

JANUSZ JUSTYŃSKI (Toruń)

Naród i państwo w doktrynie indyjskich reprezentantów odrodzenia muzułmańskiego

I. Uwagi wstępne. II. Przesłanki społecznej i politycznej degradacji społeczności muzułmańskiej. III. Syed Ahmad Khan — ojciec odrodzenia muzułmańskiego. IV. Abdul Latif (1828 - 1893). V. Muhammad Iqbal (1873 - 1938). VI. Muhammad Ali Jinnah — od narodu muzułmanów indyjskich do muzułmańskiego państwa pakistańskiego.

I

Wiele czynników sprawia, iż zagadnienie narodu i państwa zajmuje obecnie jedną z kluczowych pozycji w badaniach podejmowanych na gruncie socjologii i historiografii. Kierunki tych badań określone są nie tylko przez ogólne potrzeby poznawcze, ale także przez doniosłe względy praktyczne. Rola tych motywów uwidacznia się ze szczególną siłą w pracach badaczy reprezentujących państwa młode, które bądź to do niedawna pozostawały pod obcym panowaniem kolonialnym, bądź też których prawnomiedzynarodowa podmiotowość była permanentnie kwestionowana¹. Wspomniane wyżej przesłanki odnoszą się także do Indii i Pakistanu.

W studium niniejszym rezygnujemy świadomie z próby oceny rezultatów badań socjologicznych podejmowanych na terenie Pakistanu, bądź też pogranicznych stanów indyjskich, koncentrując się na genezie historycznej takich kategorii jak naród i państwo muzułmańskie, a zwłaszcza próbie określenia mechanizmu formowania świadomości mu-

¹ B. Mrozek, *Historia najnowsza Azji Południowo-Wschodniej 1917 - 1970 (Zarys polityczny)*, Warszawa 1973, s. 64 - 74; S. Singh Chauhan, *Nationalities Question in USA and USSR. A Comparative Study*, New Delhi 1976, s. 89 - 101.

zulfanów indyjskich, który doprowadził ostatecznie do podziału dawnego Hindustanu na Indie i Pakistan².

Wśród zjawisk politycznych, których ocena nastęrcza nadal poważne trudności, znajduje się zwłaszcza relacja między panowaniem brytyjskim a stanem świadomości narodowej społeczeństwa indyjskiego, a także wpływ renesansu indyjskiego, który do lat siedemdziesiątych XIX stulecia obejmował niemal wyłącznie społeczność hinduską, na ożywienie analogicznych tendencji w społeczności muzułmańskiej. Do kategorii tej zaliczyć należy także wpływ ideologii neoislamizmu oraz doktryn i ruchów panmuzułmańskich na kształtowanie teoretycznych uzasadnień narodu i państwa pakistańskiego. Naukowa eksploracja tych kwestii wymaga nadal odrębnych, wyspecjalizowanych badań.

II

Do momentu opanowania Indii przez Brytyjczyków dominująca część inteligencji indyjskiej kształtowana była w ramach muzułmańskiego systemu oświatowego i podlegała oddziaływaniu muzułmańskich wzorców kulturowych. Życie dworskie, wymiar sprawiedliwości, armia — to domeny niemal całkowicie opanowane przez muzułmanów i jeśli na obszary te wkraczali hindusi, to tylko po złożeniu przekonujących dowodów lojalności wobec muzułmańskich władców. Jeszcze w pierwszej połowie wieku XIX urdu był językiem, który wchodził w skład kanonu oświatowego każdego przedstawiciela indyjskich warstw rządzących.

Poważny udział społeczności muzułmańskiej w tworzeniu kultury i cywilizacji indyjskiej nie jest na ogół kwestionowany. Całe bez mała Indie Północne usiane są licznymi zabytkami kultury materialnej (np. Red Fort i Qutb Minar w Delhi, Taj Mahal w Agrze, kompleks pałacowy Fathepur Sikri i setki innych), które wystawiają pochlebne świadectwo wiedzy, talentowi i zdolnościom organizacyjnym budowniczych. Podobne osiągnięcia notujemy w zakresie sztuki użytkowej, malarstwa i literatury dworskiej. Przepych dworu, potężne budowle obronne i cały system polityczny i administracyjny, podkreślał potęgę panowania Imperium Mogołów. Wywierał on znaczny wpływ na świadomość hindusów, powodując niejednokrotnie przechodzenie całych wsi a nawet okręgów na islam³.

Ekspansja kolonialna Anglii zachwiała ten układ, bowiem nowy system władzy godził przede wszystkim w prestiż społeczności muzułmań-

² Szerzej o tym: Ahmad Hussain, *Jinnah and League Politics*, Lucknow 1940; Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom*, Bombay 1960; A. H. Albiruni, *Makers of Pakistan and Modern Moslem India*, Lahore 1950.

³ Zob. J. Nehru, *Odkrycie Indii*, Warszawa 1957, s. 263 - 264.

skiej, pociągając za sobą systematyczne zmniejszanie roli muzułmańskiej elity. Nastąpił okres otwartej konfrontacji, podczas której muzułmanie usiłowali dokonać reorganizacji wewnętrznej islamu, aby wzmocnić jego siłę integracyjną i zwiększyć możliwości przeciwstawienia się agresji zewnętrznej. W procesie tym najwybitniejszą rolę odegrał Ahmed-szach z Rai Barejli, założyciel sekty wahhabitów, która podjęła dzieło odnowy religijnej, społecznej i politycznej. W tej sytuacji Anglicy odwołują się do dwójakiego rodzaju metod działania — doraźnie tłumią bezwzględnie wszelkie przejawy muzułmańskiego protestu, ponadto zaś, w myśl zasad wytyczonych przez lorda Ellenborough, dążą do zjednania sobie hindusów⁴.

Nie ulega wątpliwości, że na wprowadzonych przez Brytyjczyków zmianach najbardziej ucierpiał prestiż i znaczenie prawa muzułmańskiego. W latach 1833 - 1863 wprowadzono bowiem szereg aktów prawnych, które niemal całkowicie wyeliminowały z życia społecznego Indii prawo muzułmańskie i muzułmański wymiar sprawiedliwości. Nowy kodeks karny Macaulaya usunął bez reszty muzułmańskie prawo karne stosowane w Indiach od szeregu stuleci. Zmodyfikowano również poważnie muzułmańskie prawo cywilne, kadich zaś pozbawiono przywileju ferowania wyroków sądowych⁵.

