

Katarzyna Pachniak

Katarzyna Pachniak, profesor arabistyki Uniwersytetu Warszawskiego, kierownik Katedry Arabistyki i Islamistyki na Wydziale Orientalistycznym. Zajmuje się średniowieczną kulturą muzułmańską, szczególnie teologią, filozofią, teorią polityki, herezjografią. Jest autorką licznych prac z tego zakresu. Jej ostatnia książka to *Odłamy ezoteryczne islamu na podstawie literatury herezjograficznej* (Dialog, Warszawa 2012). Ponadto tłumaczy klasyczne teksty z języka arabskiego, a także z języków europejskich prace dotyczące islamu.

Kitab al-alim wa-al-ghulam Dżafara Ibn Mansura al-Jamana jako przykład wczesnej literatury isma'lickiej

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2014.008>

I sma'licki odłam islamu, który wyodrębnił się z szyizmu w połowie IX wieku, ma bogatą i złożoną historię, charakterystyczną doktrynę religijną oraz obszerną literaturę¹. Pojęcie „literatura” jest bardzo szerokie i obejmuje zarówno słowne utwory artystyczne, jak i literaturę użytkową. W kulturze muzułmańskiej, jak i każdej innej, charakter literatury powstającej w danym czasie i środowisku zależał od wielu czynników: religijnych, społecznych, kulturowych itp. W pewnych okresach i na niektórych obszarach dane gatunki stawały się bardziej popularne, podczas gdy na innym terenie były znane w niewielkim stopniu lub zgoła wcale². Isma'ili, ze względu na swoją doktrynę i dzieje, stworzyli bardzo szczególnie rodzaj piśmiennictwa³. Kluczową kwestią były dla nich sprawy doktryny religijnej, pokazanie jej odrębności i przewagi nad sunnizmem, a nawet szyizmem imamickim (dwunastu imamów), zatem znacząca część literatury koncentrowała się wokół tych problemów. Na sposób pisania wpłynęło jedno z podstawowych założeń doktrynalnych: podział treści na *zahir*, jawne i dostępne dla ogółu, oraz *batin*, ezoteryczne i dostępne tylko wtajemniczonym. Wyjaśnianie tych treści powierzono isma'lickim *da'im*, misjonarzom, którzy mieli za zadanie szerzenie doktryny isma'lickiej po świecie islamu. Oni też byli głównymi autorami dzieł piśmienniczych. Z tego powodu już od wczesnego okresu ważne miejsce w literaturze isma'lickiej zajęły ezoteryczne komentarze i wyjaśnienia, a także *tawil*, czyli alegoryczna egzegeza Koranu. Isma'ili wyjaśniali swoją teologię w połączeniu z elementami tradycji

¹ Ogólne informacje na temat historii i doktryny isma'ilizmu oraz wywodzących się z niego odłamów: F. Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*, Cambridge 1990; idem, *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*, Edinburgh 1998; *Ismailici. Zarys historii*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2008.

² Klasyczne dzieło dotyczące literatury arabskiej to: F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, t. 1–13, Frankfurt 1967–2007. W języku polskim: J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 1995.

³ Na temat literatury isma'lickiej ogółem: klasyczne prace W. Ivanowa, *A Guide to Ismaili Literature*, London 1933; idem, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*, Teheran 1963; I. K. Poonawala, *Biobibliography of the Isma'ili Literature*, Los Angeles 1977; F. Daftary, *Ismaili Literature*, London 2004.

filozoficznych, głównie neoplatonizmu, ale również arystotelizmu oraz wątkami zaczerpniętymi z gnostycyzmu i starych religii Iranu. Na tej podstawie powstał ich złożony system metafizyczny⁴.

Charakter wczesnej literatury isma'ilickiej

W X wieku powstało isma'ilickie państwo Fatymidów, najpierw na terenie dzisiejszej Tunezji, a następnie w Egipcie. Okres fatymidzki jest w dziejach isma'ilizmu najlepiej znanym i udokumentowanym ze wszystkich. Istnieje wiele różnorodnych materiałów dotyczących tak doktryny, jak i historii okresu, pisanych przez samych isma'ilitów i innych muzułmanów (szczególnie w przypadku historii)⁵. Ważną częścią isma'ilickiej twórczości stały się też traktaty prawne ze względu na konieczność skodyfikowania prawa⁶. Z kolei literatura religijna powstająca w okresie prefatymidzkim i we wczesnym okresie fatymidzkim odzwierciedla przekonania religijne z najwcześniejszego okresu *dawy* i nie sposób klasyfikować jej razem z późniejszą, wyrafinowaną teologicznie i filozoficznie literaturą fatymidzką, w której rozwinięto zasadniczy schemat wczesnego systemu religijnego. Ogromną trudność nastęrcza badaczom fakt, że z tego wczesnego okresu przetrwało niewiele tekstów, zatem wczesną myśl isma'ilicką można zrekonstruować jedynie częściowo. Jednak nawet ta garstka wczesnych tekstów pozwala nam wskazać jej cechy szczególne i określić tradycje intelektualne, z których czerpała⁷.

Większość źródeł isma'ilitów odzwierciedla ich najważniejsze zainteresowania, zatem koncentruje się na doktrynie i jej interpretacji w terminach teologicznych i filozoficznych. Jak wspomniano wyżej, czołowe miejsce w doktrynie zajmuje podział treści na *zahir* i *batin*. Jednocześnie wśród isma'ilitów, podobnie jak niemal we wszystkich ruchach ezoterycznych, podkreślano znaczenie ustnego przekazywania ezoterycznej treści doktryny, określanej jako *hikma*, czyli mądrość. W tym celu organizowano specjalne zgromadzenia,

⁴ Twórczość najważniejszych filozofów doczekała się już opracowań. Na temat Abu Jakuba as-Sidzistaniego por. np. P. E. Walker, *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary*, London 1996; idem, *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani*, Cambridge 1993. Na temat Abu Hamida al-Kirmaniego: P. E. Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of Al-Hakim*, London 1999; D. de Smet, *La Quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmani*, Louvain 1995; K. Pachniak, *Doktryny isma'ilickie w dziełach Al-Kirmāniego*, Warszawa 2004. Na temat Nasira Chusrowa: Alice C. Hunsberger, *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*, London 2000.

⁵ Źródła do tego okresu omawia P. E. Walker, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources*, London 2002.

⁶ Najsłynniejszym prawnikiem ismailickim, który stworzył podwaliny prawa we wczesnym okresie fatymidzkim, był Al-Kadi an-Numan (zm. 974). Jego podstawowe dzieło to *Da'a'im al-islam fi fikr al-halal wa al-haram*, wyd. A. A. A. Fyzee, Kair 1951–1961; wyd. A. Tamir, Bajrut 1995. Zachowało się także jego dzieło *Iftitah ad-dawa*, wyd. W. al-Kadi, Bajrut 1970, które jest najstarszym znanym nam traktatem historycznym w literaturze ismailickiej.

⁷ Na temat tego wczesnego okresu por. S. M. Stern, *Studies in Early Isma'ilism*, Leiden 1983; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis*, F. Steiner, Wiesbaden 1978; idem, *Methods and Forms of the Earliest Isma'ili Da'wa*, [w:] E. Kohlberg (red.), *Shi'ism*, op. cit., s. 277–290; idem, *Die Sirat Ibn aushab: Die ismailitische da'wa im Jemen und die Fatimiden*, „Die Welt des Orients” 1981, nr 12, s. 107–135; idem, *The Cosmology of the Pre-Fatimid Isma'iliyya*, [w:] F. Daftary (red.), *Mediaeval Isma'ili*, op. cit., s. 75–83; K. Pachniak, *Listy kalifów Al-Mahdiego i Al-Mu'izza o genealogii Fatymidów*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 1995, nr 3, s. 61–79; idem, *Wczesna kosmologia isma'ilicka*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 2001, s. 107–121.

