

Katarzyna Pachniak

**Ezoteryczne odłamy islamu
w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej**



Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

DIALOG



Katarzyna Pachniak

Ezoteryczne
odłamy islamu
w muzułmańskiej

literaturze herezjograficznej

Wydawnictwo Akademickie



Redakcja i korekta: HELENA KAMIŃSKA
Projekt okładki: WIKTOR DYNDO
Skład i łamanie: Illustris Fotoserwis

Copyright © by Katarzyna Pachniak and Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2012

Wydanie elektroniczne, Warszawa 2014

ISBN e-pub 978-83-8002-074-0

ISBN mobi 978-83-8002-075-7

Wydawnictwo Akademickie DIALOG
00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218
tel./faks (+48 22) 620 87 03
e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl
WWW: www.wydawnictwodialog.pl

Konwersja: [eLitera s.c.](http://eLitera.s.c.)

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Spis treści

Karta redakcyjna

Wstęp

Rozdział 1. Muzułmańska umma a odłamy religijne

Przypisy

Informacje o wydawnictwie

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Wstęp

W cywilizacji muzułmańskiej okresu średniowiecza funkcjonowało wiele ugrupowań o charakterze ezoterycznym, głównie we wczesnych środowiskach szyickich. Z różnych względów nie są one jeszcze dostatecznie dobrze zbadane, ponadto bardzo często spogląda się na nie z perspektywy sunnizmu, uznając za rodzaj „wynaturzenia” i nie traktuje jako ważnego składnika kultury muzułmańskiej. Jednak nie jest to prawda, a ich roli i znaczenia w średniowieczu nie można zbagatelizować, tym bardziej, że część z nich przetrwała do dzisiaj – jako nurty w ramach islamu lub jako odrębne religie. Poprzez określenie „ugrupowania ezoteryczne” oddaje się arabski termin *ḥarakāt bāṭiniyya*. W cywilizacji muzułmańskiej odnosi się on do tych grup, które wierzyły w *bāṭin*, czyli ezoteryczne, wewnętrzne i dostępne jedynie dla wtajemniczonych treści objawienia. Rzecz jasna, ta wiara to tylko jeden z elementów charakterystycznych dla doktryn owych odłamów. W niniejszej pracy zamierzam przedstawić historię i doktryny wybranych ruchów ezoterycznych, definiowanych przez ortodoksyjny sunnizm jako „herezja”, czyli wręcz pozostających poza islamem. Przy tej okazji rozważę pojęcia muzułmańskiej ortodoksji – jak i przez kogo zostało ono zdefiniowane, oraz kwestię, dlaczego w religii o tak prostych, oczywistych zasadach, pojawiły się liczne nurty odwołujące się do ezoteryzmu, gnostycyzmu, oparte na hierarchii wtajemniczenia, niekiedy bardzo zamknięte, gdyż członkiem takich grup, jak druzowie lub alawici (nusajryci) można zostać tylko poprzez urodzenie, a nie poprzez konwersję. Czy powodem były tylko czynniki zewnętrzne, czyli wpływ neoplatonizmu, gnostycyzmu lub starych religii irańskich, wewnętrzne w postaci sytuacji społecznej i politycznej, a może w samej doktrynie islamu zaistniał czynnik, który wpłynął na taki ich rozkwit?

Ze względu na dużą liczbę tych odłamów, w mojej pracy omawiam tylko kilka nurtów. Koncentruję się na najwcześniejszych doktrynach szyickich, czyli na ruchach *kaysāniyya* i *ḡulāt* (granica między nimi była często bardzo płynna), aby pokazać, w jakich okolicznościach ezoteryka pojawiła się w islamie. Dwa kolejne rozdziały poświęcone zostały nusajrytom i druzom. Nie będę omawiać tak wielkich i ważnych odłamów, jak ismailizm, ani też doktryn takich jak *ahl-e haqq* lub *jazydzi*. Zależy mi na uchwyceniu tych najbardziej pierwotnych wyobrażeń, które powstawały w najwcześniejszym szyickim środowisku muzułmańskim, a później zostały odrzucone nie tylko przez sunnizm, co było naturalne, gdyż łączono je z szyizmem, ale również przez bardziej „intelektualne” odłamy, jak szyizm imamicki i ismailizm. Z drugiej jednak strony, ponieważ ruchy *kaysāniyya* i *ḡulāt* były związane z wczesnym szyizmem, wzmianki i odwołania do doktryn szyickich, również ismailickich, będą się przewijać w pracy nieustannie. Trudno opisywać ruchy *bāṭinī* bez szkicowego chociaż przedstawienia dziejów dwunastu imamów i wykrystalizowanych wówczas doktryn, gdyż obraz przenikania rozmaitych koncepcji nie byłby pełen. Nusajryzm i religię druzyjską omawiam, gdyż te ruchy, a zwłaszcza pierwszy z nich, uznaję za kontynuację doktryn *ḡulāt*. Ponadto zarówno nusajryci, jak i druzowie są, moim zdaniem, doskonałym

przykładem pewnego charakterystycznego zjawiska. Otóż doktryny szyickie i ismailickie rozwijały się w dość wąskich kręgach intelektualistów. Szczególnie w przypadku tego drugiego odłamu koncepcje były bardzo hermetyczne, przez co – w tym przypadku – rozumiem złożoność intelektualną, która często czyniła je mało zrozumiałymi nawet dla *hāṣṣa* (elity). Natomiast doktryna nusajrycka okazała się popularna i zrozumiała na poziomie *‘amma*, zwykłych ludzi, którzy byli wprawdzie związani z kręgami szyickimi, lecz z różnych względów, które będę jeszcze analizować, lepiej odnaleźli się w mniej skomplikowanych propozycjach nusajryckich. Religia druzyjska jest jeszcze innym przykładem interpretacji ezoterycznych: wyodrębniła się ze środowiska ismailickiego, lecz uprościła doktryny ismailitów, godząc je z panującymi wówczas nastrojami millenarystycznymi. Te dwa odłamy, które obecnie traktuje się jako dwie odrębne religie, kontynuowały zatem częściowo poglądy *ḡulāt*, a ich doktryny i wierzenia, zwłaszcza w przypadku nusajrytów, stanowią materiał do badania mentalności ludowej, świata wyobrażeń i kultury przeciętnie lub słabo wykształconych, zwykłych członków muzułmańskiej ummy o inklinacjach szyickich. Istnieje niewiele materiałów do badania takich środowisk, gdyż siłą rzeczy większość zachowanych źródeł była tworzona przez ludzi wykształconych i dla ludzi wykształconych, zwłaszcza w odłamach zakładających podział społeczeństwa na „wyróżnionych” i zwykłych.^[1] Fakt, że doktrynom udało się przetrwać do dzisiaj oznacza, że trafiły zarówno w swój czas historyczny, jak i zapotrzebowanie społeczne, a proponowane treści okazały się zrozumiałe dla części ówczesnego społeczeństwa. Niewykluczone, że te poglądy są o wiele bardziej reprezentatywne dla sposobu myślenia licznych grup społecznych niż traktaty intelektualistów. Ten proces nie ogranicza się do islamu i można zaryzykować stwierdzenie, że w wielu kulturach poglądy wybitnych i nieprzeciętnych jednostek nie odzwierciedlają tego, jak myślą i co czują zwykli ludzie.

Skoncentruję się jedynie na małej grupie ówczesnego społeczeństwa muzułmańskiego, osobach z bardzo określonych kręgów, które niekiedy nazywa się nieadekwatnym w tym przypadku mianem „sekt”. Na podstawie potocznych opinii, można domniemywać, że te ugrupowania, zwłaszcza druzowie i nusajryci, mają niewiele wspólnego z islamem. Będę jeszcze wracać do tego złożonego problemu, jednak warto tutaj zaznaczyć, że każda kultura i religia tworzą własne pojęcia ortodoksji i heterodoksji. W islamie z wielu względów są one niełatwe do zdefiniowania, a przede wszystkim wymagają spojrzenia od wewnątrz, a nie schematycznego przenoszenia na islam wzorców innej kultury. Z tego powodu należy chociaż skrótowo rozważyć ten problem z punktu widzenia samych muzułmanów i odnieść do używanych przez nich pojęć wiary i niewiary, społeczności religijnej, ortodoksji i heterodoksji. Zajmuję się tym w dalszych rozważaniach, teraz jednak należy wspomnieć, że mimo oddalenia wybranych przeze mnie grup od przyjętej ortodoksji i czasami bardzo daleko posuniętego synkretyzmu, stanowią one nieodłączny element tej cywilizacji, w której powstały. Chociaż jestem skłonna postrzegać nusajryzm i druzyzm jako odrębne religie wyrosłe na gruncie szyickiego islamu, jednak będę je traktować jako składnik cywilizacji muzułmańskiej i wytwór tej kultury, w której szczególny splot czynników religijnych, historycznych i społecznych pozwolił im ukształtować się w takiej, a nie innej formie.

