

Piotr Kłodkowski

ORCID: 0000-0001-9273-8560

Rządy Boga czy system demokracji – ideologiczny spór o kształt Republiki Islamskiej Pakistanu w XX i w XXI wieku

SŁOWA KLUCZOWE:

deradykalizacja, islam, Iqbal, Maududi, Pakistan

Wprowadzenie

W czerwcu 2014 roku armia pakistańska zainicjowała operację militarną „Zarb-e-Azb” („ostry cios mieczem”) skierowaną przeciw radykalnym ugrupowaniom zbrojnym, które kontrolowały niektóre części kraju i stały za licznymi zamachami terrorystycznymi. Operacja militarna powstrzymała stopniową „talibanizację” Pakistanu, a tym samym przyczyniła się do zwiększenia bezpieczeństwa państwa i jego stabilności. Kolejny sukces sił zbrojnych nie oznaczał bynajmniej zakończenia sporu ideologicznego o obecny i przyszły kształt państwa, ponieważ ten toczył się jeszcze przed powstaniem Pakistanu, a współcześnie kolejny jego rozdział nawiązuje do historii sprzed niemal stu lat. Tematyka sporu nie jest wyłącznie typowa dla samego Pakistanu, cechuje również wiele innych krajów muzułmańskich, niemniej jednak jego lokalne uwarunkowania mają ogromny wpływ na interpretację i funkcjonowanie religii islamu w Azji Południowej. Niewykluczone, że konsekwencje owego sporu, czy raczej całej serii ideologicznych konfliktów, będą rezonować w różnym stopniu w całej cywilizacji muzułmańskiej w ciągu najbliższej dekady¹.

¹ W polskiej literaturze naukowej cenne pozycje (w językach polskim i angielskim) na temat Pakistanu to m.in. A. Kuszewska, *Zrozumieć Pakistan. Radykalizacja, terroryzm*

Ideologiczne przyczyny radykalizmu. Casus Pakistanu

Analiza zjawiska ideologicznego radykalizmu w państwach muzułmańskich opiera się zwykle na wybranych, wspólnych założeniach badawczych, które odnoszą się do całości świata islamu. W wielu przypadkach tego typu podejście badawcze może być uzasadnione, ponieważ niemało muzułmańskich organizacji uznawanych za radykalne, odwołuje się do podobnego przekazu ideowego. Niemniej jednak odrębność narodowa, odmienna specyfika historyczna i kulturowa poszczególnych państw Bliskiego Wschodu, Afryki Północnej czy Azji Południowej czy też całkowicie inne ich struktury polityczne i społeczne sprawiają, że przyczyny radykalizmu i jego poszczególne fazy rozwojowe będą się zdecydowanie różnić w poszczególnych rejonach świata. Wspólne odwołanie się do tych samych fragmentów świętej księgi bądź pism uznanych interpretatorów tradycji (jak Ibn Tajmijja, Muhammad ibn Abd al-Wahhab, Hassan al-Banna czy Abul A'la Maududi) niekoniecznie jeszcze oznacza, że strategia działania wybranych grup czy organizacji politycznych będzie identyczna czy nawet zbliżona w ogólnym zarysie. Innymi słowy: Bracia Muzułmanie w Egipcie, Hezbollah w Libanie czy grupa Haqqanija w Pakistanie będą się zdecydowanie różnić w strategii działania, taktycznych sposobach realizacji własnej polityki czy budowania systemu sojuszy mimo odwoływania się do podobnych lub identycznych interpretacji islamu. W takiej sytuacji sam wewnętrzny proces zwalczania ideologicznego radykalizmu w wybranych państwach musi mieć zdecydowanie odmienny scenariusz, aczkolwiek każdy z owych scenariuszy będzie opierał się na tym samym kulturowo-religijnym fundamencie. Postawmy zatem zasadniczą tezę: ideologiczne działania deradykalizacyjne powinny być solidnie zakorzenione w kulturze islamu i czerpać ze znanych już interpretacji ulemów bądź filozofów muzułmańskich obdarzonych obecnie lub w przeszłości mocnym autorytetem, w przeciwnym razie ich skuteczność będzie minimalna lub nawet przyczyni się do jeszcze większego wzrostu radykalizmu. Wyjaśnijmy w tym miejscu, że owa przeszłość nie jest bytem zamkniętym, interesującym głównie historyka, ale podlega nieustannej reinterpretacji, po to, aby można było dzięki niej

i inne wyzwania, Warszawa 2015, *Indie i Pakistan w stosunkach międzynarodowych. Konflikty, strategie, bezpieczeństwo*, Warszawa 2013, K. Junik-Łuniewska, *From Malala to Burka Avenger: A Few Remarks on Changing Female Role Models in Contemporary Pakistan*, „Politeja” 2016, nr 40; K. Dębnicki, *The Pakistani Identity Constructed in Reaction to the Outside World. Perceptions of the West Created by Pakistan's Militant Media at the Time of Internal Strife*, „Politeja” 2016, nr 40 (całość numeru poświęcona tematyce Azji Południowej).

usprawiedliwić całkowicie współczesne rozwiązania polityczne, religijne i społeczne. Nie jest to zjawisko typowe wyłącznie dla państw muzułmańskich, ale prawdopodobnie właśnie w nich intensywność aplikacji zasad z przeszłości (najczęściej rozumianej jako „przeszłość uświęcona”) lub chociażby intensywność debat na ten temat jest największa.

