

PAWEŁ JESSA

Uniwersytet Szczeciński

**KULT ŚWIĘTYCH W ISLAMIE
– MIĘDZY „TRADYCJONALIZMEM” A „FUNDAMENTALIZMEM”
(NA PRZYKŁADZIE PAŃSTW AZJI ŚRODKOWEJ)**

Oddawanie czci świętym jest zjawiskiem obserwowanym niemal w każdym zakątku naszego globu i praktykowanym przez wyznawców najróżniejszych religii, w tym również islamu. Nigdzie jednak kult świętych nie wywołuje tylu kontrowersji, skrajnych postaw i emocji, co w świecie muzułmańskim. Najbardziej jednoznaczne stanowisko wykazuje Arabia Saudyjska, w której walka z ludową religijnością, zorganizowaną wokół kultu muzułmańskich świętych, założona jest w państwowej ideologii – doktrynie wahhabickiej. Odma-wiając prawa do kwalifikowania kultu świętych jako islamskiego fenomenu, odczytuje się go w kategoriach największego z możliwych grzechów – *shirk*, rozumianego jako przypisywanie Bogu współników, oraz *bid'a*, czyli herezję i „niedozwoloną innowację”. Dla muzułmańskich mieszkańców Azji Środkowej lokalne tradycje związane z otaczaniem czcią świętych i przodków odzwierciedlają natomiast ich „muzułmański sposób życia” (*muslimness*) i utożsamiane są z „prawdziwym” islamem.

Problematyka opozycyjności „ortodoksyjnej tradycji” względem kultu świętych w islamie jest też głównym przedmiotem artykułu. Chcąc jednak zrozumieć naturę kultu świętych w islamie, należy badać go w konkretnych historycznych i społeczno-kulturowych kontekstach. Takie podejście uwarunkowane jest chociażby charakterem tej religii, która nie reprezentuje sobą jednego

zamkniętego schematu i można ją poznać wyłącznie poprzez szczegółowe badania określonych form występowania – w tym kultu muzułmańskich świętych. Przyjmując za punkt wyjścia powyższe założenia, dalsza analiza funkcjonowania w ramach islamu sunnickiego tak silnie spolaryzowanych postaw wobec kultu świętych zostanie przeprowadzona w odniesieniu do regionu Azji Środkowej. Od czasu upadku Związku Radzieckiego region ten otoczony został szczególną uwagą antropologów, socjologów i politologów.

Założenia sugerujące dotychczasową nieobecność islamu np. w Kazachstanie (jak i w Kirgistanie i Turkmenistanie) wspomagane są stereotypowymi opiniami o powierzchowności wiary i nikłym stopniu religijności Kazachów, dla których przywiązanie do religii Muhammada (na poziomie jedynie deklaracyjnym) jest wyłącznie wyznacznikiem ich etniczności. Ilustracji dla powyższych „eurocentrycznych dogmatów” dostarczać miał silnie zakorzeniony kult przodków i świętych, utożsamiany z „przedmuzułmańskimi relikwiami”, „pogańskimi rytuałami” i wyobrażeniami znajdującymi się w jawnej opozycji do islamskiego monoteizmu. Tego typu poglądy są w rzeczywistości kalką z radzieckich studiów nad islamem, tropiących „przedmuzułmańskie relikwii”, którym odmawiano bezpośredniego powiązania z „prawdziwym” islamem. Powyższa pozycja w swojej skrajnej formie reprezentowana jest już nie na gruncie naukowym, lecz religijnym – przez muzułmańskich fundamentalistów i ich zwolenników. Frapująca jest jednakże niestałość podobnych, „wahhabickich” poglądów, gdy ich apologetci wypowiadają swoje sądy w odniesieniu do Uzbekistanu, upatrując w muzułmanach stosujących się do wszystkich nakazów i zakazów islamu – fanatyków religijnych i fundamentalistów.

Głównym celem artykułu nie jest jednak weryfikacja gabinetowych interpretacji islamu w Azji Środkowej, nie zamierzam również dowodzić „muzułmańskości” lub „niemuzułmańskości” kultu świętych w islamie. Zamierzam jedynie skoncentrować się na przybliżeniu i wyjaśnieniu dwóch skrajnych stanowisk ujmujących kwestię omawianego fenomenu. Jedno z nich zaprzecza temu, aby kult świętych mógł być uważany za prawomocny komponent islamu. Drugie, charakterystyczne dla religijności ludowej, postrzega kult świętych jako integralny składnik życia religijnego, uprawomocniony przez tradycję element „muzułmańskiego stylu życia”. Funkcjonowanie tak silnie spolaryzowanych postaw wobec podejmowanej problematyki świadczy o jej złożoności i różnorodności możliwych interpretacji. W rozjaśnieniu sytuacji na pewno nie pomaga brak muzułmańskiej „ortodoksji”, tj. ogólnie przyjętego, uświęconego boskim

autorytetem „symbolu wiary”, na którego podstawie można byłoby oddzielić islam „prawdziwy” od „nieprawdziwego”. Formalnie każdy człowiek wypowiadający formułę „Nie ma Boga oprócz Allāha, a Muhammad jest wysłannikiem jego” może uchodzić za „ortodoksyjnego” muzułmanina.

Zarówno w światopoglądzie muzułmańskiej jednostki, jak i w zbiorowej świadomości każdej z oddzielnie ujętych wspólnot muzułmańskich założona jest jednak przeciwstawność pomiędzy pierwiastkiem etnicznym, regionalnym, a ogólnomuzułmańskim. Było to uwarunkowane lokalnymi cechami etnokulturowymi, na których opierał się obraz życia konkretnego etnosu muzułmańskiego, któremu obce były odwołania do idei jednej *‘ummy* i enigmatycznej twórczości teologicznej. Kiedy w islamskim (sunnickim) świecie umocniły się cztery szkoły prawa teologicznego, jednym z podstawowych kierunków ewolucji islamu stało się przystosowanie go do lokalnych tradycji, co często odbywało się kosztem islamu dogmatycznego. Ponieważ islam nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, jakie wyobrażenia i normy (poza kilkoma dogmatami, na których opiera się jednolitość islamu) można uważać za muzułmańskie, a jakie nie, ciężar odpowiedzi nałożony został na teologów reprezentujących poszczególne szkoły prawa, rozwój których następował w odmiennych tradycjach historyczno-kulturowych. Obecność rozlicznych norm prawnych, kulturowych, jak i zróżnicowanie życia obrzędowo-rytualnego, dowodzi egzystowania wielości „islamów”, niekiedy bardzo różniących się od siebie. Niemniej jednak błędne będzie wartościowanie poszczególnych „oblicz islamu”, uznawanie jednych za „prawdziwe”, innym zaś odmawianie tego miana. W poszczególnych kulturach i regionach wykorzystywano najróżniejsze „wersje islamu”, które mogły zarówno doskonale funkcjonować obok siebie, jak i wchodzić w konflikty.

Pewnego problemu nastrocza również pojmowanie rozróżnienia pomiędzy „tradycjonalizmem” a „fundamentalizmem” w literaturze przedmiotu, proponującej często odmienne spojrzenia typologiczne. Niektórzy badacze charakteryzują „islamski fundamentalizm” jako tradycjonalizm (Султанов 1999), inni z kolei przeciwstawiają tradycjonalizm fundamentalizmowi (Степанянц 1982; Ярлыкапов 2000). Pojęcie fundamentalizmu muzułmańskiego jest bardzo szerokie, niemniej można wydzielić trzy podstawowe cechy, wspólne wszystkim jego nurtom: koncepcja powrotu do źródeł islamu, polityzacja religii i nastawienie przeciwko cywilizacji Zachodu (Danecki 2002b: 119 i n.; Kepel 2003: 27–63; Tibi 1997: 35–51). Na potrzeby niniejszej pracy będę odwoływał

się tylko do pierwszej (i, moim zdaniem, podstawowej) z wymienionych cech fundamentalizmu muzułmańskiego, tj. do zwrócenia się ku źródłom islamu i „oczyszczenia” religii Muhammada z wszelkich herezji zwanych nowinkami (*bid'a*). Powyższa podstawa ideologii islamskiego fundamentalizmu wywodzi się z *salafiyi* – wspólnego nazwania muzułmańskich działaczy religijnych, którzy w różnych okresach historii islamu nawoływali do orientowania się na obraz życia i wiary wczesnej wspólnoty muzułmańskiej, „pobożnych przodków” (*al-salaf al-sālih*), kwalifikujący wszelkie późniejsze innowacje jako *bid'a*, poczynając od symboliczno-alegorycznej metody interpretacji Koranu, a kończąc na rozlicznych nowinkach, które weszły do muzułmańskiego świata na skutek jego kontaktów z cywilizacją Zachodu (Ибрагим, Сагадеев 1991: 204; Ende 1999).

