



BIBLIOTEKA  
UNIW. JAGIELL.  
CRACOVENSIS

A 796270

II

Krzysztof Kościelniak

# Czas i historia w islamie

Kalendarz i podstawy chronologii muzułmańskiej





## Czas i historia w islamie

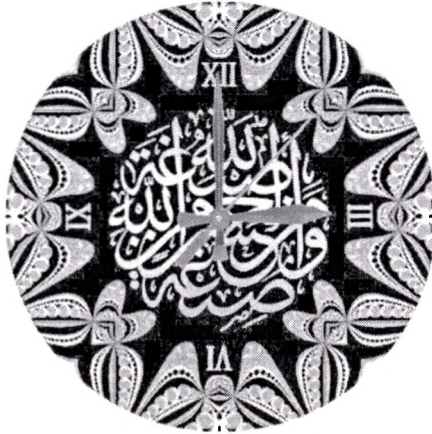




Krzysztof Kościelniak

# Czas i historia w islamie

Kalendarz i podstawy chronologii muzułmańskiej



Kraków 2013

© Copyright by Krzysztof Kościelniak, 2013

**Recenzenci:**

prof. dr hab. Jerzy Hauziński  
dr hab. Przemysław Waclaw Turek

**Redakcja:**

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

**Korekta:**

Mateusz Kijewski

**Skład:**

Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś

**Projekt okładki:**

Agnieszka Kluzik

Książkę dofinansowano ze środków Wydziału Studiów  
Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-7638-362-0

**KSIĘGARNIA AKADEMICKA**

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków  
tel./faks: 012 431-27-43, 012 663-11-67  
e-mail: akademicka@akademicka.pl

**Księgarnia internetowa:**

[www.akademicka.pl](http://www.akademicka.pl)

# SPIS TREŚCI

|   |     |
|---|-----|
| WSTĘP .....   | 7   |
| 1. FENOMEN CZASU .....  | 11  |
| 1.1. Wokół definicji czasu .....  | 11  |
| 1.2. Czas w antropologii kulturowej .....   | 14  |
| 1.3. Wymiary monoteistycznej koncepcji czasu linearnego .....   | 16  |
| 2. MUZUŁMAŃSKI KALENDARZ KSIĘŻYCOWY .....   | 21  |
| 2.1. Podstawa kalendarza muzułmańskiego: rok księżycowy .....   | 21  |
| 2.1.1. Rok księżycowy a słoneczny .....   | 22  |
| 2.1.2. Lunisolarny kalendarz dawnych Arabów .....   | 24  |
| 2.1.3. Odrzucenie przez Mahometa roku lunisolarnego .....   | 27  |
| 2.2. Ważniejsze dane i obliczenia w kalendarzu muzułmańskim .....                                     | 30  |
| 2.2.1. Problemy chronologiczne kalendarza muzułmańskiego .....  | 30  |
| 2.2.2. Wokół problemu ustalenia daty hidżry .....   | 32  |
| 2.2.3. Metody przeliczania lat muzułmańskich na chrześcijańskie .....                                 | 35  |
| 2.2.4. Etymologia i znaczenie nazw miesięcy oraz terminy świąt islamskiego roku<br>księżycowego ..... | 37  |
| 2.3. Reformy kalendarza muzułmańskiego .....  | 48  |
| 2.3.1. Kalendarz Ġalāli .....   | 49  |
| 2.3.2. Kalendarz Marti .....  | 52  |
| 2.4. Długość geograficzna a czas lokalny w krajach muzułmańskich .....                                | 55  |
| 3. KONCEPCJA CZASU W ISLAMIE .....  | 61  |
| 3.1. Staroarabskie aspekty rozumienia czasu w kontekście kultów lunarnych i poezji .....              | 62  |
| 3.2. Terminologia arabska w muzułmańskiej koncepcji czasu .....                                       | 65  |
| 3.3. Wieczność Boga – „Czas Boski” .....  | 68  |
| 3.4. Egzystencjalny (indywidualny) wymiar czasu w islamie .....                                       | 70  |
| 3.4.1. Czas w antropologii muzułmańskiej .....  | 70  |
| 3.4.2. Okazjonalizm boski i przełamanie „mozaiki chwil” na rzecz wieczności .....                     | 73  |
| 4. MUZUŁMAŃSKA TEOLOGIA HISTORII .....  | 77  |
| 4.1. Teologiczny podział historii w islamie .....   | 77  |
| 4.2. Okres dżahiliji .....  | 80  |
| 4.2.1. Dżahilija w poezji staroarabskiej, Koranie i dziełach muzułmańskich .....                      | 80  |
| 4.2.2. Cechy dżahiliji .....  | 83  |
| 4.3. Okres muzułmański .....  | 89  |
| 4.3.1. Okres muzułmański na tle uniwersalistycznych roszczeń islamu .....                             | 89  |
| 4.3.2. Wyjątkowe znaczenie pierwszych lat i okresów epoki muzułmańskiej .....                         | 93  |
| 5. NAJWAŻNIEJSZE MUZUŁMAŃSKIE DNI I OKRESY ŚWIĄTECZNE .....   | 97  |
| 5.1. Pięć świętych nocy .....   | 100 |
| 5.1.1. Mawlid an-nabī – Pierwsza święta noc: Narodziny Mahometa .....                                 | 100 |

|  |     |
|--|-----|
| 5.1.2 'Īd al-'Isrā' wa al-Mi'rāġ – Druga święta noc: święto niebiańskiej podróży Proroka ..... | 104 |
| 5.1.3. Laylat al-Qadr – trzecia święta noc: Noc Mocy.....                                      | 108 |
| 5.1.4. Laylat al-Bara' – czwarta święta noc: Noc niewinności (przebaczenia) .....              | 110 |
| 5.1.5. Ru'yat al-hilāl – piąta święta noc: Noc ujżenia .....                                   | 111 |
| 5.2. 'Īd al-'Aḏḩā – święto ofiarowania.....  | 114 |
| 5.3. Ramaḏān – miesiąc postu.....  | 117 |
| 5.4. 'Īd al-Fiṭr – święto zakończenia postu (ramaḏānu) .....                                   | 121 |
| 5.5. Yawm 'Arafa – Arafa (dzień przebaczenia).....   | 123 |
| 5.6. 'Āṣūrā' – pamiątka śmierci imama ḩusayna ibn 'Alego (626-680).....                        | 124 |
| 6. ZAKOŃCZENIE .....   | 131 |
| 6.1. Znaczenie księżyca: wnioski na temat kalendarza .....                                     | 131 |
| 6.2. Skomplikowana struktura: wnioski na temat koncepcji czasu w islamie.....                  | 133 |
| 6.3. Wieloraka, równoległa naracja: wnioski na temat historii.....                             | 136 |
| BIBLIOGRAFIA .....   | 141 |
| INDEKS OSOBOWY .....   | 155 |
| RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF TIMES AND HISTORY IN ISLAM .....                        | 165 |

## WSTĘP

Kalendarz muzułmański, rozumienie czasu i historii w islamie intrygują badaczy już od stuleci<sup>1</sup>. Dzieje się tak dlatego, iż kategoria czasu należy do najbardziej fundamentalnych fenomenów, poprzez które człowiek postrzega świat, swoją egzystencję i funkcjonowanie całego społeczeństwa. Przyjęty sposób rozumienia czasu przez dane społeczeństwo, kulturę czy religię wyraża równocześnie model trwania świata, stanowi wzorzec celów społecznych i miarę ludzkiego szczęścia. Czas jest składnikiem konstytutywnym każdej religii i podstawą chronologii<sup>2</sup>. Obejmuje on życie całej społeczności w ramach chronologicznego istnienia. Czas stanowi miernik trwania. W antropologii stanowi jeden z fundamentalnych wyznaczników tożsamości kulturowej, ponieważ niezwykle dogłębnie wpływa na życie jednostek i społeczeństw. Kategoria czasu kształtuje zarazem ludzkie postrzeganie świata i przestrzeni, prowokując pytania o sens egzystencji i przemijania<sup>3</sup>.

W ostatnich latach przybywa zwolenników tezy, iż czas po prostu nie istnieje<sup>4</sup>. Brak kategorii czasu ma rzekomo wyjaśnić naturę i początek bytu. Według tego rodzaju teorii w zasadzie nie ma potrzeby eksplikacji początku świata, gdyż po prostu takiego początku nie było. Takie ujęcie sugeruje, że wszystkie byty istnieją równocześnie. Niniejsza praca ani nie podejmuje polemiki z takimi ujęciami, ani też nie

---

<sup>1</sup> Por. np.: J. Christmann, *Muhamedis Alfragani Arabis Chronologica et Astronomica Elementa, e Palatinae Bibliothecae veteribus libris versa, expleta, & scholiis expolita. Additus est commentarius, qui rationem Calendarij Romani, Ægyptiaci, Arabici, Persici, Syriaci & Hebræi explicat, & intervalla præcipuarum aerarum ita declarat, ut ab Olympiadibus & Urbe condita, usque ad nostram: memoriam, per annos Nabonasari, Julij Caesaris & Christi, certa temporum series constare possit*, Frankfurt am Main 1618; N. Mulerius, *Judæorum Annus Lunae-Solaris et Turc-Arabum Annus merè Lunaris: Recens uterque è suis fontibus deductus, & cum anno Romano facili methodo connexus*, Groningen 1630; J. Greaves, *Epochæ Celebriores, Astronomis, Historicis, Chronologis, Chataiorum, Syro-Græcorum, Arabum, Persarum, Chorasmiorum, usitatae ex traditione Ulug Beigi, Indiae citra extrâque Gangem Principis*, London 1650; B. d'Herbelot de Molainville, *Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel contenant generalement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'orient*, Paris 1697.

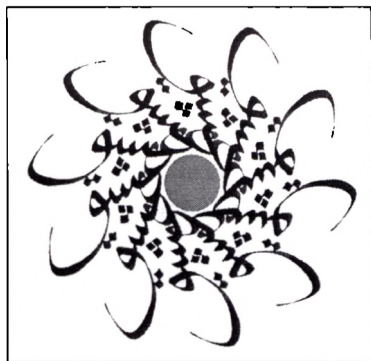
<sup>2</sup> Por. E. G. Richards, *Mapping Time – The Calendar and its History*, Oxford 1998.

<sup>3</sup> Por. *Czas w kulturze. Praca zbiorowa*, red. A. Nowicki, Lublin 1983; *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988.

<sup>4</sup> Por. C. Callender, *Is Time an Illusion?*, „Scientific American” 2010, nr 302, s. 58-65.

opowiada się za tego rodzaju wizjami rzeczywistości. Negacja czasu nie tłumaczy jego natury jako doświadczenia ogólnoludzkiego (co najwyżej określa go jako złudzenie) oraz nie liczy się z wielowiekową tradycją religijną i dyskusjami naukowymi. Przyjęcie takiego ujęcia spowodowałoby w najlepszym wypadku opisywanie fenomenu czasu w islamie jako „historii pewnego złudzenia”.

Zostawiając na boku ujęcia „nihilistyczne” warto podkreślić, że intencją niniejszej książki jest przede wszystkim ukazanie zasadniczych rysów koncepcji czasu, historii oraz kalendarza w islamie. Domaga się to zarazem przedstawienia wielorakich aspektów związanych z tymi fenomenami. Praca jest zatem próbą omówienia szerszego niż prosta prezentacja schematu kalendarza muzułmańskiego. Ukazując wieloaspektowość i bogactwo muzułmańskiej koncepcji czasu, dotyka ona również problemu przemijania i pytania o sens życia muzułmanów i ich percepcję rzeczywistości.



Ryc. 1. Kaligrafia arabska/ perska słowa عشق (*‘išq*) – miłości stworzenia do Stwórcy, która według sufich przekracza czas i przestrzeń

Ponieważ filozofia i teologia czasu w islamie wiążą się z systemem obliczania czasu, prezentację wypada rozpocząć od natury muzułmańskiego roku księżycowego i problemu przeliczania lat muzułmańskich na chrześcijańskie. Po tych ustaleniach podjęte zostaną zagadnienia związane z teologią czasu w islamie oraz muzułmańską teologią historii, która wyraża się w świętach religijnych.

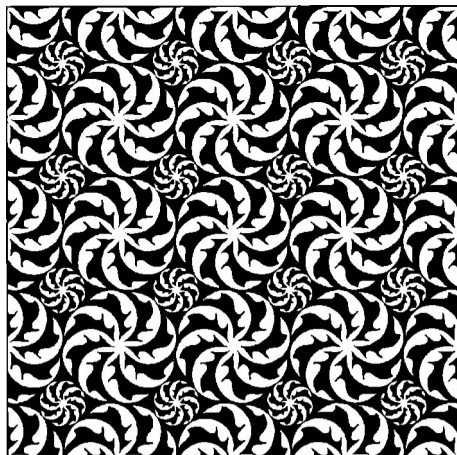
Autor zdaje sobie sprawę, że próba przedstawienia koherentnej koncepcji czasu, historii i kalendarza w islamie (zresztą również w wielu innych religiach) wprowadza badacza na bardzo trudny i często niepewny grunt.

Zadanie to jest tym bardziej karkołomne, jeśli weźmie się pod uwagę różnorodność i złożoność rzeczywistości wchodzących w skład islamu. Próbę syntezy tego tematu komplikują przede wszystkim rozdźwięki między ortodoksyjnymi a heterodoksyjnymi formami islamu, odmiennosc rozważań teologicznych oficjalnych szkół teologicznych w stosunku do wierzeń ludowych, skłonności do synkretyzmu u niektórych myślicieli muzułmańskich oraz bogactwo i kontrowersyjność muzułmańskiej filozofii.

Z tego powodu zostaną przedstawione pewne aspekty czasu i historii w islamie – bynajmniej nie wszystkie – choć z drugiej strony autor starał się uchwycić jak najwięcej wymiarów badanych zagadnień. Pragnieniem autora pracy było, aby spełniła ona funkcję przewodnika, introdukcji i inspiracji do dalszych badań.

Wreszcie warto podkreślić jeszcze jeden, praktyczny cel tej prezentacji i refleksji nad czasem. Chodzi o wspólny dla wszystkich ludzi (a więc w pewnym stopniu jednoczący) aspekt czasu, który można eksponować w dialogu kultur i religii. Z egzystencjalnego doświadczenia wiadomo, iż każdy człowiek zajmuje

jakąs przestrzeń, a dokładniej używa jej określonej części. W taki sposób jednak nie można posiadać na własność czasu. Nie istnieje taka chwila, którą posiadałby tylko jeden człowiek i nikt więcej. Zatem czas należy do konkretnego człowieka i równocześnie innych. Można powiedzieć, że człowiek może posiadać na własność przestrzeń, ale czas dzieli z każdym współczesnym mu człowiekiem. W aspekcie przestrzeni ludzie bywają rywalami, zaś w odniesieniu do czasu każdy człowiek staje się „współczesny” (równocześnie bytujący) wraz z innymi, dzieląc doświadczenie życia. Przestrzeń często bywa tym, co nas dzieli, a czas staje się automatycznie tym, co łączy, niezależnie od ludzkiej woli i miejsca, świadomości, edukacji, religii i poziomu duchowości<sup>5</sup>.



Ryc. 2. Mocno przestyliżowana muzułmańska arabeska może symbolizować m. in. rozumienie czasu w islamie, gdzie posiada on niezwykle skomplikowaną strukturę (np. „mlecznej drogi chwil”)

<sup>5</sup> Por. A. J. Heschel. *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, tłum. H. Hałkowskiej, wstęp S. J. Heschel, Kraków 2009, s. 155.





# 1. FENOMEN CZASU

Współczesne zagadnienia dotyczące natury czasu i przestrzeni, sytuują się na pograniczu wielu nauk, głównie fizyki i filozofii, ale również kulturoznawstwa i teologii. Współczesna fizyka zdominowana jest badaniami czasu i przestrzeni w kontekście czasoprzestrzeni, na tle sporu bądź o absolutystyczną, bądź to o relacjonistyczną koncepcję ruchu. Ponadto podejmuje zagadnienia anizotropii (zależności od kierunków) oraz zмага się z problemem konwencjonalności geometrii czasoprzestrzeni. Z kolei na poziomie filozofii pojawiają się ontologiczne pytania o wzajemne relacje pomiędzy czasem, przestrzenią i światem fizycznym. Badaczy nurtuje problem istnienia i definicji przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Jeszcze inaczej czas jest postrzegany przez historyków, dla których jawi się on jako swoista kolejność zdarzeń po sobie następujących. Wreszcie teologia w kontekście czasu (przemijania) pyta o sens i cel ostateczny człowieka<sup>6</sup>.

## 1.1. Wokół definicji czasu

Od najdawniejszych czasów ludzie podejmując refleksję nad przemijaniem, stawiają egzystencjalne pytanie, czym jest czas. Z całą pewnością stanowi on miarę zmian. Według ustaleń fizyki klasycznej czas stanowi samodzielną wielkość niezależną od innych wielkości, która podąża w takim samym rytmie w całym Wszechświecie. Z kolei mechanika relatywistyczna potwierdza, iż czas stanowi czwartą współrzędną czasoprzestrzeni, zaś jego upływ jest względny, ponieważ zależy od poszczególnego obserwatora (jest on po prostu różny dla różnych obserwatorów). Przez wieki jednym z najbardziej zasadniczych tematów dyskusji filozofów i naukowców był m.in. spór o absolutny bądź względny charakter czasu.

---

<sup>6</sup> Por. W. L. Craig, *Time and the metaphysics of relativity*, Dordrecht 2001, s. 105-122; 195-241; A. Sobieraj, *Czas jako tajemnica w perspektywie teologicznej*. „Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2010, nr 17-2, s. 168-191; H. U. von Balthasar, *Teologia dziejów. Zarys*, Kraków 1996; A. Małachowski, *Aksjomat Kuzańczyka*, Wrocław 2005, s. 35-38; J. R. Lucas, *A treatise on time and space*, London 1976, s. 62-69.