Taka teza ma szczególne zastosowanie w przypadku Pakistanu, drugiego największego państwa muzułmańskiego (z populacją przekraczającą 200 milionów mieszkańców), które zostało ufundowane wyłącznie na podstawie kryterium wyznaniowego, jako „kraj dla muzułmanów”. Współczesne spory o ostateczny kształt państwa zanurzone są mocno w historii, chociaż poprawniej należałoby to sformułować tak, że ich uczestnicy czerpią z wybranych historycznych narracji, aby uzasadnić własne koncepcje i własne przekonania². Tego typu zabiegi są dość powszechne i dobrze znane poza kręgiem muzułmańskim, niemniej jednak w państwie, którego *raison d'être* stanowił formalnie islam, argumenty pozawyznaniowe nie będą mieć większej mocy. To nie etniczność, nie język ani kwestie gospodarcze decydowały o odrębności Pakistanu, ale specyficznie interpretowana religia, która – bodajże po raz pierwszy w historii islamu – okazała się głównym czynnikiem narodotwórczym na taką skalę. Nietrudno cytować przykłady historyczne z takich krajów jak Egipt, Turcja czy nawet Iran, gdzie wyznawana religia pełni lub pełniła niezwykle ważną rolę, ale kwestie używanego języka, miejscowej kultury i podziałów etniczno-plemiennych miały nie mniejszą wagę w budowaniu tożsamości ich mieszkańców. Czysto hipotetycznie można też założyć, że nawet jeżeli religia zostałaby relegowana do obszarów czysto prywatnych w wymienionych krajach, a sferę polityczną zdominowałaby narracja świecka (co przecież bywało w przeszłości), to i tak – trawestując Jaswanta Singha – Egipt pozostałby Egiptem, Turcja Turcją, a Iran Iranem. Casus Pakistanu jest jednak odmienny³. Tutaj przesunięcie kwestii religijnych poza główny obszar działania państwa jako takiego (prawo, edukacja, sądownictwo, media etc.) sprawiłoby, że pod znakiem zapytania stanęłaby sama idea powołania go do życia i jego dalszego funkcjonowania w przyszłości. Nic zatem dziwnego, że niemal każda miejscowa debata polityczna musi z zasady mieć przede wszystkim charakter ideologiczny i czerpać z dostępnego zbioru egzegez

² Por. V. Kukreja, *Contemporary Pakistan. Political Processes, Conflicts and Crises*, New Delhi–London 2003 czy A. Rashid, *Pakistan on the Brink. The Future of Pakistan, Afghanistan and the West*, London 2012.

³ Por. J. Singh *Jinnah. India-Partition, Independence*, New Delhi 2009, zwłaszcza rozdział *Politics of Identity*, s. 46–51.

islam. Dotyczy to zarówno samych fundamentów ustrojowych państwa, jak również rozwiązań cząstkowych dotyczących systemu politycznego, roli mniejszości religijnych, pozycji kobiet w społeczeństwie czy kwestii współczesnej edukacji. Nawet w dziedzinie zbrojeń sukces podczas testów jądrowych opisywano nie w kategoriach wyłącznie narodowych, lecz jako zdobycie „islamskiej broni atomowej”, co naturalnie nie miało swojego wyznaniowego odpowiednika w żadnym innym państwie. Ten ideologiczny dylemat nadal stanowi specyficzne „zadanie do rozwiązania” dla wszystkich współczesnych i przyszłych rządzących, i to niezależnie od ich partyjnej afiliacji. John L. Esposito tak pisał o sytuacji w państwie jeszcze przed końcem dekady generała Zia ul-Haqa: „Islamizacja w Pakistanie toczyła się po niezwykle wyboistej drodze. Powitana bardzo sceptycznie przez jednych, z entuzjazmem przez innych, jak do tej pory okazała się procesem, który doprowadził do frustracji, rozczarowania i rosnącej opozycji. Pakistańczycy uznali, że dużo łatwiej jest gromadzić się pod sztandarem islamu w imię protestu – czy to Brytyjczykom, czy to Hindusom, a ostatnio przeciw rządowi Bhutto – aniżeli ostatecznie rozstrzygnąć, czym jest dla nich sam islam i czym wobec tego powinno być samo państwo islamu...”⁴.

Ideologiczne spory nie anulowały jednakże pewnej pierwotnej narracji na temat Pakistanu, której autorzy są do dziś uznawani za ojców-założycieli państwa. Muhammad Ali Jinnah, faktyczny lider niepodległego kraju, który zmarł tuż po jego powstaniu w 1948 roku, oraz Muhammad Allama Iqbal – ideowy twórca Pakistanu (zmarł w 1938 r.) nie są bynajmniej spiszowymi postaciami obecnymi wyłącznie w państwowotwórczej celebrze, ale nadal stanowią źródło ideologicznej inspiracji. Ich pisma, wybrane przemówienia czy nawet mniej oficjalne listy używane są jako argumenty na rzecz takiej lub innej opcji politycznej w publicznej debacie, dając przy tym gwarancję wyznaniowej i państwowej prawowierności. Rzecz w tym, że jakkolwiek postulowany projekt zasadniczej reformy politycznej, nawet pozornie odległy od oficjalnej ideologii państwa (niechby i tymczasowej, jak bywało w przypadku dyktatur wojskowych, usprawiedliwiających swoje istnienie „tymczasowością do momentu przywrócenia stabilności”) powinien odwoływać się do owej pierwotnej narracji, a przynajmniej formalnie ją akceptować.

⁴ J. L. Esposito, *Islam: Ideology and Politics in Pakistan*, [w:] A. Banuazizi, M. Weiner (red.), *The State, Religion and Ethnic Politics: Pakistan, Iran and Afghanistan*, Lahore 1987, s. 360–361.

Między prawem objawionym a systemem demokratycznym – koncepcja Iqbala

Szeroki wachlarz ideowych propozycji łączy się zwłaszcza z Iqbalem, uznawanym za jednego z najwybitniejszych filozofów i poetów świata muzułmańskiego XX wieku. Szczególnie interesujące są jego koncepcje przyszłego wówczas państwa, które – przy odpowiedniej interpretacji – mogą mieć całkiem współczesne zastosowanie. Ich struktura polityczna nawiązuje do całości cywilizacji muzułmańskiej (m.in. przez brak ścisłego podziału na sferę świecką i religijną), ale ma również związek z rozwiązaniami identyfikowanymi ze światem euroatlantyckim. Iqbal uzasadniał na różne sposoby wprowadzenie systemu demokratycznego, chociaż w tym przypadku bezpieczniej byłoby określić taki system jako elekcję przedstawicielską, ponieważ z wyjątkiem samego aktu wyborczego ma on niewiele wspólnego z systemem demokratycznym Europy Zachodniej czy Stanów Zjednoczonych. W swoim dziele *Islam as an Ethical Ideal* powiada: „najlepszą formą rządu dla takiej wspólnoty [muzułmanów, P.K.] byłaby demokracja, a więc ideał pozwalający człowiekowi rozwijać wszystkie możliwości jego własnej natury, obdarzając go tak wielką wolnością, jak to tylko realne w praktyce”⁵. Praktyczność owego systemu jest jednakże dość mocno ograniczona, jako że muzułmański „demos” opiera się na religijnym fundamencie „nomos”. Iqbal w rozdziale *Polityczna konstytucja naszego społeczeństwa* tak to wyjaśnia: „Prawo Boga ma pozycję absolutną. [Jakikolwiek, P. K.] autorytet, z wyjątkiem interpretatora takiego prawa, nie ma miejsca w społecznej strukturze islamu. Islam całkowicie odrzuca [koncepcję, P. K.] osobistego autorytetu”⁶. Suwerenem, by tak to określić, jest w takiej sytuacji prawo objawione, szariat, a nie elektorat, który przykładowo mógłby w referendum zaakceptować całkowicie świecką konstytucję bez odwołania się do idei Bożej opatrności. Wybór własnych przedstawicieli miałby charakter demokratyczny, z tym Iqbal się zgadza i to gorąco popiera, tyle że ich *modus operandi* musiałby się ściśle mieścić w ramach określonych przez prawo objawione. W takiej sytuacji mielibyśmy do czynienia z politycznym bytem, który za Josephem van Essem nazwalibyśmy „teokratyczną nomokracją z systemem