Islam można rozpatrywać zarówno z pozycji jego jednolitości, jak i różnorodności (islam jako tradycja społeczno-kulturowa). Jednolitość islamu opiera się na świętym objawieniu, Koranie, pięciu filarach islamu i bezwarunkowego uznania pierwszeństwa wspólnoty konfesyjnej nad etniczną. Jak podkreśla A. Małaszenko (Малашенко 2001: 64–65; por. Watt 1982), fenomen tradycjonalistycznego islamu związany jest w pierwszej kolejności z włączeniem w VII–XI wieku w skład islamskiego kalifatu licznych grup etnicznych, a w konsekwencji z jego rozpadem na bardziej homogeniczne państwa (w znaczeniu etniczno-kulturowym), w których islam nabrał specyficznych, miejscowych właściwości. Kiedy w islamskim świecie umocniły się cztery szkoły prawa teologicznego (X–XI w.), jednym z podstawowych kierunków ewolucji islamu stało się przystosowanie go do lokalnych tradycji, co w wielu przypadkach odbywało się kosztem islamu dogmatycznego. Właśnie poprzez tradycjonalistyczny, a nie dogmatyczny islam kształtowały się stereotypy zachowania każdego konkretnego muzułmanina, który w życiu codziennym był członkiem wspólnoty etnokonfesyjnej, a dopiero w następnej kolejności nosicielem wartości i atrybutów światowej *ummy*.

Oczywiście zdaję sobie sprawę z kontrowersyjności stosowania powyższych pojęć w kontekście islamu, prowadzących często do konstruowania przeciwstawień, a tym samym sztucznych podziałów w religii Muhammada na islam „swój” i „obcy”. Wynika to z faktu, iż termin „tradycjonalizm” nie posiada wartości neutralnej. W konsekwencji wykorzystywany jest jako oręż w ideologicznych i teologicznych debatach różnorodnych grup islamskich, promujących własną i jedynie słuszną wersję islamskiej ortodoksji. Również pojęcie

„fundamentalizm” ma skomplikowany rodowód, funkcjonalne zróżnicowanie, polityczne odniesienia, a przede wszystkim tę właściwość, iż służy do polaryzacji ludzkiego świata. *Salafizm* odwołuje się do jednolitości islamu i na tym też poziomie zaczyna się i kończy salaficka „ortodoksja”, łącznie z jej zmitologizowanym okresem panowania czterech pierwszych kalifów. „Ortodoksja” tradycjonalistów dodatkowo została oparta na tradycji poszczególnych szkół prawa teologicznego (wraz z koncepcją *taqlīdu* – odwołania do tradycji), do popularyzacji których przyczynił się fakt dopuszczenia, w charakterze źródła, prawa lokalnych tradycji zawartych w kompleksie prawa zwyczajowego *‘ādat*.

Kult świętych w islamie od samego początku był na cenzurowanym u wielu teologów muzułmańskich dostrzegających w nim *shirk*, przypisywanie Allahowi „wspólników”, tj. politeizm. Tym bardziej frapujący jest fakt jego legitymizacji w ramach islamu, stanowiąc równocześnie najlepszy przykład znaczenia *ijmy* (konsensus uczonych) w życiu religijnym muzułmańskiej *ummy*. Popieranie kultu świętych przez kilka odmiennych nurtów w islamie (niekiedy zresztą ideologicznie przeciwstawnych) niewątpliwie przyczyniło się do decyzji teologów muzułmańskich, którym nie pozostawało nic innego, jak znaleźć argumenty przemawiające za włączeniem kultu w krwiobieg islamu. Potępienie przez uczniów Ahmada Ibn Hanabala odwiedzania grobowców imamów przez szyitów nie przeszkadzało tym pierwszym czcić w podobny sposób grobowca swojego mistrza (Sourdel 1980: 192). Aszaryci i hanabalici przypisywali szczególne zasługi towarzyszom proroka Muhammada, w postępowaniu których starali się odnaleźć wzór do naśladowania. Tym sposobem w XII wieku odnotowuje się znaczny wzrost liczby i różnorodności drugorzędnych miejsc kultu, które zostają stopniowo włączane w dziedzictwo religijne islamu.

Na drugim biegunie znajdują się surowi zwolennicy *sunny*, nieustający w negacji skrajności związanej z kultem świętych, przeczącym ideologii mono-teistycznej. Ostrze krytyki skierowane jest nie tyle przeciwko wierze w cuda czynione przez świętych, ile przeciwko pielgrzymkom do ich grobowców, składanym tam ofiarom i datkom, przeciwko modlitwom wznoszonym na *mazarach* (grobach muzułmańskich świętych). Kontestacja zwyczaju otaczania kultem grobowców świętych jest odgłosem poglądów, z jakimi występowali wierni *sunnie* teologowie, wyrażający swój sprzeciw przeciwko kultowi grobowców już w pierwszych wiekach islamu. Zdecydowanie odrzucali oni wszystkie formy, które mogłyby doprowadzić do wypaczenia nauk pierwotnego islamu. W wątpliwość zastało podane nawet otaczanie czcią „czarnego kamienia”

w Mekce. W różnych okresach historii islamu odnotowywane były (i są) wystąpienia opozycjonistów przeciwko coraz bardziej popularnemu kultowi grobowców świętych.

Nawoływanie do „oczyszczenia islamu”, powrotu do jego źródeł, przrodziło się w ideologię religijną stworzoną przez Muhammada Ibn ‘Abd al-Wahhāba (1703/1704–1792), popularnie nazywaną wahhabizmem. Cechą charakterystyczną ideologii al-Wahhāba jest radykalizm – nieprzejednane i bezwzględne egzekwowanie poglądów monoteistycznych. Takie podejście, łącznie z wymogiem aktywnej postawy względem religii, jakiego oczekuje się od wierzących muzułmanów, przełożyło się na postrzeganie „wahhabitów” jako ikony fundamentalizmu islamskiego. W swoim podstawowym dziele – *At-Tawhīd* – Ibn ‘Abd al-Wahhāb ogłosił potrzebę odrodzenia w islamie koncepcji Boga jedyne go poprzez całkowitą negację *shirk*u, za przejawy którego uważał m.in.: oddawanie czci bożkom, kult świętych, szukanie wstawiennictwa świętych, przypisywanie zmarłym wpływu na świat doczesny, sufickie obrzędy, posługiwanie się amuletami i talizmanami (Danecki 2002b: 55–56).

Zwalczanie kultu świętych jako „niedozwolonej innowacji” (*bid’a*) miało już swoich prekursorów na długo przed pojawieniem się al-Wahhāba. Centralną postacią i pionierem nurtu *salafīyya*, postulującego orientowanie się na obraz życia i wiary wczesnej wspólnoty muzułmańskiej, tzw. pobożnych przodków (*al-salaf al-sālih*), był Ibn Taymiyya (1263–1328). Ibn ‘Abd al-Wahhāb zapoznał się z pracami Ibn Taymiyyi¹ podczas swojego pobytu w Medynie, jednak poglądy tego hanabalickiego teologa miały prawdopodobnie większy wpływ na wahhabizm już po śmierci al-Wahhāba niż za jego życia (Algar 2002: 8). Przekonania średniowiecznego teologa stały się pośrednio przyczyną jego śmierci. W jednej ze swoich fatw, zatytułowanej „Podróże do grobowców proroków i świętych”, Ibn Taymiyya zakazuje odbywania podobnych podróży, w tym też zwracania się z prośbą o pomoc do proroka w przypadku życiowych problemów, i udawania się z pielgrzymką do grobowca Muhammada w Medynie. W konsekwencji Ibn Taymiyya zostaje oskarżony o poniżanie proroków, i na mocy wyroku wydanego przez czterech *qādīch* z Kairu zostaje osadzony

¹ Ponowne „odkrycie” Ibn Taymiyyi miało miejsce na początku XX w., kiedy to za sprawą Raszida Rida ponownie zaczęto publikować prace Ibn Taymiyyi. R. Rida uczynił ze średniowiecznego teologa centralną postać dyskusji na temat polityki i religii współczesnego islamu. Ibn Taymiyya jest najczęściej cytowanym autorytetem muzułmańskim we współczesnych dziełach fundamentalistów islamskich (zob. Jansen 2005).

