



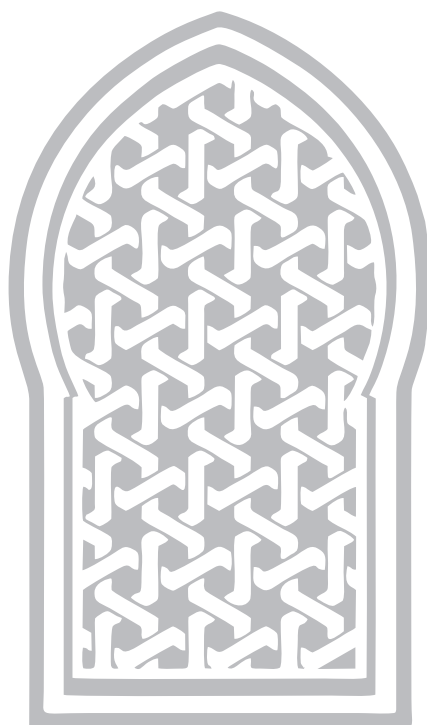
Maciej Lang

**W POSZUKIWANIU
NOWEJ MEDYNY**

Muzułmańskie wizje
niepodległych Indii
u schyłku panowania
brytyjskiego

universitas

**W POSZUKIWANIU
NOWEJ MEDYNY**



Maciej Lang

**W POSZUKIWANIU
NOWEJ MEDYNY**

Muzułmańskie wizje
niepodległych Indii
u schyłku panowania
brytyjskiego

Kraków

© Copyright by Maciej Lang and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2021

ISBN 978-83-242-3742-5
e-ISBN 978-83-242-6563-3
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Ewa Letachowicz

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

www.universitas.com.pl

Joannie

Spis treści

Wprowadzenie	13
I. Koncepcje państwa w myśli politycznej klasycznego islamu	25
Historyczne uwarunkowania powstania i rozwoju	
koncepcji państwa	26
Działalność Proroka jako prawodawcy i przywódcy	
politycznego	26
Konstytucja Medyńska i pierwsza <i>polis</i> stworzona	
przez Proroka	27
<i>Umma</i> jako ponadplemienna wspólnota wyznawców islamu ...	38
Sukcesja władzy we wspólnocie i ewolucja instytucji kalifatu ..	40
Typologia myśli politycznej islamu	44
Pojęcie państwa w klasycznej epoce islamu	45
Koncepcje państwa w nurcie jurysprudenckim	45
Koncepcje państwa w nurcie filozoficznym	56
Koncepcje państwa w nurcie literackim	61
Koncepcje państwa w nurcie historyczno-filozoficznym	66
Wpływ piśmiennictwa twórców myśli politycznej islamu	
na kształt państw powstałych po upadku kalifatu	
abbasydzkiego	70
II. Šāh Waliullāh Dihlawī i jego rola w rozwoju myśli politycznej islamu na subkontynencie indyjskim	75
Pochodzenie i tradycje rodzinne Šāha Waliullāha	75
Historyczne uwarunkowania rozwoju myśli politycznej	
Šāha Waliullāha	77

Dorobek piśmienniczy Šāha Waḥīdullāha	78
Geneza państwa w piśmiennictwie Šāha Waḥīdullāha	83
Państwo w ujęciu historiozoficznym	83
Państwo w ujęciu filozoficznym	85
Historiozoficzna geneza złożonych organizmów państwowych ..	87
Koncepcja państwa islamskiego w piśmiennictwie Šāha Waḥīdullāha ..	88
Geneza instytucji państwa w islamie	88
Typologia form kalifatu	89
Funkcje kalifatu	91
Metody powoływania <i>kalifa</i> i składania go z urzędu	91
Przyczyny degeneracji i upadku państw	93
Wkład Šāha Waḥīdullāha w rozwój myśli politycznej islamu	
w Indiach	95
Interpretacja klasycznej myśli politycznej islamu	
w piśmiennictwie Šāha Waḥīdullāha	96
Oryginalny charakter metody badawczej Šāha Waḥīdullāha	98
Nowatorskie elementy koncepcji państwa w piśmiennictwie	
Šāha Waḥīdullāha	100
Šāh Waḥīdullāh jako prekursor teorii dwóch narodów	102
III. Szkoła deobandyjska jako placówka edukacyjna i ośrodek myśli	
 politycznej	105
Historyczne uwarunkowania powstania szkoły deobandyjskiej	105
Społeczność muzułmańska w Indiach w połowie XIX wieku ..	105
Społeczność muzułmańska wobec powstania 1857 roku	107
Religijna motywacja powstańców 1857 roku	109
Rola <i>alimów</i> w powstaniu 1857 roku	111
Polityka władz brytyjskich wobec muzułmanów po klęsce	
powstania 1857 roku	111
Doświadczenie porażki i upokorzenia po klęsce powstania	
1857 roku	114
Poszukiwanie dróg wyjścia z kryzysu	116
Szkoła deobandyjska jako placówka edukacyjna	118
Instytucja medresy w tradycji islamu na subkontynencie	
indyjskim	119
Szkoła deobandyjska jako placówka edukacyjna nowego typu ..	120
Szkoła deobandyjska jako ośrodek myśli politycznej	125
Twórcy szkoły deobandyjskiej wobec powstania 1857 roku	125
Apolityczność szkoły i polityzacja <i>alimów</i>	127