przeznaczone jedynie dla wtajemniczonych na różnych poziomach, zwane *madżlis al-hikma*, „posiedzeniami mądrości”. Dostęp jako słuchacze mieli na nie jedynie ci, którzy złożyli już przysięgę lojalności, *ahd*⁸. Ezoteryczność doktryny miała znaczący wpływ na charakter dużej części literatury religijnej: jest w niej sporo niedopowiedzeń i treści niezrozumiałych dla ogółu. Zbiory kazań głoszonych podczas „posiedzeń mądrości” zostały w pewnej części spisane⁹. Niewykluczone, że również część mniejszych objętościowo traktatów isma'lickich stanowiła zapis treści głoszonych podczas *madżlis al-hikma*. Styl jest zatem celowo niejasny, pełen podtekstów i ukrytych znaczeń, odwołań do *tawilu*, czyli alegorycznej interpretacji *Koranu*, oraz wyjaśnień *batin*. Z tego powodu zrozumienie tekstów isma'lickich było i jest nietrywialnym zadaniem. Z założenia były one bowiem przeznaczone nie dla ogółu, ale jedynie dla wąskich kręgów inicjowanych. Ponadto fakt, że przedstawiano w niej obowiązujące doktryny, zdominował autorstwo tych traktatów. Część z nich, zwłaszcza z wczesnego okresu, najprawdopodobniej miała autorów zbiorowych, a byli nimi isma'licy *da'i*, czyli misjonarze¹⁰. Ponieważ prowadzili oni misję i wyjaśniali ezoteryczne warstwy doktryny, spisywali treści obiegowe i obowiązujące, lecz najprawdopodobniej nie zawsze byli ich faktycznymi autorami¹¹.

Podobnie jak szyici imamiccy, isma'licy uważali, że prawdy duchowe (*haka'ik*) są wieczne i niezmiennie, wspólne dla trzech wielkich religii monoteistycznych, natomiast ezoteryczne prawo religijne (*szariat*) obwieszczały prorocy i podlegało ono zmianom w kolejnych okresach cyklicznego rozwoju historiozoficznego, w zależności od okoliczności. Treści *haka'ik* podlegają interpretacji ezoterycznej za pomocą *tawilu*, lecz jest ona dostępna jedynie dla *chass*, elity wtajemniczonych, nie zaś dla ogółu (*amm*). Isma'licy uznawali, że wtajemniczonymi, godnymi słuchać treści *haka'ik*, są tylko przedstawiciele *dawy* isma'lickiej, a wśród nich jedynie najwyżsi rangą mogą stosować *tawil* do treści *Koranu*. W tekstach z wczesnego okresu nie widać jeszcze wpływów filozofii neoplatońskiej, którą w X wieku wprowadzili *da'i* pochodzenia perskiego: An-Nasafi, As-Sidżistani i Al-Kirman. W ich interpretacji neoplatonizm połączył się z wcześniejszymi doktrynami, po części wywodzącymi się jeszcze z ruchu *ghulat*, w wyrafinowanym systemie kosmologicznym¹².

⁸ Pisze o tym H. Halm, *The Fatimids and their Tradition of Learning*, London 1997; idem, *The Isma'ili Oath of Allegiance ('ahd) and the 'Session of Wisdom (majalis al-hikma) in Fatimid Times*, [w:] F. Daftary (red.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge 1996, s. 91–115.

⁹ Na przykład *Madżalis Baghdadijja wa-al-Basrijja* Al-Kirmaniego, które nie przetrwało do naszych czasów lub zachowane *Madżalis al-Mu'ajjadijja* Mu'ajjada fi ad-Din asz-Sziraziego, ed. M. Ghalib, t. 1, 3, Bajrut 1974, 1984; ed. H. Hamid ad-Din, t. 1, 2, Bombaj, 1975. Powstało też kilka wyborów kazań, gdyż całość w rękopisie liczy osiem tomów.

¹⁰ Informacje dotyczące organizacji *da'ich*, zob. P. E. Walker, *The Isma'ili Da'wa and the Fatimid Caliphate*, [w:] M. W. Daly (red.), *The Cambridge History of Egypt*, t. I, C. F. Petry, *Islamic Egypt, 640–1517*, Cambridge 1998, s. 120–150; S. M. Stern, *The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1960, nr 23, s. 56–90; H. Halm, *Methoden und Formen der frühesten ismailitischen da'wa*, [w:] H. Roemer, A. Noth (red.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Leiden 1981, s. 123–136, wersja angielska: *Methods and Forms of the Earliest Isma'ili Da'wa*, [w:] E. Kohlberg (red.), *Shi'ism. The Formation of the Classical Islamic World*, Aldershot 2003, s. 277–290.

¹¹ Informacje na temat charakteru późniejszej literatury ismailickiej: F. Daftary, *Isma'ili literature*, op. cit. s. 1–103.

¹² Na temat *ghulat*, wczesnych ruchów szyickich: K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Warszawa 2012, s. 107–181; M. Moosa, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*, New York 1988.

**Fasada z dwoma
minaretami meczetu
w Trypolisie,
Libia**
(fot. Z. Preisner)



Okoliczności powstania *Kitab al-alim*

Traktat, który jest przedmiotem mojej analizy, *Kitab al-alim wa-al-ghulam*, pochodzi z wczesnego okresu rozwoju misji isma'ilickiej. Te czasy nie są tak dobrze udokumentowane jak późniejszy okres fatymidzki; w kwestii rozwoju misji, organizacji ruchu i historii jego powstania jest wiele punktów niejasnych, zarówno ze względu na tajność doktryny, jak i niepewną genealogię dynastii Fatymidów. Jej przedstawiciele utrzymywali, że wywodzą się w prostej linii od Alego i Fatimy (a zatem w konsekwencji od samego Proroka), co podkreślać miała nazwa ich dynastii. Jednak ze współczesnych badań wynika, że najprawdopodobniej ta genealogia jest fałszywa. W połowie IX wieku niejaki Abd Allah zwany Al-Akbar, jeden z wczesnych przywódców isma'ilickich, zaczął głosić misję i wysyłać po świecie mużłmańskim *da'ich* w celu nawracania na isma'ilizm, jednak sam nie wywodził się spośród potomków Fatimy i Alego przez szóstego imama Dżafara as-Sadika i jego wnuka Muhammada Ibn Isma'ila, uznawanego przez isma'ilitów za *mahdiego*, czyli mesjasza¹³. Kiedy na początku X wieku jego potomek Abd Allah al-Mahdi założył dynastię Fatymidów, włożył wiele wysiłku w nadanie jej chwalebego rodowodu, również w celu konkurowania z Abbasydami o prymat w świecie islamu.

Chociaż Abd Allah al-Akbar nie był spokrewniony z Alidami, właśnie on dzięki pieniądzom pochodzącym z kupiectwa zaczął rozsyłać po świecie islamu misjonarzy, którzy zakładali ośrodki misji, np. w Jemenie, Bahrajnie, Afryce Północnej, i przekonywali wiernych o bliskim powrocie mahdiego, czyli Muhammada Ibn Isma'ila, który zaprowadzi na ziemi sprawiedliwość. Jak każdy ruch głoszący nastanie sprawiedliwości i obalenie dotychczasowego porządku społecznego, isma'ilizm przyciągał ludzi z grup nieuprzywilejowanych z różnych warstw społecznych.

Misję w Jemenie, czyli ojczyźnie Dżafara Ibn Mansura al-Jamana, rozpoczął jego ojciec Ibn Hauszab, znany później jako Mansur al-Jaman, który przybył do Jemenu w 881 roku. Mansur al-Jaman był z pochodzenia szyitą imamickim z Al-Kufy, wykształconym człowiekiem nawróconym na isma'ilizm przez jednego z *da'ich* działających w Al-Iraku. Do Jemenu udał się wraz z Alim Ibn al-Fadlem al-Dżajszanim. Przed 905 rokiem pod kontrolą Mansura oraz jego towarzysza Alego Ibn al-Fadla znalazł się niemal cały Jemen. Mansur al-Jaman do swojej śmierci (914?) pozostał wierny nowo utworzonej dynastii Fatymidów.