w cytadeli, gdzie po dwóch latach umiera². Historia Ibn Taymiyyi ilustruje drażliwość problematyki kultu świętych na gruncie islamu, jednak nie należy zapominać, iż Taymiyya zaangażowany był w działalność polityczną i przedsięwzięcia militarne, i siłą rzeczy musiał posiadać licznych wrogów, którzy wykorzystali nadarzącą się okazję do wyeliminowania niewygodnego teologa. Czytelne stanowisko Ibn Taymiyyi odnośnie kultu proroka Muhammada nie było już tak jednoznacznie określone przez Ibn ‘Abd al-Wahhāba, chociaż z jego listów wynika, że nie zabraniał oddawania czci grobowi proroka. W jednym ze swoich dzieł zawarł zresztą dość jednoznaczną wskazówkę; otóż w tradycji zakazano podróżowania do grobów świętych z wyjątkiem trzech miejsc, z których jednym jest meczet proroka w Medynie. Ponieważ akurat w tym miejscu pochowany jest Muhammad, stąd można wnioskować o przyzwoleniu *muwahhidūnów*³ na odwiedzanie grobu proroka (Danecki 2002b: 57).

Jako *salafit*, Ibn Taymiyya uznawał wyższość opinii towarzyszy proroka nad doktrynami sformułowanymi przez założycieli szkół prawa muzułmańskiego, zaś podczas określania zasad *ijtihād* (prawo do tworzenia własnych przepisów prawa przez prawników) wskazywał na bezdyskusyjne pierwszeństwo tekstu koranicznego i hadisów, pomniejszając tym samym znaczenie *ijmy*. Zwalczając „niedozwolone innowacje”, podobnie jak kilka stuleci później al-Wahhāb, pozostawał jednocześnie członkiem sufickiego bractwa *Qadiriyya* (Makdisi 1973: 118–129), w czym też tkwiła zasadnicza różnica pomiędzy nim a al-Wahhābem, który zdecydowanie odrzucał ów mistyczny nurt w islamie. Sprzeczność w postawie i poglądach Taymiyyi, będącego z jednej strony zagorzałym oponentem licznych elementów, które możemy uznać za silnie związane z sufizmem, z drugiej zaś zwolennikiem jednego z odgałęzień mistycznej tradycji, jest tylko pozorna. Ibn Taymiyya, pomimo iż był przeciwny pewnym aspektom sufizmu, które uważał za błędne albo zdegenerowane, nie odrzucał sufizmu *in toto*. Pałający pragnieniem zreformowania islamu i wspólnoty muzułmańskiej, Ibn Taymiyya skierował swoją krytykę nie tylko w kierunku określonych

² G. Makdisi, *Ibn Taymiyah*, <http://www.muslimphilosophy.com/it/itya.htm>.

³ *Muwahhidūn* – „wyznawcy jedynobóstwa”, tak nazywają siebie zwolennicy Ibn ‘Abd al-Wahhāba, zdecydowanie odrzucając termin „wahhabici”, który wykorzystywali muzułmańscy autorzy polemizujący z al-Wahhābem. Stąd też termin wahhabizm został zaczerpnięty przez zachodnich orientalistów (więcej: Игнатенко 1988).

praktyk związanych z *tasawwuf* (takich jak *raks* i *samā*⁴), ale również w stronę niektórych sufickich szejchów. Odróżniał on (podobnie jak wielu innych szejchów tego okresu) „prawdziwych” sufich (do których zaliczał m.in. Maʿrūf al-Karhī i ʿAbd al-Qādira) od bardziej „prostych”, wyróżniających się przynależnością do instytucjonalnych struktur, takich jak *hanaqa*. Ibn Taymiyya odrzucał również nauki sufich-panteistów: Ibn al-Fārīda i Ibn al-ʿArabī (Ибрагим, Сагадеев 1991: 85; ДиУис 2001: 244–273).

Wykorzystywanie antysufickiej retoryki przez sufickich autorów nie jest niczym szczególnym w historii islamu. Ataki na czysto formalnych czy też kłamliwych szejchów, podczas których wykorzystywano język oponentów sufizmu, nastawionych przeciwko fenomenowi *tasawwuf* jako całości, były normalną częścią hagiograficznych, dydaktycznych i polemicznych dzieł samych sufich. Oprócz tego sufi nierzadko uciekali się do powyższej retoryki przeciwko innym szejchom, z którymi spierali się w kwestii przydatności określonego rodzaju specyficznych elementów praktyk lub nauczania. Antagonizmy pomiędzy sufimi istniały od zawsze i, według I. Goldziera, wynikały „po części z niedostatecznej ortodoksyjności dogmatyki i egzegezy, jakie rozwijały się w sufickich szkołach, po części zaś – z niepodporządkowania się rytualnym prawom i dalekim od świętości obrazie życia derwiszy, w większości nadużywających swojego statusu sufich. Wszak zawsze były bractwa mistyczne, które trzymały się tak zwanego *ibāha*⁵, otwarcie ogłaszającego swoich zwolenników jako całkowicie oswobodzonych od praw religijnych” (Гольдциэр 1938: 32).

Protesty „protestantów islamu” zwalczających „niedozwolone innowacje” koncentrowały się przede wszystkim na zasadniczym atrybucie kultu świętych, jakim jest oddawanie czci miejscom pochówku osób bogobojnych i świętych.

⁴ *Samā* – „słuchanie”, „przesłuchanie”, „słuch”; jeden z rodzajów *dhikr* (*zikr*), polegający na rytualnym śpiewie (często połączonym z tańcem – *raks*) i recytacji, zakończonej ekstazą. Ibn Taymiyya odniósł się do tego zagadnienia w rozdziale pt. *Samāʿ i taniic*, swojego dzieła – *Majmūʿ al-rasāʾil al-kubrā*, gdzie podzielił *samā* na trzy kategorie: legalna, dozwolona, niedozwolona. Poddając krytyce nielegalną i dozwoloną *samāʿ*, Taymiyya nie powołuje się w swojej argumentacji na Koran, lecz na tradycję. W przypadku legalnej *samāʿ* średniowieczny teolog odwołuje się do koranicznych wersów (8: 2): „Wierzącymi są tylko: ci, których serca drżą z przerażenia, kiedy wspomina się Boga; ci, których wiara się powiększa, kiedy są im recytowane Jego znaki – oni ufają swojemu Panu [...]” – tym samym za legalną *samāʿ* uznana zostaje recytacja Koranu (Gribetz 1991: 43 i n.).

⁵ *Ibāha* („udzielenie swobody, pozwolenie”) – termin wspominany we wczesnych tekstach sufickich, wykorzystywany w stosunku do mistyków, którzy uważali siebie za wolnych od społecznych i etycznych węzłów; *ibāhat al-mahārim* – „pozwolenie na zakazane” (Суворова 1999: 242–243).

Przedsięwzięte środki, zmierzające do znalezienia w *sunnie* stosownej podstawy dla usprawiedliwienia oddawania czci miejscom pochówku, zwieńczone zostały sukcesem i odwiedziny grobowców nie znalazły się w spisie „nowinek”. O ile kontestacje kultu grobowców niejednokrotnie podejmowane były w ortodoksyjnych kręgach, o tyle praktycznie bezdyskusyjna pozostała kwestia wiary w istnienie *awliyā*⁶ – w ich siłę pomagania tym, którzy się do nich zwrócą ze swoimi problemami, w ich umiejętność czynienia cudów. Wiara w świętych, silnie zakorzeniona w świadomości wyznawców islamu, znalazła również koraniczne potwierdzenie (10: 62⁷) – „Czyż nie jest tak? Zaprawdę, przyjaciele Boga nie będą się lękać ani nie będą się smucić”. Dodatkowo przytaczany jest jeden z hadisów, w którym Allahowi przypisuje się następujące słowa: „Kto wrogo występuje przeciwka *walī*, temu ja wypowiadam wojnę” lub w innej wersji: „[...] ten wypowiedział Allahowi otwartą wojnę” (Гольдциэр 1938: 98).

