

## **I. Orient Daleki i Bliski**

Mirosław Sadowski  
(Uniwersytet Wrocławski)  
ORCID: 0000-0002-0077-8651

## **Teodemokracja Abula Ala Maududiego jako wzorzec ustrojowy państwa muzułmańskiego**

### **Abul Ala Maududi's theodemocracy as a political model of the Muslim state**

#### **ABSTRACT**

The main goal of this article is the analysis of A. A. Maudoodi's theodemocracy concept. The Pakistani scholar thought it the best regime for an Islamic State. His proposal was neither a democracy, nor a theocracy in the Western sense. He thought that only Allah has full sovereignty. It seems, however, that the temporal (worldly) authority in this regime belongs to the elite of lawyers and theologians. As such, the proposed regime could be better characterised as a religious totalism.

Key words: Mawdudi, theodemocracy, democratic caliphate.

Kwestia dobrych rządów była przedmiotem szerokiego zainteresowania i troski muzułmańskich myślicieli w całej historii islamu. Wydaje się to w pełni zrozumiałe ze względu na fakt, że islam jest religią, która od swojego zarania ma własną ideologię polityczną. W zasadzie każdy muzułmański myśliciel podzielał pogląd głoszący, że w islamie nie ma rozdziału na sferę sacrum i profanum a rolą imama jest obrona religii. Poza dyskusją wydaje się być, że do kategorii takich myślicieli należał Abul A'la Maududi.<sup>1</sup> Szereg autorów przekonuje, że Maududi należy do grona najbardziej wpływowych myślicieli muzułmańskich w XX stuleciu.<sup>2</sup> Obok niego wielu badaczy wskazuje Hassana al Banę (założyciela Stowarzyszenia Braci Muzułmanów w Egipcie) oraz Sayeda (Sajjida) Kutba<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Syed Abu 'l-' la Maududi (alternatywne pisownie nazwiska: Maudoodi, Mawdudi lub Modudi) urodził się 25 września 1903 r. w Aurangabad w Indiach, a zmarł 22 września 1979 r. w Buffalo (USA) gdzie przebywał na leczeniu. W jego pogrzebie w Lahore uczestniczyło około miliona osób. Poprzedzający imię i nazwisko tytuł syed (sajjid) wskazuje, że Maududi jest potomkiem proroka Mahometa ponieważ pochodzi od młodszego z wnuków Mahometa Husajna, syna jego ukochanej córki Fatimy i kuzyna Alego ibn abi Taliba.

<sup>2</sup> Zob. A. Afsaruddin, *Theologizing about Democracy: A Critical Appraisal of Mawdudi's Thought* 131, [w:] *Islam, the State, and Political Authority: medieval issues and modern concerns*, edited by Asma Afsaruddin, New York 2011, s. 132. W mojej ocenie ten wpływ jest widoczny również w XXI wieku.

<sup>3</sup> Szerzej na temat S. Kutba por. M. Samojedny, *Sajjid Kutb o państwie i prawie*, Poznań 2023, *passim*.

i ajatollaha Chomeiniego. Co znamienne dwóch ostatnich czerpało z koncepcji wypracowanych przez Maududiego.<sup>4</sup> W lipcu 2003 roku brytyjski magazyn *New Statesman* opublikował listę „12 wielkich myślicieli naszych czasów” i umieścił w tym gronie Maududiego. Redaktorzy uzasadniali swój wybór stwierdzeniem, że Maududi był jedynym myślicielem muzułmańskim na liście, ponieważ „tak wpływowe są jego idee i tak głęboki był jego wpływ na Osamę bin Ladena i Al-Kaidę, oraz umiarkowanych muzułmanów, że uwzględniono go, pomimo że zmarł w 1979 roku”.<sup>5</sup> Z czasem wpływ jego koncepcji można było zaobserwować w Azji Środkowej, Afryce Północnej i Azji Południowo-Wschodniej. Bassam Tibi nie zawahał się uznać Maududiego za jednego z ojców fundamentalizmu islamskiego.<sup>6</sup> Karen Armstrong zauważyła, że islamski fundamentalizm naszych czasów ma swoje korzenie w ideologicznych koncepcjach założyciela Jamaat-e-Islami, Abula ala Maududiego. Uważa ona, że to w koncepcji Maududiego leżą źródła islamskiego terroryzmu, to on bowiem w rzeczywistości był prekursorem globalnego ruchu dżihadu. W jej ocenie pakistański myśliciel był przekonany, że Zachód gromadzi swoje siły, aby zniszczyć islam. Z tego względu „Muzułmanie muszą zjednoczyć się, aby walczyć z wkraczającym sekularyzmem, jeśli chcą, aby ich religia i kultura przetrwały (...). Maududi wzywał do powszechnego dżihadu (...). Maududi argumentował, że dżihad jest główną zasadą islamu. To była innowacja (*bida*). Nikt wcześniej nie twierdził, że dżihad jest równoznaczny z pięcioma filarami islamu, ale Maududi uważał, że innowacja jest uzasadniona obecną sytuacją nadzwyczajną”.<sup>7</sup> Natomiast wytrawny znawca islamskiej bankowości i finansów dowodził z przekonaniem, że to ten pakistański uczony samodzielnie ukuł termin „islamska ekonomia” i przyczynił się w ten sposób do wzrostu wpływu na światową gospodarkę islamskich instytucji finansowych.<sup>8</sup> Z kolei Vali Nasr stwierdził, że to dzięki Maududiemu ostatecznie dokonała się transformacja islamu w ideologię”.<sup>9</sup> Współcześnie Maududi uchodzi w świecie muzułmańskim za jednego z architektów islamskiej cywilizacji.<sup>10</sup>

---

<sup>4</sup> M. A. Muqtedar Khan, *The Political Philosophy of Islamic Movements* 155, w; *Islam, the State and Political Authority*, op. cit. s. 157.

