec dla wyznawców islamu, czy jako swoistą „mądrość etapu” wynikłą z faktu, że mała grupa towarzyszy Proroka nie mogła narzucić innym swej władzy i religii siłą, niezbędny zatem był kompromis?

Szerokie omówienie Konstytucji ma głęboki sens, gdyż regularnie odwoływali się do niej i Madani, i jego adwersarze. Natomiast dalsze rozważania o koncepcjach ustrojowych wspólnoty wiernych [*ummy*] po śmierci Proroka są w znacznej mierze nie na temat. Lang hojną ręką ofiarował m.in. po półtoorej strony charydżytom i zajdytom, a stronę mutazylitom, by omówić

² Oraz kilka przekładów; warto jednak zauważyć, że już w przypadku Machiavellego czy Ludwika Gumplowicza Lang powołuje się, nie wiedząc czemu, na tłumaczenia angielskie. Notabene gdyby sięgnął choćby po akademicką syntezę Adama Burakowskiego i Krzysztofa Iwanka (2013), poświęcone historii fragmenty jego pracy wypadłyby może korzystniej.

ich kryteria decydowania, kto może być kalifem. Zważywszy, że dwa z tych ruchów wygasły już w średniowieczu, a zajdyci utrzymali się tylko w Jemnie i nigdy nie mieli żadnego wpływu na myśl teologiczną Indii, otwarte pozostaje pytanie, na co komu ten popis wiedzy. Kolejne podrozdziały poświęcono koncepcjom władzy w ujęciu wielkich myślicieli islamskiego średniowiecza, jak Al-Farabi czy Ibn Chaldun, aż pięć stron przeznaczając na traktat *Księga o sztuce rządzenia* przypisywany seldżuckiemu wezyrowi Nizamowi al-Mulkowi.

Wyłącznym tematem rozdziału II jest myśl słynnego osiemnastowiecznego *alima* Shaha Waliullaha (1703-1762), która wywarła olbrzymi wpływ na teologów późniejszych. Za szczególnie istotną uznał Maciej Lang jego historiozoficzną koncepcję „czterech *irtifaqów*”, stadiów rozwoju społecznego. Najniższa forma tego rozwoju – pierwszy *irtifaq* – to społeczeństwo plemienne, drugim jest społeczeństwo osiadłe. Wobec złożoności zagadnień administracyjnych generowanych przez życie rolnicze, a także faktu, że wzrost populacji miast wymusza organizację władzy zdolną szybko i sprawnie rozstrzygać problemy wynikłe z ludzkiego egoizmu, pojawić musi się trzeci *irtifaq* – królestwo. Ekspansja osadnictwa i wzrost liczby ludności sprawia jednak, że dochodzi także i do sporów między władcami. Utrzymać je w ryzach może czwarty, najdoskonalszy *irtifaq* – kalifat: królowie, ciesząc się szeroką autonomią, uznają kalifa za swego suzerena, ten zaś zbiera od nich podatki, które wydaje na obronność i na działania administracyjne służące równowadze systemu.

Rozdział III opisuje położenie muzułmanów w Indiach Brytyjskich po powstaniu sipajów – ze szczególnym akcentem na silne wśród nich poczucie upadku, zarówno politycznego, społecznego, jak i duchowego – oraz intelektualne koleje losu luminarzy uczelni w Deobandzie, założonej w 1867 r. Maciej Lang trafnie wskazuje tu na drugą dekadę XX w. jako na czas przesilenia. Przedtem Deoband był manifestacyjnie lojalny wobec Brytyjczyków, a nowoczesny program nauczania, kładący nacisk na Koran i *hadisy*, miał po prostu służyć zachowaniu i pogłębieniu starej wiedzy religijnej w zmieniającym się świecie, w którym na dokładkę muzułmanom przybyła w sferze publicznej silna hinduska konkurencja, szybciej przyswajająca sobie wymaganą przez białych władców wiedzę. I wojna światowa i późniejsze brytyjskie represje sprawiły jednak, iż na uczelni powstał silny nurt widzący

w Brytyjczykach głównego wroga islamu i islamskiego ducha, w hinduistach zaś – potencjalnych sojuszników przeciw temu zagrożeniu, o ile nie będą próbować osiągnąć nad muzułmanami dominacji.