Dość powszechna jest opinia, że degradacja społeczna, polityczna i religijna popychała muzułmanów do desperackich aktów zbrojnych, które już w pierwszej połowie wieku XIX wielokrotnie wybuchały w Indiach Północnych⁶. Również Wielkie Powstanie z lat 1857 - 1859, aczkolwiek realizowane wspólnie przez ludność hinduską i muzułmańską, ściągnęło na muzułmanów znacznie poważniejsze represje niż na hindusów⁷. Jego upadek położył także kres żywionym przez nich nadziejom na restaurację Imperium Delhijskiego, którego potęgą uległa załamaniu jeszcze przed przybyciem Brytyjczyków.

Sytuację społeczności muzułmańskiej komplikowało dodatkowo klasowe tło Wielkiego Powstania. Jego kierownictwo reprezentowało konserwatywne siły feudalne, które nie chciały i nie mogły zarazem uczynić niczego, co przekształciłoby je w skierowaną przeciw obcemu panowaniu rewolucję społeczną. Upadek powstania spowodował w konsekwencji dalsze osłabienie sił feudalnych i pośrednio otwierał szersze pole działania dla rodzącej się z wolna burżuazji. W tym też zapewne faktie upatrywać należy jedną z istotnych przyczyn, które sprawiły, że krwawe i w wielu swych epizodach heroiczne wydarzenia powstania, nie spot-

⁴ Zob. K. M. Panikkar, *Dzieje Indii*, Warszawa 1967, s. 224.

⁵ Kadī — sędzia muzułmański wydający wyroki na podstawie szariatu.

⁶ Zob. K. A. Antonowa, G. M. Bongard-Lewin, G. G. Kotowski, *Istoria Indii*, Moskwa 1973, s. 292 - 295.

⁷ Ibidem. Zob. także K. M. Panikkar, o. c., s. 224.

kały się z szerszym oddźwiękiem literatury renesansu i refleksji teoretycznej⁸.

Tymczasem hindusi parli z coraz większą siłą w kierunku opanowania idei zachodnich i stosunkowo szybko poddawali się zachodnim wzorom, wypierając bez większego trudu muzułmanów z dziedzin tradycyjnie przez nich okupowanych. Rzecz interesująca, dokonując tego, potrafili zarazem wykorzystać nową sytuację dla odtworzenia wartości prastarej kultury i cywilizacji, podnosząc poczucie godności narodowej i przywiązanie do dziedzictwa historycznego.

Niebagatelne znaczenie ma wreszcie fakt, że ruch odnowy hinduistycznej (neohinduizm) miał wyraźnie religijną motywację i nie był wolny od akcentów antymuzułmańskich⁹. Z postawą tą łączyło się lekceważenie problemów społeczności muzułmańskiej, a niekiedy także, traktowanie jej członków jako elementu obcego. Nawet tak wybitny pisarz jak Bankim Chandra Chatterjee nie mógł się powstrzymać od próby animowania patriotyzmu hinduskiego właśnie kosztem negacji tradycji muzułmańskiej¹⁰.

Coraz oczywistszy stawał się fakt, że muzułmanie bądź to będą musieli pogodzić się z zajmowaniem pozycji społeczności trzeciej kategorii, bądź też muszą podjąć próbę zmiany własnego stanowiska i znalezienia wspólnego języka z władzami kolonialnymi i ich modelem cywilizacyjnym. „Islam musiał więc znaleźć nową politykę albo zginąć”¹¹. Pierwsze próby odnowy spotkały się z przeciwdziałaniem ortodoksów, ale znalazły oparcie w życzliwości Brytyjczyków. W latach siedemdziesiątych, a zwłaszcza osiemdziesiątych XIX w. nie żywili oni już tak daleko idących uprzedzeń wobec muzułmanów jak przed stuleciem, wręcz przeciwnie, niepokoił ich dynamiczny rozwój społeczności hinduskiej, a zwłaszcza coraz wyraźniejsze symptomy rodzenia się nacjonalizmu hinduskiego. W tej sytuacji wspierają oni poczynania tych intelektualistów muzułmańskich, którzy zdecydowali się podjąć dzieło odnowy społeczności muzułmańskiej. Podstawowym składnikiem nowej doktryny politycznej indyjskich wyznawców islamu stała się nowa koncepcja narodu i państwa opartego na przesłankach wyznaniowych.

⁸ Nikłym tylko echem wydarzenia te odezwały się w piśmiennictwie muzułmańskim. Już w okresie powstania Syed Ahmad Khan opublikował pracę pt. *The Causes of the Indian Revolt*, której podstawowym celem było wyeliminowanie niebezpieczeństwa podobnych wydarzeń na przyszłość. O feudalnym charakterze kierownictwa powstania pisze J. Nehru, o.c., s. 327-328; K. M. Panikkar, o.c., s. 205; K. A. Antonowa i inni, o.c., s. 298-301; R. C. Majumdar, Raychaudhuri, Kalikinkar Datta, *An Advanced History of India*, London 1960, s. 775.

⁹ Zob. V. P. Varma, *Modern Indian Political Thought*, Agra 1978, s. 4-5.

¹⁰ Zob. J. Kieniewicz, *Od Bengalu do Bangladeszu*, Warszawa 1976, s. 191.

¹¹ Por. K. M. Panikkar, o.c., s. 224.

III

Syed Ahmad Khan (1817 - 1898) wywodził się z kręgów arystokracji dworskiej Wielkiego Mogola, jednak w nowej sytuacji, jaka ukształtowała się po klęsce Wielkiego Powstania, zrezygnował z pozabawionej perspektyw kariery i podjął pracę w kolonialnym wymiarze sprawiedliwości. Przez około trzydzieści lat zajmował stanowisko sędziego w sądzie karnym w Delhi. Umożliwiło mu to bliższe poznanie mechanizmu panowania kolonialnego i idei świata zachodniego. Już wówczas doszedł do wniosku, że zacofane, feudalne społeczeństwo indyjskie, nie jest w stanie sprostać konfrontacji z dynamicznym społeczeństwem brytyjskim. To przeświadczenie skłoniło go do zdecydowanego odcięcia się od inicjatorów Wielkiego Powstania i do zacieśnienia współpracy z władzami kolonialnymi¹².