Ryc. 3. Czas kosmiczny. Astronom badający ciała niebieskie – według ryciny Albrechta Dürera

Wszczęświata), ziemski (powiązany z genezą i rozwojem planety ziemi i jej życia), historyczny (czyli wymiar trwania zbiorowości ludzkiej), osobowy (indywidualny wymiar istnienia każdego człowieka)<sup>9</sup>.

Szczególnie w historii czas pełni funkcję czynnika porządkującego przebieg zdarzeń. Sposób postrzegania upływu czasu w każdej religii stanowi jeden z najbardziej istotnych elementów kształtujących tożsamość wspólnoty. Świadomość czasu jest wyjątkowym fenomenem, który odróżnia człowieka od innych żywych istot. Czas – mimo, iż bywa tak różnorodnie rozumiany – wyznacza postawy wobec życia i śmierci, wyjaśnia konieczność trwania i przemijania.

Szczególne Teoria Względności, opublikowana w 1905 r. przez Alberta Einsteina (1879-1955) w sposób rewolucyjny odmieniła definiowanie i postrzeganie czasu, który zaczął być uznawany nie za samodzielne pojęcie, ale za kolejną (czwartą)

W ujęciu fizyki klasycznej istnieje czas absolutny, tzn. niezależny od żadnych czynników zewnętrznych ani wewnętrznych, płynący w jednakowym tempie we wszystkich układach odniesienia<sup>7</sup>.

Z naukowego punktu widzenia czas jest jedną z podstawowych wielkości fizycznych: parametrem procesów technologicznych, wielkością ekonomiczną oraz miarą prędkości procesów komunikowania i informowania. Czas pozwala zrozumieć w geologii ewolucję struktury globu, a w biologii ukazuje miarę zmian w rozwoju organizmów. Wreszcie kosmologia wyraża istnienie i trwanie Wszczęświata<sup>8</sup>.

Ze względu na wielkości interwałów zwykło wyróżniać się cztery rodzaje czasu: kosmiczny (będący czymś wewnętrznym dla

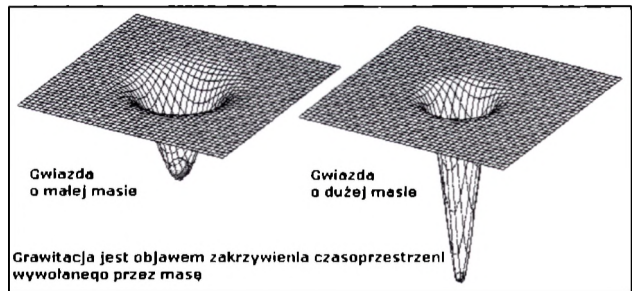
<sup>7</sup> W różny sposób charakteryzowano czas absolutny. Zob. np. rozważania Isaaca Newtona (1643-1726): *Tempus absolutum a relativo distinguitur in Astronomia per Æquationem Temporis vulgi. Inaequales enim sunt dies Naturales. qui vulgo tanquam aequales pro Mensura Temporis habentur. Hanc inaequalitatem corrigunt Astronomi ut ex veriore Tempore mensurent motus caelestes. Possibile est ut nullus sit motus aequabilis quo Tempus accurate mensuretur. Accelerari & retardari possunt motus omnes, sed fluxus Temporis absoluti mutari nequit. Eadem est duratio seu perseverantia existentiae rerum. sive motus sint celeres, sive tardi. sive nulli; proinde haec a mensuris suis sensibilibus merito distinguitur. & ex iisdem colligitur per Æquationem Astronomicam. Hujus autem aequationis in determinandis Phaenomenis necessitas, tum per experimentum Horologii oscillatorii. tum etiam per Eclipses Satellitum Jovis evincitur.* I. Newton, *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*. red. B. Cohen, A. Whitman, Berkeley 1999, s. 410.

<sup>8</sup> Por. G. J. Whitrow, *What is Time? The Classic Account of the Nature of Time*. London 1972, s. 16-113.

<sup>9</sup> Por. R. Borkowski, *Sens historii (modele czasu historycznego)*, [w:] *Konflikty współczesnego świata*. red. R. Borkowski, Kraków 2001, s. 7-21.

współrzedną punktu lub ciała<sup>10</sup>. Już od ponad wieku uczeni nieustannie pracują nad modyfikacją Einsteinowskiej koncepcji czasu. Jak na razie nie wypracowano jednej obowiązującej definicji. Fizyczna teoria względności, dotycząca przede wszystkim ogromnych rzędów wielkości, uznaje czas za jedną ze współrzędnych czasoprzestrzeni, zależną od bardzo wielu czynników. Z kolei fizyka kwantowa używa pojęcia czasu urojonego, który jako urojona współrzędna czasowa tworzy tzw. czasoprzestrzenie Euklidesowe. W czasie urojonym nie występuje różnica pomiędzy dwoma kierunkami jego przebiegu<sup>11</sup>. Bodaj najbardziej kontrowersyjnymi problemami czasoprzestrzeni są zagadnienia osobliwości, w których występuje nieskończenie wysoka gęstość i nieskończona krzywizna czasoprzestrzeni, a przez to pojawia się koniec czasu dla ciała pozostającego w tego rodzaju osobliwości<sup>12</sup>. Według niektórych badaczy czas powstał właśnie z takiej osobliwości.

Wreszcie nie można zapominać o tzw. dylatacji czasu, czyli o zjawisku różnic w pomiarze czasu dokonywanym równoległe w dwóch różnych układach odniesienia, z których jeden przemieszcza się względem drugiego. Tak rozumiane zjawisko dylatacji czasu jest sprzeczne z klasycznym postrzeganiem czasu, leżącym u podstaw teorii względności Galileusza. Teoria względności wyjaśnia też zjawisko grawitacyjnej dylatacji czasu w pobliżu dużej masy. Tempo upływu czasu w inercyjnym układzie odniesienia jest stałe. Rzecz jasna, iż „spowalnianie” czasu na powierzchni planet o małych masach jest niemierzalne. Natomiast w przypadku wielkich, skoncentrowanych mas i prędkości zbliżonych do prędkości światła, pojawia się wyraźna, duża dylatacja czasu. W ogólnej teorii względności dylatacja czasu wyjaśnia wielkość siły grawitacji. Przyjmuje się, że to zjawisko jest efektem zakrzywienia czasoprzestrzeni wokół masy<sup>13</sup>.



Ryc. 4. Schemat zakrzywienia czasoprzestrzeni

Równoległe do poszukiwań czasu związanych z jego wymiarami kosmologicznymi oraz jego obiektywnością w skali lokalnej i globalnej, przeprowadzane są debaty i reinterpretacje czasu w duchu filozoficznym i religijnym. Powstające teorie czasu nie zawsze biorą jednak pod uwagę osiągnięcia dzisiejszej nauki. Jedną z najciekawszych współczesnych koncepcji, mających na celu przedstawienie spójnej

<sup>10</sup> Por. S. W. Hawking, *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*, tłum. P. Amsterdamski, Poznań 2000, s. 33.

<sup>11</sup> Por. *ibidem*, s. 129-130.

<sup>12</sup> Por. *ibidem*, s. 90-91.

<sup>13</sup> Por. E. F. Taylor, J. A. Wheeler, *Fizyka czasoprzestrzeni*, Warszawa 1975.

teorii czasu o charakterze uniwersalnym dla wszystkich dyscyplin wiedzy, jest teoria Juliusa Thomasa Fräsera (1923-2010)<sup>14</sup>. Autor wyróżnił w świecie cztery sfery ze względu na ich relacje do czasu. Pierwszą określił jako świat temporalny, w którym dokonuje się świadome doświadczenie upływu czasu, o wyraźnie zdefiniowanej przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Drugą nazwał światem biotemporalnym, który odczuwają wyżej rozwinięte zwierzęta, dzieci i który jest obecny w ludzkiej podświadomości. Odbierana jest w nim przede wszystkim teraźniejszość, zaś przeszłość i przyszłość są jedynie mglistymi jej obrzeżami. Z kolei trzecia sfera, czyli świat eotemporalny charakteryzuje się tym, iż nie ma w nim przeszłości i przyszłości, ale zdarzenia bynajmniej nie zlewają się z sobą, ponieważ istnieje w nim kierunkowe określenie czasu. Jest to wszechświat gigantycznych, nieożywionych ciał, takich jak np. gwiazdy. Wreszcie czwarta spośród omawianych rzeczywistości, czyli świat atemporalny jest przestrzenią, w której czas nie istnieje. Warunki atemporalne są stanem zarówno świata „czystego światła”, jak i sytuacji mikroprzestrzeni, gdy dwa bodźce działają na człowieka w jednym miejscu w zbyt małej odległości czasowej<sup>15</sup>.

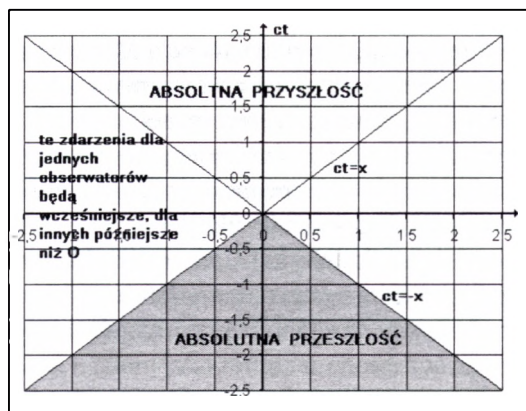
## 1.2. Czas w antropologii kulturowej

W antropologii kulturowej czas opisuje się z różnych punktów odniesienia. Bieże się pod uwagę percepcje takich rzeczywistości jak historia, pamięć, teraźniejszość i przyszłość, występujących w różnych odmianach wśród poszczególnych społeczeństw. Najpierw można wyróżnić cykliczne postrzeganie czasu, które jest typowe dla społeczeństw agrarnych. Czas tam rozumiany jest jako powracający cykl zdarzeń (rytm) w związku ze zmianami pór roku. Po wtóre, za Mircea Eliadem (1907-1986), można mówić o koncepcji czasu świętego jako rzeczywistości odwracalnej<sup>16</sup>. Wreszcie jeszcze inne wymiary czasu związane są z kategorią przeszłości absolutnej. Powstaje pytanie, czy przeszłość jest zupełnie nie związana ze współczesnością oraz, czy jest odcięta od niej przepaścią nie do zbadania. Osobnym problemem badawczym

<sup>14</sup> Autor zasłynął z badań zmierzających do interdyscyplinarnego ujęcia czasu. Zob. szerzej: J. T. Fraser, *Time and Time Again. Reports from a Boundary of the Universe*, Leiden 2007; idem, *Of Time, Passion, and Knowledge*, Princeton 1990; idem, *Time as Conflict: a Scientific and Humanistic Study*. „Wissenschaft und Kultur” 1978, nr 35 (Basel); idem, *The Genesis and Evolution of Time: a Critique of Interpretations in Physics*, Amherst 1982; idem, *Time the Familiar Stranger*, Amherst 1987; idem, *Time, Conflict, and Human Values*, Urbana 1999.

<sup>15</sup> Por. J. T. Fraser, 1980. *Wyjście z jaskini Platona: naturalna historia czasu*, [w:] *Zagadnienia filozoficzne w nauce*. tłum. M. Heller, nr 2. [on-line] [www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FB/fraser.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FB/fraser.html) (28 X 2009).

<sup>16</sup> Por. M. Eliade, *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008.



Ryc. 5. Relatywność odczuć czasu

jest tworzenie mitów i apoteoza przeszłości (tworzenie historii). Niejednokrotnie ma to związek z ustną tradycją<sup>17</sup>.

Kolejna kategoria czasu, czas rodowy, wiąże się z kultem przodków i zachowywaniem w pamięci generacji. Jeszcze innym fenomenem był tak zwany czas lokalny, który występował m. in. w średniowiecznej Europie. Poszczególne osoby postrzegały wtedy czas lokalnie, mierząc go odmiennie niż inne, sąsiednie wspólnoty. W takim rozumieniu punktem odniesienia były miejscowe wydarzenia i postaci. Oryginalną formą rozumienia czasu była tzw. homeostaza, czyli postrzeganie czasu jako rzeczywistości niezmiennej, w której przeszłość i teraźniejszość posiadają większość cech wspólnych, na wzór swoistego odwiecznego porządku<sup>18</sup>.

Odmierna od cyklicznego postrzegania czasu jest koncepcja czasu linearnego. Przedstawia ona ludzką historię w dwóch etapach: do jakiegoś istotnego momentu

Ryc. 6. Brahman – Duch Wszecchwiała przenikający wszystko<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Por.: J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich 1992; P. Nora, *Between memory and history. Les lieux de mémoire*, [w:] „Representations” 1989, nr 26, s. 7-25; P. Thompson, *Voice of the Past. Oral History*, New York 1978; M.-R. Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston 1995; R. Terdiman, *Historicizing Memory. Present Past. Modernity and the Memory Crisis*, New York 1993, s. 3-32.

<sup>18</sup> Por. G. Clark, *Przestrzeń, czas i człowiek. Spojrzenie badacza prehistorii*, tłum. H. Turczyn-Zalewska, Warszawa 1998; M. Heller, *Wieczność, Czas, Kosmos*, Kraków 1995. R. Borkowski, *Sens historii ...* s. 7-21.

<sup>19</sup> Cykliczne stwarzanie świata w religiach indyjskich jest w zasadzie odtwarzaniem odwiecznie istniejącej materii. Nie występuje tam wyraźnie zaznaczony początek i koniec świata, rozumianego jako absolutny początek wszystkiego i powrót wszystkiego do osobowego Boga (jak w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie). Jeśli mówi się o stwarzaniu świata w religiach indyjskich to ma się na myśli jedynie cykle zmieniającej się według ustalonych reguł materii. W religiach indyjskich nie występuje liniowa koncepcja czasu i akt stworzenia *ex nihilo*. W przeciwieństwie do religii monoteistycznych (teistycznych) Bóg pojmowany jest jako panteistyczny absolut.

w dziejach ludzkości i po tym wydarzeniu. Np. chrześcijaństwo wprowadziło przełomową datę narodzin Jezusa, a islam hidżrę w związku z działalnością Mahometa. Liniowe koncepcje czasu religii monoteistycznych ukazują też wydarzenie nazywane końcem świata, jako ostatni punkt w dziejach kosmosu. W ten sposób dochodzimy do koncepcji teologicznych czasu, które ukazują świat zmierzający do pewnego celu, jaki stanowi Sąd Ostateczny. W związku z liniową koncepcją czasu pojawiała się też również idea degeneracji historii, według której świat po złotym okresie swego rozwoju przechodzi w etap schyłkowy (np. apokaliptyka). Innym przykładem takiego ujęcia jest przekonanie o odwrotnej kolejności zdarzeń, tzn. o istnieniu okresu ciemnoty, który zostaje zastąpiony przez nowy świetlany okres (np. džahilijja w islamie).

Warto pamiętać, że liniowa koncepcja czasu ściśle powiązana z kronikarską wizją dziejów, jako ciąg następujących po sobie zdarzeń była obca niektórym kulturom i religiom. Przykładem kultury i religii, w której nie zwracano uwagi na chronologię wydarzeń były religie indyjskie przed okresem kolonialnym. Również pewne plemiona indiańskie posiadają trudności w przyswojeniu sobie linearniej percepcji dziejów, gdyż w ich językach nie występuje wyraźnie wykrystalizowany czas przeszły, lecz aspekty rzeczywisty i prawdopodobny<sup>20</sup>. Co więcej, wydaje się, że obecnie w krajach cywilizacji zachodniej postmodernizm doprowadził do dominacji czasu teraźniejszego w myśleniu człowieka, co jest wynikiem coraz większego wpływu telewizji na kształtowanie mentalności młodzieży.

### 1.3. Wymiary monoteistycznej koncepcji czasu linearnego

Chociaż samo doświadczenie czasu jest charakterystyczną cechą ludzi jako gatunku, to jednak zasadnicze różnice w jego pojmowaniu stanowią fakt społeczny powiązany z daną religią lub ideologią. W świecie religii spotyka się wielkie bogactwo interpretacji czasu i historii, wynikające z wielorakich powiązań danego systemu wierzeń z kulturą, filozofią oraz polityką. Właśnie dlatego jedne koncepcje są wręcz zaprzeczeniem drugich.

Spółeczny wymiar czasu poszczególnych systemów jednoczy ludzi w grupy, a równocześnie przeciwstawia ich innej koncepcji. Wynika to z faktu, iż w życiu społecznym czas każdej wspólnoty składa się z wydarzeń, które składają się na jej historię. Zatem czas może ulegać „przyspieszeniu” albo „spowolnieniu”, lub – w sytuacji np. przedłużającego się trwania jakiegoś stanu – „zatrzymać się w miejscu”. W takim ujęciu czasu historycznego pojawiają się „nieciągłości”, „skokowe prze-

---

<sup>20</sup> Por. J. T. Marcus, *Time and the Sense of History. West and East*, „Comparative Studies in Society and History” 1961, nr 3/2, s. 123-139; R. L. Stirrat, *Sacred Models*, „Man – New Series” 1984, nr 19/2, s. 199-215; R. P. B. Singh, *Nature and cosmic integrity a search in Hindu geographical thought*, „GeoJournal” 1992, nr 26, s. 139-147; A. Sharma, *The Notion of Cyclical Time in Hinduism*, „Contributions to Asian Studies” 1974, nr 5, s. 26-35.