Zatem na początku rozważań należy pobieżnie i skrótowo naszkicować okoliczności, w jakich

gmina muzułmańska podzieliła się na dwa główne odłamy: sunnizm i szyizm. Pierwszy z nich, do dzisiaj przeważający w świecie islamu, narzucił pojęcie ortodoksji, natomiast drugi dzielił się jeszcze wielokrotnie, dając początek wielu ruchom określanym jako *bāṭinī*, ezoteryczne. Ważnym czynnikiem w tym procesie był charakter samego Koranu, gdyż święta Księga, podstawowe źródło zasad religijnych, wszelkiej organizacji społecznej i państwowej oraz praktycznie wszystkich dziedzin życia muzułmanina, dała zarazem początek spekulacjom o charakterze ezoterycznym. Religie kształtują się bowiem poprzez objawienie, ale także w atmosferze interpretacji tego objawienia, a interpretacje objawienia koranicznego mogły być, jak się okazało, bardzo zróżnicowane.

W kolejnych czterech rozdziałach omówiono dzieje i poglądy wczesnych środowisk szyickich: *kaysāniyya* i *ḡulāt* oraz nusajrytów i druzów. Przed autorką stało ważne pytanie: jak badać i omawiać zachowany materiał literacki? Jaką metodologią należy się zatem posłużyć, skoro istniejący materiał jest bardzo specyficzny i, co najważniejsze, niejednorodny? W tym wypadku zawodzi wiele metod analizy antropologicznej, stosowanych do innych religii i kultur. Dlatego konieczne stało się połączenie kilku różnych metod opisu. Muzułmańskie źródła stanowiące podstawę analizy oraz literatura badawcza dotycząca konkretnych tematów są przedstawione w odpowiednich rozdziałach, natomiast teraz warto poczynić kilka uwag ogólnych. Podstawą do rozważań o *kaysāniyya* i *ḡulāt* są prace muzułmańskich herezjografów i kroniki. Te pierwsze dzieła różnią się pod względem charakteru, zgromadzonego materiału, a nawet stosunku emocjonalnego do omawianej tematyki, gdyż inaczej temat traktowali herezjografowie sunnicki, a inaczej szyicki. Jednak poza jednym istotnym wyjątkiem, traktatem *Umm al-kitāb* wywodzącym się z kręgów *ḡulāt*, nie przetrwały prace najwcześniejszych przedstawicieli tych odłamów. Co więcej, z dużą dozą prawdopodobieństwa można stwierdzić, że takowe nie powstawały. Oczywiście, nie musiałoby to być przeszkodą, gdyż istnieje wiele metod badania form przekazu niepiśmiennego, chociażby przez mity utrwalone w danych środowiskach. Tu jednak stajemy przed trudnym zadaniem, gdyż pojawia się pytanie o wiarygodność materiału herezjograficznego. Skoro autorzy traktatów herezjograficznych z góry zakładali, że opisują coś, co jest herezją, odstępstwem od tego, co uznawali za prawdziwą religię, być może zniekształcali te przekazy, chcąc je zdeprecjonować? Skąd czerpali swoje informacje, skoro, jak wspomniałam wyżej, nie opierali się na materiale pisanym? Zważywszy, że ezoteryczne kręgi szyickie były zamknięte przed „niewtajemniczonymi”, jak można zaufać piszącym wiele lat później herezjografom sunnickim? Z pewnością mogły istnieć zniekształcenia celowe, jednak bardzo podobne wersje powtarzają się często w kilku księgach herezjograficznych, sunnickich, i co ważniejsze, szyickich, które były mniej wrogie, ponadto ich autorzy z racji swojej przynależności religijnej lepiej rozumieli pewne treści i podteksty ukrytych doktryn. Podobieństwo przekazywanych wątków wynika z faktu, że autorzy czerpali swoje informacje z podobnych źródeł lub od siebie nawzajem. Jednak materiał herezjograficzny należy uznać za ogólnie wiarygodny (oczywiście, nie chodzi tutaj o szczegóły, na które będę wskazywała w treści) z kilku powodów. Po pierwsze, opisywane wątki funkcjonowały we wcześniejszych doktrynach, z których zostały przeniesione do islamu. Po drugie, wiele elementów przypisywanych *kaysāniyya* i *ḡulāt* znalazło się później u druzów i nusajrytów, a w tym przypadku dysponujemy już

materiałem źródłowym stworzonym przez nich samych, chociaż ze względu na tajność jest on niepełny i niekiedy niejasny, gdyż najbardziej sekretne treści przekazuje się i wyjaśnia drogą ustną. Ponadto, pewne elementy tych wczesnych wierzeń można odnaleźć w bardziej „intelektualnych” nurtach szyickim i ismailickim, a także we wspomnianej wyżej *Umm al-kitāb*. W końcu, badacze są w pewnym sensie skazani na ten materiał, gdyż innymi informacjami na temat wczesnych doktryn tych kręgów nie dysponują.

Materiał do badania jest dość szczegółowy. Ponieważ u Arabów duże znaczenia miała genealogia, wiele miejsca w traktatach herezjograficznych zajmują kwestie osobowe: od kogo wywodzi się dana grupa, jak nazywał się jej przywódca lub przywódcy, w jakich okolicznościach powstała. Niekiedy przy tej okazji podaje się pewne informacje historyczne. Chociaż wielokrotnie brak pewności (najpewniej nie mieli jej sami herezjografowie), czy opisywane postacie są wiarygodne historycznie i czy chodzi o jedną osobę, czy też o kilka, to jednak poprzez badania porównawcze tekstów można ustalić okoliczności powstania grup i ich wzajemne powiązania. Pomocne są inne źródła, na przykład kroniki sunnickie, gdyż niekiedy wspomina się w nich o tych samych wydarzeniach lub postaciach. Taki sposób analizy: poprzez porównywanie poszczególnych wersji, pozwala zrekonstruować okoliczności powstania grupy i związane z nią wydarzenia historyczne. Pozostaje jednak sprawa opisu samych wierzeń. W tym wypadku materiał bywa wątki. Niekiedy herezjografowie przekazują wiele informacji na temat pochodzenia grupy, kwitując wierzenia jednym zdaniem, co najprawdopodobniej odzwierciedla ich stan wiedzy oraz efemeryczność i tajność tych grup. Badacz staje przed ważną kwestią: jak na podstawie tych informacji zrekonstruować religijność i wierzenia owych odłamów? Zadanie jest najbardziej skomplikowane dla grup najwcześniejszych, gdyż w przypadku druzów i nusajrytów dysponujemy obszerniejszym materiałem. Porównania i zestawienia ujawniają istnienie pewnych wspólnych wątków opowieści, które z dużym wahaniem nazywam mitami. Opowieści o takim charakterze funkcjonują w literaturze nusajryckiej, przetrwał również zapisany wczesny mit kosmogoniczny ze środowiska ismailickiego, którego pewne elementy można zestawić ze strzępami informacji herezjografów o poglądach kaysāniyya i *ḡulāt*. Jednak użycie słowa „mit” jest tutaj umowne i nie należy rozumieć, że islamiści dysponują takim materiałem badawczym, jak badacze przebogatych mitów greckich.