⁵ M. Allama Iqbal, *Islam as an Ethical and Political Ideal*, Lahore 1977, s. 103. Por. również T. Ahmed Parry, *Allama Iqbal on Islam-Democracy Discourse: An Analysis of his Views on Compatibility and Incompatibility*, „Islam and Muslim Societies – A Social Science Journal”, http://www.muslimsocieties.org/Vol4-2/Iqbal_on_democracy.pdf (dostęp: 17.03.2018).

⁶ M. A. Iqbal, *Islam as an Ethical...*, s. 106–107.

elekcji przedstawicielskiej”, aczkolwiek w wersji oficjalnej takie państwo określane byłoby jako „republika islamska”⁷.

Problem samego kształtu i genezy systemu demokratycznego w przyszłym państwie muzułmańskim był przedmiotem gwałtownych dyskusji ideowych z przedstawicielami tradycyjnego islamu czy też reprezentantami nurtu określanego dużo później jako fundamentalistyczny (salafici). Z dzisiejszej perspektywy może to wydawać się trudne do uwierzenia, ale zwolennicy Abul A’la Maududiego, jednego z symboli globalnego ruchu salafitów, wcale nie optowali początkowo za Pakistanem. Cała *umma*, czyli wspólnota muzułmańska – głosili przecież – nie powinna być dzielona granicami państwowymi, a tworzący się nacjonalizm, w przypadku nowego państwa będący z konieczności istotną częścią narracji ideologicznej jego pomysłodawców, stanowiłby przeszkodę w tworzeniu uniwersalnej jedności muzułmanów. Zakładanie kolejnych państw przez muzułmanów w żaden sposób nie cementuje *ummy*, ale ją dzieli – rozumowali logicznie – ponieważ każde z nich będzie miało swoje własne, partykularne interesy, które mogą być w sprzeczności z interesem wspólnoty jako całości⁸. Z kolei termin „demokracja” i jej materialne funkcjonowanie w świecie, kojarzone było najpierw przez Maududiego, a później przez Sayyida Qutba w Egipcie, ze światem Zachodu, szczególnie demokracja w wersji liberalnej obecna przede wszystkim w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych. Fundamentalne dla systemu demokratycznego podkreślenie roli suwerena w konstytucyjnej formule „My naród... stanowimy prawa” było absolutnie nie do przyjęcia przez tradycjonalistów, ponieważ – jak twierdzili (a co Iqbal akceptował) – źródłem rzeczywistego prawa nie jest człowiek, ale wyłącznie Bóg. Pozostawała niemniej jednak kwestia egzegezy i praktycznej implementacji takiego prawa w państwie, co jednak stanowiłoby już domenę czysto ludzką, i tutaj pewien ideowy kompromis wydawał się całkiem możliwy.

Maududi ostatecznie podjął współpracę z Iqbalem, pod warunkiem, że nowe, wykoncypowane państwo nie będzie tylko „państwem dla muzułmanów”, ale „państwem islamskim”, co naturalnie oznaczało formalną akceptację szariatu, nawet jeżeli jego rozumienie byłoby przedmiotem

⁷ Por. jego koncepcję opisywaną w: J. van Ess, *Islam*, [w:] *Pięć wielkich religii świata*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.

⁸ Por. A. A’la Maududi, *Risālah-e-Dīniyat (Traktat o religii)*, Lahore 1932. Pozycja została przetłumaczona z języka urdu na kilkanaście języków, przy czym posiłkowano się najczęściej wersją angielską *Towards Understanding Islam*, Lahore 1974; w języku polskim publikacja ukazała się dość późno: *Zrozumieć islam*, tłum. H. Szabanowicz i H. Sawafta, Gdańsk 1990.

dalszych, uściślających debat. W rzeczywistości owe późniejsze debaty nie zakończyły się przez długi czas niczym konkluzywnym, dlatego też Maududi (już po powstaniu Pakistanu) wyraził publicznie swoją dezaprobatę: „Jeżeli miałyby zostać wprowadzona świecka i bezbożna konstytucja zamiast prawdziwie islamskiej, to jaki był w ogóle sens walczyć o odrębne państwo dla muzułmanów?”⁹.

To sformułowanie w pewien sposób nawiązywało do jego wcześniejszych słów potępiających system demokracji w wydaniu liberalnym, który uznawał za całkowicie niekompatybilny z projektem państwa islamu. Maududi mówił bardzo otwarcie, że: „Nie ma żadnej zgody między islamem a demokracją, nawet w najbardziej drobnych kwestiach, jako że i w nich pojawiają się sprzeczności nie do pogodzenia. Gdzie panuje system [demokracji liberalnej, P. K.], tam nie ma miejsca dla islamu. Kiedy zaś islam dochodzi do władzy, tam nie ma miejsca dla demokracji”¹⁰.

Iqbal oczywiście zdawał sobie sprawę z możliwych głosów sprzeciwu wielu alimów czy salafitów, stąd też w swoim projekcie przyszłego Pakistanu nawiązuje do szariatu jako ideologicznego fundamentu, aczkolwiek nie podaje szczegółowej koncepcji jego zastosowania podczas procesu tworzenia struktur państwa. Ta niedookreśloność na poziomie praktyki była ze wszech miar usprawiedliwiona, gdyż zostawiała początkowo duże pole interpretacji dla wielu rozmaitych ugrupowań politycznych, które zaangażowane były w lobbings na rzecz przyszłego państwa. Innymi słowy: koncepcja szariatu w tym przypadku była bardziej ideowym hasłem, a nie skonkretyzowaną szczegółowo propozycją ustrojową, gotową do uchwalenia niemal natychmiast po powstaniu państwa.