W 1878 r. Syed Ahmad został powołany w skład Najwyższej Rady Ustawodawczej, co jeszcze bardziej zbliżyło go nie tylko do angielskich miododawców, ale także do ich ideologii. Szczególnie wysoko cenił w tym okresie prace J. S. Milla, które wywarły znaczący wpływ na kształtowanie jego doktryny.

Bliskie kontakty z władzami kolonialnymi Syed Ahmad wykorzystywał z rozmysłem dla wzmocnienia pozycji społeczności muzułmańskiej. Punktem wyjścia było poparcie przez Brytyjczyków muzułmańskiego ruchu oświatowego. W 1875 r. powstaje w Aligarh *Muhammedan Anglo-Oriental College*, centralna instytucja oświatowa muzułmanów indyjskich, a zarazem centrum muzułmańskiego odrodzenia intelektualnego. Po przewyciężeniu oporów rodzimych ortodoksów uczelnia w Aligarh zyskała ogólnindyjską renomę i stała się swoistą Mekką inteligencji muzułmańskiej, która następnie szerzyła głoszone w niej ideały. Wybitny badacz tej problematyki, R. C. Majumdar stwierdza, że trudno byłoby znaleźć w świecie uczelnię, która w tak krótkim okresie dokonała tak wiele dla swej społeczności jak uniwersytet w Aligarh¹³.

Ruch aligarski stał się wkrótce ważkim czynnikiem integrującym społeczeństwo muzułmańskie wokół zreformowanego islamu, jednocześnie przyczynił się w znacznym stopniu do obejmowania przez muzułmanów stanowisk w administracji brytyjskiej. Syed Ahmad zdołał bowiem przekonać władze kolonialne, iż w obliczu potężniejącego nacjonalizmu hinduskiego, mogą one znaleźć cennego sojusznika w społeczności muzułmańskiej. Właśnie w tym celu powołał do życia dwie organizacje, które miały stanowić przeciwwagę dla Indyjskiego Kongresu Narodowego — najpierw *United Indian Patriotic Association* (1888), do którego mogli

¹² Zob. B. Majumdar, *History of Indian Social and Political Ideas*, Calcutta 1967, s. 237.

¹³ Zob. R. C. Majumdar i inni, o.c., s. 896.

należać zarówno hindusi jak i muzułmanie, a następnie *Muhammadan Anglo-Oriental Defence Association of Upper India*, w skład którego wchodził wyłącznie muzułmanie i Anglicy¹⁴,

Działalność organizacyjna Syed Ahmada stanowiła potężny impuls dla odrodzenia islamu w Indiach i w przyszłości, niezależnie od jego intencji, skierowała go na drogę separatyzmu wyznaniowego i przyczyniła się do ugruntowania doktryny dwóch narodów, opartej na przesłankach wyznaniowych. W początkowej fazie ruch ten objął niemal wyłącznie część wyższych klas społeczeństwa muzułmańskiego, w znikomej tylko mierze oddziałując na masy ludowe¹⁵. Początek został już jednak uczyniony, a kolejna generacja polityków muzułmańskich uzna za swą powinność rozszerzenie dążeń izolacjonistycznych także na doły społeczne.

Szczególne miejsce w całokształcie założeń doktrynalnych Syed Ahmad Khana zajmuje jego teoria narodu. Kształtowała się ona na tle konkretnych stosunków pomiędzy hindusami a muzułmanami, przy czym obecność czynnika zewnętrznego nadawała jej szczególne zabarwienie.

Syed Ahmad kierował się bez wątpienia pobudkami patriotycznymi i początkowo trudno byłoby mu przypisać nastawienie antyhinduskie. W późniejszym okresie jego stosunek do tych kwestii ulegał zmianom, dyktowanym w dominującej mierze przez dążenie do konsolidacji i reorganizacji społeczności muzułmańskiej¹⁶. Początkowo twierdził on wręcz, że hindusi i muzułmanie w Indiach tworzą jeden naród. „Krzywda wyrządzona jednemu jest także krzywdą drugich. Powinniśmy się starać osiągnąć tę jedność w sercach i duszach i działać jednomyślnie; jeśli będziemy zjednoczeni, możemy popierać się wzajemnie, jeśli nie — przeciwstawienie jednej społeczności drugiej, spowoduje zniszczenie i upadek obu”¹⁷. W okresie tym Syed nie był więc zwolennikiem separatyzmu muzułmańskiego, wręcz przeciwnie miał głęboką świadomość wspólnoty interesów społeczności muzułmańskiej i hinduskiej, które łączyć powinien fakt podległości obcemu panowaniu kolonialnemu. „Pamiętajcie, przypominał, że nazwy „hindus” i „muzułmanin” określają tylko różnice wyznaniowe — poza tym wszyscy ludzie, którzy mieszkają w naszym kraju, bez względu na to czy są hindusami, mahometanami, czy nawet chrześcijanami — należą do jednego i tego samego narodu”¹⁸.

¹⁴ Zob. V. P. Varma, o.c., s. 430 - 431.

¹⁵ V. S. Naravane, *Modern Indian Thought. A philosophical Survey*, Bombay 1967, s. 283 stwierdza: „He had to face the bitter attacks of Muslim orthodoxy, as Ram Mohan Roy had earlier faced the hostility and fanaticism of Hindu orthodoxy”.

¹⁶ Zob. szerzej L. R. Gordon-Polonskaja, *Musulmańskie teczennija w obszczestwiennej mysli Indii i Pakistana*, Moskwa 1963, s. 135 - 137; B. Majumdar, o.c., s. 240 - 242.

¹⁷ Cyt. za R. C. Majumdar i inni, o.c., s. 897.