<sup>5</sup> G. Bowering et al., *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, New Jersey 2013, s. 333.

<sup>6</sup> B. Tibi, *Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley · Los Angeles · Oxford, 1998, s. 77-78.

<sup>7</sup> K. Armstrong, *Islam: A Short History*, Phoenix, London, 2002, s.143

<sup>8</sup> T. Kuran, *The Genesis of Islamic Economics. A Chapter in the Politics of Muslim Identity*, s. 301–338, [w:] *Social Research*, Vol. 64, No 2, (Summer 1997).

<sup>9</sup> V. Nasr, *The vanguard of the Islamic Revolution*, Los Angeles 1994, s. 15.

<sup>10</sup> W. Naim Wan Mansor, *Sayyid Abul A'la al-Mawdudi (1903-1979CE)*, [w:] *The Architects of Islamic Civilisation*, ed. by A. Wain, M. Hashim Kamali, Petaling Jaya (Malezja) 2018, s. 312-320.

Pakistański myśliciel odebrał w młodości dosyć solidne wykształcenie zarówno w duchu okcydentalnym, jak i tradycyjnym- islamskim. Po śmierci ojca został w wieku 17 lat dziennikarzem a jego teksty zawierały krytykę ulemów<sup>11</sup>, którym zarzucał brak zaangażowania w zgłębianie przyczyn postępu cywilizacji zachodniej oraz wymieniał europejskich myślicieli i filozofów, których nauki powinny być przedmiotem studiów muzułmanów, po to aby osiągnąć podobny poziom rozwoju cywilizacyjnego. Do grona tych autorów pakistański badacz zaliczał m. in. Monteskiusza, Woltera, Rousseau, Smitha, Fichtego, Hegla, Comte'a, Milla i Darwina<sup>12</sup>. Interesował się także poglądami Karola Marksa. Swoistym przełomem w życiu młodego dziennikarza był rozpad Imperium Osmańskiego i upadek instytucji kalifatu. Stał się on wtedy zagorzałym przeciwnikiem nacjonalizmu przekonując, że jest to rodzaj politeizmu i zagrożenie dla islamu o podłożu kulturowym i politycznym<sup>13</sup>. Poglądy i działalność Maududiego wywarły znaczny wpływ na kształt polityczny Pakistanu i debatę publiczną w tym państwie po podziale Indii i uzyskaniu przez ten kraj niepodległości. Maududi był bardzo płodnym autorem: napisał 73 książki, 120 broszur i artykułów oraz wygłosił ponad 1000 przemówień i oświadczeń prasowych. Jego opus magnum było pisane ponad 30 lat tłumaczenie i komentarz ( tafsir ) Koranu na język urdu, *Tafhim ul-Qur'an* (Znaczenie Koranu), mające na celu nadanie świętej księdze muzułmanów poprawnej interpretacji. Wiele jego prac przetłumaczono na języki obce, w tym arabski i angielski.

Wydaje się, że poglądy Maududiego głoszące, iż dominacja Zachodu nad islamem nie wynikała tylko z okcydentalnej filozofii, ekonomii, myśli politycznej czy rozwoju nauk ścisłych ale była głównie konsekwencją odejścia muzułmanów od prawdziwego przesłania islamu, są jedną z trzech typowych odpowiedzi na pytanie jakie zadają sobie muzułmanie: dlaczego po wiekach dominacji znaleźli się w gorszym położeniu niż Europejczycy? Jak stwierdził Daniel Pipes, poszukując wyjaśnień dla swojego położenia, muzułmanie wskazali trzy polityczne odpowiedzi na współczesne wyzwania stawiane przez Zachód: świeckość, reformizm i islamizm. Pierwsza głosi, że muzułmanie mogą zyskać postęp tylko przez naśladowanie Zachodu. Druga odpowiedź – reformizm, przekonuje, że kiedy zwolennicy świeckości nawołują wprost do uczenia się od Zachodu, reformiści czerpią z dorobku Zachodu selektywnie. Należy wybierać wszystko to co da się zinterpretować

---

<sup>11</sup> Ulemowie to tytuł nadawany uczonym teologom i prawnikom muzułmańskim oraz imamom, muftim i kadim, *Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971, s. 512.

<sup>12</sup> G. Bowering, *op. cit.*, s. 334.