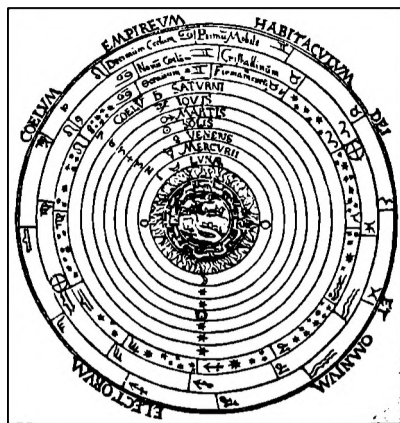


miany”, „stopniowa ewolucja” czy „stagnacja”. Tak naprawdę, odczucia „pędu” czasu czy jego „spowolnienia” nie tyle są określoną wartością fizyczną, ile wrażeniem społecznym lub indywidualnym różnych warstw, grup społecznych, czy osób<sup>21</sup>.

Co się tyczy chrześcijaństwa, rozważania nad naturą czasu w aspekcie religijnym prowadzono już w starożytności. Rozumienie czasu w kategoriach religii monoteistycznej na bazie filozofów greckich utwierdził św. Augustyn (354-430)<sup>22</sup>. Czas dla tego Ojca Kościoła stanowi rzeczywistość stworzoną<sup>23</sup>, przemijającą<sup>24</sup>, a fenomen czasu wyjaśnia on jako wrażenie posiadające swe źródło w ludzkim umyśle<sup>25</sup>.

Wyznawcy religii teistycznych wyobrażają sobie czas jako linię, która zmierza do pewnego kresu – końca świata („końca czasów”). Islam jako religia monoteistyczna reprezentuje specyficzną wersję liniowej koncepcji czasu, nie bez wpływu tradycji judeo-chrześcijańskich. Począwszy od narodzin tej religii w VII wieku, w świecie islamu wykorzystano wiele tradycji filozoficzno-religijnych chrześcijaństwa, a sam islam oddziaływał na Europę swą refleksją filozoficzną. Zatem, bez choćby pobieżnej prezentacji wkładu myśli chrześcijańskiej na rozwój islamu, trudno zrozumieć zarówno system wzajemnych zależności, jak i odmienne, oryginalne elementy tych systemów.

Takie ujęcie ugruntowało się również w średniowiecznej Europie, m.in. dzięki Wilhelmowi z Owernii (1181-1249), który zdecydowanie opowiadał się za tezą o stworzeniu czasu<sup>26</sup>. Z kolei św. Bonawentura (1217-1274)



Ryc. 7. Świat według Arystotelesa. Model ten stał się wzorem dla muzułmańskich i chrześcijańskich arystotelików (tu ilustracja z dzieła *Cosmographia* Piotra Apiana z 1524 roku)

<sup>21</sup> Por. J. J. Drummond, *Time, History and Tradition*, [w:] *The Many Faces of Time*, red. J. B. Brough, L. Embree, „Contributions to Phenomenology” 2000, nr 41 (Dordrecht), s. 127-148; D. Carr, *Space, Time and Culture*, „Contributions to Phenomenology” 2004, nr 51 (Dordrecht), idem, *Time, Narrative, History*, Bloomington 1991.

<sup>22</sup> Na ten temat zob. szerzej: *The Medieval Concept of Time. The Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, „Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters” 2001, nr 75 (Leiden) red. P. Porro; M. Heller, *Wieczność...*

<sup>23</sup> „Jakież to mógł istnieć czas, który by nie był stworzony przez Ciebie [...]”: „Jesteś Twórcą wszelkiego czasu”: „Ty poprzedzasz czas”, św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 282.

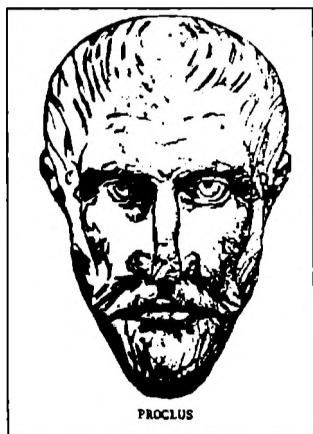
<sup>24</sup> „Chwila tak szybko z przyszłości przelatuje do przeszłości, że nie sposób jej przypisać jakiegokolwiek trwania”, *ibidem*, s. 283.

<sup>25</sup> „To wrażenie mierzę, kiedy mierzę czas. Albo więc to właśnie jest czasem, albo wcale nie mierzę czasu”, *ibidem*, s. 297.

<sup>26</sup> „[...] gdyby świat był wiecznie w istnieniu, to do obecnej chwili nieskończony czas by przeminął. Ale jest rzeczą niemożliwą, aby nieskończony czas przeminął. Zatem świat nie mógł istnieć odwiecznie. Został więc stworzony w czasie, to znaczy można oznaczyć pierwszy moment czasu”.

wzbogacił idee Augustyńskie na temat czasu poglądami Arystotelesa, nie podważając jednakże tezy o kreacjonizmie. Św. Tomasz z Akwinu (1224-1274) pragnął nadać nowe uzasadnienie teocentrycznej doktrynie czasu linearnego, ale w zasadzie stworzył jedynie odmienną konstelację tez i ustaleń Arystotelesa na gruncie chrześcijańskim.

W filozoficzno-teologicznym ujęciu systemów teocentrycznych czas stanowi zatem miarę ruchu tego, co wyznaczają dwa wektory: „wcześniej” i „później”. Jako byt niedoskonały, czas nie istnieje samoistnie lecz zależy od ruchu innych bytów. Czas zatem stanowi byt istniejący potencjalnie w rzeczach i zależy także od liczącego go umysłu. Bez odmierzającego czas intelektu, jest on tylko jednostajną zmianą bez odniesienia do „przed” i „po”. Bóg nie podlega jednak czasowi, ponieważ jako najdoskonalszy Byt nie doświadcza zmian. Według ujęcia Tomasza z Akwinu czas może być nieskończony w przeszłości i w przyszłości, co nie zaprzecza idei stworzenia go przez Boga, ponieważ Bóg, będąc Bytem pozaczasowym, dokonuje aktu stworzenia poza czasem. W przypadku Stwórcy nie jest więc konieczne następstwo czasowe. W systemie św. Tomasza czas nieskończony nie jest bynajmniej utożsamiany z wiecznością. Wykorzystując myśl Boecjusza (ok. 1240-1290), św. Tomasz uznał wieczność za najdoskonalsze i w pełni niezmiennne istnienie<sup>27</sup>.



Ryc. 8. Proklos, autor różniczenia czasu absolutnego i ograniczonego

Skoro wskazano na interpretacje linearną koncepcji czasu na gruncie chrześcijańskim, to należy pamiętać, że wielu średniowiecznych myślicieli europejskich zależnych było od powstałego w arabskiej Hiszpanii awerroizmu (np. wspomniany Boecjusz). W zasadzie po Augustynie przez następne stulecia nie pogłębiono znacząco rozważań na temat fenomenu czasu. Sytuacja zmieniła się wraz z odkryciem przez filozofów arabskich dzieł Arystotelesa (w X-XII wieku), co zaowocowało na nowo żarliwymi dyskusjami o naturze czasu. Awicenna (Ibn Sīna 980-1037), a następnie Awerroes (Ibn Rušd 1126-1198) byli autorami szczegółowych komentarzy do Arystotelesa (384-322 prz. Ch.), które wzbogacono o liczne wątki neoplatonickie. W XIII wieku ich filozofia mocno oddziaływała na łacińską Europę, zaś zwolenników filozofii hiszpańskiej nazywano wtedy *awerroistami łacińskimi*. Co się tyczy czasu, głosili oni koncepcję bardzo pokrewną klasycznej myśli greckiej. Czas był ściśle powiązany z ruchem i nie posiadał początku. Za Platonem uważano, iż akt stworzenia nie podlegał kategoriom czasu. Elementy filozoficzno-

Cytat za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004, s. 259-260.

<sup>27</sup> Por. J. Turek, *Tomaszowe ujęcie czasowej nieskończoności wszechświata a współczesna kosmologia*. „Roczniki Filozoficzne” 1986, nr 34/3, s. 105-112.



-teologicznej refleksji, które przedostały się do Europy, były zatem znane w świecie muzułmańskim. Nie ubiegając zakresów tematycznych, które będą przedmiotem rozważań w dalszej części pracy, warto zasygnalizować, że rozważania o naturze czasu były bardzo burzliwe w łonie islamu i dotyczyły wielu zakresów tematycznych.

Np. Abū Bakr Rāzī (czyli Razes, 865-925) wyróżniał czas mierzony ruchem niebios i czas niezależny. Ten drugi jest zupełnie autonomiczny wobec nieba i duszy. Wyróżnienie dwóch czasów absolutnego i ograniczonego odpowiada terminologii czasu „oddzielonego” i „nieoddzielonego” neoplatonika Proklosa (410-485). Można szukać jeszcze głębiej korzeni tego rozróżnienia w zurwanickiej kosmologii starożytnej Persji, gdzie pojawia się „czas bez brzegu” i „czas długiej dominacji”<sup>28</sup>.

Teologia i filozofia muzułmańska uwikłane były również w problem, czy świat istniał odwiecznie, czy też w czasie, jeszcze zanim zaistniał czas.

---

<sup>28</sup> Por. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005, s. 127.



## 2. MUZUŁMAŃSKI KALENDARZ KSIĘŻYCOWY

Wszelkie rozważania o czasie w wymiarze linearnym nie mogą być oderwane od charakteru kalendarza, który stanowi jego umowną rachubę powiązaną z jej sakralnym wymiarem. Kalendarz muzułmański opiera się na kalendarzu księżycowym. Jednak przyjęcie jako podstawy roku lunarnego wcale nie było i nadal nie zawsze jest łatwe, toteż w islamie na tym tle pojawiło się sporo problemów.

Warto zatem przedstawić najpierw specyfikę roku księżycowego na tle roku słonecznego, a dopiero później ważniejsze dane i obliczenia w kalendarzu muzułmańskim oraz próby zreformowania przez muzułmanów ich kalendarza księżycowego.

### 2.1. Podstawa kalendarza muzułmańskiego: rok księżycowy

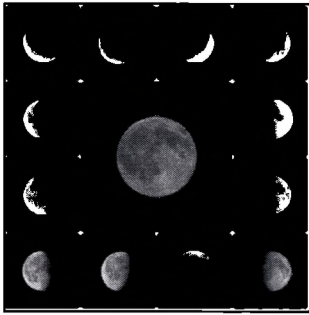
Kalendarz stanowi umowną, przyjętą w danej wspólnocie religijnej, społeczności czy kulturze rachubę czasu. Jego cechą charakterystyczną jest podział czasu na powtarzające się cyklicznie okresy, które zazwyczaj powiązane są z cyklami przyrody. Od początku cywilizacji ludzkiej dla tych, którzy pragnęli systematyzować czas, punktem odniesienia stały się zjawiska na niebie. Dały one zasady rachuby czasu. Kluczem do powstania kalendarza stały się więc Słońce, Księżyc i gwiazdy.

Jeden cykl obiegu Ziemi wokół Słońca powoduje zmianę pory roku. Jeden cykl obrotu wirowego Ziemi wokół własnej osi stwarza dzień i noc. Natomiast obieg Księżycy wokół Ziemi wyznacza miesiąc księżycowy.



Ryc. 9. Tryb życia Arabów od zarania dziejów był związany z obserwacjami księżycy. Wiele aktywności (np. podróże) podejmowali oni nocą (z powodu upałów w dzień). Jako ludy nierolnicze nie wiązali też swoich działań z porami roku

## 2.1.1. Rok księżycowy a słoneczny



Ryc. 10. Fazy księżyca podstawa roku księżycowego

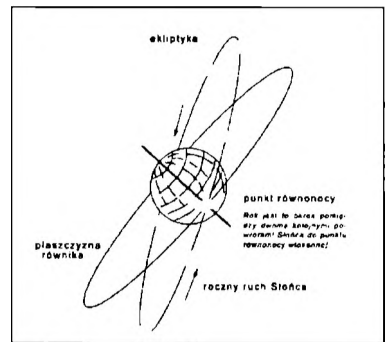
Zatem od najdawniejszych czasów obserwacje ruchu ciał niebieskich były oparciem dla rozważań nad miarą czasu. Ale tutaj natura sprawiła ludzkości nie lada kłopot. Polega on na zróżnicowaniu czasu trwania poszczególnych cykli ciał niebieskich, z których żaden nie jest ponadto wzajemną dokładną wielokrotnością. Rok słoneczny wynosi 365 dni 5 godzin i 45,96768 sekundy. Rok księżycowy posiada 12 miesięcy księżycowych, a każdy miesiąc księżycowy to 29,53059 dnia, co daje w rezultacie 354,36706 dnia<sup>1</sup>.

Kalendarz księżycowy używany był w starożytności przez wiele ludów. Jednak mankamentem używania tego kalendarza była postępująca progresywnie różnica między czasem mierzonym ruchem Księżyca a czasem mierzonym ruchem Słońca. Obie te metody były znane starożytnym cywilizacjom, dlatego uczeni tamtej epoki zdawali sobie sprawę z tej niedogodności, próbując zminimalizować jej skutki. Np. Babilończycy posługiwali się kalendarzem składającym się z 12 miesięcy liczących na przemian 29 i 30 dni, w wyniku czego rok posiadał w sumie 354 dni<sup>2</sup>.

Używając takiej metody odmierzania czasu ustalono, iż po trzech latach brakuje mniej więcej 3 razy po 11 dni, czyli 33 dni w stosunku do kalendarza słonecznego. Na skutek tego, iż rok słoneczny liczy 12 miesięcy księżycowych

Kalendarz księżycowy używany był w starożytności przez wiele ludów. Jednak mankamentem używania tego kalendarza była postępująca progresywnie różnica między czasem mierzonym ruchem Księżyca a czasem mierzonym ruchem Słońca. Obie te metody były znane starożytnym cywilizacjom, dlatego uczeni tamtej epoki zdawali sobie sprawę z tej niedogodności, próbując zminimalizować jej skutki. Np. Babilończycy posługiwali się kalendarzem składającym się z 12 miesięcy liczących na przemian 29 i 30 dni, w wyniku czego rok posiadał w sumie 354 dni<sup>2</sup>.

Używając takiej metody odmierzania czasu ustalono, iż po trzech latach brakuje mniej więcej 3 razy po 11 dni, czyli 33 dni w stosunku do kalendarza słonecznego. Na skutek tego, iż rok słoneczny liczy 12 miesięcy księżycowych



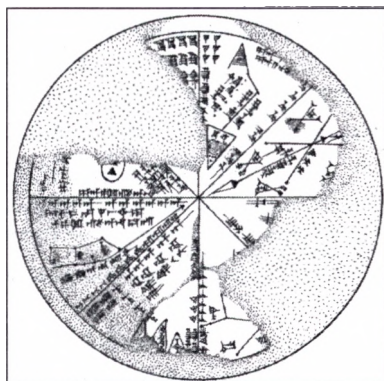
Ryc. 11. Schemat roku słonecznego

<sup>1</sup> Por. i zob. szerzej: C. A. Ronan, *Calendar. Measurement of Time and Types of Calendars. Standard Units and Cycles. Time Determination by Stars, Sun, and Moon.* [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. 15. London 1988, s. 460-462; L. W. Xin, *Lunar Visibility and the Islamic Calendar*, [on-line] [www.math.nus.edu.sg/aslaksen/projects/lwx-urops.pdf](http://www.math.nus.edu.sg/aslaksen/projects/lwx-urops.pdf) (5 XI 2009); O zbieżnościach obserwacji ruchu ciał niebieskich i podobnych próbach liczenia czasu w niezależnych od siebie kulturach zob. np.: E. J. Wiesenberga, *Ancient and religious calendar Systems.* [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. 15, London 1988, s. 463-466; J. A. B. van Buitenen, *The Hindu Calendar*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. 15, London 1988, s. 467-468; Ch. Lin, *The Chinese Calendar*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. 15, London 1988, s. 468-469; T. Proskouriakoff, *The Mayan Calendar. The Mexican (Aztec) Calendar. Peru: the Inca Calendar. North American Indian Time Counts.* [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. 15, London 1988, s. 469-472.

<sup>2</sup> Por. S. Stern, *The Babylonian Calendar at Elephantine.* „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 2000, nr 130, s. 165; L. J. Fatoohi, F. R. Stephenson, S. S. Al-Dargazelli, *The Babylonian First Visibility of the Lunar Crescent: Data and Criterion.* „Journal for the History of Astronomy” 1999, nr 30, s. 51-72.

plus około 11 dni, różnica ta powiększała się niustannie. Aby rozwiązać ten problem, każdy miesiąc był przypisany do określonej grupy gwiazd. W przypadku, gdy jakaś gwiazda nie pojawiła się w danym miesiącu, wtedy władca wydawał rozkaz o dodaniu dodatkowego miesiąca<sup>3</sup>.

Te wstępne ustalenia są niezwykle ważne dla naszych badań kalendarza muzułmańskiego. Po pierwsze dlatego, że kalendarz islamski opiera się tylko i wyłącznie na roku księżycowym, a więc nie uwzględnia pór roku. Jest to o tyle ciekawe, że dla wielu ludów – zwłaszcza osiadłych, o kulturze rolnej – nieliczenie się z porami roku byłoby wielkim mankamentem. Stąd u Chińczyków<sup>4</sup> i Żydów<sup>5</sup> powstały tzw. kalendarze luni-solarnie, czyli księżycowo-słoneczne. Rozwiązaniem tam stało się wprowadzenie naprzemiennie miesięcy 29 i 30 dniowych, a 11 dni brakujących do roku słonecznego wyrównywano co jakiś czas, przez dodanie dodatkowego miesiąca trzynastego. Obecny kalendarz żydowski jest nadal zgodny z tą pragmatyką. Arabowie w czasach przedmuzułmańskich posługiwali się również latami księżycowo-słonecznymi, co przy ich metodach obliczania stanowiło dość prostą rachubę czasu.