Właśnie w Jemenie powstała ważna część najwcześniejszych traktatów isma'ilickich, co ma kilka przyczyn. Doktryna w owym okresie nie była jeszcze dokładnie ukonstytuowana, a szerzenie *dawy* isma'ilickiej było sprawą tajną. Misjonarze musieli się ukrywać przed Abbasydami, dozwolone było stosowanie *takijji*, doktryny przyzwalającej na ukrywanie poglądów politycznych i religijnych w celu uniknięcia prześladowań. Posuwało się ono tak daleko, że – jak twierdzi F. Daftary – starano się ukryć tożsamość autorów głównych dzieł, przypisując je na ogół głównym *da'im* z danych terenów, chociaż i tak były przeznaczone jedynie dla wąskich kręgów najwyższych rangą teologów. W Jemenie działała silna *dawa*,

¹³ Początki misji i kwestie genealogii opisał F. Daftary, *The Isma'ilis...*; H. Halm, *Das Reich des Mahdi: Der Aufstieg der Fatimiden (875–973)*, München 1991; tłum. ang. M. Bonner, *The Empire of the Mahdi: the Rise of the Fatimids*, Leiden 1996.

a jednocześnie był on oddalony od centrum świata islamu, dlatego nie trzeba było zachowywać aż tak daleko posuniętej ostrożności, jak na terenach bliższych Abbasydom¹⁴.

Autorstwo kilku zachowanych traktatów z wczesnego okresu jemeńskiego przypisywano wysokim rangą misjonarzom isma'ilickiej dawy, wspomnianemu wyżej Ibn Hauszabowi, zwanemu Mansur al-Jaman, („wspomagany przez Boga [założyciel] misji w Jemenie”)¹⁵, i jego synowi, Dżafarowi Ibn Mansurowi al-Jaman. Temu pierwszemu przypisuje się autorstwo *Kitab ar-ruszd wa-al-hidaja* (Księga prawości i prawdziwego przewodnictwa), a niekiedy także *Kitab al-alim wa-al-ghulam* (wspólnie z synem). Jak uważa W. Madelung, autorstwo obydwu tych traktatów, a szczególnie drugiego, jest jednak niepewne, chociaż bez wątplenia należą do priefatymidzkiej literatury isma'ilickiej¹⁶. Z powodów wspomnianych wyżej dzieła mogły nie mieć jednego, konkretnego autora, lecz oddawać obiegowe poglądy ówczesnej dawy.

Dżafar Ibn Mansur al-Jaman, drugi domniemany autor traktatu, jest postacią jeszcze bardziej tajemniczą niż jego ojciec. Musiał się urodzić po 882 roku, gdyż Al-Kadi an-Numan podaje w *Iftitah ad-dawa*, że ojciec wkrótce po przybyciu do Jemenu pojął za żonę córkę pobożnego szyity¹⁷. Garść informacji na jego temat znalazła się w antyisma'ilickim traktacie polemicznym *Kaszf asrar al-batinijja wa-achbar al-karamita* pióra Muhammada Ibn Malika al-Hammadiego. Znalazła się tam wzmianka, że po śmierci Mansura z powodu konfliktów między jego synami a nowym *da'im*, Dżafar uciekł do Ifrikiji (dzisiejsza Tunezja), gdzie schronił się w Al-Mahdijji na dworze drugiego kalifa fatymidzkiego Al-Ka'ima¹⁸. Tam pisał poematy na cześć zwycięstw nad Abu Jazidem, charydżytą z odłamu ibadyckiego, który bezskutecznie zamierzał doprowadzić do upadku dynastii Fatymidów¹⁹. Informacji na temat jego dalszych losów praktycznie nie ma. Znaczący kronikarz jemeński, Idris Imad ad-Din, wspomina, że wielkim szacunkiem darzyli Dżafara zarówno kalif Al-Mansur, jak i Al-Kadi an-Numan²⁰.

W traktatach ojca i syna Al-Jamanich dostrzegalne są wszystkie cechy charakterystyczne priefatymidzkiej literatury isma'ilickiej²¹. Ważnym elementem jest *tawil*, czyli alegoryczna interpretacja *Koranu*, kwestia obowiązków religijnych²², opowieści o prorokach²³, prorocत्व²⁴,

¹⁴ Jednak nie można wykluczyć, że traktaty z wczesnego okresu zostały ocenzone przez *da'ich* isma'ilickich w czasach, kiedy doktryna już na dobre się ukonstytuowała i usuwano z niej treści „nieprawowierne”. F. Daftary, *The Isma'ilis...*, s. 92–93.

¹⁵ Był to honorowy tytuł, podkreślający jego zaangażowanie w prowadzenie zwycięskiej misji. Por. B. Lewis, *The regnal titles of the first Abbasid caliphs*, [w:] *Dr Zakir Husain Presentation Volume Committee*, Delhi 1968, s. 16–18.

¹⁶ W. Madelung, *Mansur al-Yaman*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, CD-Rom Edition v.1.1.

¹⁷ Al-Kadi an-Numan, *Iftitah ad-dawa...*, s. 45.

¹⁸ Al-Hammadi, *Kitab kaszf asrar al-batinijja wa-al-karamita*, Al-Kahira 1939, s. 39–41.

¹⁹ Abu Jazid Machlad Ibn Ibn Kajdad an-Nukkari był charydżytą pochodzenia berberskiego i zaprzysięgłym wrogiem ismailizmu. Jego powstanie zaczęło się w 943 r., zakończyło w 947 r., kiedy zmarł z powodu odniesionych ran. Por. S. M. Stern, *Abū Yazid al-Nuḥḥārī*, El. Treść poematów Dżafara Ibn Mansura omówił S. M. Stern, *Ja'far ibn Mansur al-Yaman's poems on the rebellion of Abu Yazid*, [w:] idem, *Studies in Early Isma'ilism*, Leiden, 1983, s. 146–155, gdzie zamieszczono ich treść w języku arabskim.

²⁰ Idris Imad ad-Din, *Ujun al-achbar*, t. VI, s. 39. Ogólne informacje na jego temat: H. Halm, *Dja'far b. Mansur al-Yaman*, El., suplement.

²¹ Na temat twórczości Ibn Mansura: por. W. Ivanow, *Isma'ili Literature*, Teheran 1963, s. 21 i nast.; F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, t. 9, s. 578–579.

²² Np. Ibn Mansur, *Ar-Rida fi al-batin*, ed. Husam Chudur, Dimasz 2008.

²³ Ibn Mansur, *Sara'ir wa asrar an-nutaka*, ed. M. Ghalib, Bajrut 1984.

²⁴ Ibn Mansur, *Kitab al-fatarat wa al-kirnat* (inny tytuł *Kitab al-dżafal al-aswad*), na ten temat: H. Halm, *Zur Datierung des isma'ilitischen "Buchens der Zwischenzeiten und der zehn Konjunktionen"*, „Welt des Orients” 1975, s. 91–107.



Oaza w środkowej Tunezji (fot. Z. Preisner)

podstawowych poglądów na historiozofię i kosmologię²⁵. Do naszych czasów przetrwało kilkanaście dzieł Dżafara lub mu przypisywanych, w większości w manuskryptach. Zdaniem W. Madelunga twórczość Ibn Mansura można podzielić na trzy okresy. Do pierwszego z nich badacz zalicza *Kitab al-kaszf* oraz *Kitab al-alim wa-al-ghulam* (mimo trudności z dokładną atrybucją i domniemanego współautorstwa ojca). Drugi okres nastąpił po wyjeździe Ibn Mansura z Jemenu, w Al-Ifrikijji, przed doktrynalną zmianą, dokonaną przez czwartego kalifa fatymidzkiego Al-Mu'izza, który wrócił do teorii, że *mahdim* jest Muhammad Ibn Isma'il²⁶. Trzeci zaś rozpoczął się wraz z dziełem *Tawil az-zakat*, już po reformie Al-Mu'izza²⁷. Dorobek pierwszego, jemeńskiego okresu znacznie różni się od późniejszego. Najstarsze traktaty dotyczą kwestii doktryny isma'ilickiej, jej podstaw, kosmologii, *tawilu*. Natomiast późniejsze to podręczniki teologiczne skierowane do nowo nawróconych na isma'ilizm.

Mimo niepewnej atrybucji, dla ułatwienia będą dalej pisać o *Kitab al-alim wa-al-ghulam* jako dziele pióra Dżafara Ibn Mansura.

²⁵ Ibn Mansur, *Kitab al-kaszf*, ed. R. Strothman, Bombay 1952; na temat traktatu: K. Pachniak, *Kitab al-kaszf Dżafara Ibn Mansura al-Jamana – jemeński traktat prefatymidzki*, „Przegląd Orientalistyczny” 2008, nr 3–4, s. 217–235.