Rozdział IV i V omawiają poglądy dwóch czołowych reprezentantów tego nurtu: Hussaina Ahmada Madaniego i Ubaidullaha Sindhiego. Sindhi, podczas I wojny światowej członek indyjskiego „rządu na uchodźstwie” w Kabulu, później próbujący namówić afgańskiego władcę Amanullaha do zbrojnego sięgnięcia po koronę Indii, zaczął wreszcie szukać inspiracji w myśli komunistycznej. Połączywszy ją z poglądami Shaha Waliullaha, stworzył ciekawy, eklektyczny projekt przetworzenia Indii w luźną federację mikropaństw narodowych. Poszczególne „narody”, które Sindhi chciał wyodrębnić wedle kryterium językowego i w efekcie w samych tylko północno-zachodnich Indiach znalazł ich dziesięć, byłyby przy tym na ogół homogeniczne religijnie, co w połączeniu z brakiem uprawnień władz federacji do wtrącania się w sprawę wiary usunęłoby zdaniem Sindhiego zarzewie przyszłych sporów. Innej legitymacji całemu schematowi miałyby dostarczać jego silnie lewicowy rys, przejawiający się m. in. w postulacie nacjonalizacji ziemi oraz zagwarantowanej konstytucyjnie dominacji „ludu pracującego” nad „klasami posiadającymi”.

Ów obszernie (s. 141–156) omówiony projekt Lang ocenia jako romantycznie nierealistyczny i niedookreślony w konkretnych kwestiach ustrojowych, lecz interesujący z innego powodu, mianowicie nacisków na federacyjność i wskazania na wielość narodów w Indiach – co szło zarówno pod prąd poglądów Indyjskiego Kongresu Narodowego (jest tylko jeden naród), jak i późniejszych twierdzeń Ligi Muzułmańskiej (narody są dwa – hindusów i muzułmanów).

Madani z kolei przejmował się nie tyle ustrojowym aspektem władzy, ile zabezpieczeniu pozycji muzułmanów w Indiach w ramach swego „nacjonalizmu kompozytowego”. Stąd jego traktaty z jednej strony zwracały się przeciw Lidze Muzułmańskiej, z drugiej zaś (nie nazywając tego wprost) przeciw hinduskim radykałom widzącym w muzułmanach ludność drugiej kategorii. A także przeciw zwolennikom demokracji większościowej, w której wyznawcy islamu byłiby na straconej pozycji z racji mniejszej liczebności.

Oczywiście, głównym wrogiem byli dla niego jednak Brytyjczycy. Madani stanął przed dylematem: czym uzasadnić nawoływanie do pozbycia się ich

z Indii jako „niewiernych”, a jednocześnie – do współpracy z równie niewiernymi hinduistami czy sikhami? Starał się omijać ten problem dwójako: piętnując władzę białych sugestywnymi zwrotami typu „jarzmo niewoli” oraz wskazując, że Indie muszą ją zrzucić, bo to pomoże innym skolonizowanym krajom, wśród których są także państwa czysto muzułmańskie. Brytyjskim rządcom miał się przeciwstawić zjednoczony naród indyjski, na który złożyliby się tak hinduiści jak muzułmanie: przynależność do niego nie miała się przy tym kłócić z poczuciem wspólnoty wyznawców islamu. Konstytucję Medyńską przedstawiał Madani jako dowód, że sam Prorok poparłby taki pomysł – to Mahomet przecież stworzył w Medynie muzułmańsko-żydowski „naród” oparty na zasadach wzajemnego szacunku i równości.