Ryc. 12. Babilońskie obserwacje astronomiczne jako podstawa kalendarza



Ryc. 13. Obserwacje Ptolemeusza były powszechnie wykorzystywane w starożytności

Drugi problem wszystkich sposobów rachuby czasu w oparciu o ruch księżycy i słońca stanowi kwestia, czy należy bezwzględnie opierać się na obserwacjach ciał niebieskich, czy też używać arytmetycznych rozwiązań, które w przybliżeniu oddawałyby poszczególne cykle. W wyniku tego powstały kalendarze słoneczne, księżycowe i słoneczno-księżycowe, bądź w oparciu o astronomię,

<sup>3</sup> Por. E. J. Wiesenberga, *Ancient and Religious Calendar Systems...*, s. 463.

<sup>4</sup> Por. Ch. Lin, *The Chinese Calendar...*

<sup>5</sup> Por. E. J. Bickerman, E. J. Wiesenberga, *The Jewish Calendar*. [w:] *The New Encyclopaedia Britannica. Macropaedia*, t. 15. London 1988, s. 465-466.

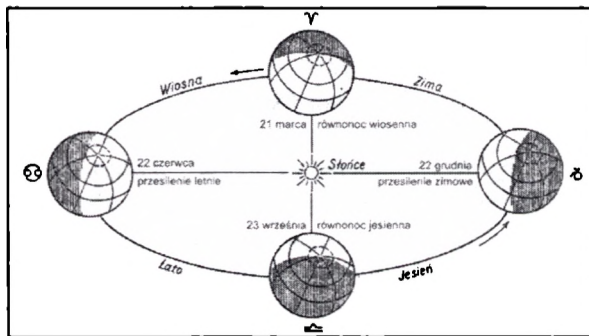
bądź to w oparciu o arytmetykę. W zestawieniu poniżej można zobaczyć najważniejsze ich przykłady<sup>6</sup>:

| rodzaj kalendarza    | arytmetyczny        | astronomiczny         |
|----------------------|---------------------|-----------------------|
| słoneczny            | gregoriański        | rewolucji francuskiej |
| księżycowy           | świecki muzułmański | religijny muzułmański |
| słoneczno-księżycowy | żydowski            | chiński, staroarabski |

### 2.1.2. Lunisolarny kalendarz dawnych Arabów

Przy obecnym stanie wiedzy trudno ustalić z całą pewnością jakimi metodami obliczania czasu posługiwali się Arabowie przed powstaniem islamu. Nie oznacza to bynajmniej, iż nie posiadamy źródłowych przesłanek do budowania hipotez. Mało prawdopodobne jest stwierdzenie niektórych muzułmańskich i europejskich badaczy, że pierwotny kalendarz staroarabski był czysto księżycowy i dzielił się na 12 miesięcy po 28 dni każdy<sup>7</sup>. Wydaje się, że najbardziej przekonująca jest hipoteza o lunisolarnym kalendarzu używanym w Arabii w okresie przedmuzułmańskim.

Informacje przekazane przez arabskiego matematyka i geografę al-Bīrūnīego



Ryc. 14. Zjawisko równonocy

stanowi szczególny fenomen, ponieważ kiedy występuje, dzień i noc wszędzie na świecie mają taką samą długość. Jedna doba równonocy wypada wiosną, 21. marca,

<sup>6</sup> Por. H. Aslaksen. *The mathematics of the Chinese Calendar*. [on-line] [www.math.nus.edu.sg/aslaksen/calendar/cal.pdf](http://www.math.nus.edu.sg/aslaksen/calendar/cal.pdf) (15 I 2009).

<sup>7</sup> Por. M. Effendi. *Mémoire sur le calendrier avant l'islamisme, et sur naissance et l'âge du Prophète Mohammad*. Bruxelles 1858, s. 4-45; F. C. Blois. *Ta'rikh, Pre-Islamic and Agricultural Calendars of the Arabian Peninsula*. [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, t. 10. red. T. Bianquis. W. P. Heinrichs. E. J. Donzel. Leiden 2000, s. 260.

<sup>8</sup> Por. *The Chronology of Ancient Nations by Al-Biruni*, red. C. E. Sachau. London 1879, s. 13-14. 73-74; Abū Mas'hara al-Balkhī. *Kitab al-Uluf*. „Journal Asiatique” 1858, nr 11, s. 168.



a druga jesienią, 23. września. Współczesne badania ustaliły, że wtedy promienie słoneczne padają na równiku pod kątem  $90^\circ$ .

W tych dniach Słońce wschodzi dokładnie na wschodzie, a zachodzi na zachodzie, co w przybliżeniu obserwowali – podobnie jak inne ludy – dawni Arabowie. Oczywiście dokładna odpowiedniość czasu „pod” i „nad” horyzontem nie była wtedy możliwa do ustalenia. Słońce postrzegane jest bowiem jako tarcza, a dzień zaczyna się lub kończy, gdy padają pierwsze lub ostatnie promienie ze skraju tarczy. Natomiast gdy centrum tarczy jest pod horyzontem, to w czasie równonocy dzień jest dłuższy od nocy o około 14 minut. Prawdziwa równonoc występuje o kilka dni bliżej w stosunku do zimy<sup>9</sup>.

Wśród uczonych toczy się debata, czy ten dodatkowy miesiąc dodawano na wiosnę (jak w kalendarzu hebrajskim), czy w jesieni, ponieważ zjawisko równonocy występuje dwa razy do roku (20/21 marca tzw. równonoc wiosenna i 22/23 września tzw. równonoc jesienna). Prawdopodobnie jesienna równonoc była początkiem roku przedislamskich beduinów.

Ten staroarabski rok dzielono na trzy, cztery lub sześć pór, które wyznaczały okresy wypasu stad i żniw. Jednak posługiwanie się wyłącznie praktycznymi regułami powodowało niedokładność takiego kalendarza. Toteż z czasem został on zastąpiony – najprawdopodobniej pod wpływem chrześcijańskim – przez kalendarz słoneczny. W pierwszych latach islamu rok rozpoczął się z wiosną<sup>10</sup>.

Według innych, dawni Arabowie odbywali pielgrzymkę do Mekki, gdzie odprawiali obrzędy związane ze świętym meteoritem. Na zakończenie obrzędów konieczne było zabicie i ofiarowanie zwierzęcia. Przyjęcie księżycowego systemu obliczania czasu, który nie jest zsynchronizowany z porami roku, dezorganizowało kult. Powstawały mianowicie problemy z dostarczaniem zwierząt i ich wykarmieniem w niekorzystnych okresach. Najprawdopodobniej dlatego, by uniknąć tych komplikacji, przedmuzułmańscy Arabowie zaczęli stosować interkalację miesiąca (dodanie miesiąca „wyrównawczego”), aby dwunasty miesiąc przypadał zawsze jesienią.



Ryc. 15. Kalendarz żydowski z VI wieku z Beit Alpha, Izrael

<sup>9</sup> Por. i zob. szerzej: A. Pannekoek, *A History of Astronomy*, London 1961, s. 111, 125-127, 184, 213-214.

<sup>10</sup> Por. L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię. Rozważania z zakresu typologii kultury*, tłum. B. Chwedeńczuk, [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajaczkowski, Warszawa 1988, s. 156.

Metody tej nauczyli się od Żydów<sup>11</sup> i zaczęli jej używać od roku 412. Trudno dziś ustalić, wedle jakich reguł dokonywano tych interkalacji<sup>12</sup>. Przypuszcza się, że za tę regulację czasu odpowiedzialni byli *nasa'a* („dokonujący interkalacji”) z plemienia Kinana. Sam proces wyrównywania okresu polegał na tym, iż co trzy lata początek nowego roku był odkładany o jeden miesiąc (zatem dodawano miesiąc). Historycy arabscy jednak nie są zgodni co do natury interkalacji dokonywanej w przedislamskiej Mekce<sup>13</sup>.

Dzięki temu zastosowana w cyklu interkalacja podwajała najpierw czas trwania pierwszego miesiąca, a oba miesiące (tzn. odkładany i właściwy) nosiły tę samą nazwę. Rozpoczynająca cykl interkalacja podwajała pierwszy miesiąc roku, tzn. *muḥarram*, następna interkalacja, dokonująca się za trzy lata, podwajała miesiąc drugi, *ṣafar*. Według tej metody kontynuowano interkalacje przez następne trzyletnie okresy, w których przesuwano się podwajane miesiące. Tak powstał swoisty cykl interkalacji 3x12 (tzn. co trzy lata podwojenie kolejnego miesiąca spośród dwunastu miesięcy arabskiego roku). Metodę tę potwierdzają południowoarabskie inskrypcje z Qatabān i Saby.

Na marginesie naszych rozważań warto podkreślić, iż wypracowane w starożytności kalendarze słoneczno-księżycowe były stosunkowo długo w użyciu. Np. klasyczny kalendarz juliański, zasadniczo opracowany przez Egipcjan, a rozpowszechniony przez Juliusza Cezara (ok. 100-44 p.n.e), przez całe stulecia był używany w świecie rzymskim, a później w chrześcijańskim, zaś po reformie papieża Grzegorza XIII (1572-1585) obowiązuje w Kościele katolickim do dziś<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Z kolei kalendarz żydowski wykorzystywał babilońskie doświadczenia roku lunisolarnego. Por. N. Dershowitz, E. M. Reingold, *Calendrical Calculations*, Cambridge 1997; W. M. Feldman, *Rabbinical Mathematics and Astronomy*, London 1931; A. Spier, *The Comprehensive Hebrew Calendar: Its Structure, History and One Hundred Years of Corresponding Dates 5660-5760, 1900-2000*, New York 1952; R. Parker, *Some Considerations on the Nature of the Fifth-Century Jewish Calendar at Elephantine*, „Journal of Near Eastern Studies” 1955, nr 14, s. 271-274. Na temat zasad funkcjonowania i znaczenia kalendarza żydowskiego zob. S. Stern, *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, 2<sup>nd</sup> century BCE – 10<sup>th</sup> century CE*, Oxford 2001.

<sup>12</sup> Por. E. G. Richards, *Kalendarze muzułmański i bahaistyczny*, [w:] idem, *Odmierzanie czasu*, tłum. J. Skolimowski, Warszawa 1999, s. 210-211.

<sup>13</sup> Na ten temat szczegółowe badania podjęto już w XIX wieku. Por. Caussin de Perceval A.-P., *Memoire sur le Calendrier Arabe avant l'islamisme*, „Journal Asiatique” 1843, s. 258-342 (tłum angielskie w: „Islamic Quarterly” 1947, nr 21, s. 135-153; M. Effendi, *Mémoire sur le calendrier Arabe ...*; Sh. B. Burnaby, *Elements of the Jewish and Muhammadan Calendars, With Rules and Tables and Explanatory Notes on the Julian and Gregorian Calendars*, London 1901; A. Sprenger, *Über den Kalender der Araber vor Mohammad*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 1859, nr 13, s. 134-175.

<sup>14</sup> Kalendarz juliański generował pewną niedogodność – niewielką, 11-minutową różnicę w porównaniu z rokiem zwrotnikowym. Przez setki lat różnica ta narosła aż do 10 dni. Ten błąd wprowadzał spore zamieszanie w kościelnym kalendarzu liturgicznym, ponieważ coraz bardziej przesunął święta wielkanocne. Z tego powodu papież Grzegorz XIII dokonał reformy (stąd nazwa kalendarz gregoriański). Bullą *Inter gravissimas* postanawiał, iż po 4 października 1582 roku nastąpi 15 października, by zniwelować powstałą różnicę. Reforma ta uporządkowała lata przestępne, zmniejszając różnicę po-

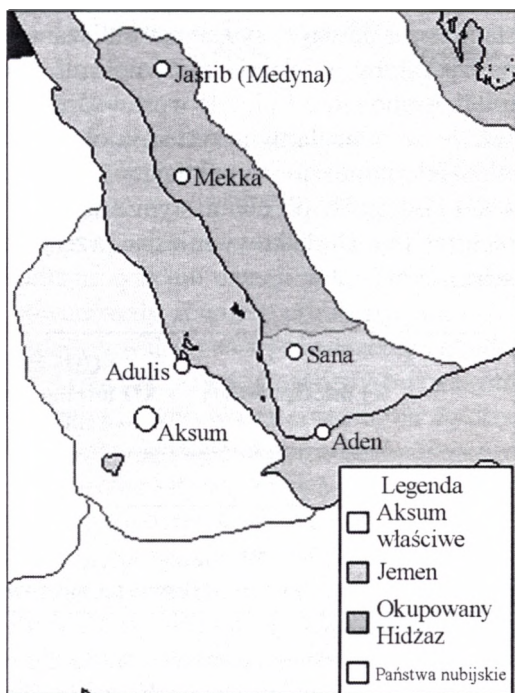


## 2.1.3. Odrzucenie przez Mahometa roku lunisolarnego

Wspomniany już Al-Bīrūnī pisał przed wiekami: „w każdym z narodów rozproszonych po całej ziemi, liczenie czasu rozpoczynano od niezwykłych i pamiętnych wydarzeń. Za początek przyjmowano hipotetyczne daty stworzenia świata, potopu, panowania potężnych władców, pojawiania się wielkich proroków, itd.”<sup>15</sup>.

Arabowie epoki przedislamskiej za punkt odniesienia dla swego kalendarza wykorzystywali również tego rodzaju wydarzenia, koncentrując się jednak na aspekcie militarnym, gdzie największe znaczenie zyskiwały zwycięskie bitwy. Właśnie dlatego tak mocno zapadł w pamięci społeczności arabskiej rok 570, zwany „Rokiem Ślonia”, czyli wyprawa Abrahy (zm. 573) na Mekkę. W tym roku miał się również narodzić założyciel islamu, prorok Mahomet (ok. 570-632; rok 570 jako rok narodzin Mahometa jest kwestionowany przez zachodnich badaczy).

Mahomet odrzucił lunisolarny system obliczania na rzecz chronologii opartej na latach księżycowych. Dokonał tego – jak wierzą muzułmanie – w ostatnim roku swego życia (prawdopodobnie 9 *du al-ḥiġġa* 10 roku hidżry) nakazując, aby nigdy nie wprowadzano żadnych interkalacji<sup>16</sup>: „Przesunięcie miesiąca jest tylko pomnożeniem niewiary [...] Oni uznają to za dozwolone jednego roku, aby wyrównać liczbę miesięcy uświęconych przez Boga



Ryc. 16. Mekka w zasięgu wpływów abisyńskich ok. 570 roku, zwanego „Rokiem Ślonia”

między rokiem kalendarzowym a zwrotnikowym tylko do 26 sekund. Kalendarz gregoriański jest dziś powszechnie używany na całym świecie. Należy pamiętać jednak, że nie jest on jedyną chrześcijańską rachubą czasu. Kościoły orientalne nadal posługują się kalendarzem juliańskim i właśnie z tego powodu różnica pomiędzy chrześcijańskimi świętami kościelnymi na Wschodzie i Zachodzie wynosi dziś już 13 dni. Por. O. L. Harvey, *Calendar Conversions by Way of the Julian Day Number*, Philadelphia 1983; D. A. Hatcher, *Simple Formulae for Julian Day Numbers and Calendar Dates*, „Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society” 1984, nr 25, s. 53-55.

<sup>15</sup> *The Chronology of Ancient Nations by Al Biruni...*, s. 23.

<sup>16</sup> Por. B. Włodarski, *Kalendarz mahometański*. [w:] idem. *Chronologia polska*. Warszawa 1957, s. 45-46.

i w ten sposób jako dozwolone znać to, czego zakazał Bóg” (Koran IX, 37)<sup>17</sup>. Czy był to wyłącznie element walki z wielobóstwem ze strony Mahometa, który był zdecydowanym przeciwnikiem jakichkolwiek kultów pogańskich?

Gruntowanie monoteizmu w ramach młodej religii wymagało wielu działań, które izolowałyby ją od wpływów politeistycznych. W tym sensie zachowanie kalendarza lunisolarnego mogło stanowić pewne zagrożenie dla islamu albo niebezpieczny kompromis, który podważałby fundamenty nowej religii. Wydaje się jednak, że rozstanie się z dawnym systemem obliczania czasu wiązało się z trudnościami, jakich nastroczałyby w islamie zarówno kult, jak i świętowanie. Zresztą problemy takie mieli Arabowie od chwili wprowadzenia lunisolarnego kalendarza. Wspomniano już, że w lunisolarnym systemie obliczania czasu przez Arabów w epoce przedislamskiej, miesiąc uzupełniający następował prawdopodobnie w pierwszym miesiącu *muḥarram* po dwunastym miesiącu, zwanym *dū al-ḥiġġa*, który był czasem pielgrzymki. Dodatkowy miesiąc przerywał ciąg świętych miesięcy według dwóch schematów:

#### SCHEMAT NR 1

XI miesiąc święty → XII miesiąc święty → miesiąc „wyrównawczy”  
→ I miesiąc – święty<sup>18</sup>

#### SCHEMAT NR 2

XI miesiąc święty → miesiąc :wyrównawczy”  
→ XII miesiąc święty → I miesiąc – święty

Zatem w pewnych okresach, co trzy lata następowało przerwanie cyklu czterech świętych miesięcy, co czasem powodowało zamieszanie, zwłaszcza, iż w okresach świętych (np. w miesiącu *muḥarram*) nie prowadzono walk.