²⁶ Pierwsi ismailici uznawali, że *mahdim*, czyli mesjaszem, jest Muhammad Ibn Ismail. Od tej koncepcji odszedł pierwszy kalif fatymidzki, Abd Allah al-Mahdi, kiedy założył dynastię i żądał tytułu *mahdiego* dla siebie i członków swojej rodziny, a powrócił do niej Al-Mu'izz. Por. K. Pachniak, *Listy kalifów al-Mahdiego i Al-Mu'izza o genealogii Fatymidów*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 1995, nr 3, s. 61–83.

²⁷ W. Madelung, *Das Imamatus in der frühen Ismailitischen Lehre*, „Der Islam” 1961, nr 37, s. 52–53, 95–101.

Treść i forma traktatu

Traktat *Kitab al-alim wa-al-ghulam*²⁸ jest istotnym przykładem wczesnej literatury jemeńskiej nie tylko ze względu na treść, która ujawnia ważne związki między wcześniejszymi tradycjami szyickimi i *ghulat* a zdobywającym nowych wiernych isma'ilizmem, lecz również na formę, w jakiej został napisany, czyli dramatycznego dialogu z udziałem postaci narratora. Ów dialog zajmuje cały traktat *Kitab al-alim*. Był on stosowany w średniowiecznej literaturze arabskiej, również w dziełach z nurtu ezoterycznego, jednak *Kitab al-alim* uznaje się za wybitny przykład literatury tego typu. Jak wynika z zachowanych fragmentów, podobną formę miał traktat ojca Ibn Mansura, zatytułowany *Sirat Ibn Hauszab*²⁹. Dialogi pojawiają się także w *Umm al-kitab*, traktacie pochodzącym z kręgów późnych *ghulat*³⁰. Z kolei wiele tekstów z nurtu *kalamu*, czyli teologii spekulatywnej, zbudowano na zasadzie pytań i odpowiedzi. Później taka forma pojawia się w muzułmańskiej literaturze mistycznej. Jak sugeruje J. Morris, ma ona rodowód ściśle arabski i nie wydaje się, aby jakkolwiek wpływ wywarły na nią na przykład dialogi Platona.

Wśród utworów, które wpłynęły na formę dzieła, badacz wylicza sam *Koran*, w którym znalazły się podobnie skonstruowane symboliczne opowieści, np. o Mojżeszu i jego młodzieńcu (identyfikowanym z Al-Chadirem / Al-Chidrem) w surze „Grota”. Do tego można dodać komentarze koraniczne oraz gatunek zwany opowieściami prorockimi (*kisas al-anbija*), do którego Ibn Mansur odwoływał się w swoich późniejszych dziełach. Forma dialogu pojawia się także w hadisach. Ponieważ Ibn Mansur był isma'ilitą, podstawą były dla niego hadisy wywodzące się od Alego bądź imamów szyickich. Trzeci rodzaj to literatura typu *munazarat*, czyli zapis teologiczno-prawnych i filozoficznych dysput między przeciwnikami należącymi do różnych nurtów religijnych lub intelektualnych³¹. Najwybitniejszym przykładem tego typu literatury pochodzącym z wczesnych czasów fatymidzkich jest *Kitab al-munazarat* Ibn Hajsama, chociaż nie mógł on zainspirować Ibn Mansura, gdyż powstał później³². Takie dysputy były szeroko rozpowszechnione we wczesnym piśmiennictwie muzułmańskim, chociaż najczęściej stanowiły jedynie fragmenty dzieł. Być może wpływ na autora miały też rozmaite arabskie wersje bajek, ze źródeł chrześcijańskich, perskich lub indyjskich, lecz jest on jedynie hipotetyczny. Morris zwraca również uwagę na podobieństwo między pewnymi ideami zawartymi w traktacie a aspektami późniejszych form sufizmu. Jednak w tym przypadku należy mówić nie tyle o wzajemnym wpływie tych dwóch nurtów: sufizmu i prefatymidzkiego isma'ilizmu, ile raczej o wspólnych źródłach, jakimi są *Koran* i hadisy³³. Moim zdaniem, bardzo ważny jest również aspekt uniwersalny dotyczący natury ludzkiej, który sprawia, że w poszukiwaniach Boga, rozumieniu relacji między Istotą Najwyższą a człowiekiem wiele zupełnie niezależnych analogii można odnaleźć nie tylko w obszarze różnych nurtów jednej kultury, ale także między kulturami.

²⁸ Korzystałam z tekstu arabskiego zawartego w: *The Master and the Disciple. An Early Islamic Spiritual Dialogue. A New Arabic Edition and English Translation of Ja'far b. Mansur al-Yaman's Kitab al-'Alim wa'l-ghulam*, James W. Morris (ed., tłum.), London 2001, s. 1–180.

²⁹ Fragmenty zachowały się w: Kadi an-Numan, *Iftitah ad-dawa*, wyd. W. al-Kadi, Bajrut 1970 oraz Idris Imad ad-Din, *Ujun al-achbar*, M. Ghalib (red.), Bajrut 1973–1984.

³⁰ Na temat historii i treści tego traktatu: K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy...*, s. 163–169.

³¹ Na temat rodzaju dysput i tego gatunku: E. Wagner, *Munāzara*, [w:] *The Encyclopedia of Islam*.

³² Jego edycja, tłumaczenie na angielski, komentarz: W. Madelung, P. E. Walker, *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness*, London 2000.

³³ J. Morris, *The Master...*, s. 6–9.

Już sam tytuł: *Księga mistrza* [*alim*, „ten, który wie”] i *adepta* [*ghulam*, „młodzieniec”] zdradza, że tematem jest wtajemniczenie młodego ucznia w sekrety doktryny. Ta kwestia była aktualna we wczesnym okresie misji, kiedy propagandę prowadzono w jak największym sekrecie, aby uniknąć prześladowań ze strony Abbasydów. Ponadto kwestie wtajemniczenia, interpretacji treści ukrytych i jawnych, przekonanie o szczególnie wiedzy (*ilm*), jaką posiadają imamowie oraz osoby wybrane przez Boga, to wątki obecne też w szyizmie imamickim. Z pewnością były znane Mansurowi al-Jamanowi, ojcu Dżafara Ibn Mansura, który przed nawróceniem na isma'ilizm był szyitą imamickim ze środowiska pobożnych szyitów z Al-Kufy. Działał tam mniej więcej w czasie zniknięcia dwunastego imama szyitów, Muhammada al-Mahdiego³⁴.

Cały tekst wypełniają odniesienia i cytaty koraniczne, co stanowi cechę charakterystyczną średniowiecznej muzułmańskiej literatury religijnej, zarówno sunnickiej, jak i odłamów szyickich. W przypadku tekstów ezoterycznych te odniesienia są wyjątkowo częste, jakby ich autorzy chcieli w ten sposób podkreślić prawomyślność swojej wersji religii. Ibn Mansur zamieszcza aluzje koraniczne bardzo gęsto, niekiedy w dość niespodziewanych kontekstach bądź jedynie jako odniesienia do sytuacji lub postaci koranicznych. Ten zabieg podkreśla, że głęboki sens isma'ilizmu (choć ten termin nie pada, o czym niżej) został przez Boga objawiony już w *Koranie*.

W traktacie brakuje jakiegokolwiek informacji dotyczącej czasu i miejsca akcji oraz dokładniejszego osadzenia ich w realiach, co może być posunięciem celowym, podkreślającym uniwersalność przekazywanych treści. Podobnie nie wiadomo niczego bliższego o postaciach, wydają się one raczej symboliczne i archetypiczne, co podkreśla tajemniczość i hermetyczność przekazywanych doktryn. W dialogach pojawiają się z kolei bardzo ważne postaci z wczesnej tradycji islamu.