Ostatni, VI rozdział omawia traktat Zafara Ahmada Usmaniego opublikowany w 1939 roku, w którym autor – jeden z głównych oponentów Madaniego wśród kadry Deobandu – wyliczył argumenty przeciw nacjonalizmowi kompozytowemu. Prezentowały się następująco: 1) islam jest religią społeczną, a zatem nie wolno w jego imię walczyć o utworzenie państwa, którym rządzić będą innowiercy, zwłaszcza że 2) przy większości hinduskiej w Indiach demokracja może się obrócić w dyktaturę niewiernych, którzy następnie mogą zmusić muzułmanów do walki z braćmi w wierze. Taki układ mógłby się stać większym zagrożeniem dla islamu niż rządy kolonialne, gdyż 3) Partia Kongresu wcale nie dąży do zapewnienia muzułmanom autonomii, lecz do zaprowadzenia socjalistycznego porządku publicznego nie oglądającego się na żadną religię. Co gorsza, 4) uznając równość muzułmanów i niemuzułmanów ci pierwsi zapominają o wyraźnie wskazanej przez Koran wyższości swojej wiary, a to prosta droga, by w ogóle odrzucić islam. Jeśli chodzi o Konstytucję Medyńską – konkludował Usmani – powołanie się na nią jest chybione, gdyż była ona czasowym sojuszem (nie zaś żadną trwałą koncepcją jednoty), a do tego na czele medyńskiej wspólnoty stał osobiście Prorok i ani mu się śniło oddawać władzy choćby na chwilę niewiernym, co proponuje Madani.

Na tym (poza zakończeniem, o którym niżej) wywody Langa się kończą – w dziwnym miejscu. Bo przecież Zafar Ahmad Usmani nie był jedynym ważnym krytykiem Madaniego, nawet jeśli ograniczyć się do deobandyjskich teologów. Taki Shabbir Ahmad Usmani (podobieństwo nazwisk przypadkowe) od roku 1945 publicznie odwoływał się w polemice z Madanim do tego samego co tamten obrazu Medyny. W dokładnie odwrotny jednak sposób:

tak jak Mahomet wyprowadził swych zwolenników z Mekki – miasta pełnego wówczas wrogów islamu – do Medyny, gdzie prawdziwie wierni mogli rządzić i budować doskonałą społeczność, dziś prawdziwi muzułmanie muszą zbudować nową Medynę wycinając Pakistan z Indii Brytyjskich.

Gdyby Maciej Lang przyjrzał się lepiej jemu i innym *alimom* Deobandu sprzeciwiającym się wizji Madaniego, przestałby ich może określać mianem „deobandyjskich kwietystów”. Wedle słownika PWN kwietyzm jest to „bierny, beznamiętny stosunek do świata i spraw życiowych”. Określenie tym mianem np. Shabbira Ahmada Usmaniego, który w praktyce był czynnym politykiem walczącym o powstanie Pakistanu – potem zaś nieformalnym pośrednikiem między jego rządem a teologami, negocjującym kształt ustroju państwa – to żart. A przecież poszły za nim dziesiątki prominentnych teologów. Nie wszyscy wrodzy Madaniemu *alimowie* byli tacy jak Ashraf Ali Thanawi, konsekwentny wróg łączenia islamu z polityką (Dhulipala, 2015, s. 357–366)³.

Dziwi i to, że Lang poświęciwszy całe strony średniowiecznym traktatom o naturze władzy w islamie, nie znalazł nawet akapitu na omówienie, co sądzili o niej teolodzy *współcześni* Madaniemu i Usmaniemu. Doskwiera zwłaszcza brak wzmianki o idei *hakimijji*, którą propagował inny sławny Indus – Abu al-Ala Maududi. Nie jest to drobiazg – jeśli jest się teologiem debatującym, jak muzułmanie winni układać swe relacje z innowiercami, trzeba też przemyśleć zagadnienie, skąd płynie legitymacja władzy i praw w państwie zamieszkałym przez jednym i drugich. Ów element jest u Langa nieobecny. Z jego pracy nie dowiemy się też, czy był obecny w ideach Madaniego, choć ten nie stronił od kłótni z Maududim.