<sup>13</sup> V. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Nowy Jork 1996, s. 54.

w zgodzie z religią. Reformiści zastosowali ten rodzaj rozumowania w sposób rozszerzający. Do osiągnięć nauki, na przykład, muzułmanie nie powinni mieć zastrzeżeń, bo nauka jest faktycznie muzułmańska. *Nie ma już żadnego powodu by opierać się zachodniej nauce; to raczej sprawa odzyskania tego, co Zachód wcześniej wziął (lub ukradł) muzułmanom. Dziedzina po dziedzinie, z różnym stopniem wiarygodności, muzułmańscy reformiści przyswajają sobie sposób życia Zachodu, pod pozorem czerpania z własnego dorobku. Celem reformistów jest więc imitowanie Zachodu, bez przyznawania się do tego - jak bardzo Zachód naśladują.* Trzecia odpowiedź jest ideologiczna, głosi bowiem, że odpowiedzią na problemy muzułmanów jest islamizm, który posiada trzy główne cechy wyróżniające: *wierność wobec świętego prawa (szariatu), odrzucenie wpływów Zachodu oraz przeistoczenie wiary w ideologię.* Islamizm dowodzi, że muzułmanie są w tyle za Zachodem, ponieważ przestali być dobrymi muzułmanami. Z tego względu aby odzyskać utraconą w przeszłości potęgę należy jedynie powrócić na drogę tradycji, *a można to osiągnąć jedynie poprzez życie w pełni podporządkowane szariatowi. Gdy muzułmanie tak postąpią to, wówczas znowu będą dominować nad światem, tak jak u szczytu swojej świetności.*<sup>14</sup> Bez wątpienia Maududiego zaliczyć można do trzeciej kategorii<sup>15</sup>, jakkolwiek bliskie są mu także pomysły przeniesienia na grunt islamu pewnych rozwiązań okcydentalnych. Świadczą o tym najlepiej jego poglądy na państwo, a zwłaszcza jego idea teodemokracji. Jak trafnie wskazał Asma Afsaruddin pakistański uczony wymyślił ten termin po to, aby odróżnić islamskie koncepcje polityczne od zachodnich.<sup>16</sup> Pojęcie teodemokracji jest właściwym sposobem rządzenia zgodnie ze wskazaniami głównych tekstów religijnych, tym samym jest głęboko zakorzenione w przednowoczesnej islamskiej myśli politycznej.<sup>17</sup>

Trzonem koncepcji Maududiego był pogląd o jedności i wyłącznej suwerenności Allaha, zgodnie z którą Bóg jest panem i suwerenem (hakim) nad każdym aspektem stworzenia, zarówno w sferze społecznej, indywidualnym wymiarze ludzkiej egzystencji, jak i w świecie przyrody. W przekonaniu pakistańskiego myśliciela idea wyłącznej suwerenności Boga jest mocno ugruntowana w Koranie, gdzie wiele mówi się o jedynej i niepodzielnej władzy Allaha, przekazanej Mahometowi, łączyły się w niej bowiem różne typy władzy

---

<sup>14</sup> D. Pipes, *Islam and Islamism: Faith and Ideology*, The National Interest, No. 59 (Spring 2000), s. 87-93.

<sup>15</sup> *Ibidem.* Sam Maududi po latach studiów nad myślą zachodnią i islamską stwierdził z przekonaniem, że to nie jedynie potęga zachodnich idei doprowadziła do wzrostu europejskiej hegemonii politycznej i ekonomicznej, ale przyczyniło się do tego także odejście muzułmanów od właściwego praktykowania swojej religii, co w konsekwencji zrobiło miejsce dla europejskich mocarstw, tak też N.F. Paracha, *Abul Ala Maududi: An existentialist history*, <https://www.dawn.com/news/1154419>, dostęp: 19 grudnia 2022.

<sup>16</sup> A. Afsarudin, op. cit., s. 132.

<sup>17</sup> *Ibidem.*

w sensie okcydentalnym<sup>18</sup>. Te różne pojęcia nie były synonimami. “Sułtan” to władza najwyższa, panowanie przychodzące z zewnątrz. To taka władza, którą mieli lub chcieli mieć w Arabii cudzoziemscy władcy i taka władza może być przekazana Prorokowi. Tak Koran: “My wzmocnimy twoje ramię przez twojego brata; My damy wam obu władzę”<sup>19</sup>. “Mułk” - władza przez posiadanie majątku, władza jako władanie, władza królewska, a Koran kwituje to słowami: “Do Boga należy królestwo niebios i ziemi! Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny!”<sup>20</sup>. “Hukm” to władza, która rozstrzyga spory i wydaje wyroki. Według Koranu są to zadania Allaha, o których Koran mówi: “Zaprawdę, ja opieram się na jasnym dowodzie, pochodzącym od mojego Pana, a wy to uważacie za kłamstwo. Ja nie mam władzy nad tym, co wy staracie się przyspieszyć. Sąd należy tylko do Boga! Bóg podaje prawdę, a On jest najlepszy z rozstrzygających”<sup>21</sup>. I w końcu - amr, czyli rządzenie wprost, nakaz pociągający za sobą konkretne działania lub zdarzenia. “O wy, którzy wierzycie!... wiedźcie, iż Bóg jest potężny, mądry! Czyż oni nie czekają tylko, w cieniu chmur i aniołowie? Wyrok został już wydany i do Boga zostaną sprowadzone wszystkie sprawy”<sup>22</sup>. Idea niepodzielności władzy wynikała z rozumienia przez Maududiego idei tawhid, oznaczającej jedność i jedyność Allaha. Ten dogmat, według niego należy postrzegać nie tylko z punktu widzenia religii, ale także w kategoriach prawa, ponieważ Bóg nie tylko jest obiektem czci, ale dysponuje także pełną suwerennością prawną.<sup>23</sup>