W traktacie wielokrotnie podnosi się znaczenie najwyższej, prawdziwej wiedzy duchowej. Jest ona dostępna dla *aulija Allah*, czyli „przyjaciół Boga”, ale z dialogu wyraźnie wynika, że każdy wtajemniczony wierny może starać się osiągnąć – a niekiedy nawet udaje mu się zdobyć – *ilm* oraz Boże wsparcie. Potrzebne jest do tego specjalne przygotowanie, podążanie odpowiednią ścieżką duchową wskazaną przez mistrza³⁵. Sporo miejsca zajmuje też refleksja nad naturą Boga i jego atrybutami, nawiązująca do dyskusji prowadzonych we wczesnym *kalamie*, a rozwiniętych w późniejszej *falsafie*. Bohaterowie traktatu zastanawiają się, jak atrybuty absolutnie transcendentnego bytu Bożego odzwierciedlają się później i wyrażają w szczególnych jednostkach ludzkich, przede wszystkim „ludziach bliskich Bogu”, *aulija Allah*. Z treści i formy traktatu wynika także, że chociaż zasadniczo misja była przeznaczona dla wtajemniczonych, to jednak należy ją też postrzegać w terminach uniwersalnych, jako posłanie skierowane do całej ludzkości, a przynajmniej do wszystkich muzułmanów.

³⁴ Nie wiadomo dokładnie, czy ta postać, kluczowa dla historii szyizmu, w ogóle istniała. Kiedy w 873/874 r. zmarł jedenasty imam, Al-Hasan al-Askari, wśród szyitów zapanował okres niepewności, gdyż brak następcy podważał ich koncepcję następstwa. Z czasem wśród szyitów zwyciężyła grupa twierdząca, że Al-Hasan miał syna imieniem Muhammad, którego trzymano w ukryciu z obawy przed prześladowaniami. W innej wersji miał się pojawić w domu ojca, aby dokonać rytuału pogrzebowego, a następnie zniknąć. Z czasem wykrystalizowała się koncepcja, że od tego czasu przebywa w ukryciu (*ghajba*), a następnie powróci jako *mahdi*.

³⁵ Ibn Mansur, *Kitab al-alim*, szczególnie s. 29–31.

**Mieszkaniec okolic
Matmaty,
Tunezja**
(fot. Z. Preisner)

134

LITTERARIA COPERNICANA 1(13)/2014



Kitab al-alim wa-al-ghulam

Analizując dokładniej traktat, ograniczę się jedynie do najważniejszych kwestii, dotyczących zarówno jego budowy, jak i treści. Wymienię te cechy, które uznaję za najważniejsze i które świadczą o jego specyfice, a zarazem specyfice wczesnej jemeńskiej literatury fatymidzkiej. Traktat jest napisany swoistym, pełnym aluzji i kunsztownym językiem. Już w jego pierwszych zdaniach czytelnik poznaje główne postacie: zaczyna się od rozmowy między Mistrzem a adeptami. Mistrz wyjaśnia uczniom, jakie są ich obowiązki i prawa z zakresu nakazów religii (*hudud ad-din*) oraz zasady właściwego postępowania. Jednocześnie nie padają żadne szczegóły, nazwy religii, odniesienia do konkretnych postaci itp. Mistrz wspomina o początkach misji: kiedy Bóg go oświecił i ujawnił mu prawdę, zaczął podróżować wśród nie-Arabów i Arabów, szukając na ich obliczach znaków prawdziwej duchowości. Jednak znalazł je dopiero w najdalszej części Dżaziry³⁶. Tamtejszym ludziom postanowił zatem wyjaśnić tajniki *dawy*. Wśród nich znalazł się młodzieniec z dobrego rodu, najmłodszy wiekiem, lecz o najlepszym charakterze. Poprosił on Mistrza, aby był jego przewodnikiem.

Na początku dyskusji z Adeptem Mistrz, czyniąc liczne aluzje do *Koranu*, upewnia go w przekonaniu, że forma religii, którą on wyklada, jest jedyną prawdziwą i zaaprobowaną przez Boga. Ludzie jedynie potrzebują w niej przewodnika, gdyż nie zostali stworzeni jako osoby w pełni dojrzałe i posiadające wiedzę (*lam jachluk al-chalk ridżalan wa-la ulama*)³⁷. Zarówno w tej części rozmowy, jak i w dalszych nie padają szczegóły dotyczące religii prawdy (*din al-hakk*), wszystko jest przedstawiane na płaszczyźnie abstrakcyjnej, Mistrz wspomina o prawdzie i jej kryteriach, doskonałości (*kamal*), dobru (*ihsan*), bez konkretnych odwołań do szczegółów. Z jednej strony podkreśla to tajemniczość i ezoteryczność *dawy*, z drugiej zaś potęguje wrażenie o uniwersalności przesłania. Autor wyraźnie kładzie też nacisk na elitarność misji, którą Mistrz ma zdradzić Adeptowi. Poddaje go testom, kusi słowami celowo niejasnymi, chcąc pobudzić jego ciekawość, a jednocześnie podkreślić, że ta doktryna jest dostępna jedynie dla wybranych. Adept nie zna „stałego miejsca zamieszkania mistrza”, a kiedy już przechodzi z powodzeniem próbne testy, Mistrz spotyka się z nim sam na sam, w miejscu niepodsluchiwanym przez szpiegów³⁸. Takie opis wzmaga aurę tajemniczości, a w odbiorcach traktatu mógł wywoływać wrażenie przynależności do wyjątkowej grupy, zachęcając tym samym niezdecydowanych³⁹.

Mistrz dobitnie stwierdza, że podstawowym obowiązkiem każdego wierzącego jest wypełnianie jawnych (*zahir*) aspektów Księgi, wynikających z nich obowiązków określo-

³⁶ Ibidem, s. 3. Termin *dżazira* („wyspa”) może odnosić się do obszaru geograficznego dzisiejszego północnego Iraku, jednak w terminologii ismailickiej funkcjonował jako określenie obszaru nawracania, ismailici uznawali, że świat jest podzielony na dwanaście takich wysp. Wymieniono je tylko w jednym dziele, pióra Al-Kadiego an-Numana, *Tawil ad-da'a'im*. W każdej *dżazirze* występowało kilka rang misjonarzy, każdy z nich miał inne zadanie: najwyższy rangą kierował wszystkimi sprawami misji w danym regionie, inni odebrali przysięgę od nowoinicjowanych i wyjaśniali im misję, jeszcze inni mieli za zadanie werbowanie nowych członków. Trudno powiedzieć, czy ten schemat jest jedynie teoretycznym założeniem z wczesnych czasów fatymidzkich, czy też stosowano go w praktyce. F. Daftary sugeruje, że na tej podstawie zorganizowano misję właśnie w Jemenie, w późniejszych czasach tajjibickich (połowa XII w.), *The Isma'ilis...*, s. 230. Rangi misjonarzy są też wymienione w tajjibickich traktatach, np. *Risalat al-ism wa-azam*, R. Strothmann (ed.), *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen 1943, s. 82, 174–175.

³⁷ *Kitab al-alim*, s. 7–9.

³⁸ Ibidem, s. 13.

³⁹ Ibidem, s. 14.

nych w *Koranie*⁴⁰. Zaprzecza to doktrynie *ibahy*, czyli antynomizmu, przypisywanej często isma'ilitom przez wrogów religijnych. Sunniccy polemiści zarzucali im, że kładąc nacisk na ezoteryczne (*batin*) aspekty doktryny, odrzucają szari'at i wypełnianie obowiązków religijnych, uznając, że nie jest to już potrzebne. Te oskarżenia były w znacznym stopniu bezpodstawne, gdyż część grup ezoterycznych dopuszczała *ibahę* dopiero po nadejściu *mahdiego*, czyli mesjasza⁴¹. W *Kitab al-alim* ani też innych traktatach isma'lickich z wczesnego okresu nie wspomina się o odrzuceniu *arkan al-islam*, wręcz przeciwnie, zdecydowanie podkreśla, że są one konieczne. Mistrz stwierdza, że wszystkie święte księgi czczone przez inne grupy ludzi (chodzi tutaj o te znane z tradycji Abrahamowej), są słowem Bożym, a jedno słowo Boże nie może unieważniać drugiego.