Nie przeczytamy też, co na te tematy mieli do powiedzenia ówczesni szyici czy barelwici, jak również Muhammad Iqbal, którego traktaty miały ogromny oddźwięk na subkontynencie, inspirując tak Maududiego, jak i Jinnaha. To tym bardziej istotne, że wszyscy wymienieni debatowali w kontekście sporu o przyszłość Indii Brytyjskich, o którym wypowiadali się często i chętnie; liczne przykłady znalazłby Lang choćby we wspomnianej tu książce *Muslims*

³ Lang, jak wspominałem, nie zna tej pracy, ale o Shabbirze Ahmadzie Usmanim wspominał też Muhammad Qasim Zaman w książce, którą autor obszernie cytuje (Zaman, 2002, s. 133–134). Zresztą właśnie w tym kontekście Zaman zadeklarował, iż próba dzielenia *alimów* Deobandu na takich jak Madani i „kwietystów” jest „zbyt schematyczna, by była przekonująca”.

against the Muslim League. Są to kwestie chyba bardziej relewantne dla głównego tematu pracy, niż refleksje Ibn Chalduna; przecież *alimowie* Deobandu czytali prace swych kolegów z innych szkół teologicznych i odnosili się do nich, choćby krytycznie. Skąd więc taki dobór materiału?

Konstrukcję książki Marek Dziekan, jeden z recenzentów wydawniczych, zachwala tak: „Rozprawa składa się z sześciu rozdziałów podzielonych na podrozdziały, pozwalające wyłącznie na podstawie spisu treści prześledzić tok myśli Autora – tytuły poszczególnych fragmentów pracy dokładnie odpowiadają treści zawartej w rozdziałach i podrozdziałach, co wskazuje na godną podziwu dyscyplinę badawczą. Praca nie zawiera właściwie żadnych zbędnych elementów treściowych, żadnych rozpraszających czytelnika dygresji”. W jakimś sensie prof. Dziekan ma rację: wywody Macieja Langa są dość logiczne i uporządkowane. Ceną jest jednak całkowite, dla historyka już słabo wyobrażalne podporządkowanie ich linearnej narracji: myśl późniejsza wyrasta ze wcześniejszej, kropka. To uproszczenie bliskie nieprawdzie.

Próba przedstawienia ówczesnego, kipiącego od różnorakich sporów świata muzułmańskich teologów z Indii w całej jego złożoności na pewno zaburzyłaby ów zdyscyplinowany tok myśli, ale Lang mógłby na tym tylko zyskać. Co gorsza, debatę Madani-USmani wyprano także niemal do cna z kontekstu politycznego i społecznego. To coś jakby omówić teoretyczne polemiki PPS i SDKPiL w przededniu I wojny światowej nt. kwestii narodowej, ledwie wspominając o rewolucji 1905 roku i o późniejszych wyborach działaczy tych ugrupowań, a potem wydać książkę w urdu, żeby upewnić się, że czytelnicy nie uzupełnią tych luk wiedzą pozaźródłową. Tymczasem obaj wspomniani teolodzy nie stronili od polityki: Madani nie wstąpił wprawdzie do Partii Kongresu, za to regularnie smagał w swych mowach jej konkurentkę, a w 1946 r. opublikował nawet *List otwarty do Ligi Muzułmańskiej* tłumacząc, dlaczego jej poglądy są błędne i szkodliwe. Praca Langa nie podejmuje tych spraw nawet w przypisie.

W zakończeniu autor powtarza główne tezy kolejnych rozdziałów, z naciskiem na to, że – jego zdaniem – Madani ze zwolennikami na swój sposób wygrali: nie zapobiegli podziałowi Indii Brytyjskich, ale wypracowany przez nich aparat pojęciowy umożliwił indyjskim muzułmanom (tym, którzy nie wyjechali do Pakistanu) pogodzenie wiary z akceptacją świeckiej władzy Partii Kongresu. Być może, choć coś takiego warto by podeprzeć przypisami,

na przykład do analiz wystąpień (i sytuacji) tychże muzułmanów po 1947 roku: czy są tam odwołania konkretnie do myśli Madaniego? Owszem, można było czuć się muzułmaninem i obywatelem Indii jednocześnie, ale ilu wyznawców islamu myślało przy tym o Konstytucji Medyńskiej? Ilu czyniło z konieczności cnotę? Ilu w ogóle się nad tym nie zastanawiało?