Tawhid to pierwsza i fundamentalna zasada islamu, głosi ona rygorystyczny monoteizm sprowadzający się do wiary w jednego i jedynego Boga- Allaha. Dogmat ten powoduje istotne konsekwencje dla prawa i społeczności wiernych, a jego akceptacja prowadzi do powstania różnic pomiędzy ludźmi. Wszyscy ludzie, którzy akceptują tawhid stają się odrębną społecznością wiernych – ummą.<sup>24</sup> Z zasady tawhid (jedności i jedyności Boga) wyciągnięto wniosek głoszący, że również boskie prawo musi być jednolite i niezmiennie. Ścisły związek religii i prawa, zarówno w przeszłości jak i współcześnie znalazł odzwierciedlenie w fakcie, że w islamie teolodzy są równocześnie prawnikami i vice

---

<sup>18</sup> Szerzej w tej materii por. M. Sadowski, *Ze studiów nad wczesnomuzułmańską doktryną państwa*, Politeja, 2004, 2, s. 243-278.

<sup>19</sup> *Koran XXVIII - 35*. Wszystkie cytaty z Koranu przytaczam za: *Koran. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski*, Warszawa 1986. Cyfra rzymska oznacza surę (rozdział), a cyfra arabska ajat (werset danego rozdziału).

<sup>20</sup> *Koran III - 189*.

<sup>21</sup> *Koran VI - 57*, por. też *XII - 40*.

<sup>22</sup> *Koran II - 208-210*.

<sup>23</sup> M. Jońca, *Doktryna prawna Abula Ala Maududiego*, w: *Wrocławskie Studia Erazmianskie, Orient Daleki i Bliski*, t. XII, red. M. Sadowski, Wrocław 2018, s. 430.

<sup>24</sup> M. Sadowski, *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017, s. 270.

versa.<sup>25</sup> Wypowiedzi dotyczące religii są bardzo często rozstrzygnięciami prawnymi. W konsekwencji w krajach islamu brak dualizmu religii i prawa, albowiem nie ma praktycznie żadnej różnicy między normą religijną a prawną, brak rozróżnienia przestępstwa i grzechu. Wypełniania „świeckich” norm islamu żąda się od muzułmanina w imię religii.<sup>26</sup> Opierając się na koncepcji wyłącznej suwerenności Allaha Maududi wskazuje trzy fundamentalne zasady państwa i prawa islamu:

1. Jedynym prawdziwym suwerenem jest Bóg -Allah i dlatego żaden człowiek, czy nawet cały naród nie posiada atrybutu suwerenności.<sup>27</sup>

2. Co do zasady stanowienie prawa należy wyłącznie do Allaha. Jedynie wtedy gdy brak jest boskiej regulacji ludzie mogą ustanawiać prawa w oparciu o boskie nakazy.

3. Państwo islamu musi opierać się, bez wyjątków, na prawie objawionym ludziom przez Boga za pośrednictwem proroków. Rządzący są zobowiązani do całkowitego przestrzegania boskich nakazów, a ich zadaniem jest sankcjonowanie boskiego prawa ludzkimi sposobami. W przypadku gdy rządzący przekroczą swoje uprawnienia, prawa przez nich ustanawiane nie wiążą wiernych.<sup>28</sup>

A prima vista idea państwa islamskiego w myśli Maududiego i jej postrzeganie w islamskiej myśli politycznej wydają się być modernizacją klasycznej doktryny islamskiego kalifatu.<sup>29</sup> Próba rekonstrukcji politycznych poglądów Abula Ala Maududiego prowadzi do tezy, że w jego ocenie islam jest nierozzerwalnie związany z polityką, a koncepcja rzeczywistości i wzorzec, który przedstawia stanowi antytezę świeckiej demokracji w wydaniu zachodnim. Maududi był przekonany, że suwerenność Boga (*hakimiya*) i suwerenność narodu (ludu) wzajemnie się wykluczają.<sup>30</sup> Z tego względu, chociaż stwierdził w jednej ze swoich książek, że „demokracja zaczyna się od islamu”, to islamska demokracja według niego była antytezą świeckiej demokracji zachodniej, która przenosiła *hakimiya* (suwerenność Boga) na ludzi.<sup>31</sup> Maududi stwierdził, że „system polityczny islamu został oparty na trzech zasadach, a mianowicie: wskazanej wyżej idei Tawhid (Jedność Boga), Risalat (Proroctwo) i Khilafah (Kalifat). W jego ocenie trudno jest zrozumieć różne aspekty muzułmańskiej teorii

---

<sup>25</sup> Sam Maududi również odpowiada tej regule.

<sup>26</sup> M. Sadowski, *Islam. Religia i prawo*, op. cit., s. 272.

<sup>27</sup> A.A. Maududi, *First Principles of the Islamic State*, trans. and ed. Khurshid Ahmad, Lahore 1983, s. 16.

<sup>28</sup> Podobnie A. Afsaruddin, op. cit., s. 132-150.

<sup>29</sup> Tak też Seyyed V. Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York Oxford, 1996, s. 80.

<sup>30</sup> A. A. Mawdudi, *Political Theory of Islam*, w: J. J. Donahue and J. L. Esposito, eds., *Islam in Transition: Muslim Perspective*, New York 1982, s. 253.