Idea demokracji jako element przesłania islamu

Kwestia implementacji systemu demokratycznego była jeszcze bardziej złożona. Zastrzeżenia Maududiego co do fundamentów samej idei demokracji, rzekomo z gruntu obcej kulturze muzułmańskiej, mogły wyglądać na uzasadnione, zwłaszcza że sam Iqbal nigdy nie ukrywał swojej intelektualnej afiliacji z filozofią i kulturą europejską. Najpierw studia na University of Cambridge, a potem obroniony doktorat na

⁹ Cyt. za A. S. Ahmed, *Pakistan Society: Islam, Ethnicity and Leadership in South Asia*, Delhi 1988, s. 17.

¹⁰ A. Maududi, *Islam and Modern Civilization*, reprint Cairo (wersja w języku arabskim i tłumaczenie angielskie), b.d., s. 98–99.

uniwersytecie w Monachium, pozwoliły mu dobrze poznać dziedzictwo kulturowe Zachodu, a nawet zaakceptować imperialną politykę Wielkiej Brytanii w Azji Południowej. Jego komentarz na temat brytyjskiej zwierzchności może obecnie budzić zdumienie, a nawet zażenowanie wśród muzułmanów, niemniej jednak istotny był sam kontekst historyczny deklaracji Iqbal. Przed I wojną światową dominacja Londynu była niepodważalna, stąd ówczesna troska o budowanie pozycji wspólnoty muzułmańskiej w całym imperium wyglądała na całkiem logiczną i uzasadnioną politycznie. Iqbal tak pisał: „Anglia w rzeczywistości spełnia jeden z największych naszych obowiązków, którego ze względu na niesprzyjające okoliczności sami nie byliśmy w stanie spełnić. Nie chodzi tu tylko o liczbę muzułmanów, których ochrania, ale o samego ducha Imperium Brytyjskiego, który sprawia, że jest to największe Imperium Muzułmańskie na świecie”¹¹.

Późniejsze relacje Iqbal z Brytyjczykami były bardziej niż poprawne, ich kulminacją było nadanie mu tytułu szlacheckiego przez króla Jerzego V. Nieskrywany podziw dla idei demokracji nie oznaczał jednakże prostego skopiowania politycznych wzorców brytyjskich, co skądinąd uczynili twórcy Republiki Indii. System westminsterski nie mógł oficjalnie stanowić punktu odniesienia dla zdecydowanej większości muzułmanów, mocno zanurzonych w lokalnej tradycji, i Iqbal był tego faktu świadomy. Jeżeli nawet wskazywał na pozytywne jego elementy w praktyce, to w żaden sposób nie chciał świadomie nawiązywać do genezy samego ustroju demokratycznego na Zachodzie. Ta bowiem musiała znajdować się w samej cywilizacji islamu, i tylko pod tym warunkiem możliwym było propagowanie postulatu wprowadzenia systemu demokracji w przyszłym Pakistanie.

Iqbal podkreśla zatem fakt, że niespełna trzydziestoletni okres panowania tzw. kalifów prawowiernych, uznawany przez znakomitą część muzułmanów za „złotą epokę islamu”, może stanowić fundament przyszłego systemu demokratycznego. Pierwszych czterech kalifów objęło swoje stanowiska nie w drodze dziedziczenia, przypomina, lecz dzięki formule elekcyjnej. Szczegóły samej procedury wyborczej nie są znane, ale sam akt elekcji zwierzchnika *ummy* nie podlega dyskusji. Owe zwierzchnictwo, podkreśla Iqbal, nie oznacza w żaden sposób kontroli czy narzucania prawa innym członkom wspólnoty. Szariat nie jest tworem ludzkim, zatem kalif nie ma jakichkolwiek uprawnień, aby samemu dokonywać w nim zmian bądź nawet niewielkich modyfikacji. Iqbal sta-

¹¹ M. A. Iqbal, *Islam as an Ethical...*, s. 106.

wia sprawę jednoznacznie: „kalif islamu NIE jest istotą nieomylną; jak inni muzułmanie podlega temu samemu prawu; jest wybierany przez lud i przez lud pozbawiany władzy, jeżeli postępuje wbrew prawu”¹². Tego typu system sprawowania władzy nie jest daleki od systemu demokracji opisywanego chociażby przez Karla Poppera. W najgłębszej swojej istocie demokracja tym różni się od tyranii – sugerował onegdaj Popper – że lud ma możliwość kontroli swoich władców i usuwania ich bez konieczności wywoływania rewolucji¹³.

Oczywiście samą ideę kalifa, jak ją opisywał Iqbal, niekoniecznie należy rozumieć dosłownie. Instytucja kalifatu formalnie przestała istnieć w 1924 roku, aczkolwiek wcześniej miała w dużej mierze charakter wyłącznie symboliczny. Muzułmanie zamieszkujący ówczesne imperium brytyjskie nie podlegali politycznie w żaden sposób kalifowi osmańskiemu, niemniej jednak symbolizował on jedność całej wspólnoty wiernych, nawet jeżeli nie miał najmniejszego wpływu na jej funkcjonowanie.

Symbolika pozycji kalifa w interpretacji wybranych polityków pakistańskich

Stanowisko prezydenta czy premiera, proponowane w strukturze przyszłego państwa, nie posiadało w sobie tej siły tradycji, co dawna funkcja kalifa, dlatego elekcja przywódcy w sposób demokratyczny nie budziła większych sporów, nawet wśród zwolenników Maududiego, dla których była zresztą kwestią drugorzędną. Warto jednak przypomnieć, że w niepodległym Pakistanie istniała pokusa odwołania się do statusu kalifa (aczkolwiek w sposób bardzo zawoalowany), co w założeniu miało wzmocnić ideologicznie pozycję urzędującego prezydenta czy premiera, najczęściej kosztem rozmaitych instytucji demokratycznych. Pierwszym przykładem był generał Zia ul-Haq, faktycznie sprawujący władzę dyktatorską w latach 1978–1988. Stopniowa implementacja szariat w państwie, islamizacja armii (dotychczas instytucji mało zideologizowanej), a przede wszystkim rola lidera w dżihadzie antysowieckim we współpracy ze Stanami Zjednoczonymi, umożliwiała mu przedstawienie siebie jako jednego z najważniejszych przywódców (czy nawet najważniejszego) całego ówczesnego świata muzułmańskiego. Cieszył się szczególnym

¹² Tamże, s. 103.