Niemniej powyższe twierdzenie Langa jest, jak sądzę, do obrony. Natomiast dalej jest już gorzej:

Piśmiennictwo Madaniego i Sindhiego jednoznacznie wskazuje, że identyfikacja z tradycją islamską nie musi pozbawiać *alimów* zdolności do działania w świecie zmieniających się uwarunkowań, potrzeb i wyzwań, a wiara w uniwersalny charakter wyznawanej religii nie musi utrudniać koegzystencji wyznawców islamu z nie-muzułmanami w warunkach świeckiej demokracji. Należy jednak pamiętać, że rozwiązania zaproponowane przez *alimów* deobandyjskich powstały w określonych uwarunkowaniach historycznych, a imperatyw walki z kolonializmem był swego rodzaju spoiwem ideologicznym łączącym interesy wspólnoty muzułmańskiej z celami politycznymi Indyjskiego Kongresu Narodowego. Stąd też odwołując się do piśmiennictwa *alimów* deobandyjskich, można postawić tezę, że Konstytucja Medyńska może być również w przyszłości punktem wyjścia do poszukiwania rozwiązań w zakresie relacji między muzułmańską mniejszością a nie-muzułmańską większością, ale warunkiem *sine qua non* jej efektywnej operacjonalizacji jest istnienie wspólnego celu, który jest postrzegany jako priorytetowy przez członków obu społeczności, a współdziałanie może znacząco przybliżyć jego realizację (s. 226).

Mam trzy problemy z tą tezą.

Po pierwsze, chcąc rzetelnie podsumować wizję jakiegokolwiek myśliciela warto też sprawdzić, co robił i głosił w czasie wolnym od pisania teoretycznych traktatów. Madani zajmował się wówczas m. in. antyżydowską agitacją. Był jedną z głównych twarzy kampanii żądającej, by sunniti w Lucknow publicznie wychwalali trzech pierwszych kalifów, dając odpór szyitom, którzy przy okazji święta Aszura wyklinają ich jako zagrażających drogę do władzy Alemu. W latach czterdziestych w dobie ostrego konfliktu z Ligą Muzułmańską przekonywał zaś, że sunniti nie wolno iść za Jinnahem, gdyż ten jako szyita to „heretyk i odstępcą” (Zaman, 2018, s. 39, 179–180). Nie jest

to przepis na zgodne współzycie w ramach jednego narodu ani społeczności; w kontekście przedstawiania Madaniego jako trybuna pojednania sprzeczność ta wymaga z pewnością komentarza.

Po drugie, mówiąc o wspólnocie muzułmanów decydujących o sobie jako autonomicznym podmiocie świeckiego państwa Madani miał niewątpliwie na myśli „idących za swymi religijnymi przewodnikami, czyli *alimami*”. Stąd od początku – co podkreśla i Lang – do warunków *sine qua non* zgodnej koegzystencji zaliczał on brak ingerencji państwa m. in. w muzułmańskie prawo rodzinne czy w zarządzanie islamskimi fundacjami dobroczynnymi [*wakfami*], w praktyce stanowiącymi często zwolnione od podatków rodzinne ordynacje. Samostanowienie wyznawców islamu miało dla niego gwarantować, że nikt z zewnątrz nie będzie wpływał na interpretację prawa religijnego w społeczności, a więc teologowie zachowają na nią monopol: świeckie władze nie miałyby ku temu żadnej legitymacji, lecz rząd muzułmańskiego państwa to już inna sprawa.

I dokładnie tak się po dekolonizacji stało: reformatorskie głosy w łonie indyjskich wyznawców islamu znalazły odzwierciedlenie w ustawodawstwie przyszłego Pakistanu, gdy Indie uciekały od tego wołąc zostawić muzułmanów samym sobie. Pakistan w 1961 r. ograniczył na przykład praktykę oddalania żon przez powiedzenie „odpycham cię, odpycham cię, odpycham cię [*talaq*]” oraz poligamię, m. in. przez uzyskanie od pierwszej żony wymogu na ślub z drugą; władze Indii z pierwszym z tych problemów zmierzyły się dopiero w 2018 r., przymuszone wyrokiem Sądu Najwyższego, a z drugim nigdy. Także *wakfy* poddano w Pakistanie dużo ściślejszej kontroli niż w Indiach. W tym sensie Madani dobrze skalkulował: pytanie, czego wzorem dla współczesnej koegzystencji muzułmanów i niemuzułmanów ma być taka autonomia?