W kolejnej części wtajemniczenia Mistrz zdradza Adeptowi podstawowe tajemnice „jedyniej religii”. Są to najważniejsze prawdy koraniczne: o jedności i jedyności Boga, o tym, że jest On stwórcą wszystkich rzeczy i stworzył je dzięki trzem słowom (*salasa kalimat*)⁴²: po pierwsze jest to wola (*irada*), z której wywodzi się rozkaz (*amr*). Wola i rozkaz łączą się, sprawiając, że kiedy Najwyższy mówi do jakiegokolwiek dowolnej rzeczy „Bądź” (*kun*), wówczas ona powstaje. Jest to aluzja do cytatu koranicznego «Jego rozkaz – kiedy on chce jakiejś rzeczy – zawiera się w słowie „Bądź!” – i ona jest (*kun fa-jakun*)». Oparte na *Koranie* ujęcie kosmogonii znalazło odzwierciedlenie we wczesnych tekstach isma'lickich, a także w późniejszych, bardziej wyrafinowanych traktatach z okresu fatymidzkiego, gdzie koraniczne koncepcje łączono z neoplatońskim stworzeniem przez emanację⁴³.

Dalsze rozważania kosmogoniczne także są zgodne z wczesną tradycją, ważną rolę odgrywa w nich mistyka liter. Nie jest celowe przytaczanie całego wątku kosmogonicznego przedstawionego w traktacie, warto jednak wymienić najważniejsze motywy, zarówno koraniczne, jak i znane ze starych religii Iranu i gnostycyzmu, np. walka światła i ciemności. Mistrz wyklada Adeptowi, że z siedmiu liter składających się na wyrażenie *kun fa-jakun* powstało siedem oddzielnych rzeczy, takich jak powietrze, przestrzeń (*hawa*), następnie powstały woda, ciemności i światło (*al-ma*, *az-zulma wa-an-nur*). Dalej z wody powstał dym (*duchchan*), z ciemności sucha glina [z której potem Bóg stworzył Adama] (*takasif al-hama*), a ze światła ogień (*nar*). Te elementy dobierają się dalej parami, z wyjątkiem powietrza, które jest najważniejsze (*malik*), jest pierwszym stworzeniem i początkiem dla rzeczy (*kana haza al-chalk wa-mubtada al-aszja*). Następnie z tych siedmiu zasad (*usul*) powstaje cały świat podksiężycowy⁴⁴.

W powyższym opisie wątki koraniczne przeplatają się z uproszczonym wizerunkiem stworzenia świata podksiężycowego jako wyniku licznych procesów: mieszanek czterech elementów, zjawisk atmosferycznych. Pojawiają się wątki znane z filozofii greckiej, chociaż w pełni ujawniły się one w bardziej rozbudowanych opisach kosmologicznych u późniejszych teologów isma'lickich, np. As-Sidzistaniego i Al-Kirmaniego. Podobne opisy, silnie inspirowane Arystotelesem, pojawiają się też u sunnickich *falasifa*. Jednocześnie powietrze, pozostający nad innymi pierwszy byt stworzony, można interpretować jako pewnego ro-

⁴⁰ Ibidem, s. 12.

⁴¹ Na jej temat por. K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy*, passim.

⁴² *Kalima* w języku arabskim to również „słowo” rozumiane jako logos. Por. M. Fattal, *Logos. Między Orientem a Zachodem*, tłum. P. Domański, Warszawa 2001.

⁴³ Na ten temat por. K. Pachniak, *Wczesna kosmologia ismailicka*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 2001, s. 107–121; K. Pachniak, *Doktryny ismailickie w dziełach Al-Kirmaniego...*

⁴⁴ *Kitab al-alim*, s. 15.

dzaju odpowiednik neoplatońskiej pierwszej inteligencji, chociaż w tym wczesnym okresie może to być jedynie przypadkowa zbieżność, a nie faktyczny wpływ neoplatonizmu. Do gnostycyzmu i starych religii Iranu odwołuje się z kolei motyw suchej gliny, powstałej z mroku, z której stworzona Adama. Postrzeganie człowieka jako bytu wywodzącego się z ciemności, którego powołanie do istnienia jest wynikiem grzechu, zaniedbania lub dramatu w beczasowym świecie niebieskim, pojawia się w religiach ezoterycznych, było popularne w isma'ilizmie fatymidzkim, a później w jemeńskim tajjibizmie⁴⁵.

Mistrz kontynuuje swój wykład doktryny nowej religii, podkreśla, że kiedy już Bóg stworzył człowieka, jako wynik procesu kolejnych stworzeń, z całej gromady ludzi na ziemi wybrał sobie szczególne osoby, umieścił je w domu swojego prorocstwa (*nubuwwa*) i uczynił z nich tłumaczy swojego objawienia (*wahi*), swoich namiestników na ziemi, strażników swojej wiedzy i ukrytej mądrości (*ilm wa-hikma*). Tymi ludźmi są imamowie, ale także prorocy mówiący (*natik*) oraz kolejne rangi dostojników isma'iliickich, w tym misjonarze, czyli *da'i*. Następnie Mistrz wdaje się w długie wyjaśnienia dotyczące jawnych i ukrytych znaczeń, symboli (*masal*) oraz ich treści, podkreślając, że wszystko ma swój aspekt zewnętrzny i wewnętrzny. Ten długi wywód z rzadka przerywają pytania adepta oraz wtrącenia narratora, ma on charakter raczej systematycznego wykładu, podobnego do wywodów w innych traktatach poświęconych doktrynie isma'iliickiej.

Dialog ożywa, gdy Mistrz zaczyna odpowiadać na pytania Adepta dotyczące statusu niższego świata. Twierdzi, że jest on jedynie zewnętrznym aspektem świata niebieskiego (*zahir al-achira*) i szczegółowo opisuje, jakie zjawiska na ziemi są symbolami rozmaitych pojęć isma'iliickich oraz poszczególnych rang isma'iliickich. Na przykład słona woda jest symbolem wiedzy o zewnętrznym aspekcie rzeczy, która nie zawiera żadnego duchowego przesłania, natomiast woda słodka symbolizuje wewnętrzny aspekt duchowy.

Kolejna część dialogu dotyczy celu wszystkich poszukiwań człowieka: jest nim dotarcie do Boga. Wyraźnie pobrzmiewają tutaj wątki mistyczne, Bóg to kres i ostateczny cel życia człowieka, który najbardziej pragnie dotrzeć do niego, stać się z nim jednym. Dialog w tej części jest dynamiczny, padają krótkie pytania i odpowiedzi, jest dużo wykrzykników, zwłaszcza ze strony Adepta, który entuzjastycznie reaguje na nowo przekazywaną wiedzę⁴⁶. Serce Mistrza wypełnia się sympatią pod adresem młodzieńca, uznaje, że jego dusza i intencje są czyste, gdyż ten postanawia podzielić na części i rozdać na różne cele swój majątek (w kolejnych partiach traktatu wspomina się często, że Adept jest bardzo zamożny). Jedną z części przeznaczona on na podróż Mistrza, ma tu z pewnością na myśli wyprawę odbywaną w celu propagowania *dawy* isma'iliickiej⁴⁷. Mistrz, dziękując ze łzami w oczach, twierdzi jednak, że odrzucił już wszelkie dobra tego świata i pokusy bogactwa. Wypowiedzi tego typu pokazują, jak duże znaczenie we wczesnym okresie isma'iliickim przywiązywano do propagowania misji, sugerując, że każdy nawrócony powinien wspomóc te starania własnym majątkiem.

Po szeregu rozmów Mistrz zostawia ucznia i udaje się w podróż do swojego ojca duchowego (*waliduhu akbar*). Autor nie podaje niczego bliższego na temat tej postaci, z pewnością chodzi o wysokiego rangą misjonarza, który był przełożonym Mistrza. Mistrz opowia-

⁴⁵ O związkach gnozy z isma'ilizmem pisał H. Corbin, np. *Temps cyclique et gnose Ismaélienne*, Paris 1982; wersja angielska: *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tłum. R. Manheim, J. W. Morris, London 1983.

⁴⁶ *Kitab al-alim*, s. 21–34, passim.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 42.

da mu o zdolnościach młodego adepta, a ten proponuje, aby jak najszybciej go sprowadzić. Mistrz i Adept udają się więc razem do Najwyższego Mistrza, określanego dalej jako Szajch. Akcja przenosi się teraz do niezidentyfikowanego miejsca, być może na odległym obszarze, w którym toczy się rozmowa między Szajchem, Mistrzem i Adeptem, który podkreśla, że zrozumienie nowej *dawy* uczyniło go wolnym.