Wydaje się, że właśnie dlatego Koran usankcjonował religijny wymiar kalendarza księżycowego: „Liczba miesięcy u Boga dwanaście miesięcy zaznaczonych w Księdze Boga w dniu, kiedy On stworzył niebiosa i ziemię. Wśród nich – cztery święte. To jest religia prawdziwa. Przeto nie czyńcie sobie niesprawiedliwości w tych miesiącach i zwalczajcie bałwochalców w całości, tak jak oni was zwalczają w całości” (IX, 36)<sup>19</sup>. Wbrew tradycji przedislamskich Arabów, Mahomet zezwolił natomiast na prowadzenie wojny z „niewiernymi” w dowolnym miesiącu. Początek nowego miesiąca wyznaczano wypatrując po nowiu nowego półksiężyca, ale

<sup>17</sup> إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهَا الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلِقُونَ غَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ غَامًا لِيُؤْاطِفُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحْلِقُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنٌ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

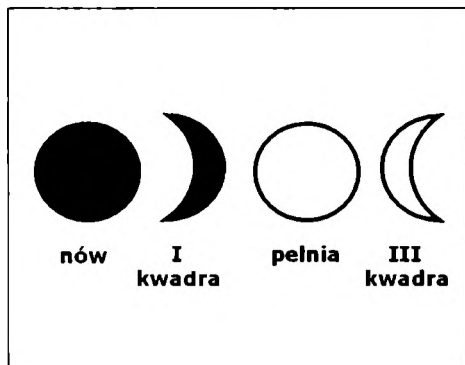
<sup>18</sup> Por. R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Qum 1981, s. 201-203.

<sup>19</sup> إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَمَا فَعَلُوا أَنْ اللَّهُ مَعَ الْمُتَّقِينَ

z czasem, wraz z rozwojem nauk, obserwacje zastąpiono obliczeniami astronomicznymi.

Niezależnie od nastawienia Mahometa do systemu lunisolarnego jest faktem, iż kalendarz muzułmański został powszechnie zastosowany jako kalendarz księżycowy po śmierci założyciela islamu. Ostateczny kształt kalendarzowi księżycowemu nadał kalif 'Umar ibn Al-Ḥaṭṭāb (panował 634-644)<sup>20</sup>. Sześć lat po śmierci Mahometa, czyli w roku 638 roku Abū Mūsa al-Aṣ'arī (zm. 662 lub 672) towarzysz Proroka i zarządca

Basry uskarżał się kalifowi na brak jednolitego systemu datacji w korespondencji. Niedokładne metody obliczania czasu powodowały również problemy w kulcie. Z tego powodu 'Umar, po konsultacjach, zdecydował się na wprowadzenie jednolitego systemu obliczania czasu. 'Uṭmān ibn 'Affān (ok. 579-656), jeden z pierwszych towarzyszy Mahometa, będący również niezwykle wpływową postacią na dworze kalifa sugerował, by za datę początkową księżycowego kalendarza muzułmańskiego uznać miesiąc *muḥarram*, kiedy to Mahomet ustanowił swą władzę w Medynie. Za początek uznano dzień przybycia Mahometa do Medyny, który według dość często przedstawianych kalkulacji odpowiada piątkowi, 16 lipca, roku 622 ery chrześcijańskiej (jest to jednak kwestia dyskutowana). Ze względu na fakt, iż opuszczenie Mekki i przemieszczenie się Mahometa do Medyny określa się w języku arabskim jako „hidżra” (هجرة) nowy system obliczania czasu nazwano „kalendarzem hidżry” (arab. التقويم الهجرية – *at-taqwīm al-hiġrī*, per. *taqwīm-e heġri*), co na Zachodzie w skrócie zapisuje się przez AH, jako skrót od łacińskiego *Anno Hegirae*. Warto odnotować, że najstarszym zachowanym tekstem datowanym według kalendarza hidżry jest papirus z Egiptu *PERF 558* z 22 roku hidżry, czyli 644 roku<sup>21</sup>.



Ryc. 17. Wyznaczniki obliczeń kalendarza księżycowego

W całej pracy, jeśli nie zaznaczono inaczej, tłum. własne autora. Zob. też: F. Sezgin, *Calendars and Chronology in the Islamic World: Texts and Studies I*, „Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Islamic Mathematics and Astronomy” 1998, nr 64, s. 93-102.

<sup>20</sup> Por. Por. N. A. Ziadeh, *The Muslim Calendar*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica. Macropaedia*, t. 15, s. 466; P. Heine, *Hidjra*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon*, t. 2, Freiburg-Basel-Wien 1991, s. 360-361.

<sup>21</sup> Na ten temat zob. szerzej: A. Jones, *The Dotting of a Script and the Dating of an Era: the Strange Neglect of PERF 558*, „Islamic Culture” 1998, nr 72/4, s. 95-103.

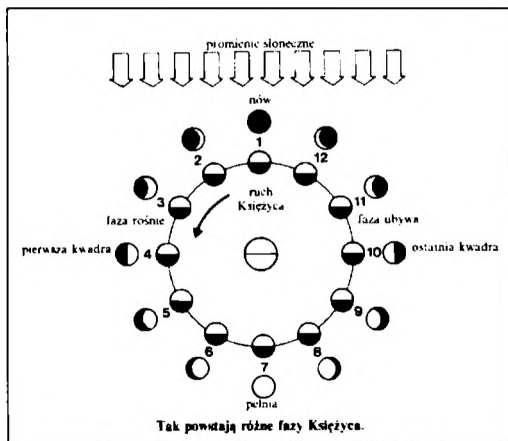
## 2.2. Ważniejsze dane i obliczenia w kalendarzu muzułmańskim

Wprowadzony przez islam nowy kalendarz niósł ze sobą ważne konsekwencje. Każdy miesiąc księżycowy posiada „połączenie” z następnym. Nowy miesiąc rozpoczyna się natomiast, gdy pozycja księżyca znajduje się w prostej linii pomiędzy ziemią a słońcem. Jak już wspomniano, muzułmańska rachuba czasu bierze swój początek od pierwszego miesiąca roku, kiedy dokonała się hidżra (o czym poniżej). W każdym trzydziestoletnim cyklu lat księżycowych (obliczanym od początku ery hidżry) lata zwykle mają po 354 dni, a jedenaście lat liczy po 355 dni<sup>22</sup>.

### 2.2.1. Problemy chronologiczne kalendarza muzułmańskiego

Fakt, że miesiące w roku księżycowym trwają 29 lub 30 dni, a także sytuacja w świecie islamskim, w którym już kilkadziesiąt lat po śmierci Mahometa nastąpiło pęknięcie islamu na nurt sunnicki i szyicki, spowodowały zarówno odmienne sposoby datowania, jak i rozbieżności (do kilku dni) w ustalaniu świąt muzułmańskich<sup>23</sup>. Np. w wymienionych dwóch głównych nurtach islamu, w okresie od 2010 do 2013 roku, święto urodzin Mahometa (*mawlid an-nabi*) przypadało u sunnitów w 12 dzień miesiąca *rabi' al-awwal*, a u szyitów w 17 dzień miesiąca *rabi' al-awwal*. Daje to przesunięcie o 5 dni, stąd odpowiednio święto to było obchodzone 26 lutego u sunnitów, a 3 marca u szyitów w 2010 roku, 15 lutego u sunnitów, a 20 lutego u szyitów w 2011 roku, 4 lutego u sunnitów, a 9 lutego u szyitów w 2012 roku oraz 24 stycznia u sunnitów i 29 stycznia u szyitów w roku 2013. Rzecz jasna w praktyce, jeżeli chodzi o przyszłość, zawsze są to przybliżone szacunki, ponieważ bardzo dużo zależy od nowiu księżyca<sup>24</sup>.

Islamska rachuba czasu była wielokrotnie modyfikowana. Trudności sprawiały obserwacje księżyca,



Ryc. 18. Fazy ruchu księżyca

<sup>22</sup> Por. F. Thiele, *Święta religijne żydów, chrześcijan i muzułmanów. Daty i objaśnienia*, Warszawa 1995, s. 70; K. Kościelniak, *O kalendarzu, modlitwie i świątach muzułmańskich*, [w:] *Kalendarz ekumeniczny 2000*, red. W. Hryniewicz, Lublin 2000, s. 121; N. A. Ziadeh, *The Muslim Calendar....*, s. 466.

<sup>23</sup> Zob. *Egira di Maometto*, [w:] A. Capelli, *Cronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo dal Principio del'Èra Cristiana ai nostri Giorni*, wyd. 6, Milano 1988, s. 22.

<sup>24</sup> Por. *Important Religious Dates in North America*, [on-line] <http://moonsighting.com/important.html> (7 XI 2009).

a szczególnie widoczność nowiu<sup>25</sup>. Szczególnie przydatny okazał się tzw. *hisābī*, czyli arytmetyczny, tabularny kalendarz. Ponieważ został on wprowadzony w IX wieku w Egipcie, kiedy panowała tam dynastia Fatymidów (909-1071), często określa się go mianem kalendarza fatymidzkiego. Jego metoda opiera się na miesiącach księżycowych, ale miesiące determinowane są raczej obliczeniami arytmetycznymi niż obserwacjami księżyca. Miesiące w tej rachubie czasu trwają klasycznie 29 lub 30 dni, co daje w roku normalnym السنة البسيطة (*as-sanat al-basīṭa*) 354 dni. W celu utrzymania kalendarza w zgodności z fazami księżyca, co dwa lub trzy lata dodaje się jeden dodatkowy dzień i w ten sposób powstaje rok „przestępny” السنة الكبيسة (*as-sanat al-kabīsa*). Zgodnie z najbardziej popularną metodą, w okresie każdych 30 lat dodaje się 11 dni. Jednak kwestie początku rachuby i terminu dodawania wyrównujących dni spowodowały w historii pewne drobne przesunięcia. Powstał problem, które lata w każdym trzydziestoletnim cyklu należy traktować jako „przestępne”. Poniżej zobrazowano historyczne i współczesne odmiany klasycznego kalendarza<sup>26</sup>.

| Typ | Lata z dodatkowym dniem (355 dni) w cyklu trzydziestoletnim | Pochodzenie/używanie  |
|-----|---|---|
| I   | 2, 5, 7, 10, 13, 15, 18, 21, 24, 26, 29                     | Kūšyār ibn Labbān (XI w.), Ulugh Beg (XV w.), „Kuwejcki Alegorytm”                                      |
| II  | 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 26, 29                     | najbardziej popularny sposób obliczania czasu   |
| III | 2, 5, 8, 10, 13, 16, 19, 21, 24, 27, 29                     | fatymidzki kalendarz znany po inną nazwą jako egipski albo bucharyjski ( <i>miṣrī</i> , <i>buḥārī</i> ) |
| IV  | 2, 5, 8, 11, 13, 16, 19, 21, 24, 27, 30                     | Ḥabaš al-Ḥāsib al-Marwazī (zm. ok. 870), al-Bīrūnī (973-1048), Eliasz z Nisibis (975-1046)              |

<sup>25</sup> Por. F. Bruin, *The First Visibility of the Lunar Crescent*, „Vistas in Astronomy” 1977, nr 21, s. 331-358; L. E. Doggett, B. E. Schaefer, *Lunar Crescent Visibility*, „Icarus” 1994, nr 107, s. 388-403; M. Ilyas, *Limiting Altitude Separation in the New Moon’s First Visibility Criterion*, „Astronomy and Astrophysics” 1988, nr 206, s. 133-135; M. Ilyas, *Astronomy of Islamic Calendar*, Kuala Lumpur 1997; idem, *A Modern Guide to Astronomical Calculations of Islamic Calendar, Times and Qibla*, Kuala Lumpur 1984; idem, *New Moon’s First Visibility: Review of Astronomy and Current Islamic Calendrical Practices*, „Islamic Culture” 1982, nr 56, s. 43; idem, *Visibility of the New Moon: Astronomical Predictability*, „Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society” 1978, nr 51, s. 58-68; idem, *Crescent Wrench*, „Sky & Telescope” 1989, nr 78, s. 349; E. S. Kennedy, *The Lunar Visibility of Ya’qub Ibn Tariq*, „Journal of Near Eastern Studies” 1968, nr 27, s. 126-136; B. E. Schaefer, *Astronomy and the Limits of Vision*, „Vistas in Astronomy” 1993, nr 36, s. 336-348; U. S. Naval Observatory, *Crescent Moon Visibility and the Islamic Calendar*, [on-line] <http://aa.usno.navy.mil/faq/docs/islamic.htm> (10 XI 2009).

<sup>26</sup> Na podstawie: *Islamic-Western Calendar Converter (Based on the Arithmetical or Tabular Calendar)*, [on-line] [http://www.phys.uu.nl/~vgent/islam/islam\\_tabcal.htm](http://www.phys.uu.nl/~vgent/islam/islam_tabcal.htm) (21 I 2009).

Jak w każdej chronologii niezwykle istotną sprawą jest dokładne ustalenie początkowej daty rachuby. Z tym istotnym dla kalendarza muzułmańskiego dniem wiąże się kilka problemów. Ze względu na to, że wielu Europejczyków dokonuje pewnych uproszczeń w tej kwestii, warto zwrócić uwagę na kilka aspektów.

### 2.2.2. Wokół problemu ustalenia daty hidżry

Według przekazów Țabariego<sup>27</sup> i Mas'ūdiego (896-956)<sup>28</sup> data początkowa hidżry wiąże się z wyjściem Mahometa z Mekki do Medyny. Po przeliczeniu tej daty na rachubę kalendarza juliańskiego dawałoby to 15 lipca 622. Jak już wspomniano, nową erę muzułmańską wprowadzono 17 roku hidżry (638 r.) za panowania kalifa 'Umara ibn Al-Ḥattāba, panującego w latach 634-644. Z czasem, z powodów praktycznych, pierwszy dzień ery muzułmańskiej został jednak przesunięty do najbliższego nowiu księżyca, tj. 16 lipca 622 roku. Nastąpiło to w XV wieku (ok. 850 roku hidżry), na skutek rozprzestrzenienia się chronologii opartej na latach księżycowych mierzonych matematycznie, a także rachuby lat księżycowych obserwowanych astronomicznie. Innowacja ta jednak była stosowana i przyjmowana niekonsekwentnie, a czasem nawet odrzucana. Na skutek tego jeszcze w XVII-wiecznych dokumentach osmańskich spotyka się datacje, które wskazują, iż ich autorzy uznają hidżrę 15 lipca 622 A.D.<sup>29</sup>

Jednak – podobnie jak w przypadku niedokładnego ustalenia daty narodzenia Jezusa w chronologii chrześcijańskiej<sup>30</sup> – również data hidżry nie wydaje się do końca ścisła. Niektórzy badacze uważają, że podawana przez muzułmanów data opuszczenia Mekki przez Mahometa nie jest rzeczywista. Mahomet zmarł w roku 632, a 7 lat później kalendarz zaproponowany przez 'Umara I opierał się nie tyle na dokładnych obliczeniach, ile był starannie zaplanowany. Podobnie jak inni reformatorzy obliczania czasu, 'Umar ibn Ḥattāb (579-644) pragnął zminimalizować zamieszanie zwią-

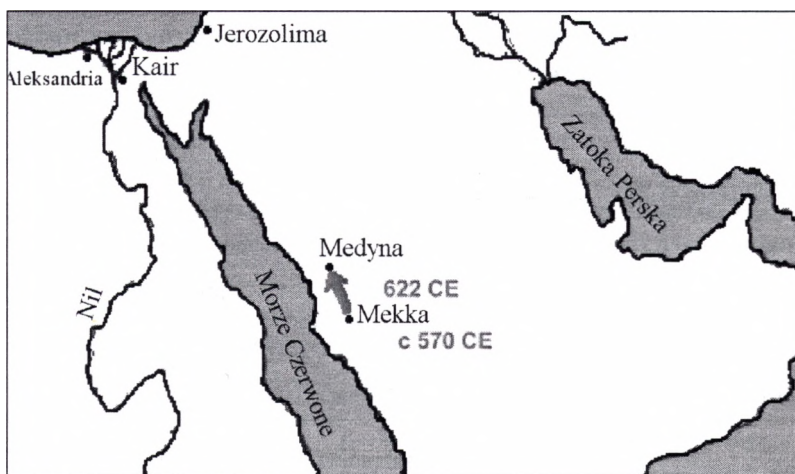
<sup>27</sup> Por. *The History of al-Țabarī*. t. 1-40, tłum. F. Rosenthal, E. Yar-Shater, New York 1989-2007. t. 1, s. 1256, 2480.

<sup>28</sup> Por. 'Alī Ibn-al-Ḥusayn al-Mas'ūdī. *Kitāb at-tanbīh wa- 'l-ašraf*, Fränkfurt: Ma'had Tārīḥ al-'Ulūm al-'Arabīya wa- 'l-Islāmīya, 1992. s. 53.

<sup>29</sup> Por. D. Kołodziejczyk. *Zaproszenie do osmanistyki. Typologia i charakterystyka źródeł muzułmańskich sąsiadów dawnej Rzeczypospolitej: Imperium Osmańskiego i Chanatu Krymskiego*, Warszawa 2013, s. 61.

<sup>30</sup> Po burzliwej dyskusji na temat chronologii chrześcijańskiej, obecnie przyjmuje się, iż Jezus Chrystus urodził się najprawdopodobniej pomiędzy 8 r. p.n.e. a 4 lub 2 r. p.n.e. Erę „od narodzenia Chrystusa”, czyli *Anno Domini* (wraz z rokiem pierwszym po narodzinach Jezusa z Nazaretu) ustalił w 525 roku ormiańskiego pochodzenia mnich Dionysius Exiguus (Dionizjusz Mniejszy). Ustalając chronologię na prośbę papieża Jana I (523-526) przyjął dzień 25 grudnia 753 roku a.U.c. (lub: a.u.), czyli *Ab Urbe condita* (lub *Anno Urbis conditae*, a.U.c.) – „od założenia miasta [Rzymu]” za datę narodzin Jezusa, zaś rok 754 a.U.c. za rok 1 n.e. Ze względu na fakt, iż autor ten nie wprowadził roku 0. rok narodzin stał się rokiem 1 p.n.e. Por. C. Colpe, *Hintergründe der christlichen Zeitrechnung: theologischer Begriff und politische Absicht im Kalender des Dionysius Exiguus*. „Berliner theologische Zeitschrift” 1999, nr 16. s. 232-257.

zane z wprowadzeniem nowego kalendarza. Data 16 lipca 622 roku – jako początek ery muzułmańskiej – była poręczna. Tak się złożyło, że początek nowego i starego kalendarza przypadał na ten sam dzień, 9 kwietnia 631 roku. 'Umar po prostu odliczył wstecz 9 lat od tej daty, stosując nowy kanon bez interkalacji. Obliczona w ten sposób data hidżry na 16 lipca 622 roku byłaby prawdziwą datą początkową nowego kalendarza, gdyby zaczął on obowiązywać od tego dnia. Zatem według niektórych badaczy, wydarzenie hidżry (opuszczenie Mekki) miało nastąpić najprawdopodobniej w tym samym roku, ale dwa miesiące później, czyli 20 czerwca 622 roku według kalendarza gregoriańskiego<sup>31</sup>.