Po trzecie, Lang w ogóle nie zauważa podstawowego kłopotu z ideą nacjonalizmu kompozytowego: nie chodzi tylko o to, czy muzułmanie gotowi będą się posunąć i w zamian za autonomię dopuścić władzę innowierczej większości, ale i o to, czy owi innowiercy będą przestrzegać reguł *fair play*. Z perspektywy XXI wieku można chyba orzec, że światopogląd Madaniego – spory religijne i etniczne to efekt brytyjskiego *divide et impera*, a gdy kolonizator odejdzie, czeka nas jedynie krzepiące braterstwo – z realnymi nastrojami Indusów był na bakier. Nie chodzi tylko o rzezie czasów Podziału, które można ostatecznie traktować jako efekt bólów porodowych nowych państw: podbój

Hajdarabadu przez Indie w 1948 roku, po którym przy cichym przyzwoleniu żołnierzy w pogromach zginęło 37–00 tysięcy muzułmanów (wedle różnych wyliczeń; zob. Noorani, 2014; Dalrymple, 2017) sugeruje, że nieufna wobec władzy hinduistów Liga Muzułmańska miała powody do tych lęków. Obecna, coraz bardziej islamofobiczna polityka Narendry Modiego również pokazuje, że demokracja i współżycie w jednym państwie nie musi służyć tej (ani żadnej innej) mniejszości. Niestety, Lang za swą główną przewodniczkę intelektualną wyraźnie przyjął Barbarę Metcalf, zupełnie ślepą na ten aspekt sprawy, a Ligę postrzegającą jako reakcyjnych separatystów. Dość rzec, że w dążeniach Nehru (mniej więcej do końca 1946 roku), by Indie Brytyjskie zachować w całości i pod władzą Partii Kongresu, autorka ta widzi jedynie wyraz troski, by cały subkontynent zaznał postępowych reform.

Lang jest ciut bardziej sceptyczny, ale do pomysłów Madaniego ma tylko jeden zarzut (powtórzony zresztą za Muhammadem Qasimem Zamanem): o „niedostrzeżenie możliwości każdego nowoczesnego państwa w zakresie oddziaływania na życie swoich obywateli” (s. 169-170). Niech mi będzie wolno rzec, że nie wyczerpuje to problemu.

Notabene powyższa fraza wskazuje na kolejny kłopot z pracą: pojawiające się od czasu do czasu niezgrabne konstrukcje składniowe przewracające się o własne nogi. Kilka próbek: „autorzy dzieł literackich okresu abbasydzkiego nawiązujących do literatury zwierciadeł książąt” (s. 61), „w ciągu pierwszych wieków islamu absolwenci *maktabów* mogli poszerzać swoją wiedzę, przyłączając się do nieformalnego kręgu warto zmienić męża i dopiero z powstaniem pierwszych *medres* ów proces zyskał ramy instytucjonalne” (s. 118).

Żeby jeszcze utrudnić odbiór tekstu, Lang miejscami pisze tak, jakby zakładał u czytelnika znajomość dziejów Indii Brytyjskich na wrywki. Co to była „*hidżra* 1920 roku” (s. 131)? Ja wiem, ale w tekście potrzebne jest wyjaśnienie, że szło o pomysł, by muzułmanie Indii w proteście przeciw złemu traktowaniu współwyznawców w Turcji wyjechali do Afganistanu (skutki okazały się dla ochotników niewesołe).

Błędów rzeczowych nie ma zbyt wiele, co jednak każe tym mocniej przestrzec czytelnika przed istniejącymi. Przy okazji warto też zwrócić uwagę na wątpliwe – moim zdaniem – interpretacje.

Ze strony 57 dowiadujemy się, że Arabowie, zgłębiając myśl antyczną, dotarli do tekstów Sokratesa, później „szeroko tłumaczonych od początku

IX wieku z greki i aramejskiego na arabski dzięki szcudremu mecenatowi kalifów abbasydzkich”. Anegdota o studencie, który tłumaczył spóźnienie zaczytaniem w dziełach Sokratesa i dziwił się, czemu profesor gratuluje mu odkrycia, jest tu jak znalazł.