<sup>31</sup> A. A. Mawdudi, *Political Theory of Islam*, Lahore 1976, s. 13, 15-17, 38, 75-82.

politycznej bez właściwego poznania tych trzech zasad”.<sup>32</sup> Idea prorocstwa ma swoje uzasadnienie w wyjątkowej i niepodważalnej roli jednej osoby - Mahometa w powstaniu i rozwoju szariatu- prawa muzułmańskiego oraz organizacji pierwszego państwa islamskiego.<sup>33</sup> Znaczenie Proroka dla prawa islamu nie ma chyba odpowiednika w innych systemach prawnych. Muzułmanie wierzą, że Wysłannik Allaha nie tylko przekazał ludziom słowo Boga w postaci Koranu, ale przyniósł także specyficzne dla islamu prawo Boże, prawo, którego korzenie znajdują się całkowicie w Koranie, ale poznanie których nie byłoby możliwe bez interpretacji Proroka, bez jego słów i czynów, które wierni poznali dzięki sunnie Pośłańca Boga, drugim źródle prawa muzułmańskiego. Dla muzułmanów był pierwszym sędzią i pierwszym nauczycielem boskiego prawa, a szczególna więź, która łączyła go z Allahem dodatkowo wzmacnia jego pozycję, jako najdoskonalszego interpretatora boskiego prawa i jego najlepszego wysłannika – pierwszego kalifa, następcy sprawującego także władzę polityczną, który położył podwaliny pod teorię i praktykę islamskiej doktryny państwa<sup>34</sup>. W tradycyjnych i współczesnych debatach na temat natury kalifatu, instytucja ta była postrzegana zasadniczo w kategoriach panującego monarchy, władcy. Istnieje jednak również odmienne znaczenie tego terminu, na które zwrócono większą uwagę w drugiej połowie XX wieku. Oprócz konotacji „następcy” arabski termin khalifah obejmuje również znaczenie, w jakim khalifah jest zastępcą lub przedstawicielem. Możliwa jest taka wykładnia treści koranicznych, która pozwala postrzegać ludzi jako przedstawicieli Boga (khalifah) na ziemi, oraz rządzenie Bożym stworzeniem. W tym drugim rozumieniu jest to szersze znaczenie pojęcia khilafah.<sup>35</sup>

Ponieważ suwerenność Boga jest powszechna, Maududi postrzegał islam jako system polityczny, którego twórcą i prawodawcą jest Allah.<sup>36</sup> Ludzie to przedstawiciele Boga lub co najwyżej „wiceregenci” (khulafa) na ziemi i z tego powodu są zobowiązani do posłuszeństwa wobec boskiego autorytetu. Ponieważ muzułmanin to ktoś, kto się podporządkowuje całkowicie i wyłącznie Bogu, może oddawać cześć jedynie Allahowi, zarówno w sensie duchowym jak i materialnym. W liście do Chaudhari`ego Alego Ahmad Khan`a, Maududi stwierdził, że niektóre wersety Koranu wyraźnie określają Boga jako rabba

---

<sup>32</sup> A. A. Maududi, *Islamic Way of Life*, trans. Khurshid Ahmad, Delhi 1967, s. 40.

<sup>33</sup> W. B. Halaq, *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York 2013, s. 119. Autor ten podkreśla szczególne znaczenie prorocstwa jako źródła prawodawstwa. Ibidem.

<sup>34</sup> Szerzej odnośnie muzułmańskiej idei państwa M. Sadowski, *Ze studiów nad wczesnomuzułmańską doktryną państwa*, „Politeja, Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2004, nr 2, , s. 243-278.

<sup>35</sup> J. L. Esposito & J. O. Voll, *Islam and Democracy*, New York, Oxford 1996, s. 26.

<sup>36</sup> A. A. Maududi, *Four Basic Qur`anic Terms*, Lahore, 1979, s. 29.

(pana) łącząc tę jego funkcję z rolą hakim, władcy świata. Maududi wskazywał, że „Jeżeli ktoś uznaje zwierzchnictwo jakiegokolwiek istoty ludzkiej, „to wyobraża sobie, że ten ktoś ma prawo do bycia Rabbem i Allahem”, a takie podejście nie różni się niczym od praktyk politeistów<sup>37</sup>. Status Boga jako wyłącznego władcy świata - hakim pozwala tylko jemu na stanowienie prawa, zarówno tego, które dotyczy spraw całego społeczeństwa, jak i tego, które bardzo szczegółowo reguluje życie prywatne jednostki.<sup>38</sup> Wydaje się, że ta koncepcja państwa oparta na wszechwładzy Allaha była mocno totalizująca. W tym modelu ustrojowym istniałby trójpodział władz na ustawodawczą, wykonawczą i sądową, ale tylko dwie ostatnie pozostawałyby w rękach człowieka. Cała władza prawodawcza należałaby wyłącznie do Boga.<sup>39</sup>