Istnieje kilka definicji mitu, a wszystkie można odnieść do omawianych przeze mnie ugrupowań z dużymi zastrzeżeniami. Bronisław Malinowski podkreślał, że mit to rzeczywistość, która istniała w czasach najdawniejszych i od tamtej pory wpływa na świat i losy ludzkie. Ponieważ badał on społeczności pierwotne, zatem za cechę charakterystyczną mitów uznawał ich funkcjonowanie jedynie w formie ustnej, a nie spisanej. ^[2] Jednak w analizowanym przypadku pewna część owych mitów i opowieści została spisana. Nie jest to, oczywiście, niczym szczególnym, gdyż w kulturze greckiej mit również przybrał po pewnym czasie postać literatury. Jednak odnośnie islamu trudno mówić, że te opowieści, zwłaszcza w przypadku kaysāniyya i *ḡulāt*, były od dawna zakorzenione lub funkcjonujące w kulturze muzułmańskiej. Te dwa ugrupowania działały bowiem niemal na samym początku istnienia tej religii, kiedy cywilizacja i religijność muzułmańska dopiero się kształtowały. W tych opowieściach nie widać zbyt wielu śladów religijności przedmuzułmańskiej Arabów,

również mało znanej badaczom. Natomiast z przekazów wiadomo, że w omawianych środowiskach działało wielu nie-Arabów, świeżo nawróconych na islam. Właśnie oni wnosili religijność i opowieści mityczne ze swoich rodzimych kultur. Istnieją wszelkie podstawy, żeby przypuszczać, że w tym wczesnym okresie religijność muzułmańska była jeszcze bardzo płynna. Funkcjonowało w niej wiele elementów, które potem zostały całkowicie lub częściowo – z powodów religijnych lub politycznych – odrzucone, innym zmieniono wydźwięk, jeszcze inne przetrwały tylko w ruchach szyickich. Pokazuje to, jak niesłuszna jest tendencja do statycznego postrzegania dziejów islamu. Narzucona została przez samych muzułmanów, muzułmańskich kronikarzy i teologów, zwłaszcza sunnickich, którzy, pomagając wypracować ortodoksję, zakorzenili też przekonanie, że muzułmańska ortodoksja i religijność od razu pojawiły się w ustalonym kształcie. Badań nie ułatwia fakt, że z tego najwcześniejszego okresu islamu przetrwało stosunkowo niewiele źródeł bezpośrednich. Na ogół powstawały one dużo później, a ich autorzy kształtowali przeszłość, starając się przekonać, że islam objawił się w formie nieziennej.

Z tych wszystkich szczególnych dla islamu powodów terminu „mit” można używać jedynie z wieloma zastrzeżeniami. Najlepiej odwołać się do definicji mitu przedstawionej przez G.S. Kirka, że jest to opowieść przekazywana w tradycji danej kultury.^[3] Były to, przynajmniej pierwotnie, opowieści ustne, płynne i zmienne, do których można było dodawać lub ujmować z nich poszczególne elementy, mogły też pełnić wiele funkcji. Z tego punktu widzenia należy postrzegać zarówno kosmogoniczne i kosmologiczne mity z *Umm al-kitāb* oraz nusajryckie, jak i wczesny mit ismailicki. Uznaje je za spisana, rozbudowaną oraz wzbogaconą formę wyobrażeń, które funkcjonowały w tym środowisku od samego początku kształtowania się ruchów szyickich, co pokrywa się praktycznie z początkami islamu. Z tego też powodu nie ma wątpliwości, że w najstarszych znanych wyobrażeniach zawarte są przede wszystkim mity z innych kultur i religii. Doszło do procesu transpozycji tych wątków, czyli ich przeniesienia z jednoczesną zmianą znaczenia, wynikającą z próby dostosowania do zasad nowej religii. Przedstawiciele wczesnych środowisk szyickich byli przecież muzułmanami zislamizowanymi powierzchownie, lecz najprawdopodobniej bardzo szczerymi wyznawcami nowej wiary. Owe mity oddają ich postrzeganie islamu, a przenoszenie zakorzenionych w mentalności wierzeń odbywało się prawdopodobnie zupełnie nieświadomie. Ponadto, znaczący rozkwit tych grup świadczy o tym, że podejmowane tematy znajdowały oddźwięk w społeczeństwie i trafiały do przekonania części wiernych. Z czasem do tych przeniesionych z innych wierzeń i przekształconych wyobrażeń dodawano coraz więcej wątków charakterystycznych dla islamu, a także szczególnych wydarzeń, w jakich kształtował się szyizm. Zatem „mity” tego środowiska miały tę cechę szczególną, że były bardzo młode. Pozwalają zaobserwować różnorodność świata wyobrażeń wczesnych muzułmanów, którzy tworzyli złożoną mieszankę etniczną i religijną (mowa tu oczywiście o ich religiach pierwotnych).

Od razu nasuwa się bardzo istotne pytanie, na które w trakcie książki będę się starała odpowiedzieć: o związek owych opowieści z religijnością. Są to przede wszystkim mity kosmologiczne i kosmogoniczne, a z reguły pojawia się w nich wątek „pierwotnego grzechu”, który

sprawił, że ludzkość została pokarana swoją ziemską postacią. Związki mitu z religijnością są sprawą dyskusyjną i w tym przypadku nie można na islam przenosić teorii wypracowanych dla innych religii. Przede wszystkim, to co dotyczy na przykład mitów greckich – mit zawsze ma jakiś związek z obrzędem – w niewielkim stopniu stosuje się do analizowanych w książce grup. Rzecz jasna, nie oznacza to, że mit zawsze musiał powstawać i funkcjonować jednocześnie z obrzędem, aby go wyjaśnić. W kulturach o mitach utrwalonych przez wiele setek lat było możliwe, że obrzęd dopiero z czasem zyskiwał wyjaśnienie w postaci mitu, pierwotnie zaś stanowił jedynie praktykę magiczną. Być może niektóre z nich: ofiara krwawa lub część praktyk magicznych bądź inicjacyjnych, wykształciły się jeszcze przed początkiem kultury słowa – jak zauważa W. Lengauer odnośnie mitów greckich.^[4] Trudno to odnieść do kultury islamu, szczególnie do samych jej początków. Nie wiadomo, jakie przełożenie mity miały na tę część religijności, która dotyczy obrządków i praktykowania kultu. Islam jest religią o bardzo dobrze ustalonych kanonach obrządków religijnych, zwanych ‘*ibādāt*’ (praktykami kultu). Ich wykonywanie w jakiejś mierze jest podstawą kwalifikacji wiernego jako muzułmanina. Nic więc dziwnego, że w traktatach herezjograficznych wielokrotnie pojawiały się oskarżenia sugerujące, że przedstawiciele *ḥaraka bāṭiniyya* nie realizują owych *arkān* (filarów wiary). I znów, szczególnie w wypadku najwcześniejszych grup, przed badaczem staje trudne pytanie: czy te znane w drobnych fragmentach opowieści mityczne oddziaływały na praktyki kultowe, funkcjonowały obok nich czy też zamiast nich? Jednym słowem, czy człowiek wysuwający obce „ortodoksyjnemu” islamowi twierdzenia jednocześnie praktykował ‘*ibādāt*’, lub przynajmniej część z nich, i uznawał całkowicie treści objawione w Koranie, czy też proponował w zamian odmienną wersję objawienia i kultu? Księgi herezjograficzne udzielają częściowej odpowiedzi na to pytanie, opisując praktyki *ibāḥy*, jednak o ich wiarygodności wypowiem się na dalszych stronach. Badacz powinien z dużą ostrożnością podchodzić do tych niewątpliwie atrakcyjnych opowieści o praktykach części grup *ḡulāt*, które miały łamać wszelkie tabu religijne i społeczne, oddając się dzikiej rozpuszczeniu, posuwającej się nawet do kazirodztwa. Może w tych opowieściach tkwić ziarno prawdy, lecz może to być też chęć oczernienia wrogów nie tylko religijnych, ale również politycznych. Ponadto, ze względu na ezoteryczny charakter doktryn i zamknięcie owych grup przed niewtajemniczonymi jest możliwe, że wiele podtekstów i ukrytych treści rytuałów nie było zrozumiałych dla sunnitów.

Z tych powodów z zachowanych opowieści wyłania się bardzo płynny obraz religijności wczesnych kręgów szyickich. Jeśli uznać religię za zbiór idei, przekonań, wierzeń oraz praktyk, dzięki którym człowiek wchodzi w kontakt z rzeczywistością ponadmysłową, staje się jasne, że najstabilniej znamy właśnie praktyki religijne. Nie ma żadnych wątpliwości, że z punktu widzenia przyjętej ortodoksji te grupy nie mieściły się często w definicji tego, czym jest islam. Jednak kiedy ta definicja powstała? Wiadomo, że na przykład obowiązki muzułmanina zostały określone w Koranie, jednak pod wieloma względami są tam wyłożone bardzo ogólnie. Doprecyzowane zostały w sunnie i hadisach, a proces ich powstawania trwał przez pewien czas, mniej więcej równoległe z działalnością wczesnych grup ezoterycznych. Trudno zatem określić, czy w owym okresie te grupy, traktowane jako heretyckie przez herezjografów, piszących jednak z dużej perspektywy czasowej, były uznawane za herezję czysto religijną i na ile mocno była wtedy

podkreślana owa „heretyckość”. Jest oczywiste, że zwycięzcy sunnici traktowali ich przedstawicieli przede wszystkim jako wrogów politycznych, gdyż wysuwane przez nich twierdzenia kwestionowały podstawy sunnickiej władzy. Można więc dość ostrożnie stawiać hipotezę, że w pierwszym okresie najbardziej istotny był czynnik polityczny.