Dwukrotnie, na stronach 156 i 226, czytamy, iż „zaprezentowany w 1946 przez brytyjską Misję Gabinetową plan utworzenia federalizacji niepodległych Indii w zasadzie powielał schemat struktury [ustrojowej] zaproponowanej przez Ubaidullaha Sindhiego”. W istocie oba projekty nie miały prawie nic wspólnego. Przypomnijmy: w wizji Sindhiego każdy „naród” (wyodrębniony na podstawie kryterium językowego) miał dysponować własnym, autonomicznym terytorium i to owe regiony składałyby się na federację. Misja Gabinetowa jako podmioty federacji chciała zaś widzieć prowincje Indii Brytyjskich w nienaruszalnych granicach, w dodatku pogrupowane na wyższym szczeblu (z grubsza) wedle religii⁴.

Interpretacja wyklucia się w Indiach idei „narodu muzułmańskiego” jest, co tu kryć, sztampowa – Lang przypisał ją wpływom białych panów w następujący sposób: „Brytyjczycy uważali bowiem, że w Indiach nie ma narodu, lecz konglomerat różnych grup religijnych, etnicznych i językowych, których wzajemne niechęci i waśnie otworzyły Brytyjskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej drogę do podboju subkontynentu, a zachowanie takiego stanu rzeczy dawało im gwarancję utrzymania panowania kolonialnego w Indiach” (s. 13-14). Tu warto by zapytać, czy w momencie podboju subkontynentu ktoś (i kto) uważał inaczej! Żli kolonizatorzy żądali również „aby muzułmanie (...) w zamian za prawa obywatelskie przyznane jednostce okazywali lojalność rządowi, który odebrał im wcześniej – jako wspólnocie – władzę polityczną i wynikające z niej przywileje. Wyznawcy islamu mieli zatem zapłacić za prawo do przyszłości w Indiach Brytyjskich wyrzeczeniem się własnej przeszłości” (s. 14). Brzmi to złowrogo, ale abstrahuje od faktu, że w wielu regionach podbitych przez Brytyjczyków muzułmanie wcale przedtem nie rządili. Przeciwnie, we władanej przez braminów Maharasztrze czy sikhijskim państwie Pendżabu wyznawcy islamu mieli powody, by witać Brytyjczyków jak wyzwolicieli. Choćby dlatego – moim zdaniem – wręcz niesmaczne jest zarzucanie muzułmanom chwałącym brytyjskie rządy

⁴ Na temat zaleceń misji i sposobów, w jaki się wykuwały, zob. Flasiński, 2020, rozdział IV.

„intelektualnego mankurtyzmu” (s. 117; *mankurt* to powszechne w porażdziej Azji Środkowej określenie bezmyślnego niewolnika poddanemu tak skutecznemu praniu mózgu, że bierze stronę swych panów-najeźdźców przeciw ziomkom). W sumie po pracy wykorzystującej tak szerokie spektrum opracowań, z trudno dostępną literaturą w urdu włącznie, można by się spodziewać bardziej inspirujących wniosków.

Nie miejsce tu na polemikę z tezą Langa, jakoby Liga Muzułmańska była organizacją „laicką”. W każdym razie jej przywódca Muhammad Ali Jinnah przedstawiał te sprawy zupełnie inaczej, a fundamentalną rolę Koranu jako prażródła swej polityki i ustroju Pakistanu podkreślał do śmierci; wskazywał natomiast, że teologowie nie mogą sobie rościć większych praw do interpretacji świętej księgi niż inni muzułmanie, to jednak z laickością nie ma nic wspólnego (zob. Karim, 2017; Flasiński, 2018, s. 178–203).

Nie jest prawdą twierdzenie (s. 170), że po podziale Indii Brytyjskich na Indie i Pakistan w tych pierwszych nie było już żadnej prowincji z większością muzułmańską. Owszem, była – Dżammu i Kaszmir. Swoją drogą chciałoby się przeczytać, co o sytuacji jego mieszkańców miał do powiedzenia zmarły w 1957 r. Madani.