¹⁸ Cyt. za L. R. Gordon-Polonskaja, o.c., s. 136.

Dodawał ponadto, że żaden naród nie może cieszyć się szacunkiem i godnością, dopóki nie zapewni sobie równości z rasą rządzącą i nie wywalczy możliwości udziału w sprawowaniu rządów. Było to stanowisko prawie identyczne ze stanowiskiem olbrzymiej większości nacjonalistów hinduskich, którzy zdecydowanie preferowali teorię jednego narodu, połączonego więzami duchowymi, wbrew lansowanej jeszcze w tym okresie przez Brytyjczyków teorii wielonarodowościowej struktury społeczeństwa indyjskiego¹⁹.

Syed odnajdował także wspólne cechy w przeszłości historycznej społeczności hinduskiej i muzułmańskiej. Zarówno hindusi, jak i muzułmanie przybyli na teren Indii z odległych rejonów świata, osiedlili się tu i uznali go za swą ojczyznę. Od tej pory „oddychają tym samym powietrzem, piją tę samą wodę świętego Gangesu i Jamuny, spożywają produkty tej samej ziemi, żyją i umierają razem”. Dodaje ponadto, że gdyby przez moment pominąć różnice w koncepcji Boga, to „we wszystkich kwestiach życia codziennego hindusi i muzułmanie naprawdę należą do jednego narodu [...]. Postęp kraju jest możliwy jedynie wówczas, gdy tworzyć będziemy wspólnotę serc, pełną wzajemnej sympatii i uczucia”²⁰.

Z czasem Syed Ahmad zdecydował się na zmianę stanowiska wobec problemu stosunków hindusko-muzułmańskich. Wydaje się, iż wpłynęły na to dwa czynniki: próba zyskania poparcia władz kolonialnych dla rozwoju kulturalnego i społeczno-ekonomicznego muzułmanów oraz coraz poważniejsze obawy, jakie w społeczności tej rodził rozwijający się nacjonalizm hinduski²¹. Wyraźne oznaki zachodzących zmian znajdujemy przede wszystkim w jego atakach na platformę polityczną Indyjskiego Kongresu Narodowego. W swych wypowiedziach z tego okresu wyraża obawy, że demokratyczny system rządów, który stanowił ideał kongresowych przywódców, doprowadzi nieuchronnie do tego, iż społeczność większa całkowicie zdominuje dążenia społeczności mniejszej. Argument ten miał stanowić w przyszłości koronną tezę separatystów muzułmańskich.

Obawy przed dominacją większości hinduskiej skłoniły także Syed Ahmad Khana do krytycznej oceny systemu rządów reprezentacyjnych w warunkach indyjskich, mimo że samą zasadę rządów reprezentacyjnych wysoko cenił. „W takim kraju jak Indie, pisał, gdzie kwitną nadal podziały kastowe, gdzie nie zakończył się proces zlewania się różnych ras, gdzie podziały religijne są nadal ostre, gdzie wykształcenie w nowoczesnym tego słowa znaczeniu nie uczyniło równego i proporcjonalnego

¹⁹ W tym duchu wypowiadał się Ram Mohan Roy, Vivekananda a nawet Tilak.

²⁰ Cyt. za V. P. Varma, o.c., s. 430.

²¹ Zob. J. Nehru, o.c., s. 350; także L. R. Gordon-Polanskaja, o.c., s. 137 - 138.

postępu między różnymi grupami ludzi [...]. Wprowadzenie zasady elekcji w postaci czystej i prostej, połączone będzie z błędami daleko poważniejszymi niż tylko o charakterze ekonomicznym [...]. Większa wspólnota całkowicie zdominuje interesy mniejszej i nie mające rozeznania społeczeństwo będzie miało rząd odpowiedzialny za wprowadzenie środków, które mogą zaostriżyć podziały rasowe i wyznaniowe bardziej niż kiedykolwiek”²². W listopadzie 1886 r. Syed stwierdził kategorycznie, iż w Indiach podziały między społecznością muzułmańską a hinduską są dalece głębsze, aniżeli podziały partyjne w jakimkolwiek innym kraju. Powołanie rządów parlamentarnych byłoby błędem, gdyż społeczność hinduska uniemożliwiłaby muzułmanom rzeczywisty udział w sprawowaniu władzy. Ich rola byłaby zapewne podobna, dodaje Syed Ahmad, do pozycji zajmowanej w parlamencie brytyjskim przez posłów irlandzkich²³.

Tak więc w końcowych latach życia Syed Ahmad zrezygnował całkowicie z lansowania teorii jednego narodu indyjskiego i bliski był sprecyzowania teorii dwóch narodów — hinduskiego i muzułmańskiego. Zmiana ta miała miejsce mimo bezspornego faktu, iż Indyjski Kongres Narodowy nie był organizacją wyznaniową, a także mimo licznych przykładów zajmowania przez polityków muzułmańskich eksponowanych stanowisk w tej organizacji. Zapoczątkowany został tym samym proces rozszczepiania indyjskiego ruchu narodowowyzwoleńczego, który oddziaływał na sytuację Indii aż do momentu odzyskania przez nie niepodległości.

IV

W środowisku muzułmańskim toczyły się polemiki zbliżone do tych, z którymi spotykamy się także na gruncie społeczności hinduskiej. Ciągłe bowiem aktualne było pytanie, jak daleko można pójść w zakresie koncesji na rzecz Brytyjczyków i jak zarazem ustosunkować się wobec tworzących to samo przecież środowisko społeczne hindusów? Poglądy Abdul Latifa stanowią w tym zakresie przykład dość znamieny.

Abdul Latif, arystokrata muzułmański z Bengalu, zdobył wykształcenie europejskie, pokonując przy tym znaczne opory konserwatywnego środowiska rodzinnego. Stał się zarazem jednym z wybitnych rzeczników odrodzenia kulturalnego muzułmanów oraz zwiększenia ich udziału w administracji kolonialnej i wymiarze sprawiedliwości. Sam zajmował eksponowane stanowisko w *Indian Civil Service*, co ułatwiło mu zarazem występowanie w charakterze pośrednika między społecznością muzułmańską a władzami kolonialnymi.