Maududi przekonywał, że islam, jako wszechogarniająca ideologia, do swojego prawdziwego urzeczywistnienia potrzebuje wprowadzenia właściwego modelu politycznego. Proponowany ustrój nie jest ani demokracją, ani teokracją lecz syntezą tych dwóch systemów rządów, który Maududi określił mianem teodemokracji. U podstaw teorii politycznego islamu i Państwa Islamu leży przekonanie o wszechwładności, jedynej suwerenności i jedności (*tawhid*) Boga oraz to, iż tylko Jemu przynależne są cechy *ilah* (Bóg), *rabb* (pan), *ibadah* (kult) i *din* (religia). Maududi wierzy, że zrozumienie prawdziwego znaczenia tych terminów jest niezbędne dla zrozumienia prawdziwej istoty Koranu – idei *tawhid*, czyli wiary w jedność i jedyność Allaha.<sup>40</sup> Jego celem było doprowadzenie do *ḥukūmat-i ilahiyya*, to jest „Rządów Allaha” lub powołanie do życia „Państwa Islamskiego”. W tym celu Maududi przekonywał, że państwo oparte na szariacie jest nie tylko pożądane, ale także kluczowe dla samej wiary muzułmanów w monoteizm. W pracy *Cztery podstawowe pojęcia Koranu*, dokonał reinterpretacji terminów *ilāh*, *rabb*, *ibādāt* i *dīn*<sup>41</sup> po to, aby dowieść, że Koran zobowiązał muzułmanów do ustanowienia państwa opartego na boskiej suwerenności i jednocześnie nakazał im odrzucić, a raczej zdetronizować *jāhiliyyat*<sup>42</sup>, ucieleśnienie ludzkiej suwerenności. Państwo, aby rzeczywiście mogło zasłużyć na miano Państwa Islamu, musi respektować wszelkie reguły dane przez

---

<sup>37</sup> Przytaczam za: S. Ahmed, *Reform and Modernity in Islam: the Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers*, London 2013, s. 152.

<sup>38</sup> A. A. Maududi, *Islamic Law and Constitution*, Lahore 1980, s. 146.

<sup>39</sup> Tak też J.-P. Hartung *A System of Life: Mawdudi and the Ideologisation of Islam*, Oxford New York 2014, s. 143.

<sup>40</sup> Tak też N. Lahoud, *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Boundaries*, London and New York 2005, s. 52.

<sup>41</sup> Dla Maududiego „religia”, „sposób życia” oraz „system wierzeń i działań” są często oddane w próbach tłumaczenia słowa *din*.

<sup>42</sup> *Jāhiliyyat* (*džhiliyya*) oznacza po arabsku czas ciemnoty, niewiedzy, barbarzyństwa i jest nazwą przez Arabów okresowi poprzedzającemu islam.

Boga oraz tworzyć ziemskie prawo w zgodzie z Koranem i sunną. Wydaje się, że islam był dla Maududiego ideologią polityczną, która żądała od swoich wyznawców skierowania wszystkich wysiłków na rzecz urzeczywistnienia Państwa Islamu.<sup>43</sup>

W ocenie Maududiego najlepszym ustrojem dla takiego państwa byłaby opracowana przez niego koncepcja teodemokracji. Zgodnie z tą ideą Państwo muzułmańskie byłoby „demokratycznym kalifatem”, lub teodemokracją, która nie jest ani demokratyczna, ani teokratyczna w sensie zachodnim.<sup>44</sup> Nie jest demokratyczna w zachodnim, świeckim sensie, ponieważ „odrzuca filozofię nieograniczonej suwerenności ludu. Nie jest także teokratyczna w sensie europejskim, chrześcijańskim, ponieważ „władzę w tym modelu sprawuje nie konkretna grupa religijna, ale cała społeczność zwykłych muzułmanów, tak jak określone jest to w Kanie i sunnie Proroka Mahometa”<sup>45</sup> Mawdudi przekonywał, że takie państwo można faktycznie uznać za specyficzną formę islamskiej teokracji ponieważ rządzi nim najwyższe prawo objawione, jednakże w przeciwieństwie do teokracji sensie zachodnim Państwo Islamskie daje muzułmanom prawo wyboru przywódcy i pozbawienia go władzy, jeśli zajdzie taka potrzeba.<sup>46</sup>

Opracowana przez pakistańskiego autora teoria polityczna opiera się na dwóch podstawach. Pierwszą z nich jest rozumienie pojęcia namiestnika (khilafa), która pozwala na rozróżnienie władzy sprawowanej przez władcę muzułmańskiego i suwerenności Boga. Khilafa (namiestnik) sprawuje władzę w imieniu Allaha, jest zatem zobowiązany do przestrzegania praw bożych i może rządzić tylko w takim zakresie w jakim zezwala mu boski suweren. Drugie główne pojęcie jego teorii politycznej to koncepcja „namiestnictwa ludowego”, zgodnie z którym to całej wspólnoty wiernych (ummie) zostaje powierzona władza rządzenia ziemią. To znaczy, że „wszyscy wierzący są powiernikami Kalifatu” i że „Każdy wierzący jest namiestnikiem Boga na miarę swoich indywidualnych możliwości”<sup>47</sup>. Żadna pojedyncza osoba ani klasa społeczna nie może aspirować do roli namiestnika Allaha. Państwo w którym panuje teodemokracja opiera się na czterech zasadach. Po pierwsze społeczeństwo oparte na „ludowym namiestnictwie” nie uznaje hierarchii klas społecznych ze względu na pochodzenie i status społeczny. Wszyscy członkowie ummy są równi pod

---

<sup>43</sup> N. Ayoob, D. N. Lussier, *The many faces of political Islam: religion and politics in Muslim societies*, Second edition, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2020, s. 80.

<sup>44</sup> Niektórzy badacze uważają, że Maududi miał obsesję na punkcie przystosowania zachodniej terminologii politycznej do swoich koncepcji politycznych, co zaowocowało pojęciem „demokratyczny kalifat”. Tak N. Ayoob i D. N. Lussier, *The many faces of political Islam*, op. cit., s. 81.