Te części traktatu jasno wskazują na hierarchiczność wśród misjonarzy isma'ilickich oraz konieczność zdobywania kolejnych stopni wtajemniczenia, które dopiero na końcu doprowadzą do najważniejszego celu: tajemnicy Bożej. Adept przechodzi inicjację, po której jest jak nowo narodzone dziecko: podkreśla to fakt, że podobnie jak noworodek po siedmiu dniach ma dostać nowe imię, a przedtem musi dokonać pełnych ablucji (*ghusl*)⁴⁸.

Od tego momentu opowieść ponownie zmienia swój charakter. Dialog uspokaja się, pojawiają się dłuższe, opisowe wypowiedzi narratora, a także długie wypowiedzi trzech postaci: Szajcha, Mistrza i Adepta. Ezoteryczność przesłania podkreśla stwierdzenie narratora, że Szajch cicho przekazał Adeptowi treści tak tajne, że nie sposób ich ujawniać publicznie, nawet w książkach, ze względu na ich niezwykłą wartość (*azim fadl*). Wysłuchać ich mogą tylko ci, którzy są tego warci⁴⁹.

Po inicjacji Adept zaczyna regularną naukę, której treści nie podano w traktacie, zapewne te tajemnice przekazywano drogą ustną. Po zakończeniu nauki Szajch uznaje, że Adept jest gotowy do samodzielnego podjęcia misji, której głoszenie jest jego obowiązkiem. Wraz z Mistrzem opuszczają Szajcha, a przed rozstaniem Mistrz udziela jeszcze Adeptowi wskazówek dotyczących zachowania na misji i sposobu nawracania. Za najważniejsze uznaje sześć kwestii: zaufanie Bogu; mówienie słowami mądrości; opanowanie gniewu, kiedy spotka się z wrogością; obojętność wobec nazywania go kłamcą; cierpliwość wobec każdej osoby, która odpowie na wezwanie oraz upewnienie się, że on sam jest najlepszym przykładem dla wiernych⁵⁰.

W ten sposób Dżafar Ibn Mansur opisuje drogę wzorcowego adepta nawracającego się na isma'ilizm: od chwili „wyłowienia” go z tłumu poszukujących przez misjonarza, poprzez stopniowe wtajemniczenie, objawianie mu tajemnic *dawy* isma'ilickiej, po przeprowadzenie na wyższy stopień wtajemniczenia przez kontakt z *da'im* wyżej uszeregowanym w hierarchii (tutaj symbolizowanym przez Szajcha), do rytuału inicjacji i całkowitego odnowienia w nowej religii, po którym sam staje się misjonarzem i ma za zadanie nawracać innych. Przygotowanie misjonarzy i sama ich działalność miały kluczowe znaczenie we wczesnym okresie isma'ilikim. Ibn Mansur pisał swój traktat mniej więcej w okresie, w którym Fatymidzi założyli dynastię i przejęli władzę w Ifrikijji, a więc *dawa* przyniosła konkretne rezultaty. Jednocześnie autor wyraźnie podkreśla, że przyjęcie isma'ilizmu jest początkiem nowej drogi, nowego życia, do którego adept odradza się po inicjacji. Mistrz zastępuje mu rodzzonego ojca, zmiana religii jest zatem pełną zmianą człowieka, który staje się kimś zupełnie innym. Nasz Adept zarzuca swemu rodzonemu ojcu, że ten albo znał prawdziwe objawienie i ukrywał je przed synem, albo też trwał w ignorancji. Ostatecznie, po dyskusji, która zostaje przez narratora jedynie zasygnalizowana, ojciec również staje po stronie prawdy i zaczyna nawracać⁵¹. Naiwnością byłoby uznanie, że tak właśnie wyglądała droga każdego adepta, Ibn Mansur opisuje raczej jej idealną, archetypiczną ścieżkę, którą kroczy inicjowany ponad czasem i przestrzenią. Nawracanie

⁴⁸ Ibidem, s. 48–49.

⁴⁹ Ibidem, s. 49.

⁵⁰ Ibidem, s. 52.

⁵¹ Ibidem, s. 54–55.

przebiega niezwykle łatwo, Adept ma szereg wątpliwości do swojej pierwotnej religii, z pokorą słucha nauk, chce dotrzeć do prawdy i osiągnąć czystość wiary, które są jedynym celem.

Nawróceni na drogę prawdy Adept i jego ojciec dostają nowe imiona: Salih („prawowierny”, „czysty”) dla pierwszego i Al-Bachtari dla drugiego. Szybko zdobywają duże uznanie i szacunek. Jednak członkowie ich dawnej grupy religijnej niepokoją się, że Al-Bachtari przestanie ją wspierać finansowo (jaki to kontrast wobec czystego i bezinteresownego szukania prawdy isma'ilickiej oraz wyzbycia się wszelkich bogactw). Udają się zatem do uczonego zwanego Abd al-Dżabbar Abu Malik. Z aluzji wynika, że ta fikcyjna postać jest symbolem szanowanego i utytułowanego uczonego oficjalnej wykładni religii, czyli – jak się możemy domyślać, gdyż żadne określenia w traktacie nie padają – sunnizmu, a konkretnie nurtu mutazylickiego⁵².

W tym miejscu traktatu pojawiają się zatem nowe osoby, co nadaje akcji bardziej wartkiego, dramatycznego charakteru. Grupa zwolenników pragnie skonsultować ze swoim mistrzem, Abu Malikiem, dalsze postępowanie. Ten w długim monologu wyjaśnia, że najpierw trzeba porozmawiać z odstępcami, Salihem i Al-Bachtarim. Jest przekonany, że właśnie on jest depozytariuszem prawdy, ale jednocześnie przekonuje, że inny pogląd można odrzucić dopiero wtedy, gdy dzięki pomocy Boga nabierze się pewności, że jest to słuszne: nie zaprzeczamy niczemu, dopóki tego nie poznamy (*Fa-lasna nukazzibu bi-szaj abadan hatta narifuhu*)⁵³. Abu Malik sam decyduje się udać do Saliha i Al-Bachtariego, wyrażając głębokie przekonanie, że Bóg zawsze prowadzi drogą prostą i twierdząc, że obowiązkiem każdego prawdziwie wierzącego człowieka jest poznanie innego przesłania. Pod tymi słowami kryje się sugestia, że prawowierni muzułmanie sunniccy powinni szukać prawdy, na tym polega wiara, że wyjaśnia się i rozwiewa wszystkie wątpliwości. Jednocześnie Abu Malik uspokaja swoich zwolenników, że wysłuchanie argumentów religijnych innego odłamu nie jest grzechem ani nieposłuszeństwem.

Cała grupa udaje się zatem do domostwa Al-Bachtariego, gdzie zaczyna się kolejna odsłona traktatu: tym razem polemika religijna między przeciwnikami. Dżafar Ibn Mansur umiejętnie stopniuje napięcie, gdyż czytelnik spodziewa się gwałtownej dyskusji między oponentami religijnymi. Jednak dyskusja między Salihem a Abu Malikiem jest spokojna, ten ostatni bardzo pragnie poznać Boże prawdy i ich interpretację. Pyta o drogi poszukiwania prawdziwej religii i zbawienia w świecie niebieskim. Salih wyklada, że istnieje różnica między wiedzą intelektualną (*ilm*), która jest przekazem (*chabar*) oraz prawdziwym, głębokim zrozumieniem (*marifa*), które jest wiedzą pewną, wewnętrzną (*ajan*). Salih wyjaśnia to na przykładzie człowieka-ignoranta: jeśli ktoś mu wyjaśni, że nim jest, posiada w tej kwestii tylko wiedzę, natomiast o prawdziwym rozumieniu można mówić wtedy, gdy sam uświadamia sobie własną ignorancję⁵⁴. Jest to również jeden z ważnych tematów isma'ilickich i, szerzej rzecz ujmując, szyickich. Wiedza intelektualna, nawet najgłębsza, jest czymś mniej znaczącym w stosunku do głębokiego rozumienia (*marifa*), wynikającego z możliwości poznania prawd wewnętrznych. Po raz kolejny uderza podkreślanie elitarności, jaka łączy się z przynależnością do grupy. W *Kitab al-alim* dodatkowo podkreśla to forma dzieła.