²² Cyt. za B. Majumdar, o.c., s. 241.

²³ Ibidem.

Podobnie jak Syed Ahmad Khan przeszedł on w swym rozwoju znaczną ewolucję. W latach młodości utrzymywał zażyłe stosunki z wybitnymi intelektualistami hinduskimi — wśród jego przyjaciół znajdował się między innymi wielki pisarz i nacjonalista hinduski Bankim Chandra Chatterjee. Obcy był mu duch muzułmańskiej ekskluzywności, tak bardzo charakterystyczny dla wojującego islamu z przełomu stuleci. Inspirowany przez ożywienie intelektualne hindusów, Abdul Latif zakłada Muzułmańskie Towarzystwo Literackie, stanowiące pierwszy ośrodek kulturalny młodych wyznawców islamu, a zarazem ważne centrum upowszechniające współczesne idee na gruncie społeczności muzułmańskiej²⁴.

Próba włączenia społeczności muzułmańskiej do prac administracji kolonialnej i wymiaru sprawiedliwości musiała zdystansować Abdul Latifa od hindusów, którzy już wcześniej uzyskali na tym polu znaczne sukcesy. Jednakże, co jest niemniej znaczące, postawiła go także w opozycji wobec nurtów dominujących w islamie arabsko-tureckim. Abdul Latif przeciwstawił się przede wszystkim rodzącemu się panislamowi i ideom głoszonym przez wielkiego reformatora muzułmańskiego Dżamal ad-Dinal-Afganiego. Ruch panislamistyczny wyrażał dążenia sił liberalno-burżuazyjnych, ale jego ostrze skierowane było przeciw Brytyjczykom, co zdaniem Abdul Latifa, ogromnie utrudniało nawiązanie konstruktywnej współpracy z administracją kolonialną, tym samym zaś postęp społeczności muzułmańskiej. W konkretnej sytuacji, jaka ukształtowała się na terenie Indii, zwłaszcza wobec potężniejącego z roku na rok nacjonalizmu indyjskiego (który część muzułmanów traktowała po prostu jako nacjonalizm hinduski), konieczne jest sprzymierzenie się z Brytyjczykami, którzy prędzej czy później będą zmuszeni docenić rolę swego muzułmańskiego sojusznika²⁵.

V

Muhammad Iqbal, poeta, filozof i myśliciel polityczny, odegrał ogromną rolę w kształtowaniu odrodzenia muzułmańskiego oraz upowszechnieniu doktryny separatyzmu muzułmańskiego, który powinien znaleźć ujście w konstrukcji odrębnego narodu i państwa. Nieprzeciętny talent, zróżnicowane zainteresowania literackie, organiczna wręcz potrzeba podejmowania problematyki społecznej i politycznej to przymioty stanowiące uzasadnienie dla porównywania roli odgrywanej przez Iqbala na gruncie społeczności muzułmańskiej do tej, jaka przypadła w udziale Rabindranathowi Tagore na gruncie społeczności hinduskiej²⁶.

²⁴ Zob. także J. Kieniewicz, o.c., s. 187.

²⁵ Ibidem. Zob. także L. R. Gordon-Polanskaja, o.c., s. 143.

²⁶ Tak trafnie V. P. Varma, o.c., s. 446.

Pierwsze próby literackie Iqbal'a pochodzą z lat szkolnych. Są to utwory tradycyjne w formie i treści, ale w miarę upływu lat, coraz wyraźniej przenika je wątek patriotyczny, zwłaszcza problemy niepodległości kraju połączone z obroną idei jedności Indii. Niemalże wpływ na jego twórczość miały idee polityczne ówczesnej Europy. Europejski styl życia, dynamizm, postęp, wreszcie dążenie do znalezienia najlepszego sposobu przeprowadzenia rewolucji socjalnej, to zagadnienia, które przenikają także twórczość Iqbal'a, stają się jak gdyby jego własnością²⁷.

W końcowych latach życia Iqbal coraz wyraźniej wraca na grunt własnej, muzułmańskiej kultury. Inspirację czerpie wówczas z religijnego ducha islamu, a zwłaszcza z twórczości Jalal-ud-Din Rumiego²⁸, co wyznaje wprost w utworze *Masnavi*, *Shareef*. Sam dąży do stworzenia nowej poetyckiej interpretacji myśli islamu. Równocześnie nie zaniebyszał prób harmonijnego połączenia głównych nurtów teologii i jurysprudencji muzułmańskiej z aktualnymi tendencjami nowoczesnej myśli europejskiej²⁹.

Podobną ewolucję obserwujemy także w podejściu Iqbal'a do kwestii narodu i państwa. W młodzieńczym utworze *Hindustan Hamara* opiewa on wielkość Indii, uznając je za najwspanialszy i najświętszy kraj na świecie, należy więc ustawicznie troszczyć się o utrzymanie pełnej wspólnoty duchowej ich mieszkańców.

Zupełnie odmienne ujęcie węzłowych problemów społeczno-politycznych spotykamy w jego późniejszych pracach. Zmiana jest tak zasadnicza, iż zdaniem wielu badaczy uzasadnia uznanie Iqbal'a za czołowego reprezentanta separatyzmu muzułmańskiego³⁰. Dominujący wpływ na tę ewolucję wywarł rodzący się nacjonalizm hinduski oraz postęp, jaki dokonany został w obrębie społeczności hinduskiej w zakresie życia ekonomicznego i kulturalnego. Zdaniem J. Nehru, to właśnie „świadomość muzułmanów, że pozostali w tyle, zrodziła wśród nich psychozę lęku”³¹. Pewien wpływ na kształtowanie się nowych tendencji wśród muzułmanów indyjskich miały także rozwijające się w świecie muzułmańskim idee panislamistyczne.

Dominującym składnikiem ideologii Iqbal'a jest dążenie do odrodzenia dawnej świetności społeczeństwa muzułmańskiego. Konieczne jest

²⁷ Ibidem.

²⁸ Jalal-ud-Din-Rumi.

²⁹ Zob. V. S. Naravane, o.c., s. 288 - 289.