Idąc tym tropem, im bardziej z powodów politycznych te grupy odcinały się od głównego ośrodka władzy, tym bardziej rósł w nich nacisk na tajemność doktryny i tym chętniej rozwijano koncepcje mające tłumaczyć szczególne prawa do władzy, wybraństwo grupy wyznawców i ich szczególną pozycję w eschatologii i soteriologii, zamknięcie grupy, doktryny inicjacyjne, charakterystyczne koncepcje historiozoficzne itp. Jednym słowem, bazując na materiale zaczerpniętym z innych kultur i dzięki transpozycjom licznych elementów pod wpływem wydarzeń z początków islamu, kształtowały się mity, chociaż niezmiennie podkreślam, że to słowo jest używane tu z dużym zastrzeżeniem.

Zatem do badania tych wierzeń, a przez nie do badania mentalności przedstawicieli wczesnych grup szyickich, należy wypracować własną metodę, która w miarę możliwości uwzględniałaby wszystkie czynniki charakterystyczne dla ich rozwoju w islamie oraz specyfikę materiału badawczego. Z punktu widzenia badań nad religią, idąc za rozważaniami Andrzeja Bronka, przyjęte podejście najbliższe będzie bardzo luźno rozumianej fenomenologii religii „nowego stylu”.^[5] Autor przytacza powiedzenie, że jest tyle sposobów rozumienia i uprawiania fenomenologii religii, ilu badaczy. Ważnym punktem mojej analizy będzie próba ujęcia muzułmańskich wierzeń ezoterycznych z punktu widzenia znaczenia, jakie miały dla ich adeptów, uznaję bowiem, że w tych wierzeniach odzwierciedlał się świat ludzkich dążeń i pragnień. Ponadto należy przeanalizować materiał zawarty w traktatach herezjograficznych w sposób porównawczy, wskazując na wspólne elementy oraz różnice. Istotne jest pokazanie wzajemnych relacji i zależności poszczególnych grup, wspólnego środowiska, gdyż ułatwia to zrozumienie rozwoju różnych koncepcji. Koniecznie należy je też powiązać z wydarzeniami historycznymi, miejscem tych odłamów w zróżnicowanym pejzażu muzułmańskiej ummy, gdyż miało to wielki wpływ na kształtowanie wyobrażeń *ḥaraka bātiniyya*.

W rozdziałach o nusajrytach i druzach stopniowo stanie się jasne, jak ta płynna i trudna do zdefiniowania religijność okrzepła, jak powstała tradycja, w której wyjaśnienie znalazły charakterystyczne elementy religijności tych grup: rytuały inicjacyjne, szczególna kosmologia i kosmogonia, doktryna reinkarnacji, soteriologia. Religie nusajrycką i druzijską uznaję nie za herezje czy odłamy islamu, lecz za odrębne religie synkretyczne z elementami islamu, które łączą z nim przede wszystkim wspólne korzenie oraz niektóre rytuały i postacie. Problemem w badaniach jest to, że nusajrycy i druzowie, żyjąc od lat w otoczeniu muzułmańskim, przyjęli szyicką zasadę *taqiyya*, pozwalającą im na ukrywanie poglądów religijnych i politycznych w celu uniknięcia prześladowań. Jeśli to połączyć z charakterystycznym dla grup ezoterycznych przekonaniem o tajności doktryny, staje się jasne, jak trudne jest zadanie osób badających te religie.

Jednocześnie mam świadomość, że w poszczególnych rozdziałach akcenty rozkładają się nierównomiernie, będą stosowane odmienne metody opisu, zależne od zróżnicowania literackiego materiału źródłowego. W rozdziale o nusajrytach pojawi się opis nusajryckich świąt, ważnego

czynnika religijności, dobrze pokazującego synkretyzm tej doktryny. W rozdziale o druzach, ze względu na sporą ilość materiału opisującego początki doktryny, przede wszystkim w kronikach, podejmę próbę rekonstrukcji wydarzeń, które towarzyszyły powstaniu religii druzyjskiej. Uwzględnię w niej omijane dotychczas przez badaczy źródła.

Mam nadzieję, że rekonstrukcja tych złożonych elementów pozwoli odtworzyć świat wyobrażeń prostego, niezbyt wykształconego członka muzułmańskiej społeczności (ummy), który z różnych względów był związany ze środowiskiem szyickim: z powodów politycznych, poprzez świadomy wybór, urodzenie, przypadek, może również dlatego, że środowiska te lepiej odpowiadały jego religijności, wizji kontaktu z bóstwem, ze sferą pozazmysłową oraz wyobrażeniu tego bóstwa. Pozwoli to pokazać kolejny fragment średniowiecznej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, z pewnością wart poznania.

W niniejszej pracy do transkrypcji zastosowano system ISO (International Standardization Organization), używanego w polskich publikacjach naukowych dla języka arabskiego.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Muzułmańska umma a odłamy religijne

Gdy podejmuje się jakikolwiek temat dotyczący muzułmańskich odłamów zwanych często, aczkolwiek moim zdaniem niesłusznie, sektami, należy podjąć próbę zdefiniowania pojęć „społeczność wierzących” oraz „odłam” z muzułmańskiego punktu widzenia. Staram się unikać słowa „seкта”, gdyż w języku polskim posiada ono zbyt wiele skojarzeń sugerujących, że jest to grupa, która oddzieliła się od głównego, ortodoksyjnego nurtu, posiadająca odrębną doktrynę zniekształcającą doktrynę pierwotną. W pewnym sensie tę definicję można przenieść na islam, jednak kategorie muzułmańskie są skomplikowane i wymagają zastosowania odrębnej siatki pojęć. Używanie słowa „seкта” w stosunku do wszystkich grup poza przeważającym nurtem sunnickim prowadzi do mylnej interpretacji, a wynika w znacznym stopniu z mechanicznego tłumaczenia angielskiego terminu „sect”, stosowanego do opisu grup „odszczępieńczych”. Dowodzi niezrozumienia natury islamu i rozmaitych związanych z tą problematyką trudności i uwarunkowań. Bezrefleksyjne używanie tego terminu bez odniesienia się do terminologii arabskiej prowadzi niekiedy do nazywania sektą odłamu szyickiego lub, na przykład, jednego z nurtów teologiczno-religijnych w samym sunnizmie, np. aszaryzmu bądź tarik sufickich. Te wszystkie podziały, często wielopłaszczyznowe i złożone, wymagają wyjaśnienia i zrozumienia na gruncie islamu oraz próby zdefiniowania ortodoksji i heterodoksji w muzułmańskich kategoriach. Do tego problemu będę jeszcze wracać w trakcie dalszych rozważań. Z powyższych powodów unikam w tej pracy słowa sekta i stosuję bardziej neutralne terminy: odłam lub grupa. Nie znaczy to, oczywiście, że sami muzułmanie nie postrzegali pewnych odłamów jako sekt. Jednak kryteria tego podziału były i nadal są złożone oraz silnie nacechowane politycznie.

O wiele łatwiej określić, co jest zgodne z ortodoksją w przypadku Kościoła Rzymskokatolickiego. Przez wieki rozwoju wykształciło się Magisterium, instytucja papieża, która dokładnie określa naukę Kościoła i wyznacza, co jest z nią zgodne, a co nie. Ma ona autorytatywną moc ustalania, czy jakieś poglądy bądź doktryny są heretyckie. Natomiast w islamie nie powstała analogiczna instytucja, co więcej, z powodów politycznych ta religia podzieliła się niemal na samym początku swojego istnienia, a podział przetrwał do naszych czasów. Obecnie w świecie sunnickim wielkim autorytetem cieszy się egipski uniwersytet religijny Al-Azhar i związani z nim alimowie, jednak Al-Azharu nie można uznać za instytucję analogiczną do papieża, ma też wiele ośrodków konkurencyjnych. Szyici mają z kolei swoje hauzy, seminaria religijne, a w szyizmie irańskim najwyższym autorytetem jest przywódca duchowy, którym po śmierci Chomejniego jest Ali Chamenei, zaś w ismailizmie kolejny aga khan, lecz te autorytety również są bardziej lub mniej lokalne. Mowa tu o czasach współczesnych, a w okresie klasycznym, który jest głównym przedmiotem moich zainteresowań, sytuacja była jeszcze bardziej skomplikowana. Istniało bowiem kilka rodzajów podziału społeczności według różnych kryteriów,