Znaczenie pojawienia się cudów (*karāmāt*) u *awliyā* wyjaśnia się tym, iż Boża Mądrość wymaga czczenia swoich umiłowanych poprzez obdarowanie ich wszelkimi kategoriami nadzwyczajnych umiejętności. Jest to wynagrodzenie za ich szczerość i wiarę, służąc również poparciu ich wysiłków w rozprzestrzenianiu muzułmańskiej religii. Tym sposobem Bóg demonstruje swoją wszechpotęgę, aby umocnić wiarę u wierzących i pokazać ludziom, iż jest Stwórcą wszystkich bytów. W interesie zachowania niezbędnego rozróżnienia w odniesieniu do dogmatów zadowolono się ustanowieniem terminologicznej subtelności, konsekwencją której było teoretyczne odróżnienie cudów dokonywanych przez świętych (*karāmāt*) od cudów dokonywanych przez proroków dla potwierdzenia swojej misji (*mu'jizā*). Nie zanedbano również rozróżnienia pomiędzy cudem a oszustwem, jakiego mogą dopuszczać się grzesznicy i apostaci – samookaleczenia nożami, połykanie ognia, szkła itp. zaliczone zostały do kategorii oszustwa. *Walī* bowiem nie dąży do czynienia cudów i nie chwali się nimi, gdyż, jak pisał Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (filozof muzułmański zm. 1209): „Dokonujący cudów nie pasjonuje się nimi, przeciwnie, kiedy odnajduje je u siebie, strach jego przed Wszechmocnym powiększa się tylko i ostrożność jego przed próbami Wszechmocnego umacnia się” (Абдуль-Кадыр 2004: 213).

⁶ W literaturze przedmiotu przyjęto stosowanie terminu „święty” jako tłumaczenia arabskiego słowa *walī* („stojący pod specjalną opieką”, „przyjaciel Boga”, lm. *awliyā*). Pojęcie *walī* w Koranie w odniesieniu do Allacha i proroka Muhammada oznaczało prawdopodobnie „opiekuna”, zaś w stosunku do ludzi – „znajdujących się pod opieką (Allacha)”.

⁷ *Koran*. Wszystkie cytaty pochodzą z tłumaczenia J. Bielawskiego (Warszawa 1986).

W przypadku ujrzenia człowieka dokonującego cudu zalecano ostrożność przed automatycznym wyrokowaniem o jego świętości i uznaniem cudu za *karāmāt*, aż do momentu, kiedy świadek nie upewni się co do pełnego oddania prawom Allaha przez potencjalnego *walī*. Potwierdzają to słowa Abū Ya’zīda: „Jeśli jakikolwiek człowiek rozwinie dywan na taflī wody lub będzie latać w powietrzu, nie poddawajcie się jego oszustwu, dopóki nie ujrzycie, jakim go znajdziecie w ramach nakazów i zakazów Allacha” (Абдуль-Кадыр 2004: 214).

W odpowiedzi na pojawiające się wątpliwości muzułmanów odnośnie zgodności cudów z szariatem, zgromadzono bogaty materiał „dowodowy” potwierdzony przez islamskich uczonych z *ahl as-sunna wa-āl-jamā’a* (ludzie trzymający się tradycji, *sunna*). Wiadomości o cudach szukano w pierwszej kolejności w Koranie. Tekst koraniczny wspomina m.in. o mieszkańcach jaskini, którzy uśpieni przeżyli w niej 309 lat (18: 25), zaś Allah ochraniał śpiących przed promieniami słońca:

I mógłbyś być widzieć, jak słońce, kiedy wschodziło, odsuwało się od ich grotty na prawo, a kiedy zachodziło, mijało ich z lewej strony, oni zaś znajdowali się w jej przestronnym wnętrzu. Oto jeden ze znaków Boga! (18: 17)⁸.

Również w *sunnie* odnajdujemy doniesienia o cudach, jak w przypadku *hadisu* o krowie:

Kiedy pewien mężczyzna jechał wierzchem na krowie, w pewnym momencie odwróciła się ona do swojego gospodarza i powiedziała: „Ja nie zostałam stworzona do tego, zostałam stworzona aby orać”. I ludzie powiedzieli: ‘O Wielki Wszechmogący, krowa przemówiła’. Prorok powiedział: ‘Ja wierzę w to, i Abū Bakr, i Umar’ (Абдуль-Кадыр 2004: 209).

Niemniej jednak największy zbiór mirakularnych przypadków zawierają opowieści z życia towarzyszy proroka, stając się często kanwą ludowych podań i legend.

⁸ Sura 18 zatytułowana jest *Grota* i cieszy się wielkim szacunkiem u muzułmanów ze względu na zawarte w niej legendy. Historia o „siedmiu śpiących” czy też „mieszkańcach grotty”, jest legendą znaną ze źródeł chrześcijańskich, preislamskich. Siedmiu chrześcijańskich młodzieńców z Efezu, uciekających przed prześladowaniem ze strony cesarza Decjusza za odmowę składania ofiar pogańskim idolom, ukryło się w grocie niedaleko Efezu. W chrześcijańskiej wersji legendy młodzieńcy przespali mieli dwieście lat, natomiast zgodnie z koraniczną wersją opowieści – 309 (za: Bielawski 1986: 891).

Bogaty konglomerat przykładów ilustrujących cudotwórcze dokonania *sa-hāba* i *awliyā* odnajdujemy w muzułmańskiej literaturze teologiczno-filozoficznej, skupionej na wypracowaniu kompromisowego kierunku, zmierzającego do kodyfikacji ludowych wierzeń i odparcia wysuwanych dogmatycznych i filozoficznych wątpliwości. Pewien zgrzyt w gronie apologetów tego nurtu wywoływała tylko rozbieżność w kwestii: czy wiara w *karāmāt* jest nieodzowna, czy tylko dopuszczalna. Wśród teologów wierzących w świętych pierwsze miejsce zajmował przedstawiciel aszaryckiej teologii – Al-Ghazālī; cały arsenal argumentów wytoczył także Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, znajdując w Koranie uzasadnienie dla wiary w cudotwórczą siłę świętych. Prawda, ar-Rāzī’emu zdarzało się wykorzystywać argumenty opierające się nie tyle na dogmatycznej pewności, ile na powszechnej aprobacie, jak w przypadku historii bagdadzkiej „czarownicy”, którą zaproszono na dwór sułtana Chorasanu. Władca poprosił kobietę o przepowiedzenie przyszłości – jak oznajmia Fahr ad-Dīn ar-Rāzī – „Ja sam widziałem ludzi, biegłych w filozofii, którzy mogą opowiedzieć o tym, iż kobieta ta w najdrobniejszych szczegółach powiedziała o ukrytych sprawach. Wszystko to, co przepowiedziała, stało się” (Гольдциэр 1938: 101). Można wywnioskować, iż dla Fahr ad-Dīn’a przykład ów jawił się niemalże jako historyczny dowód istnienia podobnych umiejętności u nie-proroków, a ty samym również u świętych.

Tym sposobem wiara w *awliyā* i *karāmāt* stała się nieodłączną częścią „ortodoksyjnej” nauki islamu. W prawie każdym katechizmie muzułmańskiej religii znajduje się rozdział poświęcony świętym i ich cudom, ujęty w bezpośrednim związku z nauczaniem o prorokach. Dla przykładu można zacytować za I. Goldzierem fragment „katechizmu” Abū ‘I-Barakat an-Nasafī:

Karāmāt świętych jest dopuszczalny na podstawie powszechnie znanych świadectw i rozpowszechnianych opowieści, które jego dowodzą [...] Prawdopodobnie *walī* posiada świadomość swojego poziomu, ale prawdopodobnym jest również, iż nie jest świadom swojego *walī*. Inaczej sprawy się mają z prorokami, którzy zawsze są świadomi tego [że są prorokami, swojego posłannictwa – P.J.] (Гольдциэр 1938: 101).