³⁰ J. Nehru, o.c., s. 357 stwierdza, że droga separatyzmu muzułmańskiego utworzona została przez „poetyckie i filozoficzne idee, głoszone przez Iqbal'a”. Odmienne stanowisko zajmuje V. S. Naravane, o.c., s. 283, który stwierdza: „While it is true that he addressed himself mainly to Muslims, nothing was more remote from his thought than the conception of a separate national culture for the Muslims. He exhorted them to be good Indians”.

³¹ Por. J. Nehru, o.c., s. 358.

ciągle nawiązywanie do tradycji, gdyż jak mówi Iqbal, „żaden człowiek nie może całkowicie odrzucić przeszłości, bowiem przeszłość ukształtowała jego osobowość”³². Jednak w koncepcji Iqbala innowacja stanowiła czynnik równie istotny jak tradycja. Stąd też popierał on rzeczników liberalnej interpretacji Koranu i uważnie analizował wszelkie tendencje, które pojawiały się na gruncie współczesnej myśli politycznej. Odrzucał z zasady nurty, w których dominowała motywacja materialistyczna, bądź też negujący zasady etyki realizm polityczny. Machiavellego oskarżał o spustoszenia duchowe wywołane programowym oddzielaniem polityki od etyki, socjalizm naukowy o pozbawienie człowieka wzniosłości etycznej, plutokrację parlamentarną o bezduszną dominację pieniądza nad wszelką inną motywacją³³.

Świat, zdaniem Iqbala, stoi wobec konieczności podjęcia zasadniczego dzieła odnowy społeczeństwa. Istotną rolę może odegrać w tym zakresie religia, pod warunkiem wszakże, iż zostanie uwolniona od dogmatyzmu, faryzeizmu i hierarchii oraz nadmiernie rozbudowanej obrzędowości. Rewolucyjny islam uznaje religię za instrument postępu jednostki, grupy i całego społeczeństwa³⁴. Wbrew pojawiającym się także na gruncie świata muzułmańskiego tendencjom do laicyzacji życia politycznego, domagał się, aby religia była stale obecna w rozwiązaniach politycznych i aby określała charakter władzy. Zgodnie z wielowiekową tradycją muzułmańską za podstawę wszelkiej władzy uznawał szariat, który suwerena widzi w Bogu panującym bezwzględnie nad wszystkimi aspektami życia ludzkiego. Rozdział sfery duchowej od sfery świeckiej obcy jest temu rozumowaniu. „Koran, stwierdza Iqbal, uznaje za konieczne połączenie religii i państwa, etyki i polityki w jedno zjawisko w sposób podobny, jak czyni to Platon w *Republice*”³⁵.

Cale to rozumowanie zmierza do prezentacji unowocześnionej wersji teokracji muzułmańskiej, która tym przede wszystkim odbiega od koncepcji tradycyjnych, że dostrzega także problemy społeczne. Islam może spełnić ważną rolę w procesie likwidacji podziałów kastowych, wyznaniowych i rasowych. Jego uniwersalne tendencje mogą stanowić podstawę dla pełnego rozwoju wszystkich ludów. Rozwój ten nie wyklucza utrzymania podziałów etnicznych i politycznych, ale w dalszej perspektywie zakłada zarazem utworzenie duchowego związku wyższego rzędu³⁶.

Nacjonalizm jest, zdaniem Iqbala, zjawiskiem, które wniesione zostało do życia Azji przez kulturę i cywilizację zachodnią. Stanowi więc element obcy, który stwarza poważne zagrożenie dla ludów zamieszkują-

³² Por. M. Iqbal, *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1930, s. 232.

³³ Zob. M. Iqbal, o.c., s. 231, 248.

³⁴ Zob. V. P. Varma, o.c., s. 454.

³⁵ Por. M. Iqbal, o.c., s. 249.

³⁶ Zob. *Speeches and Statements of Iqbal*, Lahore 1931, s. 203 - 205.

cych ten kontynent. I w tym przypadku Iqbal nazbyt mocno eksponował motyw religijny. Jego zdaniem, zachodni model nacjonalizmu stanowi śmiertelne zagrożenie dla islamu i tworzonych przezeń więzi społecznych. Prowadzi on bowiem do rozbudzenia lokalnych uczuć patriotycznych, które utrwalają podział wyznawców islamu na odrębne narody i kraje ³⁷.

Traktując wszystkich muzułmanów jako członków jednej społeczności i ignorując odrębność poszczególnych narodów wyznających islam, Iqbal jednostronnie podkreślał wspólnotę historyczną muzułmanów i czynnikom zewnętrznym przypisywał jej rozpad. Wiek XIX zrodził wśród nich dążenia odrodzeniowe. Jednym z doniosłych etapów tego odrodzenia jest uświadomienie sobie przez muzułmanów indyjskich niebezpieczeństwa wynikającego z dominacji hinduskiej i podniesienie przez nich żądania utworzenia odrębnego państwa wyznaniowego. Aby uwspółcześnić tę teorię, wprowadzał on pojęcie narodu muzułmańskiego ³⁸. Naród ten opiera się na przesłance wyznaniowej powiązanej wieloma elementami odrębności historycznej, a jego podstawową funkcją jest przeciwstawienie się unitarnym teoriom narodu indyjskiego, które stanowią, zdaniem Iqbala, punkt wyjścia do dominacji hinduskiej większości, a w przyszłości także rozplynięcia się muzułmanów w masie hindusów ³⁹.

W miarę upływu czasu i konkretyzowania przez Indyjski Kongres Narodowy żądania przyznania Indiom niepodległości, Iqbal coraz wyraźniej precyzuje ogólnikową początkowo konstrukcję państwa muzułmańskiego. Przewodnicząc zjazdowi Ligi Muzułmańskiej w 1930 r. Iqbal stwierdził: „Oparcie konstytucji na koncepcji Indii homogenicznych lub zastosowanie w odniesieniu do Indii zasad podyktowanych przez demokratyczne sympatie Brytyjczyków, oznacza nieuchronnie przygotowywanie ich do wojny domowej” ⁴⁰. Indie są, jego zdaniem, krajem wielonarodowym i ład może być w nich zaprowadzony dopiero wówczas, gdy wszystkie tworzące je narody uzyskają możliwość samodzielnego rozwoju bez zrywania z przeszłością. „Chciałbym, kontynuuje Iqbal, widzieć Pendżab, Prowincje Północno-Zachodnie, Sind i Beludżystan, połączone w jedno państwo. Autonomia w ramach Imperium Brytyjskiego lub bez Imperium Brytyjskiego, utworzenie skonsolidowanego północno-zachodniego indyjskiego państwa muzułmańskiego, staje przede mną jako ostateczne przeznaczenie muzułmanów, przynajmniej tych, którzy zamieszkują Indie Północno-Zachodnie” ⁴¹.