które w dość złożony sposób nakładały się na siebie. Poza zasadniczym podziałem na sunnizm i szyizm oraz grupy wywodzące się z szyizmu, istniały też odłamy pomniejszych, grupy religijne, szkoły prawne, ostatecznie część wiernych można też było określać przez przynależność do *ṭarīqat* – bractwa mistycznego. W literaturze, zwłaszcza niefachowej, te podziały są często mylone, na przykład grupy religijne określa się jako *ṭarīqi*, szkoły prawne nazywa sektami itp. Tymczasem sunnita mógł być jednocześnie zwolennikiem mutazylickiej szkoły *kalāmu*, czyli teologii spekulatywnej, a także należeć do jednej ze szkół prawa. Szyita również mógł się posługiwać *kalāmem*, a także mieć inklinacje mistyczne, chociaż ogółem mistycyzm uznaje się za związany z sunnizmem. Ważnym wyznacznikiem tego, co dozwolone, a co nie, co uznaje się za zgodne z doktryną, a co jest od niej dalekie, były zalecenia poszczególnych *madhabów*, szkół prawnych. Jednak nawet w obrębie islamu sunnickiego było ich kilka (choć różnice między nimi nie były zbyt znaczące), swoje szkoły mieli też szyici. Ponieważ muzułmanie w kalifacie opowiadali się za różnymi szkołami, żadna z nich nie zdołała narzucić własnych norm całej społeczności wierzących.

Sytuację komplikował też fakt, że podobnie jak umma rozbiła się na wiele odłamów, tak też kalifat rozumiany jako jednostka polityczna równie szybko podzielił się na niezależne domeny. Rządzili nimi całkowicie bądź częściowo niezależni władcy, którzy tylko nominalnie podtrzymywali więzi z kalifatem abbasydzkim. Zdarzały się też przypadki jawnego wyzwania dla dominacji Abbasydów – najlepszym przykładem jest ismailicka dynastia Fatymidów. Jednak w większości władcy tych efemerycznych dynastii zadowalali się władzą ograniczoną do podległego sobie obszaru. Na tym terenie właśnie oni wyznaczali kryteria tego, czym jest ortodoksja, a czym heterodoksja. Jeśli ich sympatie skłaniały się w stronę szyizmu, to chociaż formalnie nie byli szyitami, okazywali mniej gorliwości w nazywaniu szyizmu herezją. Ponadto większość ruchów ezoterycznych dopuszczała stosowanie *taqiyyi*, stąd też często współczesnym badaczom nie jest łatwo określić niezbić, jaka była przynależność religijna konkretnego władcy i jego otoczenia.

Skoro zabrakło jasno określonej instytucji, która w całej ummie mogłaby określać, co jest zgodne z doktryną, nic dziwnego, że kryteria herezji, „sekty” itp. były płynne i stosowane dość swobodnie, a przede wszystkim – silnie uwarunkowane politycznie. *Kufr* (niewiara, odejście od islamu) to bardzo poważny grzech karany śmiercią, dlatego też etykiety tej używano w gruncie rzeczy dość oszczędnie, ze świadomością, że jest to broń obosieczna. Nie oznaczało to, że nie można było zginąć za wiarę czy z powodu przekonań religijnych, jednak bardzo często takie oskarżenie miało „drugie dno” polityczne. Dla pobożnego sunnity heretykiem i niewiernym był często szyita i odwrotnie, ismailita był skłonny uznawać szyitę za muzułmanina, z kolei odrzucał sunnitów, a druzowie i nusajryci, jako przedstawiciele nurtów religijnych, które z czasem nabrały cech odrębnych religii, uważali się za jedynych przedstawicieli słusznej prawdy.

W jednym ze znanych hadisów, przekazanym w kilku zbiorach^[1], Prorok powiada, że jego społeczność podzieli się na siedemdziesiąt trzy grupy, a tylko jedna z nich będzie nosicielem prawdy (*kulluhā fī an-nār illā wāḥida*), ta idąca śladem Proroka i jego towarzyszy. A jeśli wziąć pod uwagę proces tworzenia hadisów, oznacza to, że sami muzułmanie doskonale widzieli, jak idealna umma rozpada się na odłamy i ugrupowania. W tym zjawisku nie ma niczego zadziwiającego, gdyż kalifat

muzułmański obejmował obszar tak wielki, co więcej, różnorodny pod względem etnicznym i kulturowym, że powstanie tego typu podziałów było nieuniknione. Jednak należy wyraźnie zaznaczyć, że przedstawiony niżej podział jest właściwy dla islamu i nie należy go sztucznie przenosić na inne kultury, jak i do islamu kryteria z innych kultur należy stosować z dużą ostrożnością i dokładnym wyjaśnieniem kontekstu.

W okresie średniowiecza muzułmanie używali kilku określeń oznaczających odłam, mniejszość religijną bądź grupę, która oderwała się od ummy.^[2] Te określenia często znajdowały się w tytułach dzieł herezjograficznych, a ich dokładne rozumienie różniło się u poszczególnych autorów. Część z nich pojawiła się już w Koranie. Koranicznym określeniem jest na przykład termin *tā'ifa* (lm. *tawā'if*), wymieniony w Koranie ponad dwadzieścia razy, na ogół w znaczeniu grupy, odłamu: „I niech pewna grupa (*tā'ifa*) wiernych będzie obecna przy karze [batów dla cudzołożników]”, K 24:2 [tłum. to i dalsze J. Bielawskiego]. Z czasem *tā'ifa* zaczęła oznaczać małą grupę, która oddzieliła się od większej całości. W Średniowieczu nazwę tę odnoszono przede wszystkim do bractw mistycznych, a jej znaczenie stopniowo ewoluowało: od małej grupy szczególnych osobistości, poprzez mały odłam mistyczny do dużego, dobrze zorganizowanego bractwa mistycznego.^[3] Takiego znaczenia termin *tā'ifa* nabrał w XII–XV wieku, czyli okresie, w którym bractwa mistyczne w pełni zorganizowały się, zyskując własną strukturę i organizację.^[4] Ponadto, w pewnych okresach i obszarach słowem *tā'ifa* nazywano też cech rzemieślniczy. Takie określenie pojawia się, na przykład, w zapiskach sądowych przy opisie cechów w osmańskiej Syrii.^[5] Jednocześnie terminu *tā'ifa* używano w pracach herezjograficznych dla określenia odłamu, który oderwał się od większego. Ten termin bardzo często występuje w najważniejszych traktatach z tej dziedziny, a jednocześnie chyba najlepiej odpowiada temu, co potocznie uznaje się za odłam odszczepieniczy: spośród wszystkich stosowanych terminów najściślej oznacza grupę, która po odłączeniu się nabrała odrębnego charakteru religijnego.^[6] Widać zatem, że ten termin miał zróżnicowane znaczenie, odnoszące się do różnych typów podziału i stratyfikacji społeczeństwa muzułmańskiego.

Podobnie zróżnicowane pod względem geograficznym i czasowym jest też użycie innych terminów. W przytaczanym wyżej hadisie Proroka odłam określono jako *firqa* (lm. *firāq*). Tego terminu użył Al-Bağdādī w tytule swojego traktatu herezjograficznego *Al-Farq bayna al-firāq* jako określenia partii lub grupy. Z kolei inny znany herezjograf, Aš-Šahrastānī, zatytułował swój traktat *Al-Milal wa-ān-niḥal*. Termin *milla* (lm. *milal*) oznacza grupę religijną albo odłam i dość często był stosowany w odniesieniu do ugrupowań religijnych spoza islamu, natomiast Aš-Šahrastānī używa terminu *milla* w znaczeniu naród lub prawo. Samo słowo najprawdopodobniej nie jest pochodzenia arabskiego, lecz wywodzi się od hebrajskiego i aramejskiego terminu *milla*, oznaczającego „powiedzenie, słowo”, jako tłumaczenie greckiego *logos*. *Milla* należy do terminów koranicznych, a w świętej Księdze zawsze pojawia się w znaczeniu religii – *dīn*.^[7] Odnosi się zarówno do wiary przedmuzułmańskiej („Wymyślilibyśmy przeciwko Bogu kłamstwo, jakbyśmy powrócili do waszej religii”, K 7:89), jak i rzadziej, religii chrześcijańskiej i żydowskiej. Jednak najczęściej *milla* używa się w znaczeniu „społeczności Abrahama”, *millat Ibrāhīm*. Właśnie w takim znaczeniu słowo