Od romantycznego panislamizmu do pragmatycznego nacionalizmu indyjskiego	129
Deobandyjscy zwolennicy teorii dwóch narodów jako wyboru mniejszego zła	137
Deobandyjska myśl polityczna jako forma dyskursu jurysprudencyjnego	139
IV. Wizje państwowości niepodległych Indii w piśmiennictwie alimów deobandyjskich	141
Konstytucja Sfederowanych Republik Indii	
'Ubaydullāha Sindhiego	141
Zasadnicze założenia ustrojowe federacji	142
Organizacja terytorialna federacji	143
Fundamentalne zasady ustroju republiki ludowej	144
Miejsce i rola religii w systemie ustrojowym republiki ludowej	146
Relacje republik i federalnego centrum	147
Idea Federacji Azjatyckiej	148
Wpływ myśli Šāha Walīullāha na wizję niepodległych Indii	
'Ubaydullāha Sindhiego	149
Rola państwa w upodmiotowieniu narodu według 'Ubaydullāha Sindhiego	153
Znaczenie Konstytucji Sfederowanych Republik Indii	154
Wizja państwowości indyjskiej Sayyida Ḥusayna	
Aḥmada Madaniego	157
Uzasadnienie postulatu niepodległości Indii na gruncie nauczania islamu	157
Ustrój niepodległych Indii	160
Kompetencje władz federalnych i stanowych	161
Zabezpieczenie interesów społeczności muzułmańskiej na poziomie federalnym	161
Źródła inspiracji Sayyida Ḥusayna Aḥmada Madaniego	163
Krytyka koncepcji Madaniego i praktyczne znaczenie zawartych w nich rozwiązań	167
V. Nacjonalizm kompozytowy jako alternatywa teorii dwóch narodów	171
W poszukiwaniu islamskiej teorii narodu	171
Dychotomia semantyczna terminów <i>millat</i> i <i>qawm</i>	171
Definicja terminu <i>millat</i>	173
Definicja terminu <i>qawm</i>	174
<i>Umma</i> jako synonim terminu <i>qawm</i>	178

Nacjonalizm kompozytowy jako pochodna terytorialnej koncepcji narodu	180
Indie jako ojczyzna muzułmanów	180
Antykolonializm jako czynnik narodotwórczy	182
Nacjonalizm kompozytowy i jego islamskie źródła	184
Nacjonalizm kompozytowy a postulat jedności wyznawców islamu	186
Nacjonalizm kompozytowy po podziale Indii Brytyjskich	189
Źródła koncepcji nacjonalizmu kompozytowego	191
Konstytucja Medyńska jako źródło teorii narodu kompozytowego	191
Tradycja Šāha Walīullāha i jego spadkobierców jako źródło postawy antykolonialnej	192
Osobiste doświadczenia Sayyida Ḥusayna Aḥmada Madanīego	195
Znaczenie koncepcji nacjonalizmu kompozytowego	196
Nacjonalizm kompozytowy jako przykład nowej interpretacji myśli politycznej islamu	196
Nacjonalizm kompozytowy jako świadectwo zmienności środków i ciągłości celów	197
VI. Odrzucenie nacjonalizmu kompozytowego w piśmiennictwie <i>alimów</i> szkoły deobandyjskiej	201
Nacjonalizm kompozytowy w świetle nauczania islamu	
a realia indyjskie	202
Definicja nacjonalizmu kompozytowego	202
Nacjonalizm kompozytowy a islam	203
Nacjonalizm kompozytowy w realiach indyjskich	203
Negacja założeń nacjonalizmu kompozytowego na gruncie nauczania islamu	205
Odrzucenie absolutyzacji postulatu walki z kolonializmem brytyjskim	206
Negacja inkluzywnego charakteru terminu <i>qawm</i>	207
Konstytucja Medyńska a nacjonalizm kompozytowy	209
Kwestia władzy zwierzchniej nie-muzułmanów nad muzułmanami	210
Negacja zgodności nacjonalizmu indyjskiego z nauczaniem islamu	213
Odrzucenie uniwersalności biernego oporu w świetle nauczania islamu	215