Zwolennicy wiary w *karāmāt* świętych podczas teologicznych sporów ze swoimi adwersarzami mogą powoływać się na dwa najmocniejsze argumenty: *ijmā’ al-umma* i *tawātur*, tj. na fakt, iż podobne cuda zostały udowodnione na

przestrzeni wszystkich pokoleń⁹. Okazji do wykorzystywania powyższej argumentacji z pewnością nigdy nie brakowało, choćby podczas polemik z przedstawicielami muzułmańskiego racjonalizmu, mutazylitami, zdecydowanie przeciwstawiającymi się nauce o cudach. W tym przypadku nie był to spór ze stronnikami sunny protestującymi przeciwko „innovacjom”, lecz z muzułmańskimi wolnomyślicielami, obrońcami racjonalizmu występującymi przeciwko zabobonom i starającym się przeciwstawić masowemu pragnieniu cudów poprzez podniesienie proroków do rangi ludzi bezgrzesznych (Гольдциэр 1938: 99). Części wstępne do hagiografii świętych opatrzone były erystykami z mutazylitami, zbliżonymi do poniższego fragmentu:

Al-Yafii powiada. Ja nie mogę nadziwić się nad tymi, którzy odrzucają cuda proroków i *karāmāt* świętych, albowiem ostatnie z nich poświadczane zostały wersami Koranu, autentycznymi przekazami, powszechnymi sentencjami i pożytecznymi opowieściami i niezliczonymi przykładami (Гольдциэр 1938: 102).

Wątpliwe, aby podobna argumentacja przemawiała do przedstawicieli mutazylizmu, który zresztą w X wieku musiał ustąpić mniej racjonalnym nurtom teologicznym.

Azja Środkowa

Wkraczając z problematyką „protestantów islamu” na teren środkowoazjatycki, nieodzowne jest uwzględnienie perspektywy historycznej i procesu kryształizacji „nowego” środowiska religijnego. Procesowi niejako wymuszonemu przez rosyjską kolonizację, która wywołała zetknięcie miejscowej społeczności muzułmańskiej z „innym światem”, mobilizując miejscowych intelektualistów do poszukiwania odpowiedzi na przyczyny własnej stagnacji. Stagnacji, w której środkowoazjatycka muzułmańska myśl teologiczna tkwiła od XVIII wieku, zamknięta w kręgu „wewnętrznej” scholastyki, coraz bardziej oddalając się od potrzeb muzułmańskiej wspólnoty. W impasie tkwiły również bractwa sufickie. „Intelektualny” sufizm został wyparty przez sufizm „ludowy”, z jego emfazą rytuału kosztem duchowych poszukiwań i społecznej aktywności. Zwyczajni wierni swoją „duchową alternatywę” odnajdywali w kulcie świętych i miejsc świętych. Kontakt z „odmienną cywilizacją” pobudził miejscowych intelektu-

⁹ *Tawātur* oznacza wielokrotność jakiegoś raportu, świadectwa, który wywołuje w słuchaczu pewność, iż świadectwo jest prawdziwe.

alistów, wywodzących się nie tylko z kręgu modernistów *dżadidów*, lecz również tradycjonalistów (umownie – konserwatystów), do teologicznych poszukiwań i postulowania odrodzenia „prawdziwego islamu” (Бабаджанов, Муминов, Олкотт 2004: 45–46; Запаšник 2006: 34–43).

Lata represji wieńczące rewolucję październikową i zwycięstwo bolszewików spowodowały przesunięcie regionalnego centrum religijnego do Taszken-tu. Tam też, w latach 1920–1930, zaistnieli na miejscowej scenie religijnej teologowie zajmujący krytyczne stanowisko względem niektórych form miejscowego islamu, i podejmujący próbę ich zreformowania. Czołową postacią wspomnianej grupy był Szami-damulla at-Tarablusi, zesłany z libijskiego miasta Tarablus za głoszenie wahhabickich poglądów. Odrzucali oni przede wszystkim bezwarunkowe podążanie za regulacjami hanafickiej szkoły w duchu lokalnych tradycji, zalecając powoływanie się wyłącznie na Koran i *sunnę*. Właśnie na takich fundamentach oparli zorganizowaną, nielegalną działalność edukacyjną (głównie w Taszkencie), w której zdecydowanie odrzucono dawne podręczniki konfesyjne, w szczególności te, które zawierały odniesienia do sufizmu. Kursy kształceniowe nazwane zostały *Ahl-i hadis* ([Zebrania] znawców hadisów), jako że w wydawanych fatwach opierali się wyłącznie na hadisach. Sowieckie władze były w pełni zadowolone z religijnego puryzmu Szami-damulla i jego zwolenników, z pomocy których korzystali w walce z „przeżytkami przeszłości”, polegającej m.in. na burzeniu mazarów, w których nowe władze dopatrywały się „ognisk przesądów religijnych” (Бабаджанов, Муминов, Олкотт 2004: 45–46).

Prawdopodobnie próba religijnej reformacji przedsięwzięta przez Szami-damulla i jego grupę pozostałaby niezauważona, gdyby nie fakt, iż jednym z najbardziej wpływowych uczniów zagranicznego teologa był *mufti* Duchownego Zarządu Muzułmanów Azji Środkowej i Kazachstanu – Zaiyawuddin Babachanow. W roku 1952 *mufti* Zaiyawuddin Babachan wydaje fatwę o znamienym tytule: *O niezgodności „iszanzizmu” i „muridyizmu” z islamskimi dogmatami i szariatem*, opartą na założeniu, iż prawdziwy muzułmanin powinien wzorować się tylko na ustanowionych przez proroka dogmatach i rytuałach (Бабаджанов 2001: 173). W dalszej części *mufti* rekomendował opieranie się tylko na zaleceniach zawartych w Koranie i *sunnie* proroka, zaś każde postępowanie wykraczające poza ich ramy uważane było za niedozwoloną innowację (*bid'a*). W „antyiszańskich” fatwach nie mogło zabraknąć punktu regulującego

kwesie tradycyjnych odwiedzin (*ziyarāt*¹⁰) *mazarów* świętych mężów. Za niezgodny z szariatem został uznany sam rytuał peregrynacji do miejsc świętych, a w szczególności takie praktyki realizowane przez pielgrzymów, jak: czytanie modlitw nad grobami, przygotowywanie ofiarnego poczęstunku na *mazarach*, zapalanie świec, płacz, prośby o pomoc kierowane do świętych (Бабаджанов 2003: 70). W ramach „dozwolonego” znalazły się tylko odwiedziny grobów zmarłych krewnych, jednak bez urządzania poczęstunku i zabijania zwierząt ofiarnych.

Zgodnie z opinią większości miejscowych teologów, lata nauki u Szami-damully miały duży wpływ na teologiczną pozycję Z. Babachanowa, który wydając fatwy z ramienia Duchownego Zarządu, opierał je głównie na Koranie i *sunnie*, uważając przy tym za wskazane, aby nie powoływać się na dotychczasowe ustalenia lokalnych egzegetów. Sformułowane przez eks-muftiego „wahhabickie” stanowisko Duchownego Zarządu w wielu punktach było zbieżne z interesami sowieckiej ideologii, dążącej do ograniczania sfery wpływu najbardziej żywych form religijnej świadomości, związanych z obrzędami i rytuałami tzw. islamu ludowego. Tym sposobem ziarna „protestanckiej reformacji religijnej” (w duchu odrzucania miejscowych tradycji), zasiane swego czasu przez Szami-damulle i jego otoczenie, zaczęły wydawać plon. Niektórzy *‘ulamā*, kontynuujący krytyczne nastawienie względem kolektywnej *opinio prudentium* (*ijmā’*) lokalnych teologów i miejscowej hanafickiej literatury, utrwalających istniejące formy „islam ludowego”, rozpoczynają działalność wewnątrz grupy „Ahl-i Qur’ān” lub „Uzun saqolilar” (dosłownie – „Długobrodzi”; nazwę otrzymali ze względu na długą brodę, która zgodnie z ich przekonaniem najbardziej odpowiadała wizerunkowi proroka, a tym samym *sunnie*) (Бабаджанов, Муминов, Олкотт 2004: 54). Grupa ta, jak można wywnioskować, odrzucała miejscową tradycję (m.in. nie uznając legitymizacji sufizmu), orientując się wyłącznie na Koran, szczególnie w odniesieniu do rytuałów *ziyarāt*.

¹⁰ *Ziyāra* (lm. *ziyarāt*) oznacza w języku arabskim pobożne odwiedziny, pielgrzymkę do świętych miejsc, grobowców; pielgrzymkę do grobowców proroków, „świętych” (*awliyā*), szycich imamów, zaś w północnej Afryce – do żywych szejchów sufickich. W praktyce to *mazar* („miejsce odwiedzin”, „miejsce, które się odwiedza”), rozumiany jako „obiekt peregrynacji” lub – potocznie – „grób muzułmańskiego świętego”) jest obiektem (celem) odwiedzin (*ziyarāt*), jednak w Azji Środkowej *ziyarāt* oznacza zarówno pielgrzymkę, akt oddania się pod opiekę świętego, jak i miejsce święte.