¹³ Por. zwłaszcza klasyczną już dzisiaj jego pozycję wydaną po raz pierwszy przez wydawnictwo Routledge: K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, London 1945.

wsparciem fundamentalistycznej partii Dżama'at-e-Islami, założonej i długo kierowanej przez samego Maududiego. Autorytarne metody sprawowania władzy sprawiły jednakże, że polityczna opozycja zyskiwała na znaczeniu, a hasła „przywrócenia demokracji” trafiały coraz bardziej do przekonania przeciwników Zia ul-Haqa. Nic dziwnego, że po jego gwałtownej i do dziś nie w pełni wyjaśnionej śmierci, zwyciężczynią wyborów parlamentarnych okazała się Benazir Bhutto, córka obalonego w zamachu stanu i później zamordowanego Zulfikara¹⁴.

Podobne odwołania do statusu kalifa czynił Nawaz Sharif, w przeciwieństwie do Zia ul-Haqa, premier wybrany w demokratycznych wyborach. Islam stał się po raz kolejny najważniejszą kartą polityczną, szczególnie podczas drugiej kadencji Sharifa. Przykładowo, w 1998 roku dzięki jego usilnym staraniom zaakceptowano 15 poprawkę do konstytucji deklarującą szariat jako oficjalny system „sprawiedliwości społecznej”. Uwieńczeniem jego rządów miała być planowana deklaracja o nadaniu mu tytułu *Amir ul-Mominin*, czyli władca wiernych. Pretensje do zwierzchności nad wspólnotą muzułmańską wynikały chociażby z faktu posiadania przez Pakistan broni atomowej, co gwarantowało Sharifowi niezwykle wysoką pozycję polityczną w świecie islamu. Rok później, zgodnie z ówczesną historyczną logiką naprzemiennych rządów cywilno-wojskowych, został usunięty z urzędu w drodze zamachu stanu przez generała Perveza Musharafa, późniejszego prezydenta¹⁵. Nawaz Sharif okazał się jednak politykiem wyjątkowo odpornym na przeciwności. W 2013 roku jego partia – Pakistańska Liga Muzułmańska (N) – wygrała wybory, a on sam objął stanowisko premiera. Stracił je cztery lata później, na skutek decyzji Sądu Najwyższego, w rezultacie śledztwa związanego z tzw. aferą *Panama papers*¹⁶. Akurat ta dymisja w pewien sposób wpisywała się w postulat Iqbal o możliwości usunięcia lidera wspólnoty (bez konieczności rewolucji czy zamachu stanu), jeżeli działałby wbrew obowiązującemu prawu.

Iqbal w swoich rozważaniach o muzułmańskiej demokracji zdecydowanie odrzuca jakąkolwiek formę autorytaryzmu, uznając go wręcz za sprzeczny z samą ideą islamu. Ani Zia ul-Haq, ani Pervez Musharraf

¹⁴ Por. wersję wydarzeń prezentowaną w swojej autobiografii przez przyszłą premier: B. Bhutto, *Daughter of the East. An Autobiography*, London 2007.

¹⁵ Por. interpretację najnowszej historii Pakistanu w ocenie ówczesnego prezydenta kraju: P. Musharraf, *Na linii ognia. Wspomnienia*, tłum. U. Budzich-Szukała, M. Czekański, Warszawa 2007. Warto przypomnieć, że Musharraf promował osobiście polski przekład *Wspomnień* w Warszawie.

¹⁶ Por. BBC News, *Pakistan PM Nawaz Sharif resigns after Panama Papers verdict*, 28 July 2017, <http://www.bbc.com/news/world-asia-40750671> (dostęp: 22.03.2018).

nie znaleźliby prawdopodobnie uznania w jego oczach i zostaliby w myśl jego filozofii zdefiniowani jako uzurpatorzy. Niewykluczone, że terminem „uzurpator” opisałby także Nawaza Sharifa z jego pretensjami do lidera muzułmańskiej *ummy*, niemniej jednak nie mógłby zaprzeczyć, że został on wybrany na stanowisko premiera zgodnie z zasadami demokratycznymi, a nie na skutek krwawego zamachu stanu. Należy w tym miejscu wyjaśnić, że przez pojęcie autorytaryzmu Iqbal rozumiał także system monarchii dziedzicznej, stąd też jego niewielka lub żadna sympatia dla królewskich despotii, które charakteryzowały niemal całą historię świata islamu. Istniejące wówczas na subkontynencie quasi-państwa, rządzone bądź przez maharadzów bądź nawabów, nie stanowiły jakiegokolwiek alternatywy dla systemu republikańskiego, ostatecznie przyjętego zarówno przez Indie, jak i Pakistan¹⁷.

Oczywiście Iqbal był świadomy faktu, że cywilizacja muzułmańska w niewielkim stopniu przyczyniła się do rozwoju idei demokracji, zaś jej współczesny ideał wywodzi się z Europy. Wielokrotnie o tym wspomina w artykułach i publicznych wystąpieniach, aczkolwiek w sposób raczej niebezpośredni, bez wyraźnej sugestii o naśladowaniu Zachodu. Nawiązanie do epoki „kalifów sprawiedliwych” pozwoliło mu na sformułowanie konkluzji, że „demokracja jest w takim razie najważniejszym aspektem islamu i stanowi polityczny ideał [do którego należy dążyć, P. K.]”¹⁸. Tak zdecydowanie ideologiczne *dictum* narzucało formalne rozwiązania systemowe w przyszłym państwie, w którym Iqbal został przecież uznany za duchowego ojca-założyciela.

Sufizm a szkoła Deobandi – spór o kształt miejscowego islamu

Nie sposób odnaleźć w pracach Iqbala szczegółowych rozwiązań dotyczących demokratycznych instytucji czy samego funkcjonowania państwa. Podobnie jak w przypadku analizy szariatu, Iqbal skupia się przede wszystkim na filozoficznych bądź historycznych aspektach obydwóch pojęć, tj. prawa objawionego i demokracji. Praktyczne rozwiązania instytucjonalne byłyby do opracowania dopiero na późniejszym

¹⁷ Por. J. Singh, *Jinnah...* Warto przypomnieć, że autor ma czynny udział w kształtowaniu polityki Azji Południowej. Należy do książęcego klanu Radżputów, pełnił funkcję szefa dyplomacji Indii, był też ministrem obrony i finansów w rządzie BJP. Wydanie tej książki kosztowało go utratę członkostwa w partii.