Źródła krytycznej postawy 'Usmānīego wobec nacjonalizmu	
kompozytowego	217
Jurysprudencyjne aspekty krytyki nacjonalizmu	
kompozytowego	217
Historiozoficzne aspekty krytyki nacjonalizmu	
kompozytowego	219
Polityczne uwarunkowania krytyki nacjonalizmu	
kompozytowego	220
Zakończenie	223
Bibliografia	229
Materiały źródłowe	229
Opracowania	231
Artykuły	236
Prace dyplomowe	238
Encyklopedie i słowniki	238
Indeks nazwisk	241

Wprowadzenie

Niniejsza książka powstała na podstawie rozprawy doktorskiej *Koncepcje państwa i narodu w piśmiennictwie alimów szkoły deobandyjskiej*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Jolanty Sierakowskiej-Dyndo i obronionej w 2016 roku na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

Kwestia tożsamości społeczności muzułmańskiej w Indiach zaczęła się krystalizować jako pochodna refleksji nad przyczynami upadku imperium Wielkich Mogołów i poszukiwania dróg wyjścia z zaistniałej sytuacji. Jej prekursorem był Šāh Waliullāh Dihlawī (1703–1762), powszechnie uznawany za największego uczonego muzułmańskich Indii i twórcę nowoczesnej myśli politycznej islamu na subkontynencie. Osią zainicjowanego przez niego dyskursu było pytanie o możliwość odzyskania przez muzułmanów dominującej pozycji i minionej chwały, a głównym wyznacznikiem tożsamości zbiorowej wyznawców islamu był fakt wyznawania określonej religii, co implikowało zarazem przynależność do kręgu kulturowo-cywilizacyjnego odmiennego od hinduskiego otoczenia.

Identyfikację grupową jako pochodną przynależności konfesyjnej utrwalili również brytyjscy kolonizatorzy, którzy umiejętnie maskowali politykę *divide et impera* deklarowanym poszanowaniem dla religii, czego przejawem było utrzymanie dwóch odrębnych systemów prawnych dla muzułmanów i hindusów. 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 pod-

boju subkontynentu, a zachowanie takiego stanu rzeczy dawało im gwarancję utrzymania panowania kolonialnego w Indiach.

Zapoczątkowane rewoltą części sipajów powstanie 1857 roku było spontanicznym zrywem antykolonialnym przedstawicieli starej arystokracji, właścicieli ziemskich i chłopów, zarówno muzułmanów, jak i hindusów, przeciwko brutalnemu łamaniu lokalnych tradycji, działalności misjonarzy chrześcijańskich, nadmiernemu obciążeniu podatkowemu oraz poniżaniu autochtonów i w związku z tym nie miało ani jednolitego kierownictwa, ani spójnych celów. Władze brytyjskie winą za powstanie obarczyły jednak przede wszystkim muzułmanów, uznając, że są oni znacznie groźniejsi, ponieważ podjęli walkę z pobudek religijnych i politycznych w imię przywrócenia *status quo ante*, podczas gdy hindusi kierowali się jedynie motywami natury ekonomicznej.

Kierując się chłodną kalkulacją polityczną, Brytyjczycy złagodzili wkrótce represyjną politykę wobec muzułmanów, gdyż w dłuższej perspektywie czasowej można było sprawować efektywne rządy, jedynie wykorzystując podziały między rządzonymi społecznościami, nie zaś antagonizując w całości jedną z nich. Uwolnienie muzułmanów od zarzutu kolektywnej zdrady nie było zatem przejawem pobłażliwości ze strony władz brytyjskich i w praktyce oznaczało, że wyznawcy islamu mogli zacząć ponownie myśleć o przyszłości, ale tylko na zasadach określonych przez Brytyjczyków.