Motyw ten wraca także w liście Iqbala do Jinnaha z maja 1937 r.

³⁷ Ibidem, s. 193 - 195.

³⁸ Zob. *Speeches and Documents on the Indian Constitution, 1921 - 1947*, vol. I. Bombay 1957, s. 439.

³⁹ Ibidem, s. 440.

⁴⁰ Zob. H. Bolitho, *Jinnah: Creator of Pakistan*, London 1954, s. 114.

⁴¹ Cyt. za V. P. Varma, o.c., s. 456.

Stwierdza w nim, że potrzeby kulturalne, religijne i ekonomiczne muzułmanów nie będą mogły być zaspokojone, jeśli w niepodległych Indiach nie zostaną wydzielone odrębne stany, w których muzułmanie dysponowałyby absolutną większością ⁴².

Iqbal nie poszedł tak daleko jak M. Jinnah i znaczna część kierownictwa Ligi Muzułmańskiej. Niejednokrotnie ujawniał swoje obawy przed konsekwencjami wyrwania z łona Indii odrębnej społeczności państwowej muzułmanów, jednak to on najmocniej oddziałal na świadomość inteligencji muzułmańskiej i utrwalił się w niej jako ojciec duchowy ideologii niezależnego Pakistanu.

VI

Mimo poparcia, jakiego udzielał odnowie muzułmańskiej w Indiach brytyjski aparat kolonialny, sytuacja przywódców muzułmańskich nie należała do łatwych. Komplikowały ją nowe tendencje występujące w świecie muzułmańskim, zwłaszcza fala sentymentów i dążeń panislamistycznych (ożywiona w okresie I wojny światowej przez tzw. kwestię kalifatu), a także szczególna pozycja Indyjskiego Kongresu Narodowego, który ustawicznie eksponował swą ponadwyznaniową platformę polityczną i pretendował do reprezentowania ogółu mieszkańców Indii. Wśród liderów Kongresu nie brakowało wybitnych muzułmanów, a Abul Kalam Azad (1888 - 1958) dwukrotnie pełnił funkcję przewodniczącego tej organizacji ⁴³.

Błędem byłoby także lekceważenie szczególnej roli, jaką w indyjskim ruchu narodowowyzwoleńczym odgrywał M. K. Gandhi, który zdecydowanie odrzucał teorię dwóch narodów indyjskich ⁴⁴ i bez reszty angażował swój autorytet w obronę teorii jednego narodu indyjskiego ⁴⁵. „Hindusi, muzułmanie, parsowie i chrześcijanie, którzy uczynili z Indii swój kraj ojczysty są rodakami [...]. W żadnej części świata narodowość i religia nie stanowią synonimu; nie było tak również nigdy w Indiach” ⁴⁶.

⁴² Cytowany w pracy H. Bolitho, o.c., s. 114.

⁴³ Zob. szerzej M. Desai, *Maulama Abul Kalam Azad*, London 1941; V. P. Varma, o. c., s. 440 - 445.

⁴⁴ Gandhi uważał, że teoria ta upowszechniona została na gruncie Indii przez Brytyjczyków, aby ułatwić im realizację celów imperialnych. Istotnie w pierwszych dekadach XX w. teoria ta dominuje zdecydowanie w enuncjacjach propagandowych, a także w historiografii angielskiej.

⁴⁵ Zagadnienia te omawiam obszernie w studium pt. *Teoria narodu Gandhiego na tle imperialnej polityki Wielkiej Brytanii*, Acta Universitatis Nicolai Copernici, Nauki Polityczne VII — Nauki Humanistyczno-Społeczne 1975, z. 69, s. 85 - 99.

⁴⁶ Por. *Collected Works of Mahatma Gandhi*, t. X, s. 29. Zob. także komentarz W. Dynowskiej, *Indie w walce o wolność*, Aundh 1947, s. 43.

Uznanie kryterium wyznaniowego za podstawę teorii narodowościowej, rozwija tę myśl Gandhi, musiałoby w konsekwencji doprowadzić do formowania państw w oparciu o tę podstawę, to zaś z kolei do uznania określonej religii za religię panującą a przynajmniej preferowaną, gdyż inaczej nie mogłoby być mowy o przybliżonym chociażby określeniu przesłanek kreowania tegoż państwa⁴⁷.

Obejmując kierownictwo Ligi Muzułmańskiej Muhammad Ali Jinnah stawał więc przed niezwykle trudnym zadaniem określenia stosunku tej organizacji do indyjskiego ruchu narodowowyzwoleńczego w tym zwłaszcza wobec Gandhiego, którego charyzma promieniowała nie tylko na hindusów, ale i na muzułmanów.

W biografii politycznej Jinnaha odnajdujemy tę samą ewolucję, którą obserwowaliśmy u wielu wcześniejszych ideologów muzułmańskich. Jeszcze w 1916 r., przewodnicząc 16 regionalnej sesji Ligi Muzułmańskiej w Bombaju, wystąpił on jako zdecydowany rzecznik jedności muzułmańsko-hinduskiej i popierał dążenie do ustalenia zasad ścisłej współpracy między Ligą a Kongresem. Jednocześnie energicznie domagał się przyznania Indiom rozległej autonomii oraz zabezpieczenia w jej ramach praw społeczności muzułmańskiej. Jednak już na początku lat dwudziestych Jinnah dystansuje się stopniowo od kolejnych elementów ideologii kongresowej, które stanowiły podstawę ogólnindyjskiego ruchu wyzwolenczego. W 1928 r. przeciwstawił się tzw. Raportowi Nehru, wyrażając pogląd, iż dokument ten nie zabezpiecza w należyтым stopniu praw społeczności muzułmańskiej w przyszłych Indiach. Gotów był jeszcze wówczas zaakceptować ideę jednolitych, to znaczy hindusko-muzułmańskich Indii, pod warunkiem, że muzułmanie uzyskają pięćdziesięcioprocentowy udział we wszystkich organach władzy przyszłego państwa.