Początkowym stymulatorem teologiczno-ideologicznych poszukiwań, na długo przed „wahhabicką reformacją”, była agresywna polityka sekularyzacyjno-atheistyczna, prowadzona przez komunistyczne władze. Sytuacja ta skłoniła przedstawicieli „nowego pokolenia” muzułmanów do wysunięcia tezy o istnieniu realnej groźby utraty islamskich tradycji. Utrzymująca się polityka sekularyzacyjna społeczeństwa, przebiegająca na tle wyraźnie rysującego się początku końca komunistycznej ideologii, zdynamizowała poszukiwania nowych form rozwoju islamu, wyrazem czego było utworzenie w końcu lat 70. XX wieku w Andidżanie ugrupowania *Mujadidiya* – „Odnowiciele” (Бабаджанов, Кемпер 2001: 68–69). Liderzy ugrupowania próbowali, w ramach ogólnego procesu modernizacji islamu, „oczyścić” jego lokalne formy, nosiciele których, zgodnie z ich opinią, pozostawali nadzwyczaj przywiązani do preislamskich obrzędów i rytuałów (tradycyjnej pielgrzymki – *ziyārāt* do grobowców świętych, czytania Koranu za spokój duszy zmarłych muzułmanów itp.). Transformacja i upadek islamu, według opinii ideologów *mujadidiya*, zrodziły realną groźbę utraty przez miejscową *ummę* islamskiego charakteru.

Podstaw formowania się powyższych koncepcji należy szukać wśród idei i zasad indywidualnego tworzenia własnych przepisów prawa i interpretacji świętych tekstów (*ijtihād*). Do VIII–IX w. praktycznie każdy dysponujący dostateczną wiedzą miał prawo stosować metodę „dochodzenia do własnej opinii” (*ijtihād ar-ra’y*). Stopniowo następowało ograniczenie uprawnień do stosowania *ijtihād*, który za sprawą Ash-Shāfiiego (zm. 820 r.) nie oznaczał już wyrażania osobistej opinii prawnika, lecz został zredukowany do posługiwania się *qiyāsem* (analogia). Ostatecznym rozwiązaniem kwestii *ijtihād* było zastąpienie go naśladownictwem (*taqlīd*) – oznaczało to, że nie wolno niezależnie i bezpośrednio powoływać się na Koran i *sunnę*, lecz należy korzystać z ich interpretacji w dziełach poszczególnych szkół prawa (Danecki 2002a: 226–227). Od tego momentu *taqlīd* oznaczał trzymanie się autorytetu i nauk twórcy danej szkoły, zaś pryncypialnym elementem była w nim zasada, która uznawała za źródła prawa islamu: Koran, *sunnę* proroka, zgodę uczonych (*ijmā’*) oraz rozumowanie oparte na analogii – *qiyās* (Danecki 2002a: 220). Oczywiście nie wszyscy zaakceptowali odstąpienie od indywidualnej interpretacji prawa, przede wszystkim Ibn Taymiyya i ‘Abd al-Wahhāb (jak i współcześni zwolennicy i kontynuatorzy ich koncepcji), którzy odrzucali *taqlīd* twierdząc, iż późniejsi prawnicy zaciemnili rzeczywiste znaczenie źródeł prawa muzułmańskiego. Powyższa pozycja, tj. opieranie się na własnym doświadczeniu w interpretacji świętych

tekstów lub lekceważenie tradycyjnego *ijtihādu*, nieodzownie uwzględniającego teologiczny konsensus (*ijmā'*), w zasadzie nie była uznawana przez środkowoazjatyckich „tradycjonalistów” (hanafitów), którzy uczniom i zwolennikom Szami-damully, jak i późniejszym *mujadidiya*, nadali określenie „wahhabitów”. Termin ten zaczęto wykorzystywać w odniesieniu do wszystkich „nieoficjalnych” muzułmańskich ugrupowań religijnych i religijno-politycznych na obszarze postradzieckim.

W ostatnich latach pierestrojki i początkowym okresie niepodległości środkowoazjatyckich republik region ten zalała fala „misjonarzy” z najróżniejszych zakątków świata muzułmańskiego (najczęściej byli to przedstawiciele partii religijno-politycznych i ugrupowań z krajów arabskich i Pakistanu), przyjętych zresztą bardzo chłodno przez miejscowych teologów. Negatywne przyjęcie wiązało się z samą postawą zagranicznych muzułmanów, którzy zgodnie ze słowami byłego *mufiiego* Uzbekistanu – Muhammada-Sadiqa Muhammada Yusufa – nie odznaczali się konfesyjną tolerancją i szybko ogłosili islam tego regionu jako „nieprawidłowy” (Бабаджанов, Муминов, Олкотт 2004: 57). Miejscowi muzułmanie, z którymi rozmawiałem, na podobne zarzuty najczęściej reagowali niechęcią i negacją „importowanego” islamu jako obcego miejscowym tradycjom. Zdarzały się również odpowiedzi, w których odwracano oskarżenie, tj. emisariuszy spod znaku *salafiyi* obwiniano o odstępstwo od „prawdziwego” islamu, jaki zachował się w Uzbekistanie, dodając: „Nie czytają Koranu za spokój duszy zmarłego muzułmanina, i to mają być muzułmanie? Jak można odmówić zmarłej matce modlitwy?”. Odwoływanie się do tradycji, podkreślane sakramentalnym stwierdzeniem: „tak czynili nasi przodkowie”, ilustruje swoistą moralność ludową, w której treść etyczna odgrywa ważniejszą rolę niż treść dogmatyczna.

Niezależnie od chłodnego czy też wręcz wrogiego stosunku do „przybyśców”, organizacje te zdołały pozyskać rzesze zwolenników w regionie środkowoazjatyckim. Pokłosem ich działalności są ugrupowania (mniej lub bardziej formalne) zgłębiające zawilności islamu wewnątrz własnej grupy, opierające się wyłącznie na indywidualnej, literalnej interpretacji Koranu i *sunny*. W trakcie badań terenowych w Kazachstanie¹¹ miałem okazję kilkakrotnie spo-

¹¹ Badania terenowe w Uzbekistanie i Kazachstanie (lipiec 2003 – październik 2004) realizowane były w ramach grantu promotorskiego (nr 1 H01H008 26) pt. *Kult świętych w Uzbekistanie i południowym Kazachstanie* oraz programu *Religion and Civil Society in Central Asia* realizowanego przez Max Planck Institute for Social Anthropology w Halle (Niemcy). Celem projek-

kań się w Almaty z członkami nieformalnej grupy „*Jamağat* Bracia Muzułmanie”¹², będącymi zwolennikami ideologii salafickiej. Członkowie *Jamağatu* (ok. 15 osób) spotykają się przynajmniej raz w tygodniu na piątkowej modlitwie odprawianej w prywatnym mieszkaniu, gdyż, jak twierdzą, żaden z oficjalnych almatyńskich meczetów nie spełnia wymogów Koranu, tj. nie został wybudowany „dla pobożności”. Oczywiście ich stosunek do religijności ludowej jest skrajnie negatywny, acz posiada stosowne koraniczne uzasadnienia. W pierwszej kolejności moi rozmówcy ustosunkowali się do wierzeń związanych z życiem pozagrobowym, skąd duchy zmarłych mogą wpływać na życie doczesne ludzi. Odpowiedzi dostarcza oczywiście Koran (23: 99,100). Jednym z bardziej reprezentatywnych przykładów *shirku* są, według członków *Jamağatu*, dary wotywno składane świętym lub duchom opiekuńczym danego tery-

tu była próba przedstawienia fenomenu kultu muzułmańskich świętych jako integralnej części islamu w Azji Środkowej. Koncentrując się na przedstawieniu kultu świętych jako kluczowego elementu „muzułmańskiego stylu życia” mieszkańców regionu, starałem się przeanalizować procesy jego formowania, a przede wszystkim ukazać jego znaczenie we współczesnej sytuacji społeczno-politycznej Azji Środkowej. Jednym z zasadniczych celów badań był opis przestrzeni, w której realizowane są praktyki rytualne związane z kultem osób i miejsc uznawanych za święte. Obserwowany w czasach radzieckiej dominacji specyficzny sojusz miejscowych „profundamentalistów” z partyjnym aparatem władzy, skoncentrowany na walce z odwiedzinami (*ziyārat*) miejsc świętych, w postradzieckiej rzeczywistości został zdezaktualizowany, zaś stosunek „nowej-starej” władzy do wspomnianej obrzędowości uległ znaczącemu przeformułowaniu, tj. powyższe formy religijnej aktywności włączone zostały do oficjalnego dyskursu narodowego jako część środkowoazjatyckiej tradycji. Strukturalne przesunięcia wewnątrz propagowanej dychotomii: „islam oficjalny” – „islam nieoficjalny” oraz kwestia wzajemnego przenikania się sfer „wysokiej” i „popularnej” (w kontekście kultu świętych) były też jednym z zagadnień podejmowanych w trakcie prowadzonych badań. Spoglądając przez pryzmat kultu muzułmańskich świętych na postradziecką rzeczywistość religijną regionu, starałem się jednocześnie odpowiedzieć na pytanie o miejsce islamu w tejszej rzeczywistości, z akcentem położonym na codzienne formy życia religijnego, zmiany w praktykach i sposobie uczestnictwa.