¹⁸ M. A. Iqbal, *Islam as an Ethical...*, s. 104.

etapie budowania Pakistanu, aczkolwiek Iqbal prawdopodobnie zakładał, że wiele instytucji państwa, jak na przykład armia, szkolnictwo średnie i wyższe, część sądownictwa czy sama struktura biurokracji centralnej będą w miarę możliwości kopiowane zgodnie ze standardami brytyjskimi, które znał najlepiej. Takie rozwiązania, jeżeli sugerowane wprost, bez odpowiednich ideologicznych obwarowań, mogłyby jednak budzić sprzeciw ówczesnych tradycjonalistów, z Maududim na czele. Koncepcja idealnego państwa, autorstwa jednego z największych ideologów fundamentalizmu, opierała się na całkowicie odmiennej filozofii: naśladowaniu struktury wspólnoty muzułmańskiej z czasów proroka Muhammada, rygorystycznym przestrzeganiu litery prawa objawionego, narzuceniu wzorców religijnych całemu systemowi edukacji, propagowaniu dżihadu w polityce zagranicznej. Maududi, podobnie jak Iqbal, nie prezentował szczegółowych rozwiązań dotyczących struktury państwa, i nie przywiązywał specjalnej wagi do analizy sposobu elekcji jego przywódców. Z późniejszej historii możemy jednakże wnioskować, że najbliższy był mu model wprowadzany przez generała Zia ul-Haqa, co było dość odległe od ideologicznych pomysłów Iqbala.

Nie mniej istotna była jeszcze jedna kwestia: odmienna interpretacja miejscowego islamu, obecnego na subkontynencie od kilkunastu stuleci. Muhammad Allama Iqbal był mocno związany z tradycją sufizmu, który dominował w przestrzeni religijnej islamu w dawnych Indiach. Liczne bractwa sufickie, wysoka pozycja społeczna pirów (mistrzów duchowych) i ich pośmiertny kult ludowy, znaczący ruch pielgrzymkowy w całym państwie do wybranych grobowców sławnych sufich, popularność mistycznej poezji i koncertów muzyki sufickiej – to wszystko kształtowało oblicze indyjskiego islamu w ciągu setek lat i budowało obszar dialogu z wyznawcami innych wyznań. Wsparcie monarsze, jak w przypadku cesarza Akbara z dynastii Wielkich Mogołów (zmarł w 1605 r.), pozwalało skutecznie propagować tę odmianę islamu, która stopniowo stała się dominującą na całym obszarze subkontynentu. Sytuacja powoli ulegała zmianie po powstaniu sipajów w 1857 roku, którego zduszenie przez Brytyjczyków oznaczało formalny koniec panowania dynastii muzułmańskiej. Dziesięć lat później kształtuje się tzw. ruch deobandi, głoszący „powrót do źródeł religii islamu”, którego celem jest odbudowa pozycji społeczności muzułmańskiej, faktycznie traktowanej z dużą nieufnością przez brytyjski establishment. Sama nazwa wywodzi się od miejscowości Deoband, w północnych Indiach, gdzie do dziś znajduje się główna szkoła ruchu – Darul Uloom Deoband. Relatywnie szybko, dzięki szerokim kontaktom międzynarodowym i aktywnej działalności akademicko-

wydawniczej, Darul Uloom Deoband staje się drugim, po Uniwersytecie Al-Azhar w Kairze, szanowanym ośrodkiem teologicznym sunnickiego islamu. Początkowo wielu zwolenników ruchu deobandi utrzymuje bliskie kontakty z sufizmem, przyznając się do tradycji wybranych bractw mistycznych. Dużo później, już w kolejnych dziesięcioleciach XX wieku, ma miejsce proces odrzucenia sufizmu, wręcz uznawania go za szkodliwą narośl na „prawdziwym przesłaniu islamu”. Niektóre elementy nauczania szkoły deobandi zaczynają zbliżać się do religijnej interpretacji wahhabizmu, Arabia Saudyjska zaś staje się jednym ze sponsorów całego ruchu.

Abul A'la Maududi, wszechstronnie wykształcony i zaznajomiony z nauką europejską (był m.in. studentem Darul Uloom w Hajdarabadzie) zaakceptował w pełni filozofię „powrotu do źródeł” i stał się jednym z najważniejszych propagatorów fundamentalizmu islamskiego. Jego książki, pisane oryginalnie w języku urdu, tłumaczone były na angielski, arabski, bengalski czy hindi. Krytykował tradycję sufizmu, która bardziej kojarzyła się mu z pluralistyczną kulturą subkontynentu aniżeli ze ściśle monoteistycznym i umocowanym w prawie objawionym przesłaniem pierwotnego islamu. Według niego przyszły Pakistan powinien być nie tyle „państwem dla muzułmanów”, czyli po prostu krajem zamieszkiwanym przez większość muzułmańską, ale „państwem islamu”, a więc takim, w którym ściśle przestrzega się zaleceń nakreślonych „przez Koran i tradycję (hadisy)”¹⁹. Jakikolwiek kopiowanie politycznych czy – gorzej jeszcze – kulturowych wzorców z Zachodu uznawał za sprzeczne z islamem. Rzecz jasna, suficka poezja Iqbal, jego filozoficzne rozważania na temat doświadczenia mistycznego czy odwoływanie się do europejskiej klasyki filozoficznej nie mogły budzić zaufania Maududiego. Nie mógł też zaakceptować jego rozwiązań politycznych, i to mimo faktu, że Iqbal wyraźnie podkreślał supremację prawa objawionego w legislaturze przyszłego Pakistanu. Spór o kształt państwa przebiegał zatem na wielu płaszczyznach: politycznej, kulturowej, wreszcie metafizycznej. Formalnie Maududi go przegrał. To Muhammad Allama Iqbal stał się symbolem współczesnego Pakistanu, Maududi zaś, mimo że zmarł ponad czterdzieści lat po śmierci Iqbal, nie odgrywał znaczącej roli w państwie, a jego partia (z wyjątkiem okresu rządów generała Zia ul-Haqa) miała bardzo ograniczony wpływ na miejscowe życie polityczne. Paradoksalnie jednak, ta porażka została stopniowo przekuta w zwycięstwo, jeśli nawet

¹⁹ Por. szczegółową analizę koncepcji Maududiego w: S. Vali Reza Nasr, *Maududi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford 1996.

nie pełne, to przynajmniej częściowe. Maududi, dzięki swoim zaangażowanym publikacjom religijno-politycznym, egzegezie Koranu i własnej charyzmie, stał się jednym z trzech globalnych symboli politycznego islamu, obok wspomnianego już Sayyida Qutba i ajatollaha Chomeiniego. Jego interpretacje religijno-polityczne zaczęły zyskiwać na popularności pod koniec XX wieku, a niewykluczone, że nadal będą stanowić inspirację dla wielu ugrupowań czy partii uznawanych za radykalne, i to nie tylko z perspektywy euroatlantyckiej²⁰.