<sup>45</sup> A. A. Mawdudi, *Political Theory of Islam*, Lahore 1976, s. 20–21

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 38

względem pozycji społecznej.<sup>48</sup> Po drugie w tym idealnym Państwie Islamskim każdy ma równe szanse rozwoju i awansu społecznego, bez naruszania praw innych osób.<sup>49</sup> Po trzecie: ustrój oparty o zasadę „ludowego namiestnictwa” nie pozwala na dyktaturę jednej osoby lub grupy osób. Ponieważ każdy jest kalifem lub namiestnikiem zgodnie z prawami, które mu przysługują. Człowiek, który sprawuje władzę, jest jedynie administratorem państwa, ponieważ cała społeczność (umma) delegowała mu swoich współnamiestników. Kalif odpowiada zarówno przed Bogiem jak i „jego współkalifami”. W przypadku, gdy sam sobie przypisuje absolutne prawo do rządzenia, to znaczy zostaje dyktatorem, powinien zostać uznany za uzurpatora, a nie prawowitego kalifa. Główną funkcją władcy jest egzekwowanie wszechogarniającego szariatu – boskiego prawa, któremu on sam podlega. Żaden władca nie może odstępować od norm tego prawa ani nie może zastąpić go prawem, które sam stworzył. Tym samym prawowity władca jest powstrzymywany przez sam szariat przed chęcią zostania dyktatorem lub samowolnym ogłaszaniem nowych aktów prawnych wbrew woli obywateli, w przeciwieństwie do dyktatorów Rosji, Niemiec, Włoch czy Atatürka w Turcji.<sup>50</sup> I po czwarte, w takim egalitarnym, funkcjonującym w oparciu o prawo szariatu społeczeństwie każdy dorosły muzułmanin, zdrowy na umyśle, mężczyzna lub kobieta ma prawo do wolności słowa.<sup>51</sup>

W przekonaniu Maududiego źródłem wszelkiego zła na świecie jest odejście od wiary w Allaha i sprzeciwianie się jedynej prawdzie, co doprowadziło do dominacji jednego człowieka nad drugim<sup>52</sup>. Sposobem na osiągnięcie prawdziwego szczęścia jest odrzucenie ludzkiej suwerenności i poddanie się Jedynemu Bogu. Każda kwestia, która została rozstrzygnięta przez szariat, prawo objawione ludziom przez Allaha, czy też poprzez działającego zgodnie ze wskazówkami Allaha Proroka Mahometa ma powszechny i niezmienny charakter, co stanowi teokratyczny aspekt islamu rozpatrywanego w kategoriach politycznych. Natomiast wszystkie inne zagadnienia, które zostały pozostawione wolnej decyzji samych ludzi, są rozstrzygane poprzez ijma, zgodne porozumienie całej społeczności muzułmańskiej. W ocenie Maududiego każdy bowiem muzułmanin może interpretować prawo i to właśnie jest element demokratyczny teorii politycznego islamu i Państwa Islamu. Co znamienne to jednak sam pakistański uczony uważał, że moc idżtihadu (zdolność interpretacji prawa) i prawdziwą wiedzę na temat islamu

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 38-39.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 39-40.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 41-41.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 41-42.

<sup>52</sup> A. A. Maududi, *Islamic law and Constitution*, Lahore 1967, s.133.

posiada nie więcej niż 0,001 procent muzułmanów.<sup>53</sup> Tym samym egalitaryzm Maududiego dotyczył niewielkiej grupy osób, właściwsze zatem byłoby określanie go mianem rządów elity. Proponowany przez niego model ustrojowy, określany pojęciem teodemokracji, oparty jest na przekazaniu przez prawdziwego Suwerena-Allaha namiestnictwa nad światem wszystkim muzułmanom. Postulowane przez Maududiego Państwo Islamu ma być oparte na równości ludzi, których przedstawiciele pozbawieni są przywilejów, a w państwie tym szanowane są podstawowe prawa człowieka, wolność słowa (w rozumieniu islamu) czy wolność wyznania. Państwo islamskie ma powstać poprzez „islamską transformację” społeczeństwa. Maududi wyjaśnia, że taka transformacja odbędzie się przy pomocy ruchu intelektualnego, który wpaja islamskie wartości wszystkim członkom społeczeństwa poprzez odpowiednią edukację.<sup>54</sup>

\*\*\*\*\*

Maududi wykorzystał zachodnie koncepcje polityczne, aby wyjaśnić współczesną ideę państwa islamskiego. Koncepcję kalifatu uznał za podstawę dla swojej interpretacji demokracji w islamie. W jego przekonaniu pojęcie kalifat oznacza „reprezentację”. Prawdziwa pozycja i miejsce człowieka, według islamu, to bycie przedstawicielem Boga na ziemi i bycie Jego zastępcą. Człowiek sprawuje władzę jedynie w granicach wyznaczonych przez Allaha. Konsekwencje przyjęcia tego stanowiska dla systemu politycznego są takie, że władza kalifa jest nadana grupie ludzi jako całości, całej społeczności, (właściwsze byłoby wąskiej elicie znawców prawa i religii) ponieważ tylko całość, może prawidłowo realizować warunki reprezentacji, po przyjęciu zasady tawhid. Odpowiedzialność za kalifat ponosi całe społeczeństwo, jak i każdy człowiek z osobna. To był punkt, w którym zaczyna się demokracja w Islamie. Każda osoba w społeczeństwie islamskim cieszy się prawami i uprawnieniami namiestnika Bożego i pod tym względem dla Maududiego wszyscy ludzie są sobie równi. Koncepcja teodemokracji nie została zbudowana w celu opracowania systemu politycznego, ale zastąpienia struktury państwa islamskim systemem politycznym, przekształceniem państwa w kalifat, który stałby się podstawą dla rozpoczęciem dżihadu. Przez teodemokrację Maududi nie rozumie nowoczesnego, liberalnego ustroju politycznego, ale państwo w którym rzeczywistą władzę sprawuje elita uczonych „teologoprawników” pod płaszczykiem demokratycznej nomenklatury. Teodemokracja Maududiego nie była ani demokracją ani teokracją w sensie okcydentalnym. Zaproponowany przez niego model