¹² *Jamağat* – „grupa, wspólnota”; członkowie „*Jamağat* Bracia Muzułmanie” nie mają związku z egipskim Stowarzyszeniem Bracia Muzułmanie (lub Bractwo Muzułmańskie) powstałym pod koniec lat 20. XX w. i uchodzącym za kuźnię współczesnego fundamentalizmu muzułmańskiego. Grupa z Almaty zresztą sama zaznaczyła, iż zbieżność nazw jest przypadkowa, zaś wybór nazwy „wspólnoty” miał być podobno czysto umowny. W rozmowach ze mną członkowie *Jamağatu* nie przyznawali się do przynależności do jakiegoś większego ugrupowania, twierdząc, iż działają sami i nie są z nikim powiązani. Wydaje się to raczej mało prawdopodobne, chociażby ze względu na to, że w jakiś sposób musiało dojść do „zaszczepienia” *salafickiej* ideologii, propagowanej obecnie przez grupę. Obecnie na terenie Kazachstanu działają pod szyldami fundacji dobroczynnych i przedstawicielstw organizacji międzynarodowych kojarzonych z sunnickim „fundamentalizmem” rozmaite ugrupowania, jak np. pakistański „Tabligi jamağat”, „Istillah”, „Teyba”, „Komitet Muzułmanów Azji”, „Ahl sunna Ual- jamağat” i inne. Niechęć przyznania się moich rozmówców do afiliacji z jakimkolwiek ugrupowaniem wynikała głównie z niesprzyjającej sytuacji religijno-politycznej dla tego typu ugrupowań, często kojarzonych z organizacjami terrorystycznymi.

torium w postaci skrawków materiału, kolorowych nitek, włosów, części odzieży, niewielkich kamieni, poroży, pieniędzy itp. Podobne ofiary składane są w przypadku przyjęcia na siebie konkretnego zobowiązania (np. złożenia ofiary, renowacji miejsca kultu itp.) bądź w przypadku spełnienia przez siły wyższe złożonej prośby: otrzymania czegokolwiek, uwolnienia od konkretnych problemów, pomyślnego zakończenia zamierzonego przedsięwzięcia. Dary wotywno mogą zostać składane w miejscach czci bez jakichkolwiek warunków, w charakterze ofiary. W Azji Środkowej szeroko rozpowszechnione są drzewa wotywno, do których przywiązywane są skrawki tkanin. Można założyć, iż jest to pozostałość procesu sakralizacji terytorium zamieszkiwanego przez daną społeczność, która wyposażała je w ducha opiekuńczego i realny odpowiednik drzewa kosmicznego. Człowiek, przechodząc koło takiego drzewa, zobowiązany był do zatrzymania i oddania czci duchowi opiekuńczemu poprzez zawieszenie skrawka materiału na gałęzi. Dar ów miał zapewnić bezpieczną podróż, ochronić przed chorobami i zagwarantować długie życie. Są to jednak odgłosy preislamskich wierzeń, nieposiadające legitymizacji w religii Muhammada, co potwierdzają koraniczne wersety i założony w nich stosunek islamu odnośnie kwestii zwracania się z prośbami do duchów (patrz: Koran 22: 73).

Almatyński *Jamaǵat* zarzuca dzisiejszym muzułmanom w Kazachstanie, że wprawdzie uważają się za wyznawców islamu, jednak – podobnie jak ich przodkowie – zwracają się ze swoimi prośbami do duchów przodków (*arūaqtar*), wierząc iż dzięki nim mogą przybliżyć się do Allacha. Z tego błędnego założenia korzystają z kolei najrozmaitsi szarlatani, organizujący dochodowe „pielgrzymki” do tzw. miejsc świętych w Kazachstanie (zob. Jessa 2006: 53–68), na których ludzie pod egidą islamu proszą zmarłych o dzieci, uwolnienie od uroku, uzdrowienia itp. Wystarczy jednak uważnie przeczytać Koran (35: 22; 30: 52; 16: 20,21), aby się przekonać, że jest to postępowanie błędne, przeczące muzułmańskim dogmatom.

Wymienione *ajaty* mają według moich respondentów jasno wskazywać na fakt, iż zakazane jest oddawanie czci lub kierowanie próśb do kogokolwiek innego niż Allah. Oczywiście narzuca się pytanie, często zresztą zadawane przez środkowoazjatyckich muzułmanów: „Czynimy tak jak czynili nasi przodkowie, którzy swoje prośby kierowali do *arūaqtar*; czyżby byli oni w błędzie?”. Członkowie *Jamaǵatu* odsyłają w takim przypadku do *sury* „Krowa” (2: 170):

A kiedy się im mówi: „Idźcie za tym, co zesłał Bóg!”, oni mówią: „Nie! My postępujemy za tym, przy czym zastaliśmy naszych ojców”. Czy na-

wet wówczas, gdyby ich ojcowie niczego nie rozumieli i nie byli prowadzeni drogą prostą?

Jednakże wielu Kazachów podkreśla, iż swoje prośby kierują w pierwszej kolejności do Allacha, a dopiero później do duchów przodków. Podobnie jak ich przodkowie oddający cześć Allahowi i proszący o pomoc świętych, w myśl powiedzenia: „Allah pomaga, duchy przodków ochraniają” (*Alla ongacin, arūaq qoldacin*). Powyższa argumentacja, jak podkreśla *Jamağat*, nie znajduje potwierdzenia w Koranie:

Ci, których wy czcicie, poza Nim, to są tylko imiona, którymi wy ich nazwaliście – wy i wasi ojcowie. Bóg nie zesłał z nimi żadnej władzy. Sąd należy tylko do Boga. On rozkazał, abyście czcili tylko Jego. To jest religia prawdziwa, lecz większość ludzi nie wie (12: 40).

Przytoczone fragmenty Koranu pozwalają zorientować się czytelnikowi w głównym nurcie salafickiej argumentacji, jakkolwiek w wielu przypadkach zostały pozbawione szerszego kontekstu, bywają również odmiennie interpretowane w ramach każdej z czterech szkół prawa muzułmańskiego. Należy jednak pamiętać, iż islamskie ruchy religijno-reformacyjne kierują się swoistą logiką, jawiącą się alternatywą dla tradycyjnego rozmienia islamu – *taqlīdu*, czyli zakazu niezależnego i bezpośredniego powoływania się na Koran i *sunnę*, oraz nakazie ich interpretacji w oparciu o dzieła poszczególnych szkół prawa. Wprowadzenie *taqlīdu* miało ze swej strony doprowadzić do wypaczenia prawdziwej wiary i przywieść muzułmańską *ummę* do duchowego i społecznego impasu.