Zakończenie – proces detalibanizacji państwa

Stopniowa talibanizacja Pakistanu, która została powstrzymana dzięki operacji militarnej Zarb-e-Azb, stała się dla władz kraju wyzwaniem nie tylko *stricte* militarnym i politycznym, ale w nie mniejszym stopniu również ideologicznym. Ruch talibów, gorliwie wspierany przez armię, a zwłaszcza przez działający autonomicznie Inter-Services Intelligence (ISI), czyli wywiad wojskowy, miał w założeniu objąć kontrolą wyłącznie Afganistan. Zgodnie z doktryną „głębi strategicznej” Islamabad oczekiwał w sąsiednim państwie przyjaznego politycznie rządu, który z powodów ideologicznych nie byłby zainteresowany głębszą współpracą z Indiami. Talibowie, kształceni masowo na obszarze Pakistanu, początkowo wywiązywali się z politycznych zadań – jak oceniał to ISI – w zadowalającym stopniu. Późniejsze wydarzenia w pierwszych dekadach XXI wieku – licząc od zamachów 11 września, poprzez interwencję amerykańską w Afganistanie i trwającą tam nadal wojnę domową, aż po zbudowanie silnej sieci zmilitaryzowanych organizacji w samym Pakistanie – całkowicie zmieniły pierwotną ocenę dotyczącą przydatności talibów w polityce międzynarodowej²¹. Syndrom „ucznia czarnoksiężnika” zagroził stabilności jednego i drugiego państwa, czego władze w Islamabadzie nie brały zapewne wcześniej pod uwagę. Ideologia talibów, zwłaszcza pakistańskiej proweniencji, jest bardzo bliska nauczaniu szkoły deobandi, i nawet jeżeli skala stosowanej przez nich przemocy prawdopodobnie nie byłaby w pełni zaakceptowana przez zwolenników Maududiego, to ostateczny cel całego ruchu zbrojnego: zbudowania „prawdziwego pań-

²⁰ Por. historię rozwoju nurtów radykalnych w islamie: E. Sivan, *Radykalny islam*, tłum. A. Kosior, Kraków 2005.

²¹ Por. klasyczną już dziś pozycję: A. Rashid, *Talibowie*, tłum. D. Chylińska, A. Lipszyc, J. Piątkowska, Kraków 2002.

stwa islamu” w dużej mierze jest zbieżny z celem czołowego ideologa fundamentalistów.

Zamachy terrorystyczne w ostatnich latach były przyczyną śmierci niemal 40 tysięcy osób i kosztowały gospodarkę kraju, według wyliczeń Międzynarodowego Funduszu Walutowego, niemal 67 miliardów dolarów²². Z kolei skuteczne ataki na główną siedzibę Sił Zbrojnych Pakistanu w Rawalpindi czy na międzynarodowe lotnisko w Karaczi, z założenia miejsca podlegające wzmocnionej ochronie, podważyły autorytet samej armii, która niemal od początku istnienia państwa czuła się w pełni odpowiedzialna za jego bezpieczeństwo, w tym także wewnętrzne. Chociaż pewna liczba zamachów była wynikiem sporów etnicznych czy porachunków mafijnych, to za większością z nich stał ruch Tehrik-e-Taliban Pakistan, będący raczej luźną federacją poszczególnych partii i grup zbrojnych aniżeli sformalizowaną strukturą polityczno-wojskową. Kontrofensywa armii i mozolny proces wyzwalania poszczególnych terenów państwa spod kontroli talibów stanowi jeden z etapów procesu deradykalizacji całego państwa. Z jednej strony rozwinięta sieć medres kształcących tysiące uczniów zgodnie z duchem szkoły deobandi i skutecznie funkcjonujące partie fundamentalistyczne proponujące ubogim Pakistańczykom pomoc socjalną czy nawet rozstrzygnięcie drobnych sporów bez odwoływania się do instancji sądowych, z drugiej działająca od dziesiątek lat struktura relatywnie umiarkowanych partii politycznych o zasięgu ogólnokrajowym, jak Pakistan Muslim League, Pakistan People's Party czy Pakistan Tehrik-e-Insaf – posiadających łącznie grubo ponad 50% miejsc w Zgromadzeniu Narodowym, względnie wolne media i sądownictwo, w tym zupełnie niezależny Sąd Najwyższy, wreszcie rosnąca liczba organizacji pozarządowych – to wszystko tworzy krajobraz współczesnego Pakistanu, państwa mocno podzielonego wzdłuż linii etnicznych, klasowych, ideologicznych czy wyznaniowych (uwzględniając podział na sunnitów i szyitów). Należy też wziąć pod uwagę zmienne procesy radykalizacji i deradykalizacji opinii publicznej czy nadal silne wpływy sufizmu i aktywną działalność poszczególnych bractw sufickich, których filozofia jest niezmiennie odległa od przesłania szkoły deobandi²³. Współczesna debata ideologiczna w państwie jest konsekwencją częściowej talibanizacji (a następnie deradykalizacji) kraju, ale także nawiązuje do stosunkowo

²² Wszystkie dane za raportami MFW na temat Pakistanu: <http://www.imf.org/en/Countries/PAK> (dostęp: 22.03.2018).

²³ Filozoficzna analiza przesłania islamu oraz rola sufizmu opisane są przez Iqbal w jego najbardziej znanej publikacji: M. Allama Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989.

krótkiej historii niepodległego Pakistanu. Czy obecny ustrój powinien zachować silne podstawy demokracji, jak postulował Iqbal, z gwarancjami dla praw jednostek, z regularnie organizowanymi wyborami i niezależnym sądownictwem? Czy jest w nim miejsce na duchową wersję islamu, w wydaniu sufickim, która łagodzi surowe przesłanie religijne? A może fala ideologicznego fundamentalizmu nie została powstrzymana, a jedynie zahamowana, a w momencie kryzysu ekonomicznego i politycznego wzrośnie poparcie dla tendencji radykalnych, co doprowadzi do załamania się struktur państwa? Debata, niezwykle istotna w kontekście operacji Zarb-e-Azb, może rozpocząć proces powolnej deradykalizacji miejscowej polityki i samego społeczeństwa, a tym samym przyczynić się do reinterpretacji religii islamu w XXI wieku. To proces rozłożony na lata, aczkolwiek niewykluczone, że to koncepcje Iqbala, a nie Maududiego, po raz kolejny okażą się bardziej atrakcyjne dla klasy politycznej współczesnego Pakistanu.