Kolonizatorzy żądali bowiem, aby muzułmanie wyrzekli się dawnych wartości, wzorców i bohaterów, przyjmując w ich miejsce ideały wiktoriańskie, a 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, co stawiało ich przed bezprecedensowymi dylematami. Stąd też po klęsce powstania sipajów eskapistyczne w swej naturze próby ignorowania rzeczywistości politycznej i odwoływanie się do minionej chwały bezpowrotnie ustąpiły miejsca poczuciu niepewności w zmieniających się warunkach i narastającym obawom o przyszłość społeczności muzułmańskiej w Indiach Brytyjskich.

Muzułmanie nie tylko boleśnie doświadczyli utraty uprzywilejowanej pozycji na subkontynencie indyjskim na rzecz Imperium

Brytyjskiego, oficjalnie przypieczętowanej w 1858 roku detronizacją ostatniego cesarza z dynastii mogolskiej, ale również dostrzegali zagrożenie ze strony hinduskiej większości, coraz bardziej prężnej i faworyzowanej przez Brytyjczyków za lojalną postawę.

W 1866 roku niewielka grupa indyjskich *alimów* odwołujących się do tradycji Šāha Walīullāha utworzyła w miejscowości Deoband, położonej 150 km na północ od New Delhi, szkołę nowego typu, gdzie u schyłku epoki kolonialnej narodziły się wizje niepodległych Indii, których zasadniczym punktem odniesienia była zgodność z naukami islamu. Ich twórcy wyrośli i kształtowali swoje poglądy w atmosferze gorzkich doświadczeń historycznych i poszukiwania skutecznych sposobów działania na rzecz duchowego wsparcia wspólnoty, której tożsamość religijna i kulturowa została zachwiana w następstwie utraty uprzywilejowanej pozycji, nieudanej próby jej odzyskania i upokorzenia doznanego w rezultacie kolonialnego podporządkowania.

Podjmując wyzwanie swojej epoki, twórcy szkoły deobandyjskiej poszukiwali odpowiedzi na pytanie, co powinna uczynić wspólnota wyznawców islamu, która znalazła się pod panowaniem innowierców, w sytuacji, gdy próby podjęcia *dżihadu* nie powiodły się, a *hidżra* kilkudziesięciu milionów wiernych jest fizycznie niewykonalna.

Szkoła w Deobandzie nie była nigdy ośrodkiem jawnej działalności politycznej, ale z czasem niektórzy jego wykładowcy i absolwenci otwarcie zaangażowali się politycznie jako depozytariusze nauczania religii, która nie dzieli otaczającej rzeczywistości na *sacrum* i *profanum*.

W ten sposób w drugiej dekadzie XX wieku zaczęła krystalizować się myśl polityczna *alimów* szkoły deobandyjskiej, której kwintesencją jest stworzona na gruncie nauczania islamu oryginalna koncepcja narodu i nacjonalizmu oraz wizja miejsca i roli społeczności muzułmańskiej w niepodległych Indiach. Najpoważniejszym testem politycznym dla *alimów* szkoły deobandyjskiej, który ostatecznie doprowadził do podziału w ich szeregach u schyłku istnienia Indii Brytyjskich, były spory polityczne o możliwość koegzystencji hindusów i muzułmanów w ramach jednego organizmu państwowego, co ostatecznie doprowadziło do podziału brytyjskiej kolonii na dwa odrębne państwa.

Fenomen szkoły deobandyjskiej jako ośrodka edukacyjnego i nowatorskiego podejścia do metodologii nauczania jest od wielu lat

przedmiotem zainteresowania badaczy zarówno na gruncie indyjskim i pakistańskim jak i zachodnim, podobnie jak myśl polityczna stworzona przez wywodzących się z niej *alimów*.

Wśród dzieł należących do pierwszej kategorii należy wymienić przede wszystkim pracę *History of Dar al-Ulum Deoband* pióra S.M. Rizwiego (1980), piastującego przez wiele lat urząd archiwisty w szkole. Korzystając z bogatych zasobów dokumentalnych, Rizvi stworzył obszerną, kronikarską monografię tej placówki edukacyjnej. Dzieło Rizwiego jest wprawdzie nacechowane podejściem hagiograficznym, ale zarazem samo w sobie stanowi wartościowe źródło ukazujące deobandyjską wizję własnej historii. Metodologia nauczania stworzona w szkole deobandyjskiej została natomiast szczegółowo omówiona w napisanej w języku urdu pracy M. Tayyiba Maslak-i 'Ulamā'-i Diyūband.