pojawia się w surze *Ibrāhīm* („My na pewno wypędzimy was z naszej ziemi albo powrócicie do naszej społeczności religijnej (*millatinā*)” K 14:13). Uważa się, że to słowo nie było szczególnie często używane w okresie średniowiecznym, a jeśli tak, to na ogół w odniesieniu do religii, zwłaszcza jedynej prawdziwej monoteistycznej religii Abrahamowej. [8] Nie wydaje się, aby w Koranie miało znaczenie narodu lub nacji. Są świadectwa, że w późnym okresie fatymidzkim termin ten oznaczał islam, w odróżnieniu od innych religii Abrahamowych. [9] Później termin *milla* był często używany w korespondencji, a także dokumentach administracyjnych na dworach Osmanów, Safawidów, Mameluków, dla religii, wyznania, niekiedy odnosząc się również do innych wyznań poza muzułmańskim. W późniejszym okresie zarówno w języku arabskim, jak i w formie tureckiej (*millet*) i perskiej (*millat*), zaczął oznaczać wyłącznie religię. Specyficznego znaczenia nabrał w Imperium Osmańskim, gdyż określano nim niemuzułmańską społeczność religijną, która tworzyła autonomiczną, lecz oficjalnie uznawaną grupę w ramach społeczności muzułmańskiej. System *milletów* miał bardzo duże znaczenie w państwie osmańskim i uznaje się go za administracyjną strukturę, która pozwoliła włączyć w ramy społeczeństwa *dimnich* z tych grup, którym Osmanowie przyznawali pełnoprawne miejsce w imperium. W takim użyciu to wyrażenie spopularyzowało się w języku tureckim szczególnie w XIX wieku, w okresie tanzymatu. Oprócz tych najbardziej ogólnych znaczeń *milla* używano też w bardziej zróżnicowanych wariantach, które nie są istotne z punktu widzenia moich rozważań. [10] To wyrażenie różni się zatem zasadniczo od terminu *firqa* bądź *tā'ifa*, gdyż oznacza nie tyle grupę odszczepieńczą, ile religię: sam islam lub inną grupę wyznaniową o uznanym statusie.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

Wydaje się, że dla herezjografa Aš-Šahrastāniego termin *milla* oznaczał przede wszystkim religię rozumianą jako grupa jej wyznawców, ze swoją społeczną strukturą, natomiast religia, wiara w znaczeniu najbardziej abstrakcyjnym jest nazywana *dīn*. Autor raczej nie uznawał tych terminów za synonimy, gdyż już na początku swojego traktatu wspomina, że ludzie na świecie są podzieleni na *ad-diyānāt wa-āl-milal*. [11] Jednocześnie autor używa też innych wspomnianych wyrażań, już dokładniej nie w znaczeniu innej religii, lecz właśnie grupy dysydenckiej, która odeszła od islamu, np. wspomina o *firaq islāmiyya*. [12] Ze wstępnych rozdziałów pracy Aš-Šahrastāniego, w których wyjaśnia swoją klasyfikację, wynika, że powstawanie religii jest czymś naturalnym, gdyż w różnych okresach pojawiają się prorocy (*nabī*), którzy są „panami” religii i prawa objawionego (*ṣāhib kullu milla wa-šarī'at*). [13]

Drugie wyrażenie użyte przez Aš-Šahrastāniego w tytule jego herezjograficznego traktatu, czyli *nihla*, oznacza przede wszystkim religię lub porządek religijny. To wyrażenie pojawia się w Koranie tylko raz, w surze IV:4: *wa ātū an-nisā'a ṣadaqātihinna nihlatan*. Polski przekład Bielawskiego brzmi: „I dawajcie kobietom wiana jako dar”, lecz tłumaczenie nie jest do końca adekwatne. Bardziej odpowiedni byłoby przekład: „I dawajcie kobietom wiana zgodnie z religią”. Z drugiej strony, już średniowieczni komentatorzy mieli z tym zwrotem problem i wyjaśniali jego znaczenie na różne sposoby, na ogół sugerując znaczenia podobne do *milla*, czyli religia, prawo. Niekiedy jednak uznawano, że *nihla* ma znaczenie nieco węższe niż *milla*, odnosząc się głównie do różnych doktrynalnych nurtów w ramach *milla*. Zwrotu tego użył jeden z herezjografów An-Nāši' al-Akbar,

któremu przypisuje się autorstwo dzieła herezjograficznego *Kitāb uṣūl an-niḥal*.^[14]

Tytuł traktatu herezjograficznego Aṣ-Ṣaḥrastānīego, *Al-Milal wa-ān-niḥal*, był popularnym zwrotem-hasłem powszechnie używanym dla oznaczenia dzieła, w którym zawarto opisy grup religijnych różnego typu, zarówno odszczepieńczych wewnątrz samego islamu, jak i innych religiach oraz systemów filozoficznych lub intelektualnych. Nie wiadomo dokładnie, kiedy zaczęto go używać w takim znaczeniu. Pierwsze znane użycie odnotowano w *Kitāb mafātīḥ al-ʿulūm* Abū al-Ḥuwarizmīego.^[15] To określenie autor odnosi do wyznawców religii innych niż islam, a zatem zarówno *ahl al-Kitāb*: judaizmu i chrześcijaństwa, jak i wyznawców buddyzmu, braminów, manichejczyków, sabejczyków, dualistów itp. Nie wiadomo też dokładnie, kiedy to wyrażenie zostało użyte po raz pierwszy jako tytuł dzieła. Część uczonych stawia hipotezę, że pierwszym utworem o tym tytule była praca aszaryckiego *mutakallima* Abū Mansūra al-Baḡdādīego, która jednak nie przetrwała do naszych czasów.^[16] Ale praca taka z pewnością istniała, gdyż sam autor często o niej wspomina w swoim dziele herezjograficznym *Kitāb al-farq bayna al-firāq*. Kolejnym autorem, który użył tego wyrażenia w tytule przed Aṣ-Ṣaḥrastānīm, był Ibn Ḥazm w pracy *Kitāb al-fiṣal fī al-milal wa-āl-ahwāʾ wa-ān-niḥal*. Z kontekstu wynika, że pierwsze wyrażenie odnosi się do religii innych niż islam, natomiast drugie do grup odszczepieńczych w samym islamie, być może jako synonim *tāʾifa*. Zatem całe wyrażenie w kontekście herezjograficznym oznacza opis tego wszystkiego, co autorowi wydaje się być dalekie od ortodoksji muzułmańskiej. Nie dotyczyło to tylko „sekt” wewnątrz samego islamu, ale również innych religii, zarówno tych, których wyznawcy posiadali w muzułmańskiej społeczności status chroniony, jak i tych, które traktowano jako pogańskie.

W słownictwie herezjograficznym pojawia się także bardzo popularny termin *dīn*, oznaczający w pierwszym rzędzie wiarę. Jednak używa się go także w innych znaczeniach. Jako podstawowe wymienia się zazwyczaj sąd oraz wiarę i prawo Boże.^[17] Jest to termin koraniczny, który w samym Koranie występuje w kilku znaczeniach. Stosunkowo często określa się tak Sąd Ostateczny (*yawm ad-dīn*): w wersetach 15:35 („I zaprawdę, przekleństwo nad tobą aż do Dnia Sądu”) oraz 37:20, 51:6. W innych wersetach pojawia się w znaczeniu religii („I zwalczajcie ich aż ustanie prześladowanie i religia należeć będzie do Boga”, 2:193; „Wy macie waszą religię, a ja mam moją religię”, K 109:5); wiary („[...] wyznając mu szczerą wiarę”, K 10:22). Jednak najczęściej w Koranie ten termin pojawia się w znaczeniu prawa Bożego, czyli szariʿatu, co w pewnym stopniu pokrywa się z terminem islam „Czyż oni poszukują innej religii niż religia Boga”, K 3:83. Należy jednak pamiętać, że termin *dīn* nie odnosi się do każdej religii, a poza tym dotyczy koncepcji religii w rozumieniu muzułmańskim. Chodzi o praktykę religijną obejmującą prawa objawione, których zadaniem jest prowadzenie człowieka aż do dnia Sądu Ostatecznego, podporządkowanie człowieka Bogu, równoznaczne z podporządkowaniem prawu Bożemu, a także akty kultu.