STRESZCZENIE

Artykuł traktuje o politycznych sporach związanych ze współczesnymi interpretacjami islamu w kontekście konstruowania samej idei Pakistanu, a następnie ciągłego redefiniowania jego ideologicznych fundamentów. Analizie zostały poddane dwie koncepcje, będące w opozycji: polityczna filozofia współczesnego demokratycznego państwa islamskiego, opracowana przez Muhammada Allamę Iqbala, oficjalnie uznawanego za duchowego Ojca Pakistanu, oraz tradycjonalistyczna (lub fundamentalistyczna) wizja państwa islamskiego propagowana przez Abul A'la Maududiego, twórcę Dżamaat-e-Islami, jednej z najbardziej wpływowych organizacji muzułmańskich w całej Azji. Wybrane elementy obydwóch politycznych wizji bywały realizowane przez rozmaitych graczy sceny politycznej na przestrzeni siedemdziesięciu lat. Implikacje politycznych sporów miały zawsze znaczący wpływ na ostateczny kształt pakistańskiego społeczeństwa, polityki czy stanowionego prawa. Proces deradykalizacji czy detalibanizacji, zbiegający się z wojskową operacją „Zarb-e-Azb”, wydaje się być głęboko zakorzeniony w ideologii, a jego sukces może – do pewnego stopnia – zależeć od skuteczności argumentów ideologicznych przedstawianych przez walczące strony.

Piotr Kłodkowski

**GOD'S GOVERNANCE OR THE SYSTEM OF DEMOCRACY –
AN IDEOLOGICAL DISPUTE ON THE SHAPE OF THE ISLAMIC REPUBLIC
OF PAKISTAN IN THE 20TH AND THE 21ST CENTURY**

The article deals with political disputes related to the contemporary interpretations of Islam in the context of constructing the very idea of Pakistan, and then of continuously re-defining its ideological foundations. Two contrasting concepts are analyzed, viz., the political philosophy of a modern, democratic Islamic State as elaborated by Muhammad Allama Iqbal, officially recognized as “the Spiritual Father of Pakistan”, and the traditionalist (fundamentalist) vision of an Islamic State as promoted by Abul A'la Maududi, the founder of Jamaat-e-Islami, one of the most influential Muslim organizations in Asia. The selected elements of both ideological visions have been implemented in Pakistan by various political players over the period of seventy years. The implications of these ideological disputes have always had a serious impact on the final shape of Pakistani society, policies and law. The process of de-radicalization or de-talibanization of the State, coincided with a military operation “Zarb-e-Azb”, appears to be deeply rooted in ideology and its success may, to some extent, depend on the effectiveness of ideological arguments presented by the fighting parties.

KEY WORDS: *de-radicalization, Islam, Iqbal, Maududi, Pakistan*

Bibliografia

- Ahmed Akbar S., *Pakistan Society: Islam, Ethnicity and Leadership in South Asia*, Delhi 1988.
 Bhutto B., *Daughter of the East. An Autobiography*, London 2007.
 Dębnicki K., *The Pakistani Identity Constructed in Reaction to the Outside World. Perceptions of the West Created by Pakistan's Militant Media at the Time of Internal Strife*, „Politeja” 2016, nr 40.
 Dziekan M., *Prawo muzułmańskie wczoraj i dziś*, [w:] E. Machut-Mendelka (red.), *Oblicza współczesnego islamu*, Warszawa 2003.
 Esposito J. L., *Islam: Ideology and Politics in Pakistan*, [w:] A. Banuazizi, M. Weiner (red.), *The State, Religion and Ethnic Politics: Pakistan, Iran and Afghanistan*, Lahore 1987.
 Ess Joseph van, *Islam*, [w:] *Pięć wielkich religii świata*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1987.
 Hasan Usman and Iftikhar, Ali (red.), *The Muslim Debate*, Islamabad 2015.
 Iqbal Muhammad Allama, *Islam as an Ethical and Political Ideal*, Lahore 1977.
 Iqbal Muhammad Allama, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1989.
 Iqbal Muhammad Allama, *Kulliyat-e-Iqbal: Urdu*, Islamabad 2015.
 Jaffrelot Ch. *The Pakistan Paradox. Instability and Resilience*,urgaon 2015.
 Junik-Luniewska K., *From Malala to Burka Avenger: A Few Remarks on Changing Female Role Models in Contemporary Pakistan*, „Politeja” 2016, nr 40.
 Kukreja V., *Contemporary Pakistan. Political Processes, Conflicts and Crises*, New Delhi–London 2003.

- Kuszevska A., *Zrozumieć Pakistan. Radykalizacja, terroryzm i inne wyzwania*, Warszawa 2015.
- Kuszevska A., *Indie i Pakistan w stosunkach międzynarodowych. Konflikty, strategie, bezpieczeństwo*, Warszawa 2013.
- Musharraf P., *Na linii ognia. Wspomnienia*, tłum. U. Budzich-Szukała, M. Czeakański, Warszawa 2007.
- Maududi A. A'la, *Risālah-e-Dīniyat (Traktat o religii, wersja oryginalna w języku urdu)*, Lahore 1932.
- Maududi A. A'la, *Islam and Modern Civilization*, reprint Cairo (wersja w języku arabskim i tłumaczenie angielskie), b.d.
- Nasr Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford 1996.
- Parray Tauseef Ahmed, *Allama Iqbal on Islam-Democracy Discourse: An Analysis of his Views on Compatibility and Incompatibility*, „Islam and Muslim Societies – A Social Science Journal”, http://www.muslimsocieties.org/Vol4-2/Iqbal_on_democracy.pdf (dostęp: 17.03.2018).
- Rashid A., *Pakistan on the Brink. The Future of Pakistan, Afghanistan and the West*, London 2012.
- Rashid A. *Talibowie*, tłum. D. Chylińska, A. Lipszyc, J. Piątkowska, Kraków 2002.
- Singh J., *Jinnah. India-Partition, Independence*, New Delhi 2009.
- Sivan E., *Radykalny islam*, tłum. A. Kosior, Kraków 2005.
- Waheed-uz-Zaman, *Towards Pakistan*, Lahore 1985.