Na gruncie zachodnim jedynym dużym opracowaniem omawiającym początki szkoły deobandyjskiej jest praca *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*, autorstwa B.D. Metcalf (1982), znanej badaczki historii islamu na subkontynencie indyjskim. Badaniami nad szkołą deobandyjską zajmował się również D. Reetz, który napisał m.in. dobrze udokumentowane opracowanie *The Deoband Universe: What Makes a Transcultural and Transnational Educational Movement of Islam?* (2007).

Głoszone poglądy i działalność polityczna *alimów* wywodzących się ze szkoły deobandyjskiej doczekały się większej liczby opracowań niż sama szkoła i stworzona przez nią metoda nauczania. W kręgu badaczy indyjskich powstały takie prace jak *The Deoband School and the Demand for Pakistan* autorstwa Z.H. Faruqiego (1963) i *Deoband Ulema's Movement for the Freedom of India* pióra F. Tabassuma (2006), jak również dzieła napisane przez związanego ze szkołą Maulanę Miana, które mają walor materiału źródłowego z uwagi na zamieszczone w nich dokumenty: *'Ulamā-i haqq awr un kṛ muḡāhidāna kār-nāma* (1948), a przede wszystkim *'Aṣīrān-i Māltā*, opublikowane w przekładzie angielskim jako *The Prisoners of Malta* (2005).

Na specjalne podkreślenie zasługuje praca M.Q. Zamana *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (2002), zawierająca znakomite studium zmiany pozycji i funkcji *alimów* w Indiach Brytyjskich wraz z analizą głoszonych przez nich teorii politycznych. W swojej pracy M.Q. Zaman omówił również przyczyny

wyraźnej dychotomii w podejściu *alimów* deobandyjskich do kwestii państwa i narodu.

Istotne z punktu widzenia badań nad myślą polityczną *alimów* szkoły deobandyjskiej są również prace biograficzne poświęcone jej głównym przedstawicielom. W szczególności należy w tym kontekście wymienić takie dzieła jak *Maulana Husain Ahmad Madani: A Biographical Study* pióra D.R. Goyala (2004) oraz *Husain Ahmad Madani: The Jihad for Islam and India's Freedom* autorstwa wspomnianej już B.D. Metcalf (2009). Wśród biografii innych postaci należy wspomnieć o pracy R. Nisar *Shaykh-ul-Hind Maulana Mahmud Hasan and Indian Freedom Movement* (2008), a także o studium biograficznym *Maulana Ubayd Allah Sindhi: a Revolutionary Scholar* napisanym przez S. Hajjana (1986).

Zamiarem badawczym autora niniejszej książki było uzyskanie odpowiedzi na pytania, jakie założenia legły u podstaw koncepcji państwa i narodu sformułowanych przez zaangażowanych politycznie *alimów* ze szkoły deobandyjskiej oraz na czym polegała istota ich sporu z deobandyjskimi kwietystami, którzy również odwołując się do nauczania islamu, odrzucali głoszone przez nich interpretacje antykolonializmu, nacjonalizmu oraz nowoczesnych form organizacji państwa i społeczeństwa w realiach kolonialnych Indii. Odpowiedzi na tak postawione pytanie badawcze autor rozprawy poszukiwał w tekstach napisanych przez głównych twórców myśli politycznej szkoły deobandyjskiej w okresie ostatnich trzech dekad brytyjskiego panowania w Indiach.

Punktem wyjścia do wszelkich rozważań na temat koncepcji państwa i narodu w piśmiennictwie *alimów* szkoły deobandyjskiej powinna być prezentacja dyskursu o państwie w myśli politycznej klasycznego islamu ze szczególnym uwzględnieniem Konstytucji Medyńskiej, która stała się kamieniem węgielnym koncepcji dla rzeczników zgodności nacjonalizmu kompozytowego z nauczaniem islamu, a jej odmienne interpretacje znalazły odzwierciedlenie w ich dyspacie z deobandyjskimi kwietystami. Jednocześnie rozważania na temat myśli politycznej islamu w Indiach powinny zawierać odniesienie do dorobku Šāha Walīullāha, którego refleksje na temat państwa i społeczeństwa cieszyły się również dużym zainteresowaniem w szkole deobandyjskiej i były ważnym źródłem inspiracji dla wywodzących się z niej *alimów*.