Podsumowanie

Opozycyjność „ortodoksyjnej tradycji” względem kultu świętych w islamie była jednym z głównych zagadnień podejmowanych w dyskursie naukowym. Kult świętych i ich grobowców niezmiennie kwalifikowano jako przejaw „islam ludowego”, który z kolei utożsamiano z odejściem od islamu „prawdziwego” i „prawdziwych/monoteistycznych” postulatów religii Muhammada. Uzyskanie niepodległości przez środkowoazjatyckie republiki w roku 1991 umocniło obserwowany od końca lat 80. XX wieku proces rewitalizacji islamu, w ramach którego pielgrzymki do grobowców ważnych *awliyā* ponownie stały się popularną manifestacją muzułmańskiej pobożności. Władze młodych republik postradzieckich obwołując sufizm i kult świętych „narodowym dziedzic-

twem”, udzieliły tym samym wsparcia miejscowemu „muzułmańskiemu stylowi życia”. Równolegle wykorzystują go jako jeden z instrumentów walki z radykalnymi nurtami muzułmańskimi (spod znaku *salafiiyi*), uważającymi tradycję *tasawwuf* i kultu świętych za niezgodne i przeczące islamskim dogmatom, co z kolei pozwala miejscowemu establishmentowi wskazywać na nich jako propagatorów „obcego islamu”. Oddawanie czci świętym uzyskało dodatkowy wymiar jako znak lojalności wobec funkcjonujących rządów i przywiązania do tradycji narodowych, aczkolwiek współcześnie akcent położony został nie na świętość i charyzmat środkowoazjatyckich przodków, lecz na ich wkład w kulturę duchową. Nawet zdeklarowani ateści angażują się w praktyki *ziyarat*, ponieważ uważają to za ważną „tradycję” narodową bądź też chcą tym sposobem zademonstrować swoją lojalność wobec reżimu Islama Karimowa.

Z punktu widzenia podstawy dogmatycznej i struktury instytucji społecznych islamu muzułmańska „świętość” wyraźnie odróżnia się od chrześcijańskiej przede wszystkim brakiem usankcjonowanego procesu kanonizacji świętych. Muzułmańscy święci nie zostają nimi na drodze postanowień specjalnych instytucji, których procedura wyraźnie określa, kto i na jakiej podstawie może zostać wyniesiony „na ołtarze”. Islam nie posiada procedury określenia świętości, tak samo jak nie posiada dokładnych rejestrów świętych, oficjalnych (uznanych przez całą *ummę*) hagiografii, dni poświęconych konkretnym świętym, rytuałów związanych z oddawaniem im czci. Jest tylko przeświadczenie ludzi, opinie licznych teologów, szanowanych autorytetów i władców, chociaż często różniących się w swoich sądach i podających w wątpliwość „świętość” tego czy innego człowieka. Niemniej jednak apologetyczna postawa muzułmańskich egzegetów, pomimo protestów „protestantów islamu”, doprowadziła do uznania kultu muzułmańskich świętych, dzięki czemu odwiedziny ich grobowców nie znalazły się w spisie „nowinek”. O ile kontestacje kultu grobowców niejednokrotnie podejmowane były w ortodoksyjnych kręgach, o tyle praktycznie bezdyskusyjna pozostała kwestia wiary w istnienie *āūliya* – w ich siłę pomagania tym, którzy się do nich zwrócą ze swoimi problemami, w ich zdolność czynienia cudów. Jednak sekretu niewzruszonego funkcjonowania kultu muzułmańskich świętych nie należy poszukiwać wyłącznie w zabobonnej i ślepej wierze wiernych w cuda, lecz przede wszystkim w samych świętych, których pośmiertny byt jest kontynuacją ról odgrywanych przez nich za życia: mediatora, obrońcy, dobrodzieja itp.

Kult muzułmańskich świętych, postrzegany jeszcze nie tak dawno w kategoriach „preislamskich przeżytków”, w nowej rzeczywistości geopolitycznej uzyskał status integralnego i „oficjalnego” elementu „uzbeckich” i „kazachskich” praktyk islamskich. Lokalne praktyki *ziyārat* i towarzyszące im wierzenia stanowią kluczową część życia religijnego mieszkańców obu republik, nie są jednakże ani naturalną częścią „ludowych” praktyk religijnych, ani „wysokiego” islamu, lecz ucieleśnieniem „muzułmańskiego stylu życia”, na który składają się zarówno odwiedziny grobowców świętych, jak i odmawianie pięciokrotnej modlitwy.

Literatura

- Абдуль-Кадыр И. 2004, *Истина суфизма*, Moskwa.
- Algar H. 2002, *Wahhabism: A Critical Essay*, New York.
- Ansari Muhammad Abdul Haq 1986, *Sufism and Shari'ah: a Study of Shaykh Ahmad Sirhindī's Efford to Reform Sufism*, Leicester.
- Бабаджанов Б.М. 2001, *О фетвах САДУМ против «ниеисламских обычаев»*, w: А. Малашенко, М.Б. Олкотт (red.), *Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри*, Moskwa.
- Бабаджанов Б.М. 2003, *САДУМ*, w: *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*, t. 4, Moskwa.
- Бабаджанов Б.М., Кемпер М. 2001, *Муджаддийа*, w: *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*, t. 3, Moskwa.
- Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., Олкотт М.Б. 2004, *Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (предварительные размышления о формировании „советского ислама” в Средней Азии)*, „Восток (Oriens)”, nr 5.
- Bielawski J. 1986, *Komentarz, wprowadzenie, przypisy*, w: *Koran*, Warszawa.
- Danecki J. 2002, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1(a)–2(b), Warszawa.
- ДиУис Д. 2001, *Истоки Хваджаган и критика суфизма: риторика по поводу общинной уникальности в Манакиб хваджи 'Али 'Азизана Рамитани*, w: А.А. Хисматулин (red.), *Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования): Сб. ст. памяти Фритца Майера (1912–1998)*, St. Petersburg.
- During J. 1999, *Samā'*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition vol. 1.0, Leiden.
- Ende W. 1999, *Salafiyya*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition vol. 1.0, Leiden.

- Гольдциэр И. 1938, *Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы)*, Moskwa.
- Gribetz A. 1991, *The Samā' Controversy: Sufi vs. Legalist*, „Studia Islamica”, t. 74.
- Ибрагим Т.К., Сагадеев А.В. 1991, *ас-Салафия*, w: *Ислам: энциклопедический словарь*, Moskwa.
- Ибрагим Т.К., Сагадеев А.В. 1991, *Ибн Таймийа*, w: *Ислам: энциклопедический словарь*, Moskwa.
- Игнатенко А.А. 1988, *Халифы без халифата: исламские неуправительственные религиозно-политические организации на Ближнем Востоке: история, идеология, деятельность*, Moskwa.
- Jansen J.J.G. 2005, *Podwójna natura fundamentalizmu islamskiego*, Kraków.
- Jessa P. 2006, „Allah wybacza, duchy przodków nigdy”. *Muzułmańskie ugrupowania religijne w Kazachstanie*, „Lud”, t. 90.
- Ярлыкапов А.А. 2000, *Проблема ваххабизма на Северном Кавказе. Исследования по прикладной и неотложной этнологии*, Moskwa.
- Kepel G. 2003, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu islamskiego*, Warszawa.
- Kerr M. 1966, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rašīd Ridā*, Berkeley–Los Angeles.
- Koran* 1986, tłum. J. Bielawski, Warszawa.
- Makdisi G. 1973, *Ibn Taimiya: A Sufi of the Qadiriyya Order*, „American Journal of Arabic Studies”, t. V.
- Makdisi G., *Ibn Taymiyah*, <http://www.muslimphilosophy.com/it/itya.htm>.
- Малашенко А. 2001, *Исламские ориентирсы Северного Кавказа*, Moskwa.
- Memon Muhammad Umar 1976, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion*, Paris.
- Mitchell R.P. 1969, *The Society of the Muslim Brothers*, London.
- Sourdel J. i D. 1980, *Cywilizacja islamu*, Warszawa.
- Степанянц М.Т., *Мусульманские концепции в философии и политике*, Moskwa 1982.
- Султанов Ф.М. 1999, *Ислам и татарское национальное движение в российском и мировом мусульманском контексте: история и современность*, Kazań.
- Суворова А. 1999, *Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков*, Moskwa.
- Tibi B. 1997, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa.
- Watt W.M. 1982, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford.
- Zapaśnik S. 2006, *Walczący islam w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*, Wrocław.

**THE CULT OF SAINTS IN ISLAM
– BETWEEN “TRADITIONALISM” AND “FUNDAMENTALISM”
(AN EXAMPLE OF MIDDLE ASIAN COUNTRIES)**

Summary

The worship and cult of saints is commonly observed in almost every part of the world and it is practiced in many religions, including Islam. However nowhere the cult of saints triggers off so many controversies, extremely different attitudes and emotions as in Muslim world. The author concentrates on describing and explaining two totally different attitudes towards cult of Muslim saints. One of them denies that this cult could be estimated as a component of Islam. The second one – characteristic to folk religiosity – perceives cult of saints as an integral part of religious life and an element legitimated by tradition of “Muslim lifestyle”.