⁵² Ibidem. Mutazylicyzm, wczesny nurt *kalamu*, aktywny w Bagdadzie i Al-Basrze w VIII–X w. Mutazylicy przejęli aparat pojęciowy filozofii greckiej, stosując go do wyjaśniania natury Boga i Jego relacji ze światem. Stanowczo podkreślali jedność i jedyność Boga, uznając, że *Koran* został stworzony, a nie objawiony. Przyznawali człowiekowi wolną wolę. Ich wpływy polityczne osłabły około połowy IX w.

⁵³ Ibidem, s. 61.

⁵⁴ Ibidem, s. 66.

Dialogi są spokojne, ich treść sugeruje, że to nie *da'i* szukają kandydatów, tylko sami kandydaci pragną dostać się do elitarnego kręgu „posiadaczy najwyższej prawdy duchowej”. Wyselekcjonowani zostają tylko najlepsi, najinteligentniejsi, nie chodzi tutaj o powszechne nawracanie, lecz o werbowanie tych, którzy są tego godni. Ci są *crème de la crème* ludzkości zarówno w tym świecie, jak i przyszłym. Ujawnia to długa, spokojna rozmowa o prawdzie duchowej i jej poszukiwaniu oraz roli religii, którą toczą Salih i Abu Malik.

Różnice stanowisk między oponentami dobrze wyjaśnia dyskurs o statusie religii. Zdaniem Abu Malika, religia to nakazywanie i zabranianie (*amr wa-nahi*); to, co dozwolone i zakazane (*halal wa-haram*); tradycja i obowiązki religijne (*sunna wa-fara'id*). Jednak Salih nie zgadza się z takim podejściem. Argumentuje, że zrównanie religii i szari'atu oznaczałoby, że religia staje się zepsuta z powodu zepsucia (*tatil*) szari'atu. Jego zdaniem religią jest to, co Bóg ochrania zasłoną (*hidżab*) przed psującymi ją (*mufassadun*), a do czego przez bramy dostępu (*abwab*) pozwala dotrzeć jej adeptom (*talibun*)⁵⁵. Zatem sedno religii kryje się w jej wątkach ezoterycznych, których nie sposób „zepsuć” złym rozumieniem lub praktykowaniem szari'atu.

W końcowych częściach rozmowy Salih udowadnia Abu Malikowi błędy w jego rozumowaniu. Z argumentów przytaczanych przez Abu Malika, np. w kwestii natury Bożej, wynika, że był on przedstawicielem mutazylizmu. Salih odpira te argumenty, starając się wykazać ich nieprawidłowość, jak choćby w odniesieniu do tej kwestii i podstaw Bożej sprawiedliwości (*asas adlihi*) itd.⁵⁶ Jednocześnie przekonuje, że na ziemi są ludzie (*fadil*) potrafiący interpretować wszystkie Boże tajemnice, posiadający wiedzę o tym, co ukryte (*ilm al-ghajb*). Sam Bóg zsyła na nich objawienie, inspirację, pozwalające na alegoryczną interpretację (*tawil*) pism Bożych⁵⁷.

W ostatniej części traktatu Salih wdaje się w długie wyjaśnienia dotyczące statusu różnych społeczności religijnych (*umma*). Twierdzi, że każda z nich jest przywiązana do swojego własnego proroka, zaprzeczając jakoby nadszed po nim jakikolwiek inny wysłannik Boga. Odwołuje się do konkretnych przykładów: *madżus* (zoroastrjczyków), którzy niezmiennie czczą swoich bożków (*tughjan*), społeczności Tory, czyli Żydów, ciągle trwających przy Starym Testamencie, oraz ludy Nowego Testamentu, czyli chrześcijan, którzy utrzymują, że ich prorok jest zarazem ich Bogiem, a po Jezusie nie ma już innego Bożego wysłannika. Wspomina też o muzułmanach, których wyraźnie oddziela od gminy isma'ilijskiej, nazywając ich „twoją społecznością” (*ummatuka*) [Abu Malika]. Islam również traktuje jako złą interpretację przesłania Bożego; wynika to zdaniem misjonarza z naśladownictwa złych interpretacji *alimów* i tyranii władców⁵⁸.

W ostatnich fragmentach traktatu Abu Malik oświadcza, że wyznawał błędną wiarę, a chcąc się ocalić przed karą Bożą prosi Saliha, by ten powiodł go prawidłową ścieżką.

Narrator kończy traktat, oznajmiając, że Abu Malik i jego ludzie przeszli ostatecznie wszystkie próby i uznali prawdziwe przewodnictwo, czyli przyjęli isma'ilizm. Później, dzięki ich zaangażowaniu, Bóg nawrócił wiele swoich sług na swoją religię (*fa-hada Allahu bihim chulkan min ibadihi ila dinihi*)⁵⁹.

⁵⁵ Ibidem, s. 70–73.

⁵⁶ *Kitab al-alim...*, s. 74–78.

⁵⁷ Ibidem, s. 81.

⁵⁸ Ibidem, s. 83.

⁵⁹ Ibidem, s. 94.

Podsumowanie

Traktat *Kitab al-alim wa-al-ghulam* jest dziełem wyjątkowym ze względu na formę, a znaczącym i przykładowym dla prefatymidzkiej literatury isma'ilickiej ze względu na treść. Jak wspomniano wyżej, forma dramatycznego dialogu różnych postaci z narratorem nie była obca ówczesnej literaturze, wiele też czerpała z wcześniejszej tradycji muzułmańskiej, między innymi opowieści koranicznych, jednak w *Kitab al-alim* jest stosowana konsekwentnie w całym traktacie. Dzieło jest pełne odniesień i aluzji koranicznych, które w pełni mógł odczytać tylko dobrze przygotowany czytelnik. Podobnie jak większość dzieł isma'ilickich z tamtego okresu, traktat odzwierciedla obiegowe opinie i treści nauk przekazywanych przez misjonarzy. Trudno zatem stwierdzić, na ile jest samodzielnym wykładem Dżafara Ibn Mansura (lub/i jego ojca, por. wyżej), chociaż ze spójności stylistycznej wynika, że najprawdopodobniej jeden człowiek nadał tym powszechnym opiniom formę literacką. Traktat bardzo dobrze pokazuje tematy ważne dla hierarchów ówczesnej *dawy* oraz jaki był (lub jakim chcieliby go widzieć) *modus operandi* misjonarzy.

W traktacie brak szczegółów określających nowe przesłanie, odnoszących się do historii propagowania misji lub konkretów związanych z historią isma'ilizmu. Nie wymieniono imion imamów, Muhammada Ibn Isma'ila lub innych postaci. Dopiero pod koniec pojawiają się aluzje do islamu i nowego, słusznego przesłania, które nadeszło po nim. Z tych fragmentów jasno wynika, że isma'ilizm był postrzegany przez inicjowanych jako nowa religia, nowe objawienie, kontynuacja tradycji Abrahamowych, zamknięcie i dopełnienie judaizmu, islamu i chrześcijaństwa. Uznać można, że ówcześni isma'ilici uważali, iż ich religia pozostaje w takiej pozycji do islamu jak islam do chrześcijaństwa i judaizmu. Brak konkretów dotyczących czasu i miejsca akcji służył zarówno podkreśleniu tajemniczości i ezoteryczności przesłania, jak i jego uniwersalizmu. Traktat powstał w czasach, kiedy *dawa* i misjonarstwo były w pełnym rozkwicie, a założenie dynastii Fatymidów i zwycięstwo isma'ilitów (na bardzo jednak ograniczonym terytorium Afryki Północnej) miały nastąpić za chwilę albo też nastąpiły dopiero co. Z tego powodu akcja traktatu koncentruje się wokół nawracania, najpierw Adepta, zwanego dalej Salihem, przez Mistrza i Szajcha, a później grupy muzułmanów przez tegoż Saliha. Pojawiają się też podstawowe wątki kosmogoniczne i kosmologiczne, bez śladu wpływów neoplatonickich. Jednak najważniejsze wydaje się pełne nadziei w tym wczesnym okresie przekonanie, że oto jedyna słusznna religia zdobywa świat, nie tyle podbijając go mieczem, ile pokojowo pokazując godnym tego osobom, jaka jest prawda absolutna. One właśnie stworzą elitę, która dostąpi zbawienia.