Zgodnie z zaprezentowanym pytaniem badawczym autor przeprowadził analizę koncepcji państwa i narodu sformułowanych na gruncie nauczania islamu przez *alimów* szkoły deobandyjskiej, a w szczególności Maḥmūda al-Ḥasana, Sayyida Ḥusayna Aḥmada Madanīego, 'Ubaydullāha Sindhīego i Zafara Aḥmada 'Uṣmānīego.

Podstawowymi źródłami w odniesieniu do koncepcji państwa i narodu w piśmiennictwie *alimów* szkoły deobandyjskiej są dzieła Sayyida Ḥusayna Aḥmada Madanīego, zwłaszcza jego rozprawa nt. zgodności nacjonalizmu kompozytowego z islamem (*Composite Nationalism and Islam*) oraz teksty wystąpień na dorocznych sesjach *Ġam'iyyat 'Ulamā-i Hind* z lat 1920–1946. Istotnym elementem w tym zakresie jest również napisany już 1924 roku przez 'Ubaydullāha Sindhīego oryginalny projekt konstytucji federalnych Indii oraz wstępnych założeń organizacji współpracy państw azjatyckich. Głównym źródłem zawierającym całościową krytykę teorii Madanīego jest polemiczna rozprawa Zafara Aḥmada 'Uṣmānīego *Refutation of Composite Nationalism*.

W kontekście źródłowym należy również wspomnieć o Konstytucji Medyńskiej, która zainspirowała zwolenników zgodności nacjonalizmu kompozytowego z islamem, a odmienne podejście w kwestii jej interpretacji było jednym z głównych motywów ich krytyki z pozycji kwietystycznych.

Odwołując się do założeń studiów postkolonialnych, autor rozprawy nawiązuje do teorii E.W. Saida, który stawiając tezę o kształtowaniu percepcji przez dyskurs, w swojej fundamentalnej pracy *Orientalism* (1978) dowodzi, że Orient jako przedmiot badań jest *de facto* wynalazkiem badających go przedstawicieli Zachodu, a nie obiektywnie istniejącą rzeczywistością. W rezultacie zamiast neutralnego opisu pojawia się wartościujący obraz, a wiedza na temat przedmiotu badań służy następnie do uzasadniania wyższości Zachodu i jego roszczeń do misji cywilizacyjnej na Wschodzie.

Mimo iż E.W. Said w swoich rozważaniach skupiał się na Bliskim Wschodzie, jego krytyka orientalizmu, rozumianego jako instrument służący do okiełznania Wschodu, znajduje również pełne uzasadnienie w przypadku Indii Brytyjskich, gdzie hindusi byli postrzegani przez kolonizatorów jako pierwotni mieszkańcy subkontynentu, a muzułmanie – podobnie jak sami Brytyjczycy – jako obcy zdobywcy, którzy dokonali podboju i narzucili swoją władzę. W ten sposób dzieje muzułmanów w Indiach uzasadniały podbój brytyjski jako prawidło-

wość historyczną, a opis męcznych, ale skłonnych do okrucieństwa i niekompetentnych wyznawców islamu, służył jako kontrast dla sprawności, dyscypliny i praworządności samych Brytyjczyków i tym samym długie lata legitymizował ich panowanie w oczach większości mieszkańców Indii.

Odwołując się do krytyki dyskursu kolonialnego, pozbawiającego przedmiot badania jego własnych cech i narzucającego mu zaprojektowaną tożsamość, jak również nawiązując do sugestii J. Abrahama odnośnie reinterpretacji historii muzułmanów indyjskich w kontekście studiów subalternistycznych (*A Discussion on the Possibility of a Subaltern Reading of Indian Muslim History*, 2006), autor przedmiotowej pracy dąży do odtworzenia myśli politycznej szkoły deobandyjskiej na podstawie tekstualnych śladów przeszłości, które powstały w określonej rzeczywistości i nie mogą być od niej odseparowane z uwagi na fundamentalne znaczenie relacji między tekstem a historycznym, politycznym, społecznym i ekonomicznym kontekstem jego powstania.