Najbardziej ogólnym terminem jest z pewnością sam termin *umma*, oznaczający społeczność, lud. Ten termin jest istotny w herezjografii, gdyż *umma*, jako forma uniwersalnego braterstwa religijnego wykraczającego poza jakiegokolwiek inne podziały, na przykład etniczne, była jednostką pozostającą ponad innymi typami klasyfikacji, a w pewnym sensie określenie, czy dana grupa

należy jeszcze do ummy, czy też już nie, wyznaczało jej status: jeśli była częścią ummy, miała w niej status chroniony, jeśli zaś jakiś odłam określano jako ten, który odszedł od ummy, oznaczało to utratę praw. Umma nie jest tym samym co *dār al-islām* ('dom, przybytek islamu'), gdyż ten ostatni termin oznaczał terytorium, na którym pokojowo panuje islam, lecz niekoniecznie wszystkie zamieszkujące go społeczności musiały należeć do ummy w sensie religijnym, czyli członkami *dār al-islām* mogli też być niemuzułmanie, członkowie uznawanych społeczności religijnych. Te dwa terminy należą do innych płaszczyzn: umma określa wiarę, *dār al-islām* ma znaczenie przede wszystkim polityczne, odnosi się do wojny i pokoju na pewnym obszarze i konieczne jest uwzględnienie pojęcia terytorium. Zatem pod pewnym względem to pojęcie jest bliższe pojęciu państwa niż umma. Ta ostatnia niekoniecznie musi odnosić się do terytorium, zwłaszcza w okresie współczesnym, kiedy pojęcie ummy nie dotyczy granic państwowych, lecz zwraca się uwagę na czynnik religijny, który określa przynależność do społeczności wiernych.^[18]

Termin *umma* pojawia się w Koranie ponad sześćdziesiąt razy. Najczęściej występuje w znaczeniu społeczności wierzących, niekoniecznie w związku z islamem. Może też oznaczać społeczność lub naród, które mają wspólny system wartości i prawo. „Każdy naród (umma) ma swój wyznaczony czas” (K 7:33). Zarówno w wersetach mekkańskich, jak i medyńskich umma oznacza archetypiczne zbiorowisko ludzi oraz religię profetyczną: „Zaprawdę ten wasz naród jest narodem jedynym (*umma wāḥida*)”, K 23:52; „Ludzie byli tylko jednym narodem, ale się podzielili”, K 10:19. Z wersetów tych ewidentnie wynika, że termin umma nie musiał koniecznie określać społeczności muzułmanów, lecz w samym Koranie widać, że jego użycie zmieniało się z czasem: w najstarszych wersetach mekkańskich najpowszechniejsze było użycie w ogólnym znaczeniu do społeczności wierzących, w późniejszych wersetach medyńskich termin ten zaczął łączyć się z gminą muzułmańską. Niewykluczone, że ten termin zaczął poszerzać swoje znaczenie ze względu na to, że właśnie w Medynie kształtowały się zręby państwowości muzułmańskiej: zaczął odnosić się do społeczności, które początkowo muzułmańskie nie były, lecz potencjalnie mogły się takie stać. Ważne okazało się ujęcie ummy jako społeczności znajdującej się pośrodku („W ten sposób My uczyniliśmy was narodem znajdującym się pośrodku [*umma wasaṭa*]”, K 2:143). Na płaszczyźnie teologicznej, w odniesieniu do innych religii Abrahama, muzułmanie rozumieją, że islam zajmuje pozycję pośrednią między judaizmem, który przyniósł prawa dla świata doczesnego, oraz chrześcijaństwem, które narzuca prawa dla świata pozaziemskiego. Islam zajmuje natomiast pozycję pośrednią, zachowując równowagę między światem doczesnym i pozagrobowym. W etycznej interpretacji oznacza to, że Bóg dał muzułmanom złoty środek, aby unikali wszelkich skrajności w aktach religijnych i etyce. Inne znaczenie sugeruje, że muzułmanie zostali stworzeni przez Boga, aby wprowadzić równowagę między różnymi społecznościami.^[19]

Ogólnie umma ma oznaczać społeczność, która postępuje sprawiedliwie. Zróżnicowane znaczenia tego terminu przedstawione w Koranie sugerują, że było to rozumiane jako rodzaj nowego porządku polityczno-społecznego opartego na Bożych nakazach, jako społeczność teokratyczna. Ważne jest, że chociaż więzi trybalne, oparte na pokrewieństwie i prawie plemiennym nie zniknęły, jednak w tym ujęciu zostały zdominowane przez przynależność do nowej

religii.^[20]

Termin *umma* pojawia się również często w hadisach i oznacza na ogół społeczność wierzących. Bardzo często cytowany jest hadis „Moja umma nigdy nie popełni błędu”, który miał kluczowe znaczenie w nauce prawa przy tworzeniu zasady *iğmā'*. Jednak pierwszym wśród ważnych dokumentów, w których określenie *umma* pojawia się w znaczeniu społeczności wierzących, jest *Konstytucja medyńska*. *Ummę* rozumie się tutaj jako społeczność wiernych, która jest też zarazem jednostką polityczną i organizmem społecznym, a powstała poprzez więzi religijne. Warto pamiętać, że połączenie czynnika wiary z czynnikiem organizacji politycznej na konkretnym terytorium było możliwe w owym wczesnym okresie, kiedy te zakresy się pokrywały.^[21]

W późniejszych czasach, a szczególnie obecnie, *ummę* uznaje się za rodzaj idealnego społeczeństwa, które wykracza poza podziały terytorialne i etniczne. Do tego właśnie ideału wspólnie dążą muzułmanie bez względu na różnice poglądów. Główne hasło partii Al-Bas brzmi *Waḥda umma 'arabiyya du risāla ḥālida* („Jedna społeczność arabska, która ma wieczne przesłanie”). *Umma* pojawia się też często w retoryce współczesnych fundamentalistów, nawołujących do powrotu do arabskiej społeczności, a właściwie swojego wyobrażenia tej społeczności.

W Koranie 19 razy pojawia się termin *ḥizb*, oznaczający partię, stronnictwo. W surze 58 określa się nim zarówno „partię Boga” (K 58:22), jak i „partię szatana” (K 58:18). Właśnie tego terminu użyto w surze 23:52–53, zestawiając *ummę*, która jest „narodem jedynym” ze społecznością podzieloną na odłamy.

Zatem nawet w okresie średniowiecza, szczytowym okresie rozwoju herezjografii, w pracach herezjograficznych grupę odszczepieńczą od obowiązującej ortodoksji określano różnymi terminami. Autorzy muzułmańscy traktowali herezjografię poważnie, uznając ją za ważny dział nauk związanych z islamem. Świadczy o tym nie tylko spora liczba takich prac, ale również staranność, z jaką dokonywano klasyfikacji. Chociaż autorom nie zawsze udawało się zachować obiektywizm, z ich prac wynika, że starali się opisywać religijny pejzaż świata muzułmańskiego, terenów kalifatu oraz sąsiednich według pewnego klucza. Wyznaczyli kryteria, niewątpliwie pod silnym wpływem sytuacji politycznej, i zgodnie z nimi usiłowali przeprowadzić klasyfikację nie tylko wewnątrz islamu, ale również określić status innych religii dlatego, że *dīn*, czyli religia, była w średniowieczu rozumiana jako materia polityki publicznej. Nic zatem dziwnego, że tak wielkiego znaczenia nabrały wszelkie regulacje dotyczące stosowania religii w postaci przepisów szari'atu. Dodatkowo jednak pojęcie *dār al-islām* obejmowało nie tylko tych, którzy przestrzegają szari'atu, ale również przedstawiciele innych religii żyjących pod zwierzchnością muzułmanów. Muzułmańscy *faqīhowie* włożyli wiele wysiłku w opisanie podstaw prawnych funkcjonowania niemuzułmańskich społeczności na swoim terenie. Z tego samego powodu tak duże znaczenie miała systematyzacja odłamów religijnych w samym islamie, gdyż ci, którzy byli określani jako odstępcy od islamu, mogli być zwalczani. Nie zawsze tak się działo, jednak takie klasyfikacje były istotne, gdyż muzułmanie dążyli do wyraźnego określenia statusu osób zamieszkujących *dār al-islām*, albowiem nawet legalnie uznane mniejszości religijne nie miały tych samych praw co muzułmanie

i pozostawały im podporządkowane. Status bycia muzułmaninem lub niemuzułmaninem miał zatem konsekwencje nie tylko dla życia duchowego, ale również w życiu doczesnym, w sprawach politycznych i ekonomicznych. Wszystkie te czynniki nadały duże znaczenie klasyfikacjom herezjografów, którzy często byli też *faqīhami* lub *mutakallimami* i starali się dokładnie opisać grupy „odstępców” wewnątrz islamu oraz inne wyznania, ustalić wzajemne związki między nimi, podać miana twórców konkretnych odłamów i opisać wierzenia. Inną sprawą, do której będę wracała w dalszym ciągu rozważań, jest stopień wiarygodności tych informacji, jednak trudno kwestionować, że dla uściślenia takich pojęć jak *dīn*, *umma* i *dār al-islām* rozkwit muzułmańskiej herezjografii był czymś naturalnym.