Ryc. 19. Trasa z Mekki do Medyny

Dokładna analiza chronologiczna wydarzeń z życia Mahometa uprawnia do stwierdzenia, iż należy rozróżnić początek ery muzułmańskiej hidżry od samej hidżry, czyli wyjścia Mahometa do Medyny. Prawdopodobnie we wrześniu roku 622 Mahomet, na skutek prześladowań, przeniósł się z Mekki do leżącego 320 km na północ miasta Yatrib.

Nazwano je później *Madīna an-nabī*, czyli „miasto proroka”. Nazwa ta, w skróconej formie „Medyna”, przeszła do wielu języków. Era muzułmańska, czyli era hidżry rozpoczyna się na początku roku, w którym dokonana się hidżra. Stąd wynikałoby, iż tylko z pewnym uproszczeniem za początek ery muzułmańskiej należy uznać opuszczenie Mekki przez Mahometa. Upraszczenie perspektywy chronologicznej wydarzeń jest dość powszechnym błędem.

Ponadto należy zawsze pamiętać, podejmując rozważania chronologiczne dotyczące islamu, iż pierwszy raz zaczęto oficjalnie stosować muzułmański kalendarz

<sup>31</sup> Por. E. G. Richards. *Kalendarz muzułmański...*, s. 213. Zob. też na ten temat: B. Spuler. *Einige Bemerkungen zur islamischen Zeitrechnung*. „Der Islam” 1962, nr 38, s. 154-160; idem. *Der Geburtstag*. „Der Islam”, 1964, nr 39, s. 3-7.

księżycowy w roku 638, oraz że Koran – jak już wspomniano – zawiera zakaz dodawania miesięcy wyrównawczych. Tekst świętej księgi islamu został ostatecznie zre-dagowany za panowania kalifa 'Utmāna (644-654), a więc kilkanaście lat po śmierci Mahometa oraz po wspomnianej wyżej decyzji kalifa 'Umara I. Zatem w okresie pierwszych 10 lat hidżry stosowano kalendarz lunisolarny. Ze względu na fakt, iż nie znane są dokładnie interkalacje (dodawane miesiące) z tego okresu, wszelkie daty, takie jak hidżra, bitwa pod Badr (ok. 17. 03. 624), czy bitwa pod Uhūd (23. 03. 625) itd., są niepewne.

Co ważniejsze, hidżra nie jest wzmiankowana w Koranie i innych wczesnych muzułmańskich tekstach. Dopiero późniejsze źródła, takie jak hadisy, biografie Pro-roka i astronomiczno-chronologiczne tabele sugerowały, iż hidżra miała miejsce w ostatni tydzień miesiąca *ṣafar*. Mahomet miał zaś przybyć do Yaṭribu 12 dnia miesiąca *rabī' al-awwal*.

| Ustalenia dotyczące wyj-ścia Mahometa (hidżry) na podstawie późniejszych źródeł | Rachuba juliańska | Wydarzenie   |
|---|-------------------|--|
| Dzień 1. hidżry:<br>Czwartek 26 <i>ṣafar</i>                                    | 09. 09. 622       | Mahomet opuścił Mekkę zatrzymując się w grocie <i>Tawr</i> koło Mekki. |
| Dzień 5. hidżry:<br>Poniedziałek 1 <i>rabī' al-awwal</i>                        | 13. 09. 622       | Mahomet opuścił okolice Mekki.   |
| Dzień 12. hidżry<br>Poniedziałek 8 <i>rabī' al-awwal</i>                        | 20. 09. 622       | Mahomet przybył do Qubā' koło Medyny.                                  |
| Dzień 16. hidżry<br>Piątek 12 <i>rabī' al-awwal</i>                             | 24. 09. 622       | Pierwsza wejście do Medyny na piątkowe modlitwy.                       |
| Dzień 26. hidżry<br>Poniedziałek 22 <i>rabī' al-awwal</i>                       | 04. 10. 622       | Mahomet przeniósł się z Qubā' do Medyny.                               |

W konsekwencji zastosowanie kalendarza księżycowego przesunęło do tyłu czas w stosunku do kalendarza juliańskiego. Rok księżycowy stanowi 300/309 roku słonecznego. W wyniku tego święto wyjścia Mahometa z Mekki (hidżry) jest świętowane 89 dni po pierwszym dniu miesiąca *muḥarram* (początku hidżry, epoki muzułmańskiej). Zatem występuje przesunięcie o ok. 3 miesięcy.

Wreszcie, próba ustalenia daty pierwszego dnia *muḥarram* powoduje kolejny problem. Według islamskiego astronomicznego kalendarza, 1 *muḥarram* wypadalby w czwartek 15 lipca 622 roku. Z kolei biorąc pod uwagę arytmetyczną rachubę lat księżycowych, 1 *muḥarram* miałby przypaść w piątek 16 lipca 622 roku<sup>32</sup>.

Problemy chronologiczne dotyczą w zasadzie całego życia Mahometa. Badacze próbują uzgodnić daty z biografii założyciela islamu na podstawie rachub kalendarza księżycowego i słonecznego, biorąc również pod uwagę różne ich odmiany.

<sup>32</sup> Por. F. A. Shamsi, *The Date of Hijrah*, „Islamic Studies” 1984, nr 23, s. 189-224, 289-323.

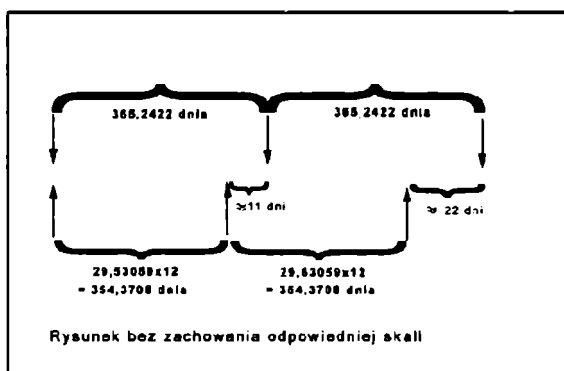


Szczególnie problematyczna jest chronologia okresu zwanego epoką arabską sprzed hidżry. Autorzy biografii Mahometa w zasadzie obliczali daty na podstawie różnych przesłanek. Z powodu nierozwiniętej historiografii arabskiej w VII wieku, nie posiadali datowanych źródeł pisanych z epoki, które precyzyjnie pozwoliłyby ustalić opisywane wydarzenia z życia Mahometa i z pierwszych lat islamu<sup>33</sup>.

### 2.2.3. Metody przeliczania lat muzułmańskich na chrześcijańskie

Kalendarz muzułmański używany jest przez ponad miliard ludzi na świecie. Mimo, że kalendarz gregoriański stał się najbardziej rozpowszechnioną rachubą czasu i jest również używany w krajach islamskich, to jednak tradycyjny, zalecony przez Mahometa sposób odmierzania czasu ciągle posiada wielkie znaczenie religijne. Właśnie w oparciu o kalendarz księżycowy ustala się wszystkie najważniejsze święta. Ponadto posiada on znaczenie przy ustalaniu zachodu słońca, co jest szczególnie ważne w miesiącu *ramadān*.

Wraz z rozwojem techniki pojawiło się wiele internetowych kalendarzy, które ułatwiają przeliczanie różnych wersji kalendarza muzułmańskiego. Aby uzyskać odpowiednik chrześcijański islamskiej rachuby czasu, należy zastosować się do poniżej przedstawionych wzorów<sup>34</sup>:



Ryc. 20. Różnica pomiędzy rokiem księżycowym a rokiem słonecznym

#### a) Wzór przeliczania lat muzułmańskich na chronologię chrześcijańską:

RCh – rok chrześcijański

RI – rok islamski

$$RI - 3\% (z RI) + 621,54 = RCh^{35}$$

<sup>33</sup> Por. M. al-Casnazānī al-Husseinī et al., *An Investigation of the Gregorian Chronology of Early Islamic History: A Pilot Study*, „Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean” 1994, nr 7/1, s. 227-266.

<sup>34</sup> Wzory te podają: H. Hermelink, *Kalendersysteme*. [w:] *Lexikon der islamischen Welt*, red. K. Kreiser, W. Diem, H. G. Majer, t. II, s. 79; F. Thiele, *Religiöse Feste der Juden...* s. 70-71; M. i U. Tworuszka, *Islam. mały słownik*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 45.

<sup>35</sup> PRZYKŁAD: Który rok chrześcijański odpowiada rokowi 1318 w kalendarzu muzułmańskim?

3% od 1318 = 39,54, stąd 1318 - 39,54 = 1278,46

1278,46 + 621,54 = 1900,0.

Zatem muzułmańskiemu rokowi 1318 odpowiada rok 1900 według rachuby chrześcijańskiej.

lub

$$RI + 622 - (RI : 33) = RCh^{36}$$

### b) Wzór przeliczania lat chrześcijańskich na system islamski:

$$RCh - 622 + (RCh - 622) : 32 = RI^{37}$$

W wyniku tego rodzaju przeliczeń najczęściej pozostaje jakaś „reszta“ po przecinku, która uniemożliwia uściślenie daty. Do tego celu służą jednak specjalne tablice<sup>38</sup>. Korzystanie z nich jest bardzo użyteczne, zwłaszcza w ustalaniu dat szczegółowych; należy pamiętać bowiem, że doba islamska – w przeciwieństwie do chrześcijańskiej – rozpoczyna się po zachodzie słońca a nie o północy, co jeszcze bardziej komplikuje dokładne przeliczenia. Zawsze rok chrześcijański odpowiada dwóm muzułmańskim, np. 2008 rok jest 1428/1429 rokiem hidżry, a 2009 odpowiednio 1429/1430. Wszystko to powoduje zmiany w dystansie czasowym pomiędzy latami mierzonymi kalendarzem gregoriańskim a księżycowym kalendarzem muzułmańskim. Obrazuje to poniższa tabela:

| rok hidżry | rok gregoriański | różnica lat | rok hidżry | rok gregoriański | różnica lat |
|------------|------------------|-------------|------------|------------------|-------------|
| 1060       | 1650             | 590         | 1329       | 1911             | 582         |
| 1093       | 1682             | 589         | 1362       | 1943             | 581         |
| 1127       | 1715             | 588         | 1396       | 1976             | 580         |
| 1161       | 1748             | 587         | 1429       | 2008             | 579         |

<sup>36</sup> PRZYKŁAD: Który rok chrześcijański odpowiada islamskiemu rokowi 1405?

$$1405 + 622 - (1405 : 33) = 2027 - 42,5 = 1984,5.$$

Wynik 1984,5 oznacza, że rok muzułmański 1405 odpowiada rokowi 1984/1985 według rachuby chrześcijańskiej.

<sup>37</sup> PRZYKŁAD: Który rok muzułmański odpowiada chrześcijańskiemu rokowi 1982?

$$1982 - 622 + (1982 - 622) : 32 = 1402,5.$$

<sup>38</sup> Np. M. O. Jiménez, *Nuevas tablas de conversión de datas Islamicas a Cristianas y viceversa*, Madrid 1981; G. S. P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars, Being Tables for the Conversion of Muslim and Christian Dates from the Hijra to the Year A.D. 2000*, London 1963; W. Haig, *Comparative Tables of Muhammadan and Christian Dates*, London 1932; F. Wüstenfeld, *Vergleichungstabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung*, Leipzig 1926; T. Wierzbowski, *Kalendarz mahometański – rok mahometański*, [w:] idem, *Vademecum. Podręcznik dla studiów archiwalnych*, Lwów 1926, s. 67-80 (zawiera lata chrześcijańskie w przeliczeniu na muzułmańskie od roku 622 do 2000); E. M. Reingold, N. Dershowitz, *Calendrical Calculations: The Millennium Edition*, Cambridge 2001; idem, *Calendrical Tabulations 1900-2200*, Cambridge 2002; В. Васильевич Цыбульский, *Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока. Синхронистические таблицы и пояснения*, Москва 1964 (ta ostatnia praca zawiera tablice synchroniczne kalendarza hidżry, juliańskiego i gregoriańskiego do 2000 r., tablice synchroniczne kalendarza tureckiego słonecznego, „rumi”, juliańskiego i gregoriańskiego do 2000 r., opis i tablice kalendarzowe irańskie, afgańskie, hebrajskie i koptyjskie).

| rok hidżry | rok gregoriański | różnica lat | rok hidżry | rok gregoriański | różnica lat |
|------------|------------------|-------------|------------|------------------|-------------|
| 1194       | 1780             | 586         | 1463       | 2041             | 578         |
| 1228       | 1813             | 585         | 1496       | 2073             | 577         |
| 1261       | 1845             | 584         | 1530       | 2106             | 576         |
| 1295       | 1878             | 583         | 1564       | 2139             | 575         |

Skoro kalendarz muzułmański stanowi rzeczywistość dynamiczną w stosunku do kalendarza gregoriańskiego, oznacza to w praktyce nieustanną „wędrowkę” świąt muzułmańskich. Święta te przesuwają się regularnie, o 11 dni każdego roku. Dla przykładu warto przyglądnąć się rozkładowi wybranych świąt muzułmańskich w przeliczeniu na kalendarz gregoriański w latach 2008-2009:

| Wybrane święta muzułmańskie   | 1430 rok hidżry | 1431 rok hidżry | 1432 rok hidżry | 1433 rok hidżry |
|---|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|
| muḥarram<br>(1 dzień miesiąca muḥarram)<br>(Nowy rok muzułmański)               | 29. 12. 2008    | 18. 12. 2009    | 7. 12. 2010     | 26. 11. 2011    |
| mawlid an-nabī<br>(12 dzień miesiąca rabī' al-awwal)<br>Święto urodzin Mahometa | 9. 03. 2009     | 26. 02. 2010    | 15. 02. 2011    | 4. 02. 2012     |
| ramaḍān<br>(1 dzień miesiąca ramaḍān)<br>(Początek ramadanu)                    | 22. 08. 2009    | 11. 08. 2010    | 1. 08. 2011     | 20. 07. 2012    |
| Īd al-Fiṭr<br>(1 dzień miesiąca šawwāl)<br>(Zakończenie ramadanu)               | 21. 09. 2009    | 10. 10. 2010    | 30. 08. 2011    | 19. 08. 2012    |
| Īd al-'Aḍḥā<br>(10 dzień miesiąca dū al-ḥiġġa)<br>(Święto ofiarowania)          | 28. 11. 2009    | 15. 11. 2010    | 6. 11. 2011     | 26. 10. 2012    |

#### 2.2.4. Etymologia i znaczenie nazw miesięcy oraz terminy świąt islamskiego roku księżycowego

Ze względu na fakt, że kalendarz chrześcijański (ściślej mówiąc gregoriański) wprowadzony 15 X 1582 roku przez papieża Grzegorza XIII obowiązuje niemal na całym świecie, w krajach muzułmańskich funkcjonują dwa kalendarze: chrześcijański i muzułmański (np. na wielu monetach w krajach arabskich podawane są dwie daty).



Ryc. 21. Dwadzieścia piastrow, Egipt. Moneta posiada podwójną datację: gregoriańską (1960) i hidzry (1380)

Nazwy arabskie miesiący kalendarza chrześcijańskiego wywodzą się z nomenklatury łacińskiej. Natomiast muzułmanie następująco nazywają miesiące swego kalendarza księżycowego<sup>39</sup>:

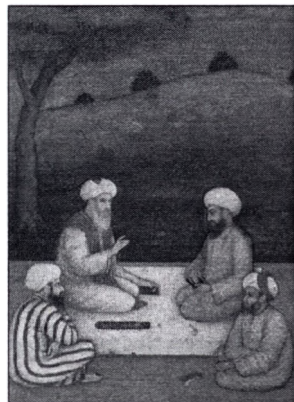
| Nazwa porządkowa miesiąca | Arabska nazwa miesiąca  | Liczba dni | Przypuszczalna etymologia nazwy   |
|---------------------------|---|------------|-----------------------------------|
| miesiąc pierwszy          | muḥarram (محرم)<br>długa forma <i>muḥarram al-harām</i>             | 30         | święty miesiąc, bez wojny         |
| miesiąc drugi             | ṣafar (صفر)<br>długa forma <i>ṣafar al-muzaffar</i>                 | 29         | szafran, jesień                   |
| miesiąc trzeci            | rabī' al-awwal (ربيع الأول)   | 30         | pora wypasu                       |
| miesiąc czwarty           | rabī' al-tānī (ربيع الثاني)<br>lub <i>rabī' u l-āḥir</i>            | 29         | pora wypasu                       |
| miesiąc piąty             | ġumādā al-awwal (جمادى الأول)                                       | 30         | zimno, zima                       |
| miesiąc szósty            | ġumādā al-tānī (جمادى الثاني)<br>lub <i>ġumādā al-'Āḥir</i>         | 29         | zimno, zima                       |
| miesiąc siódmy            | raġab (رجب)   | 30         | święty miesiąc                    |
| miesiąc ósmy              | ša'bān (شعبان)<br>długa forma <i>ša'bān al-muazam</i>               | 29         | rozproszenie, poszukiwanie wody   |
| miesiąc dziewiąty         | ramadān (رمضان)<br>długa forma <i>ramadān mubārak</i> (رمضان مبارك) | 30         | gorąco, upał                      |
| miesiąc dziesiąty         | ṣawwāl (شوال)<br>długa forma <i>ṣawwāl al-mukarram</i>              | 29         | cięża u wielbłądów                |
| miesiąc jedenasty         | dū al-qa'da (نور القعدة)  | 30         | święty miesiąc, zawieszenie broni |
| miesiąc dwunasty          | dū al-ḥiġġa (نور الحجة)   | 29         | święty miesiąc, czas pielgrzymki  |

<sup>39</sup> Por. S. A. Ashraf, *Lexique de termes musulmans*, Cairo 1985, s. 20-21; E. G. Richards, *Kalendarz muzułmański...*, s. 211; F. Thiele, *Religiöse Feste der Juden...*, s. 71; K. Kościelniak, *O kalendarzu, modlitwie i świętach muzułmańskich...*, s. 121-122; B. Włodarski, *Kalendarz maho-metański...*, s. 46.