Biorąc pod uwagę powyższe założenia, autor pracy odwołał się do metod badawczych wypracowanych na gruncie szkoły nowego historyzmu S. Greenblatta, dla którego dzieło literackie nie jest tylko zapisem intelektualnej potrzeby wyrażenia lub rozwiązania jakiegoś problemu, ale konstruktem społecznym i kulturowym odzwierciedlającym „więcej niż jedną świadomość” (*Renaissance Self-Fashioning: from More to Shakespeare*, 1980). Literatura według Greenblatta nie jest odrębną kategorią ludzkiej działalności i musi być odniesiona do historii, podobnie jak sama natura ludzka, która również nie jest transcendentna wobec historii. Stąd też czytelnik dzieła literackiego stworzonego w przeszłości nigdy podczas lektury nie doświadczy tego, co było udziałem czytelnika żyjącego współcześnie z jego twórcą. Jednocześnie zdaniem C. Belsey, badacz może jednak „użyć tekstu jako bazy do odtworzenia pewnej ideologii” (*Critical Practice*, 1980), co właśnie było zamiarem autora niniejszej pracy.

Szkoła nowego historyzmu w swoich metodach badawczych zaleca rozpoczęcie badania dzieła literackiego od zapoznania się z innymi tekstami, które mógł znać i czytać autor dzieła, co pozwoli na zrozumienie relacji badanego tekstu z uwarunkowaniami politycznymi, społecznymi i ekonomicznymi, w których tekst powstał. Następnie badacz tekstu powinien zapoznać się z biografią autora, odnaleźć

w tekście zasady społeczne, określić, w jaki sposób tekst oddaje sytuacje historyczne, oraz zidentyfikować, jak inne teksty pomagają zrozumieć badany tekst.

Stąd stosując metodę badawczą szkoły nowego historyzmu, autor niniejszej rozprawy poprzedził rozważania na temat właściwego pytania badawczego wprowadzeniem do kwestii państwa w piśmienictwie różnych nurtów myśli politycznej klasycznego islamu oraz w tekstach Šāha Walīullāha, które były punktem odniesienia dla *alimów* deobandyjskich formułujących własne teorie w określonych uwarunkowaniach historycznych.

Badając fenomen narodu i nacjonalizmu, który stanowi główny wątek myśli politycznej szkoły deobandyjskiej, autor rozprawy odwołuje się do dwóch różnych teorii: narodu jako wspólnoty wyobrażonej B. Andersona (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1991) oraz tożsamości zdefiniowanej przez przynależność do wspólnoty religijnej B. Lewisa (*Wielopoziomowa tożsamość Bliskiego Wschodu*, 1995).

Badane teksty Šāha Walīullāha powstały po persku i arabsku, natomiast teksty wspomnianych *alimów* deobandyjskich były tworzone w urdu, ale część z nich upowszechniła się w formie szeroko dystrybuowanych przekładów na angielski dokonywanych w kręgu samej szkoły deobandyjskiej.

Charakterystyczną cechą języka urdu używanego w badanych tekstach jest typowa dla stylu epoki wydatna persjanizacja, która przejawia się zarówno znacznym nasyceniem zapożyczeniami w sferze leksykalnej, jak również rozpowszechnionym stosowaniem *ezafetu* obok wywodzącej się z *hindustani* postpozycjonowanej konstrukcji dopełniacza. W badanych tekstach spotykane są niejednokrotnie wtrącenia w języku perskim w formie krótkich form poetyckich, często o charakterze polemicznym.

Wśród badanych tekstów perskich należy wymienić przede wszystkim osiemnastowieczne pisma Šāha Walīullāha, obfitujące w zdania wielokrotnie złożone oraz zawierające długie cytaty z *Koranu* i *hadisów*. W przypadku cytatów koranicznych autor rozprawy korzystał z polskiego przekładu J. Bielawskiego.

Najpoważniejszym wyzwaniem przy tłumaczeniu badanych tekstów są aluzje kulturowe i historyczne, które, jak zauważa M. Albakry, są zawsze „częścią wiedzy kulturowej, wziętej za pewnik przez autora

tworzącego dla czytelników danej kultury” (*Linguistic and cultural issues in literary translation*, 2004). W opinii autora rozprawy najlepsze efekty przy tłumaczeniu aluzji można osiągnąć, stosując kombinację strategii ekwiwalentu funkcjonalnego polecanej przez M. Harveya (*A beginner's course in legal translation: the case of culture-bound terms*, 2003) i przypisu odautorskiego opisanego przez R. Leppihalme wśród dziewięciu technik tłumaczenia aluzji (*Culture bumps: an empirical approach to the translation of allusions*, 1997).