W niezłe opracowanej edytorsko książce da się wskazać parę literówek: *Zmierzch i upadek Cesarstwa Rzymskiego* napisał Edward Gibbon, a nie „Gibbons” (s. 102), „Kelat” ze strony 143 to naprawdę Kalat, niekiedy pojawia się forma „Ligii Muzułmańskiej” i podobne literówki, np. *en mass* (s. 110) czy „lord Cuning” (zamiast Canning, s. 112), autor wyraźnie nie jest też zdecydowany, czy Shah Waliullah napisał *Przekonujący*, czy *Przekonywający dowód Boga*.

Szczytem wszystkiego jest błąd w tytule pracy na okładce i stronie tytułowej: „brtyjskiego”. Oczywiście, to nie obciąża już konta Langa.

Nie chciałbym zostać źle zrozumiany: omawiana praca ma cały szereg zalet. Oparta na szerokiej kwerendzie i napisana ze znanstwem, jest bez wątplenia warta nabycia. Syntetyzuje przydatną polskiemu czytelnikowi wiedzę o szeregu ważnych zagadnień z dziedziny islamoznawstwa, wielostronnie przedstawia interesującą myśl Shaha Waliullaha, a także przystępnie streszcza polemikę Madaniego z Usmanim. Kto jednak nie nabył z innych źródeł rzetelnej wiedzy na temat dziejów Indii Brytyjskich w ostatnich dekadach rządów kolonialnych, tego lektura ma wszelkie szanse sprowadzić

na manowce – udowadniając, gdyby ktoś dowodów potrzebował, że analiza manifestów ideowych potrzebuje głębokiego zanurzenia w historycznym kontekście niczym ryba wody. Inny stan rzeczy szkodzi tak autorom, jak czytelnikom.

DR TOMASZ FLASIŃSKI

Instytut Historii im. Tadeusza Manteuffla
Polska Akademia Nauk
Rynek Starego Miasta 29/31, 00–272 Warszawa
radagajs@poczta.fm

Bibliografia

- Burakowski, A., Iwanek, K. (2013). *Indie. Od kolonii do mocarstwa 1857–2013*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dalrymple, W. (2017). *Kalijuga. Wiek waśni i sporów*, tł. B. Janczarska. Warszawa: Noir Sur Blanc.
- Dhulipala, V. (2015). *Creating a New Medina: State Power, Islam, and the Quest for Pakistan in Late Colonial North India*. New York: Cambridge University Press.
- Flasiński, T. (2019). Trzy nowe książki o Pakistanie. *DN* 51(3), ss. 415–424.
- Flasiński, T. (2020). *Tygrys przepoławiony. Spór o przyszłość Bengalu 1945–1947*. Kraków: Wydawnictwo Avalon.
- Flasiński, T. (2018). Wspomnienie deszczu. Dyskurs na temat pierwszych lat istnienia Pakistanu jako pole walki o współczesną wizję państwa. W: J. Marszałek-Kawa, M. Bidziński (red.). *Systemy prawne i kultura prawna państw azjatyckich*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, ss. 178–203.
- Karim, S. (2017). *Secular Jinnah & Pakistan: What the Nation Doesn't Know*. Nottingham: Libredux Publishing.
- Lang, M. (2021). *W poszukiwaniu nowej Medyny. Muzułmańskie wizje niepodległych Indii u schyłku panowania brytyjskiego*. Kraków: TAIWPN Universitas.
- Metcalf, B. (2017). Maulana Husain Ahmad Madani and the Jami'at 'Ulama-i-Hind: Against Pakistan, against the Muslim League. W: A.U. Qasmi, M.E. Robb (red.). *Muslims against the Muslim League: critiques of the idea of Pakistan*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 35–64.
- Noorani, A.G. (2014). *The Destruction of Hyderabad*. London: Hurst Publishers.
- Zaman, M.Q. (2018). *Islam in Pakistan: A History*. Princeton: Princeton University Press.
- Zaman, M.Q. (2002). *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton: Princeton University Press.