Pozostaje jednak pytanie, dlaczego w islamie powstało tak wielu odłamów religijnych i to od samego początku istnienia tej religii. Bez wątplenia odłamy rosną w siłę, konsolidują się i rozwijają w miarę jak słabnie autorytet centralny państwa. ^[22] W znacznym stopniu tłumaczy to, dlaczego ugrupowania, które powstawały w islamie z różnych złożonych powodów, miały szanse przerwać. Początkowo przyczyny ich powstania należy łączyć przede wszystkim z nierozwiązanymi sprawami dziedziczenia po Proroku oraz ogólną atmosferą pierwszych lat istnienia nowej religii, w której właśnie kształtuje się ortodoksja. W tych okolicznościach rozkwitła ezoteryka: chętnie uciekały się do niej grupy, którym realna władza wymknęła się z rąk, więc starały się w inny sposób wyjaśnić swoje pretensje do rządzenia. W późniejszych latach upadek autorytetu centralnego kalifatu z pewnością ułatwił rozwój odłamów, które mogły bez większych przeszkód funkcjonować w częściowo niezależnych domenach. Część odłamów w okresie średniowiecza tylko teoretycznie podporządkowała się zwierzchności kalifatu centralnego. Uznawały one zwierzchność własnej społeczności religijnej, w zależności od okoliczności stosując zasadę *taqiyyi*, pozwalającej na ukrywanie poglądów religijnych i politycznych.

Zapraszamy do zakupu pełnej wersji książki

Przypisy

Wstęp

- [1] Warto wspomnieć o opracowaniach dotyczących świata muzułmańskiej „opery żebraczej”: C.E. Bosworth, *The Medieval Islamic Underworld*, t. 1–2, E.J. Brill, Leiden 1976; B. Prochwicz-Studnicka, *Żebracy, włóczędzy i oszuści na arabsko-muzułmańskim Wschodzie X–XIV wieku*, Universitas, Kraków 2006.
- [2] B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1990.
- [3] G.S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge 1970.
- [4] W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa. PWN 1994, s. 25–26.
- [5] A. Bronk, *Podstawy nauk o religii*, TN KUL, Lublin 2003, omawia szczegółowo problemy metodologiczne związane z badaniem religii oraz różnorodną metodologię badania religii i zjawiska religijności. Por. szczególnie s. 258–59.

Rozdział 1. Muzułmańska umma a odłamy religijne

- [1] Na przykład przez Ibn Māğę At-Tirmidīego.
- [2] G.R. Hawting, *Parties and Factions*, EQ.
- [3] Sami mistycy nazywali się *ṭāʾifa al-qawm*, co miało oznaczać społeczność osób skoncentrowanych na walorach duchowych. Por. E. Geoffroy, *Tāʾifa*, EI₂.
- [4] J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 68, 103–104.
- [5] A.-K. Rafeq, *Craft Organization, Work Ethics, and the Strains of Changes in the Ottoman Syria*, „Journal of the American Oriental Society”, 111, 3, lipiec–wrzesień 1991, s. 495 i dalsze.
- [6] F.I. Khuri, *Imams and Emirs. State, Religion and Sect in Islam*, Saqi Books, London 2006, s. 28.
- [7] R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Berlin 1971, s. 30–31.
- [8] F. Bühl, C.C. Bosworth, *Milla*, EI₂.
- [9] Tak wynika ze stwierdzenia użytego przez Ṭalāʾīego, wezyra fatymidzkiego kalifa Al-Fāʾiza, który wyrażenie *al-milla wa-ḷ-dimma* zastosował dla odróżnienia muzułmanów i niemuzułmanów. S.M. Stern, *Fāṭimid decrees: original document from the Fāṭimids chancery*, Faber, London 1964, s. 76–85; M.O.H. Ursinus, *Millet*, EI₂.
- [10] Na temat tego pojęcia w Turcji osmańskiej por. M. Ursinus, *Zur Diskussion um „millet” im Osmanischen Reich*, [w:] „Südost-Forschungen”, 48, 1989, s. 195–207.
- [11] Aš-Šahrastānī, *Al-Milal wa-ḷ-niḥal*, ed. M. Kaylānī, Bejrut 1986, t. 1, s. 11.
- [12] Ibidem.
- [13] Ibidem, s. 21.
- [14] Edycję tego traktatu wraz z komentarzem przygotował J. van Ess, *Friihe muʿtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣīʾ al-Akbar (gest. 293 H.) herausgegeben und eingeleitet*, Verlag, Beyrouth, Wiesbaden 1971.
- [15] Al-Ḥuwārazmī, *Kitāb mafātīḥ al-ʿulūm*, ed. G. van Vloten, Leiden 1985, s. 35; D. Gimaret, *Al-Milal wa-ḷ-niḥal*, EI₂.
- [16] W tej sprawie toczy się spór między badaczami. A. Nader w latach 60. uznał, że tą pracą jest pozbawiony tytułu manuskrypt opatrzony nazwiskiem Al-Bağdādīego i opublikował go pod tytułem *Kitāb al-milal wa-ḷ-niḥal*, Bejrut 1970. Polemizują z nim D. Gimaret i G. Monnot w przedmowie do francuskiego tłumaczenia *Al-milal wa-ḷ-niḥal* Aš-Šahrastānīego, *Shahrastani. Livre des religions et des sectes*, Peeters, Louvain 1986, I, s. 11, przyp. 2.
- [17] Możliwe, że to zróżnicowanie wynika z faktu, iż ten termin miał różne znaczenie w różnych językach, z których trafił do islamu.

Znaczenie „sąd” wywodzi się od rdzenia hebrajsko-aramejskiego, znaczenie „religia” pochodzi od arabskiego rdzenia *dāna, dayn*, oznaczającego oddawać w dług, być winnym pieniądze, zaś znaczenie „objawienie” wywodzi się z pahlawi *dēn*. Jednak to trzecie źródło bywa niekiedy kwestionowane. L. Gardet, M. Anawati, *Introduction à la theologie musulmane*, Paris 1948, s. 375; L. Gardet, *Dīn*, EI²; R.G. Hawting, *Parties and Factions*, EQ.

[18] M. ‘Uṭmān, *Min uṣūl al-fikr as-siyāsī al-islāmī*, Dār al-Ḥayat, Bejrut 1979, s. 62.

[19] S.H. Nasr, *Istota islamu*, tłum. K. Pachniak, Pax, Warszawa 2010, s. 138–141

[20] W.M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford University Press, Oxford 1956, s. 238–244.

[21] *Konstytucja medyneńska*, tłum. J. Danecki, „Przegląd Religioznawczy”, 1 (167), 1993, s. 37–45.

[22] F.I. Khury, *Imams and Emirs*, op. cit., s. 35.

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna



Wydawnictwo Akademickie
DIALOG

specjalizuje się w publikacji książek dotyczących języków, zwyczajów, wierzeń, kultur, religii, dziejów i współczesności świata Orientu.

Naszymi autorami są znani orientaliści polscy i zagraniczni, wybitni znawcy tematyki Wschodu.

Wydajemy także przekłady bogatej i niezwyklej literatury pięknej krajów Orientu.

Redakcja: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/219

tel.: +48 22 620 32 11, +48 22 654 01 49

e-mail: redakcja@wydawnictwodialog.pl

Biuro handlowe : 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218

tel./faks: +48 22 620 87 03

e-mail: biurohandlowe@wydawnictwodialog.pl

www.wydawnictwodialog.pl

Serie Wydawnictwa Akademickiego DIALOG:

Wydawnictwo Dialog(c) Copyright edycja elektroniczna

- Języki Orientalne
- Języki Azji i Afryki
- Literatury Orientalne
- Skarby Orientu
- Teatr Orientu
- Życie po Japońsku
- Sztuka Orientu
- Dzieje Orientu
- Podróże–Kraje–Ludzie
- Świat Orientu
- Historia/Polityka
- Mądrość Orientu
- Współczesna Afryka i Azja
- Vicus. Studia Agraria
- Orientalia Polona
- Philologia Orientalis
- Literatura Okresu Transformacji
- Literatura Frankofońska
- Być Kobietą
- Temat Dnia
- Wieczory z Nauką
- Życie Codzienne w...

Prowadzimy sprzedaż wysyłkową