Dążąc do standaryzacji zapisu imion, nazwisk i przytaczanych w oryginale specjalistycznych terminów z arabskiego, perskiego i urdu, autor niniejszej pracy zastosował własny system transliteracji. Wszystkie trzy języki są zapisywane znakami alfabetu arabskiego, które różnią się jednak przyporządkowanymi wartościami fonetycznymi w każdym z wymienionych języków, co powoduje, że transliteracja umożliwia zachowanie jednolitego zapisu, a zastosowanie klucza IPA (International Phonetic Alphabet) pozwala na odtworzenie wartości fonetycznej.

Znaki alfabetu arabskiego: transliteracja oraz wartości fonetyczne dla języków arabskiego, perskiego i urdu

Znak	Transliteracja	Wartość fonetyczna (IPA)			Uwagi
		arabski	perski	urdu	
ا	a; i; u ā	/a:/; /i:/; /u/ /ʔa:/ /ʔu:/; /i/ /a:/, /ʔa/	/æ:/; /e:/; /o/ /ɒ/	/a:/; /i:/; u/ /ɑ:/	w pozycji początkowej w pozycji środkowej i końcowej
آ	ā	/ʔa:/	/ɒ/	/ɑ:/	
ب	b	/b/			
ت	t	/t/			
ث	<u>s</u>	/θ/	/s/		
ج	ǧ	/dʒ/			
ح	ḥ	/ħ/	/h/		
خ	ḫ	/x/			
د	d	/d/			

ذ	z	/ð/	/z/		
ر	r	/r/			
ز	z	/z/			
س	s	/s/			
ش	š	/ʃ/			
ص	ṣ ṣ	/sˤ/	/s/		
ض	ḍ	/dˤ/	/z/		
ط	ṭ	/tˤ/	/t/		
ظ	ẓ	/zˤ/	/z/		
ع	'	/ʔ/			
غ	ġ	/ɣ/	/ɣ/, /g/	/ɣ/	
ف	f	/f/			
ق	q	/q/	/g/, /ɣ/, /q/	/q/	
ك	k	/k/			
ل	l	/l/			
م	m	/m/			
ن	n	/n/			
ه	h	/h/			W perskim poprzedzony na końcu wyrazu przez ه, a w urdu przez ه transliterowany wraz ze znakiem wokalizacyjnym odpowiednio jako e i a ه
ة	a, a ^t	/a/, /t/		---	na końcu wyrazu jako a lub jako a ^t w arabskim <i>status constructus</i>
و	w, ū	/w/, /u:/	/v/, /u:/, /o:/		
ي	ī, y	/i:/, /j/	/i:/, /j/	/e/, /ɛ/	w grafice perskiej i urdu brak dwóch kropek w pozycji izolowanej i końcowej
ى	à	/a:/	/ʊ/	/a:/	na końcu wyrazu w arabizmach

Dodatkowe znaki używane w perskim i urdu:

Znak	Transliteracja	Wartość fonetyczna (IPA)
پ	p	/p/
چ	č	/tʃ/
ژ	ž	/ʒ/
گ	g	/g/

Dodatkowe znaki używane tylko w urdu:

Znak	Transliteracja	Wartość fonetyczna (IPA)
ٹ	ṭ	/t̪/
ڈ	ḍ	/d̪/
ڙ	ṛ	/ɾ/
ھ	h	/h/ lub /ɦ/
و	ṇ	/~ na końcu wyrazu jako unosowienie poprzedzającej samogłoski
ع	ʿ	/e/ lub /ɛ/

Transliteracja znaków wokalizacyjnych:

Znak	Transliteracja	Wartość fonetyczna (IPA)			Uwagi
		arabski	perski	urdu	
ا	a	/a/	/æ/	/ɑ/	
ی	i	/ɪ/	/e/	/ɪ/, /e/, /ɛ/	w konstrukcji ezafetowej jest transliterowany jako „-i”
و	u	/u/	/o/	/u/, /o/, /o/	
ان	a ⁿ	/an/	/æn/	/an/	
ین	i ⁿ	/in/	---	---	
ون	u ⁿ	/un/	---	---	
آ	ā	/a:/	/ɒ/	/ɑ:/	
ع	'	/Ø/			w konstrukcji ezafetowej ع w perskim i urdu transliterowany jako „'-i”, wartość fonetyczna odpowiednio jako /je/ i /ɛ/