Klasyczną teorię dwóch narodów rozwija Jinnah obszernie w jednym ze swych artykułów z marca 1940 r.:

„Jaka jest przyszłość polityczna Indii? Deklarowanym zamierzeniem władz brytyjskich jest przyznanie Indiom statusu dominialnego, zgodnie ze Statutem Westminsterским, w możliwie najkrótszym czasie. Aby zabezpieczyć osiągnięcie tego celu, władze brytyjskie, co jest naturalne, chciałyby widzieć w Indiach instytucje demokratyczne w postaci, które znają najlepiej i uważają za najlepsze, a zgodnie z którymi rządzenie państwem powierzane jest tej czy innej partii politycznej, zależnie od wyniku wyborów. Dowodzi to jednak nieznamośności przez członków parlamentu brytyjskiego warunków indyjskich i mimo wszystkich doświadczeń przeszłości, nawet w chwili obecnej nie uświadomiono sobie, że ta

⁴⁷ Gandhi trafnie przewidział następstwa przyjęcia przesłanki religijnej za podstawę utworzenia Pakistanu. Konstytucja tego kraju uznała bowiem islam za religię panującą w tym kraju. Już tzw. *Objectives Resolution* z 1949 r. podkreślała dominującą rolę islamu w Pakistanie. Zob. *Pakistan. Constitution Making. „The Round Table”*, London, June 1949, s. 269.

forma rządów jest całkowicie nieodpowiednia dla Indii. Demokratyczny system oparty na koncepcji narodu homogenicznego, takiego jak angielski, zdecydowanie nie może być zastosowany wobec heteronomicznego kraju jakim są Indie”⁴⁸.

Rozwijając tę konstrukcję Jinnah przeciwstawia się tezie głoszonej przez Gandhiego, że religia to sprawa osobistego stosunku między człowiekiem a Bogiem. Zarówno bowiem hinduizm, jak i islam są religiami, które wypracowały skomplikowane systemy zasad społecznych, które są zasadniczo odmienne i regulują każdy przejaw życia. Ta sama motywacja pojawia się podczas rozmów, które w roku 1944 prowadził z Gandhim. Z ich reasumpcją mamy do czynienia w jednym z listów Jinnaha do Gandhiego, wysłanych we wrześniu tegoż roku:

„Utrzymujemy, stwierdza Jinnah, że muzułmanie i hindusi są dwoma wielkimi narodami [...]. Jesteśmy stumilionowym narodem, i co więcej, jesteśmy narodem, który posiada własną, odrębną kulturę i cywilizację, język i literaturę, sztukę i architekturę, nazwiska i nomenklaturę, poczucie wartości i proporcji, prawa i kodeks moralny, zwyczaje i kalendarz, historię i tradycję, uzdolnienia i ambicje: krótko mówiąc, mamy nasz własny, odrębny pogląd na życie i o życiu. Według wszelkich zasad prawa międzynarodowego jesteśmy narodem”⁴⁹.

Logicznym następstwem tego rodzaju konstatacji musiał być, zdaniem Jinnaha, podział Indii na dwa suwerenne państwa: Pakistan i Hindustan⁵⁰.

JANUSZ JUSTYŃSKI (Toruń)

LA NATION ET L'ETAT DANS LA DOCTRINE HINDOUE DES REPRÉSENTANTS DE LA RENAISSANCE MUSULMANE

Résumé

L'article est un essai de la présentation synthétique du développement de la doctrine de la nation et de l'Etat musulman sur le territoire de l'Hindoustan ainsi que l'indication de l'ensemble de facteurs qui menèrent à la division du sub-continent en Inde et Pâkistân.

⁴⁸ Por. M. A. Jinnah, *Time and Tide*, March 9, 1940.

⁴⁹ Cyt. za M. K. Gandhi, *To the Protagonists of Pakistan*, Calcutta 1943, s. 120.

⁵⁰ Zob. B. Mrozek, *Powstanie Pakistanu w 1947 r. na tle indyjskiego ruchu narodowo-wyzwoleńczego po drugiej wojnie światowej*, Warszawa 1963; *Pakistan. Przeszłość i teraźniejszość*, Warszawa 1966; K. Wolski, *Pakistan*, Warszawa 1965; Rahmat Ali, *The Pakistan National Movement*, Cambridge 1942; B. G. Kaushik, *The House that Jinnah Built*, Bombay 1944.

La présentation des prémisses de la dégradation sociale et politique des musulmans hindous est le point de départ de l'auteur. Il les trouve tout d'abord dans l'anéantissement, par l'expansion coloniale britannique, des organisations étatiques dirigées par des musulmans ainsi que dans la renaissance culturelle et religieuse de la société hindoue. Dans la nouvelle situation l'intelligentsia musulmane était obligée de se résigner à la position de la société de troisième catégorie, ou bien essayer de s'adapter à cette situation pour faire face à la confrontation avec la société britannique et pour ne pas se laisser distancer par la société hindoue. Syed Ahmad Khan — père de la renaissance musulmane, appelé aussi „renaissance d'Aligarh” — entreprit cette oeuvre. La caractéristique des empreintes spécifiques de la société musulmane en Inde occupe une place principale dans son idéologie. Il s'approcha considérablement à la précision de la théorie de deux nations — hindoue et musulmane. Dans le même sens visait Abdul Latif, Muhammad Iqbal et M. A. Jinnah. Comme base qui distinguait la nation musulmane ils adoptèrent surtout l'islam et les coutumes particulières sociales. M. A. Jinnah, qui lia la doctrine de la nation musulmane avec la demande de créer le Pakistan indépendant, était le plus avancé dans ce domaine.