---

<sup>53</sup> Tak też R. Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic State*, London and New York 2011, s. 130.

<sup>54</sup> N. Lahoud, *Polilitical Thought in Islam*, op. cit. s. 19.

ustrojowy lepiej określać mianem religijnego totalizmu, zatem jest to system, w którym religia nierozdzielnie związana z prawem reguluje wszystkie sfery życia człowieka.

### **Bibliografia**

Afsaruddin A., *Theologizing about Democracy: A Critical Appraisal of Mawdudi's Thought*, [w:] *Islam, the State, and Political Authority: medieval issues and modern concerns*, edited by Asma Afsaruddin, New York 2011.

Ahmed S., *Reform and Modernity in Islam: the Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers*, London 2013.

Armstrong K., *Islam: A Short History*, Phoenix, London, 2002.

Ayoob N., Lussier D. N., *The many faces of political Islam: religion and politics in Muslim societies*, Second edition, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2020.

Bowering G. et al., *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, New Jersey 2013.

Donahue J. J. and Esposito J. L., eds., *Islam in Transition: Muslim Perspective*, New York 1982

Esposito J. L. & Voll J. O., *Islam and Democracy*, New York, Oxford 1996.

Halaq W. B., *The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York 2013.

Hartung J.-P., *A System of Life: Mawdudi and the Ideologisation of Islam*, Oxford New York 2014.

Jackson R., *Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic State*, London and New York 2011.

Jońca M., *Doktryna prawna Abula Ala Maududiego*, w: Wrocławskie Studia Erazmiańskie, *Orient Daleki i Bliski*, t. XII, red. M. Sadowski, Wrocław 2018.

*Koran*. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986 .

Kuran T. , *The Genesis of Islamic Economics. A Chapter in the Politics of Muslim Identity*, s. 301–338, w: *Social Research*, Vol. 64, No 2, (Summer 1997).

Lahoud N., *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Boundaries*, London and New York 2005.

*Mały słownik kultury świata arabskiego*, Warszawa 1971.

Mawdudi A. A. , *First Principles of the Islamic State*, trans. and ed. Khurshid Ahmad, Lahore 1983.

- Mawdudi A. A., *Political Theory of Islam*, Lahore 1976.
- Maududi A. A. , *Islamic Way of Life*, trans. Khurshid Ahmad, Delhi 1967.
- Maududi A. A., *Four Basic Qur'anic Terms*, Lahore, 1979.
- Maududi A. A., *Islamic law and Constitution*, Lahore 1967.
- Maududi A. A., *Islamic Law and Constitution*, Lahore 1986.
- Muqtedar Khan M. A., *The Political Philosophy of Islamic Movements* 155, w: *Islam, the State, and Political Authority: medieval issues and modern concerns*, edited by Asma Afsaruddin, New York 2011.
- Nasr V., *The vanguard of the Islamic Revolution*, Los Angeles 1994.
- Nasr V., *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Nowy Jork 1996.
- Paracha N. F., *Abul Ala Maududi: An existentialist history*, <https://www.dawn.com/news/1154419>, dostęp: 19 grudnia 2022.
- Pipes D., *Islam and Islamism: Faith and Ideology*, The National Interest, No. 59 (Spring 2000).
- Sadowski M., *Ze studiów nad wczesnomuzułmańską doktryną państwa*, w: Politeja, Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego, nr 2, Kraków 2004.
- Sadowski, M. *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017.
- Samojedny M., *Sajjid Kutb o państwie i prawie*, Poznań 2023.
- Seyyed V. Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York Oxford, 1996.
- Tibi B., *Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley · Los Angeles · Oxford, 1998.
- Wan Mansor W. Naim, *Sayyid Abul A'la al-Mawdudi (1903-1979CE)*, w: *The Architects of Islamic Civilisation*, ed. by A. Wain, M. Hashim Kamali, Petaling Jaya (Malezja) 2018.

## ABSTRAKT

Celem artykułu jest analiza koncepcji teodemokracji przedstawionej przez A. A. Mududiego. Pakistański badacz uważał, że jest to najlepszy model ustrojowy dla Państwa Islamskiego. Jego propozycja nie była ani demokracją ani teokracją w sensie okcydentalnym. Uważał on, że pełnia suwerenności przysługuje jedynie Allahowi. Wydaje się jednak, że władza doczesna (ziemska) w tym modelu państwa należy do elity uczonych prawników

i teologów. Zaproponowany przez niego model ustrojowy lepiej określać mianem religijnego totalizmu.

Słowa kluczowe: Mawdudi, teodemokracja, demokratyczny kalifa.