Etymologia nazw miesięcy kalendarza muzułmańskiego niejednokrotnie nawiązuje do okresu staroarabskiego przed powstaniem islamu. We współczesnych opracowaniach muzułmańskich na ten temat rzecz jasna dominuje wyjaśnianie etymologii miesięcy roku księżycowego w duchu islamu, odwołujące się w pierwszym rzędzie do wydarzeń z życia Mahometa. Zatem nazwy te oddają klimat wydarzeń religijnych i życia codziennego Proroka, chociaż nawiązują do warunków życia dawnych Arabów<sup>40</sup>.

Opisując etymologię i znaczenie nazw miesięcy kalendarza muzułmańskiego należy pamiętać, iż przed powstaniem islamu Arabowie posługiwali się kalendarzem lunisolarnym, a więc rachubą czasu nieźle zsynchronizowaną z porami roku. Tymczasem kalendarz księżycowy nie bierze pod uwagę tego aspektu. Zatem, jakiegokolwiek etymologiczne nawiązywania do pór roku odsyłają badacza do okresu przedislamskiego.

Pierwszy miesiąc *muḥarram* (30 dni – „zakazany”, „święty”) zaliczono do czterech miesięcy, w których zabronione było prowadzenie walk. W okresie przedmuzułmańskim niepisany kodeks plemion arabskich zakazywał w tym okresie podejmowania jakichkolwiek wojen. Obecnie w świecie szyickim, w dziesiątym dniu *muḥarram* przypada najważniejsze święto 'Ašūrā' obchodzone dla upamiętnienia śmierci imama Ḥusayna ibn 'Alego (626-680) w 680 roku. Siedemnasty dzień *muḥarram* stanowi tzw. „Dzień Słonia” (w nawiązaniu do wspomnianego „Roku Słonia”, czyli rocznicy zwycięstwa Arabów nad wojskami etiopskimi w Mekce w 570 roku (który ma też być według niepewnej chronologii rokiem urodzin Mahometa).



Ryc. 22. Spotkanie świętych sufi (XVII w., Persja)

### Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *muḥarram*

| dzień<br>miesiąca<br><i>muḥarram</i> | Wydarzenie  |
|--------------------------------------|---|
| 1                                    | Nowy rok muzułmański  |
| 1                                    | <b>szyici:</b> rozpoczęcie wspomniania bitwy pod Karbalą                            |
| 1                                    | Indonezja – początek roku zbieżny z kalendarzem jawańskim <i>Satu Suro</i>          |
| 2                                    | <b>sunnici:</b> pamiątka śmierci kalifa 'Umara I (644)                              |
| 10                                   | <b>szyici:</b> 'Ašūrā' – pamiątka śmierci Alego w bitwie pod Karbalą (680)          |
| 10                                   | <b>sunnici:</b> 'Ašūrā' – wspomnienie wyzwolenia Żydów przez Mojżesza z rąk faraona |

<sup>40</sup> Por. M. Ilyas, *Calendar: a Note on Some Useful Compendia*, „Islamic Studies” 1992, nr 31/4, s. 487-493.

| dzień<br>miesiąca<br><i>muḥarram</i> | Wydarzenie  |
|--------------------------------------|---|
| 10                                   | <b>sufi:</b> post i wspomnienie męczenników sufickich   |
| 15                                   | <b>sufi:</b> pamiątka urodzin wielkiego mistrza sufizmu Ḥwaḡa Muḥammada Sirāḡuddīna Naqṣbandiego (1879-1915; zapis urdu: خواجہ محمد سراج الدین (نقشبندی), założyciela szkoły <i>Naqṣbandiyyah</i> ( <i>Nakṣibendi</i> , <i>Naksibendi</i> ) |
| 25                                   | <b>szyici:</b> pamiątka męczeństwa Zayna al-'Ābidīna, czwartego imama szyickiego (zm. 714)  |
| 28                                   | <b>sufi:</b> śmierć (عرس 'urs „małżeństwo [mistyczne]” Aṣrāfa Ġahāngīra Semnāniego (zm. 1405, zapis urdu: (سند مقدم اشرف), wielkiego sufiego i świętego islamu w Indiach  |
| 6 dni<br>miesiąca                    | <b>sufi:</b> pamiątka śmierci Bāby Farīda (czyli Ḥwaḡy Farīduddīna Mas'ūda Gaṅḡṣakara (zm. 1280, zapis ṣahmuḡi: حضرت بابا (فرید الدین مسعود گنج شکر), wielkiego sufiego Indii   |

Z kolei drugi miesiąc *ṣafar* (29 dni, „żółty”) ma nawiązywać do choroby żółtaczkowej, na którą najczęściej zapadali Arabowie właśnie w tym okresie. Ludowa tradycja głosi, że również Mahomet miał zachorować na tę dotkliwą chorobę w miesiącu *ṣafar*<sup>41</sup>.

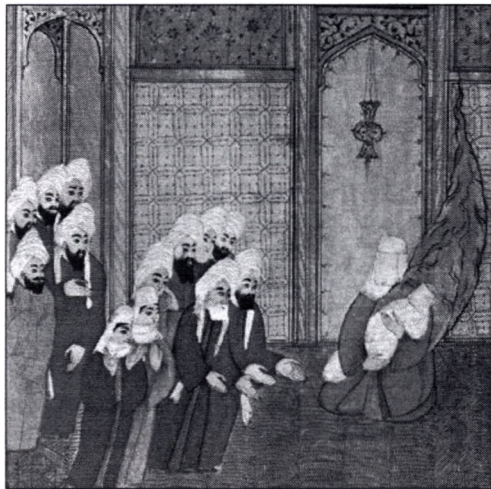
### Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *ṣafar*

| dzień<br>miesiąca<br><i>ṣafar</i> | Wydarzenie  |
|-----------------------------------|---|
| 1                                 | <b>szyici:</b> więźniowie bitwy pod Karbalą w Syrii   |
| 7                                 | <b>szyici:</b> urodziny imamickiego imama Mūsy al- Kāzima (745-799)                                     |
| 9                                 | <b>szyici:</b> zwycięstwo Alego w bitwie pod Nahrawan (657)   |
| 13                                | <b>szyici:</b> męczeństwo Sukayny, córki Ḥusayna ibn 'Alego (680/681)                                   |
| 17                                | <b>szyici:</b> śmierć imama 'Alego ar-Riḡā (818)  |
| 18                                | <b>sufi:</b> zesłanie Amadou Bamba (założyciela bractwa sufickiego <i>Murīdiyya</i> , Afryka Zachodnia) |
| 28                                | <b>szyici:</b> śmierć Ḥasana ibn 'Alego (670)   |

Następny miesiąc, *rabī' al-awwal* (30 dni, „pierwsza wiosna”) pierwotnie oznaczał okres jesienny (termin *rabī'* jako „jesień”), z czasem jednak słowo to przyjęło inne znaczenie i zaczęto określać nim „wiosnę”.

W dwunastym dniu tego miesiąca przypadają urodziny Mahometa obchodzone w świecie muzułmańskim pod nazwą *Mawlid*. Tradycja muzułmańska przekazuje, iż Mahomet urodził się: według sunnitów – dwunastego, a według szyitów – siedem-

<sup>41</sup> Por. *Islamic-Western Calendar Converter (Based on the Arithmetical or Tabular Calendar)*, [on-line] [www.staff.science.uu.nl/~gent0113/islam/islam\\_tabcal.htm](http://www.staff.science.uu.nl/~gent0113/islam/islam_tabcal.htm) (10 IV 2013).



Ryc. 23. Narodziny Mahometa według średniowiecznego manuskryptu

nastego dnia miesiąca *rabi' al-awwal* Roku Słonia, tuż przed pojawieniem się na niebie planety Wenus.

Święto narodzin Proroka obchodzone jest w świecie islamu od roku 1207. Z kolei dwudziestego trzeciego dnia *rabi' al-awwal* przypada święto śmierci Mahometa.

### Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *rabi' al-awwal*

| dzień<br>miesiąca <i>rabi'</i><br><i>al-awwal</i> | Wydarzenie   |
|---|--|
| 6   | <b>sufi:</b> śmierć Hazrata Hwağa Allaha Bağša Abbasiego Naqšbandiego (1910-1983)  |
| 8   | <b>szyici:</b> śmierć imama Hasana al-'Askarięgo (846-874)   |
| 9   | <b>szyici:</b> święto <i>Eid-e-šuya</i> lub <i>Eid-e-Zahra</i> na zakończenie żałoby po zabitych w bitwie pod Karbalą  |
| 12  | <b>sufi:</b> <i>Mawlid</i> – święto narodzin Mahometa  |
| 17  | <b>szyici:</b> urodziny Mahometa i narodziny imama Ğa'fara ibn Muħammada aš-Sādiqa (702-765)   |
| 18  | <b>szyici:</b> urodziny Umm Kultum bint 'Alī [?]   |
| 26  | śmierć Abū Tāliba ibn 'Abd al-Muttaliba (549-619), wuja i opiekuna Mahometa  |
| 26  | <b>sufi:</b> śmierć Hwağa Muħammada Sirāğuddīna Naqšbandiego (1879-1915), założyciela szkoły <i>.Naqšbandiyyah</i> ( <i>.Nakšibendi</i> , <i>.Naksibendi</i> ) |

Kolejny, czwarty miesiąc kalendarza muzułmańskiego nazywa się *rabi' at-tāni* (29 dni, „druga jesień”) nawiązuje do długiego okresu jesiennego.

### Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *rabī' at-tānī*

| dzień miesiąca <i>rabī' al-tānī</i> | Wydarzenie  |
|-------------------------------------|---|
| 8 lub 10                            | <b>szyici:</b> narodziny imamickiego imama Ḥasana al-'Askarięgo (846-874)   |
| 10 lub 12                           | <b>szyici:</b> śmierć Fāṭimy bint Mūsā' Kāzima ([790-816] Fāṭima al-Ma'šūma – „niewinna Fatima”), córki siódmego wielkiego imama Mūsę ibn Ġa'fara al-Kāzima (745-799) |
| 12                                  | <b>sufi:</b> śmierć 'Abd al-Qādira al-Ġilānięgo (1077-1166), mistrza i świętego sufickiego  |



Ryc. 24. Imię „Ali” w szyickiej kaligrafii arabskiej

Piąty miesiąc *ġumādā al-ūlā* (30 dni, „pierwsze przymrozki”) związany był z okresem zimowym.

Tego miesiąca w świecie islamu nie przypadają wielkie święta. Właściwie tylko szyici obchodzą święto narodzin 'Alego ibn al-Ḥusayna (659-712), czwartego imama. Ponadto dwudziestego dnia tego miesiąca wspomina się zdobycie Konstantynopola, które z perspektywy islamu miało ogromne znaczenie w historii tej religii.

### Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *ġumādā al-awwal*

| dzień miesiąca <i>ġumādā al-ūlā</i> | Wydarzenie   |
|-------------------------------------|--|
| 5                                   | <b>szyici:</b> narodziny Zaynab córki Alego  |
| 10 lub 12                           | <b>szyici:</b> narodziny 'Alego ibn al-Ḥusayna (659-712), czwartego imama szyickiego |

Następny, szósty miesiąc *ġumādā at-tānī* lub *ġumādā al-'Āḥir* (29 dni, „drugie przymrozki”, „zimno”), odwołuje się do dość długiego okresu zimowego. Według





Ryc. 25. Kaligraficzny zapis imienia Abū Bakr

tradycji muzułmańskiej pierwszego dnia tego miesiąca miało miejsce nawiedzenie Mahometa przez Archanioła Gabriela.

Drugiego dnia *ḡumādā at-tānī* sunnici obchodzą wspomnienie śmierci pierwszego kalifa Abū Bakra (632-634). Same urodziny tego kalifa, zwanego pierwszym „kalifem sprawiedliwym” upamiętniane są dziewiątego dnia *ḡumādā at-tānī*. Zaś dwudziestego dnia tego miesiąca wspomina się urodziny Fatimy, ukochanej córki Proroka.

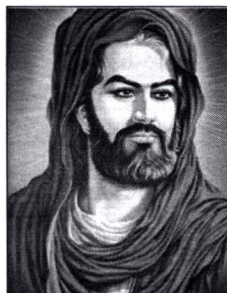
### Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *ḡumādā at-tānī*

| dzień miesiąca<br><i>ḡumādā at-tānī</i> | Wydarzenie   |
|---|--|
| 3                                       | śmierć Fatimy (ok. 605-632/633), córki Mahometa                            |
| 10                                      | <b>szyici:</b> zwycięstwo Alego w „bitwie wielbłądów” pod Basrą (656)      |
| 13                                      | <b>szyici:</b> śmierć Umm al-Banin (?), żony Alego, matki Abbasa ibn Alego |
| 20                                      | narodziny Fatimy, córki Mahometa   |
| 22                                      | śmierć pierwszego kalifa Abū Bakra (634)                                   |

Siódmy miesiąc *raġab* (30 dni, „powstrzymanie się”), podobnie jak *muḥarram* oznaczał dla Arabów epoki przedislamskiej nakazany czas pokoju i wstrzymywania się od wszelkich potyczek zbrojnych. Obecnie muzułmanie obchodzą dwudziestego dnia *raġab* święto wniebowstąpienia Mahometa. Tradycja muzułmańska uznaje również, iż pierwszego dnia tego miesiąca Noe zbudował Arkę.

**Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *rağab***

| dzień miesiąca <i>rağab</i> | Wydarzenie  |
|-----------------------------|---|
| 1                           | <b>szyici:</b> urodziny piątego imama Muğammada ibn 'Alego al-Bāqira (676-733)  |
| 3                           | <b>szyici:</b> śmierć dziesiątego imama 'Alego al-Hādiego (ok. 827-868)   |
| 5                           | <b>szyici:</b> narodziny dziesiątego imama 'Alego al-Hādiego  |
| 6                           | <b>sufi:</b> (członkowie bractwa sufickiego czisztijja) rocznica Mū'na ad-dīna Čištiego (1141-1230), słynnego sufiego Indii. (urdu/perski: معین الدین چشتی) |
| 7                           | <b>szyici:</b> imamickie święto ku czci imama Mūsy al-Kādima (745-799)  |
| 10                          | <b>szyici:</b> narodziny imama Muğammada al-Taqī (811-835)  |
| 13                          | <b>szyici:</b> narodziny 'Alego ibn Abī Tālība (ok. 606-661), czwartego „kalifa sprawiedliwego”, pierwszego imama   |
| 18                          | <b>szyici:</b> śmierć Abrahama  |
| 24                          | zwycięstwo muzułmanów w bitwie z żydami pod Haybarem (629)  |
| 25                          | <b>szyici:</b> śmierć imama Mūsy al-Kādima (745-799)  |
| 27                          | <b>sufi:</b> obserwacja niebiańskiej podróży Proroka (الإسراء والمعراج, <i>al-'Isrā' wal-Mi'rāğ</i> )   |
| 28                          | <b>wydarzenie świata islamu:</b> zniesienie kalifatu przez Mustafę Kemala Atatürka (1342 / 3 marca 1924).   |



Ryc. 26. Imam Ĥusayn ibn 'Alī (626-680) – popularne współczesne przedstawienie szyickie w Iranie

Z kolei ósmy miesiąc *ša'bān* (długa forma *ša'abān al-muazam*, 29 dni, „rozgałęzianie się”) w czasach przedislamskich był miesiącem, w którym prowadzono wojny i różnego rodzaju rozboje. We współczesnym islamie szyickim trzeciego dnia *ša'abān* obchodzi się wspomnienie urodzin imama Ĥusayna ibn 'Alego (626-680).

**Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *ša'abān***

| dzień miesiąca <i>ša'abān</i> | Wydarzenie   |
|-------------------------------|--|
| 1                             | <b>szyici:</b> narodziny Zaynab bint 'Alego (?)  |
| 3                             | <b>szyici:</b> narodziny Ḥusayna ibn 'Alego (626-680)  |
| 4                             | <b>szyici:</b> narodziny 'Abbāsa ibn 'Alego (647-680)  |
| 5                             | <b>szyici:</b> narodziny 'Alego ibn Ḥusayna (659-712)  |
| 7                             | <b>szyici:</b> narodziny Qāsima ibn Ḥasana (666-680), wnuka Alego  |
| 8                             | <b>sufi:</b> śmierć Ḥwāgy 'Abdula Ġafāra Naqšbandīego ([1880-1964] urdu: خواجہ محمد عبدالغفار نقشبندی), znanego jako Pir Mitha (urdu: حضرت پیر مٹھا), słynnego mistyka Pakistanu |
| 11                            | <b>szyici:</b> urodziny 'Alego al-Akbara ibn Ḥusayna (662-680)   |
| 15                            | <b>sunnici/szyici:</b> <i>Lailat al-Bara 'ah</i> (ليلة البراءة) („noc niewinności”)  |
| 15                            | <b>szyici:</b> narodziny imama imamickiego Muḥammada al-Mahdiego (869-874)   |
| 22                            | <b>sufi:</b> śmierć Ḥwāgy Muḥammada 'Utmāna Dāmānīego ([1828-1897] urdu: خواجہ محمد عثمان دامانی), mistrza sufizmu szkoły nakszbandijja  |

Bodaj najbardziej znany na całym świecie jest dziewiąty miesiąc kalendarza muzułmańskiego *ramaḍān* (lub *ramaḍān al-mubārak* 30 dni, „palący”, „gorący”). Jego nazwa wywodzi się od dotkliwych upałów, które pojawiały się w okresie na niego przypadającym. Mahomet uznał *ramaḍān* za miesiąc obowiązkowego postu, jednego z pięciu podstawowych obowiązków każdego muzułmanina. Muzułmanie uznają, iż dziewiętnastego dnia tego miesiąca miało miejsce zdobycie Mekki przez Mahometa. *Ramaḍān* kończy się uroczysciem świętem zakończenia postu *'Īd al-Fiṭr* (które nie jest ostatnim dniem miesiąca postu, lecz pierwszym dniem miesiąca *šawwāl*).

**Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *ramaḍān***

| dzień miesiąca <i>ramaḍān</i> | Wydarzenie   |
|-------------------------------|--|
| 19                            | zdobycie Mekki przez Mahometa  |
| data ruchoma                  | Laylat al-Qadr (ليلة القدر „noc mocy”) – pamiątka objawienia pierwszego wersetu Koranu<br><b>sunnici:</b> 21 (tzn. noc z 20/21) albo 23 (tzn. 22/23), albo 25 (tzn. 24/25), albo 27 (tzn. 26/27), albo 29 (tzn. 28/29);<br><b>szyici:</b> 19 (tzn. 18/19) albo 21 (tzn. 20/21), albo 23 (tzn. 22/23) |

Nazwa dziesiątego miesiąca *šawwāl* (*šawwāl al-mukarram*, 29 dni, „wyruszanie”) pierwotnie nawiązywała do koczowniczego stylu życia plemion arabskich. W czasach, gdy Arabowie używali kalendarza lunisolarnego (a więc uzgodnione-



Ryc. 27. Miesiąc *šawwāl* („wyruszenie”) pierwotnie nawiązywał do koczowniczego stylu życia plemion arabskich

go z porami roku) właśnie w tym miesiącu koczownicy opuszczali swoje czasowe obozowiska. Zakończenie postu – święto *ʿĪd al-Fiṭr* jest pierwszym dniem tego miesiąca.

### Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *šawwāl*

| dzień miesiąca <i>šawwāl</i> | Wydarzenie   |
|------------------------------|--|
| 1                            | święto <i>ʿĪd al-Fiṭr</i> – zakończenie <i>ramadānu</i>  |
| 13                           | <b>sunnici:</b> urodziny al-Buḥārīego (810-870), autora najbardziej cenionego zbioru hadisów   |
| 17                           | pamiętka bitwy pod ʿUḥūd (625)   |
| 22                           | <b>sufi:</b> śmierć Ḥāḡīego Dūsta Muḥammada Qandḥārīego ([1801-1868] urdu: حاجی دوست محمد قندهاری), słynnego afgańskiego mistrza sufizmu nakszbandijja<br><b>szyici:</b> śmierć imamma Ğaʿfara ibn Muḥammada aš-Šādiqa (702–765) |
| 29                           | urodziny ʿAbū Tālība ibn ʿAbd al-Muṭṭalība (549 – 619), wuja i opiekuna Mahometa   |

Przedostatni miesiąc kalendarza islamskiego *dū al-qaʿda* (30 dni, „miesiąc pozostawania”), wywodzi się również z koczowniczego sposobu życia dawnych Arabów. W tym bowiem miesiącu plemiona nie podejmowały wędrówek.

### Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *dū al-qaʿda*

| dzień miesiąca <i>dū al-qaʿda</i> | Wydarzenie  |
|-----------------------------------|---|
| 1                                 | ugoda z Ḥudaybiyyah (628, صلح الحديبية, rok)            |
| 8                                 | pamiętka pierwszej pielgrzymki ( <i>Ḥaḡḡ</i> , 630 rok) |

| dzień miesiąca<br><i>dū al-qa'da</i> | Wydarzenie  |
|--------------------------------------|---|
| 11                                   | <b>szyici:</b> narodziny ósmego imama 'Alego ibn Mūsy ar-Riḏy (=Ali Rezā [765-818])               |
| 23                                   | <b>szyici:</b> męczeństwo ósmego imama 'Alego ibn Mūsy ar-Riḏy (=Ali Rezā [765-818])              |
| 29                                   | <b>szyici:</b> męczeństwo dziewiątego imama Muḥammada al-Ġawāda (=Muḥammada at-Taḳīego [811-835]) |

Wreszcie ostatni miesiąc roku księżycowego – *dū al-ḥiġġa* (29 lub 30 dni, „miesiąc pielgrzymowania”) – związany był w epoce przedislamskiej z pielgrzymką do centrum politeistycznego kultu w Mekce, kamienia Ka'aby. Mahomet zachował tę tradycję nadając jej jednak monoteistyczny charakter. Obecnie pielgrzymka główna hadżdż (*ḥaġġ*) rozpoczyna się siódmego dnia tego miesiąca, a kończy trzynastego. Szyici osiemnastego dnia *dū al-ḥiġġa* obchodzą dzień stawu Chumm, gdy Mahomet według tradycji miał przekazać Alemu władzę nad wspólnotą muzułmańską<sup>42</sup>.



Ryc. 28. Order Alego, Persja 1893

### Najważniejsze święta, wspomnienia, rocznice przypadające w miesiącu *dū al-ḥiġġa*

| dzień miesiąca<br><i>dū al-ḥiġġa</i> | Wydarzenie   |
|--------------------------------------|--|
| 1                                    | <b>szyici:</b> małżeństwo Alego z Fatimą   |
| 7                                    | <b>szyici:</b> męczeństwo Muḥammada al-Bāqira (676-733; czwartego imama ismailickiego = piątego imama imackiego) |
| 8                                    | <b>szyici:</b> Ḥusayn ibn 'Alī rozpoczął wyprawę z Mekki do Kerbali  |
| 9                                    | <b>szyici:</b> męczeństwo Muslima ibn 'Aqīla w Kufie (kuzyna Ḥusayna ibn 'Alī VII w.)                            |
| 15                                   | <b>szyici:</b> narodziny dziesiątego imama imackiego 'Alī an-Naḳīego ok. 827-668                                 |
| 18                                   | <b>szyici:</b> świętowanie Ġadīr Al-Ḥumm (غدیر الخم)   |
| 23                                   | <b>szyici:</b> męczeństwo Mayṭam ibn Yaḥyā at-Tammār – przyjaciela Alego (680)                                   |
| 23                                   | <b>szyici:</b> męczeństwo dwóch synów Muslima ibn 'Aqīli w Kufie (680)   |

<sup>42</sup> Por. *Islamic-Western Calendar Converter (Based on the Arithmetical or Tabular Calendar)*. [on-line] [http://www.staff.science.uu.nl/~gent0113/islam/islam\\_tabcal.htm](http://www.staff.science.uu.nl/~gent0113/islam/islam_tabcal.htm). 12 IV 2013.

| dzień miesiąca<br><i>dū al-hiġġa</i> | Wydarzenie  |
|--------------------------------------|---|
| 24                                   | <i>Mubāhala</i> – dysputa Mahometa z chrześcijanami z Nadżran (631) |
| 24                                   | <b>szyici</b> : dzień próśb, dawania jałmużny                       |
| 25                                   | <b>szyici</b> : przejęcie przez Alego urzędu kalifa (656)           |

Mimo, że nazwy miesięcy muzułmańskich wywodzą się etymologicznie z języka arabskiego, to jednak obecnie w świecie islamu terminy te posiadają niejednokrotnie zabarwienie perskie lub tureckie (przez transpozycję lub zastąpienie arabskich terminów). Ponadto można spotkać – bynajmniej nie bazujące na etymologii arabskiej – wyjaśnienia genezy miesięcy kalendarza islamskiego. Innym problemem jest fakt, iż wśród opracowań na temat kalendarza islamskiego badaczy zachodnich występuje różnorodna transliteracja podstawowych terminów.

### 2.3. Reformy kalendarza muzułmańskiego

Według tradycji muzułmańskiej Mahomet miał zreformować lunisolarny kalendarz przedislamski, ale jego rachuba czasu nie jest uznawana przez muzułmanów za część objawienia Boga tak, jak Koran.



Ryc. 29. Arabscy uczeni badający układ ciał niebieskich (według *Somnium Sciopinis* 1513)

Zatem nie istniały racje teologiczne, które sprzeciwiałyby się korygowaniu tradycyjnego sposobu obliczania czasu. Dla wielu uczonych muzułmańskich nawet rezygnacja z księżycowego kalendarza islamskiego na rzecz słonecznego systemu obliczania czasu nie stanowiła problemu.

Specyfika islamu, który nie posiada centralnego urzędu nauczycielskiego na wzór *Magisterium Ecclesiae* w Kościele katolickim, nie pozwo-

liła też nigdy na wprowadzenie jednorodnej reformy kalendarza w całym świecie muzułmańskim. Z tego powodu najprzeróżniejsze próby wdrożenia reform kalendarza posiadały charakter lokalny danej wspólnoty islamskiej. Do dziś w różnych częściach świata muzułmańskiego powstają nowe kalendarze, aby w codziennym użyciu sprostać praktycznym potrzebom wiernych. Poniżej przedstawione zostały przykłady dwóch najbardziej znanych i trwałych tego rodzaju reform, które są niezwykle ważne dla historyków świata muzułmańskiego.

## 2.3.1. Kalendarz Ġalāli

Jedną z ważniejszych reform kalendarza muzułmańskiego przeprowadzili perscy matematycy i astronomowie, na bazie pracy uczonego 'Umara Ḥayyāma (1048-1122). W 1074 roku został on poproszony przez sułtana Wielkich Seldżuków, Ġalāla ad-Dīna Malikšāha (1072-1092), o przeprowadzenie reformy stosowanego w tamtych czasach staroperskiego, sasanidzkiego kalendarza Jazdegerda (632-651)<sup>43</sup>. Na skutek tego, że perski kalendarz poprzedzał kalendarz juliański o jeden dzień co cztery lata, w 1075 roku różnica pomiędzy tymi kalendarzami wynosiła już 112 dni. 'Umar Ḥayyām, wraz z siedmioma innymi astronomami, udał się do Isfahanu (Chorasana) w Persji, gdzie opracowali oni nowy kalendarz Ġalāli (گاهشماری جلالی), nazywany tak od imienia sułtana. Przyjęty przez nich system był podobny – choć nie we wszystkich detalach – do aleksandryjskiej wersji kalendarza koptyjskiego. Niestety, nie zachowały się dokumenty 'Umara Ḥayyāma dotyczące tej reformy, dlatego nie wiemy, jaka została w nim zastosowana metoda interkalacji. Najprawdopodobniej przyjęto interkalację 8 dni w ciągu 33 lat, co dawało średnią długość roku 365,24242 (dokładnie 365,24219858156)<sup>44</sup>.

Początek ery Ġalāli datuje się na 15 marca 1079 roku, kiedy to sułtan Malikšāh wyraził zgodę na korektę perskiego kalendarza. Obliczenia miesięcy bazowały na badaniach ekliptyki, słonecznego przejścia przez zodiak. Ekliptyka, czyli wielkie koło na sferze niebieskiej obserwowane z ziemi dawało pozorne wrażenie, że porusza się po nim słońce. Dzieleno ją na 12 równych części, które przyporządkowano poszczególnym miesiącom. Metoda ta wykorzystywała idee hinduskiego kalendarza, a od 1258 roku elementy chińskich lunisolarnych systemów obliczania czasu. Problem rachuby Ġalāli polegał na braku jej odpowiedniości z księżycowym kalendarzem muzułmańskim. Innym problemem była długość miesięcy<sup>45</sup>.

Rok Ġalāli obliczany był począwszy od wiosennej równonocy, a każdy z miesięcy był określany na podstawie przejścia słońca do poszczególnych regionów zo-

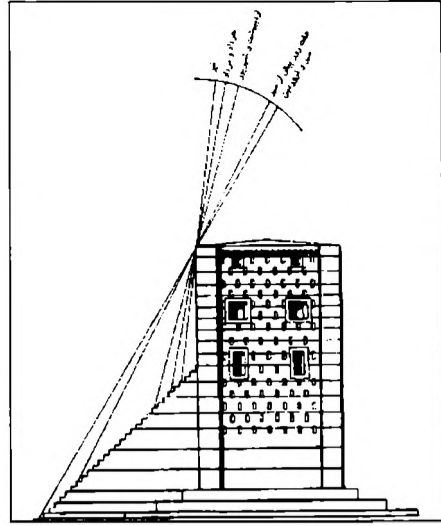
<sup>43</sup> Na temat kalendarza zaratusztriańskiego zob. M. J. Olbrycht, *Kalendarz zaratusztriański*, [w:] *Historia Iranu*, red. A. Krasnowolska, Wrocław 2010, s. 70-71.

<sup>44</sup> Por. L. Latham, *A Complete Date/Time Toolkit. Standard C. Date/Time Library. Programming the World's Calendars and Clocks*, Lawrence 1998, s. 344-345; E. G. Richards, *Kalendarz muzułmański...*, s. 213-214; M. Hayderi-Malayeri, *A Concise Review of the Iranian Calendar*, [on-line] <http://arxiv.org/abs/astro-ph/0409620v2> (28 X 2009); idem, *Un nouveau regard sur le calendrier iranien*, [on-line] <http://aramis.obspm.fr/~heydari/divers/ir-cal-fr.pdf> (28 X 2009); J. J. O'Connor, E. F. Robertson, *Omar Khayyam*, [on-line] <http://www-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/Biographies/Khayyam.html> (7 XI 2009).

<sup>45</sup> Z tego rodzaju i innymi problemami borykali się średniowieczni astronomowie muzułmańscy, na ten temat szerzej zob.: F. R. Stephenson, *Solar and Lunar Eclipse Measurements by Medieval Muslim Astronomers. 1: Background*, „Annals of Science” 1996, nr 53, s. 259-273; idem, *Solar and Lunar Eclipse Measurements by Medieval Muslim Astronomers. 2: Observations*, „Journal for the History of Astronomy” 1996, nr 27, s. 259-273.



Ryc. 30. Strona dzieła Mirzā 'abd al-Gufāra Nağma ad-Dawlaha Işfahāniego (1259-1326), perskiego astronoma, który przebadał i ugruntował kalendarz Ġalāli



Ryc. 31. Wieża umożliwiająca obserwacje niezbędne w systemie kalendarza Ġalāli

diaku<sup>46</sup>. Przypominało to elementy indyjskiego sposobu konstruowania kalendarza zwanego *Sūrya Siddhānta* („słoneczna analiza” IV w.)<sup>47</sup>.

Metoda ta nie dawała jednak identycznej długości miesięcy i dlatego system ten został zastąpiony przez kalendarz *Anno Persico* (skrót AP) w 1925 roku. Solarny rok perski, zwany „hidżrą słoneczną” uzyskuje się przez odjęcie od danego roku, według kalendarza gregoriańskiego, liczby 622 lub 621 (zależy to od pory roku).

Rok 1925 odpowiadał rokowi 1304 *Anno Persico*. Miesiące ostatnie dwóch lat funkcjonowania kalendarza *Ġalāli*, czyli 1923 (1302 AP) i 1924 (1303 AP) posiadały następującą liczbę dni:

| Anno Persico | liczba dni w poszczególnych miesiącach |    |     |    |    |    |     |      |    |    |    |     |
|--------------|--|----|-----|----|----|----|-----|------|----|----|----|-----|
|              | I                                      | II | III | IV | V  | VI | VII | VIII | IX | X  | XI | XII |
| 1302         | 30                                     | 31 | 32  | 31 | 32 | 30 | 31  | 30   | 29 | 30 | 29 | 30  |
| 1303         | 30                                     | 31 | 32  | 31 | 31 | 31 | 31  | 29   | 30 | 29 | 30 | 30  |

<sup>46</sup> Por. K. M. Borkowski, *The Tropical Year and Solar Calendar*. „The Journal of the Royal Astronomical Society of Canada” 1991, nr 85. s. 121-130.

<sup>47</sup> Por. *Sūrya-Siddhānta. A Text Book of Hindu Astronomy*, red. E. Burgess, repr.: Kessinger Publishing, 1998.



Z powodu skomplikowanych obliczeń kalendarz ten nie przetrwał próby czasu i został zastąpiony przez kalendarz muzułmański. Natomiast jest rzeczą ciekawą, że w 1584 roku kalendarz *Ġalāli* trafił do Indii. Jednak i tam z czasem wyszedł z użytku<sup>48</sup>.

### Nazwy miesięcy kalendarza *Ġalāli*, w językach obszarów, gdzie był używany

| Dni   | język perski                      | język kurdyjski<br>(Turcja, Irak, Iran) | język dari<br>(Indie)    | język pasztu<br>(Afganistan,<br>Pakistan) |
|-------|-----------------------------------|---|--------------------------|---|
| 31    | فروردین<br>( <i>farvardīn</i> )   | خاکه لیوه ( <i>xakelêwe</i> )           | حمل ( <i>hamal</i> )     | وری ( <i>wraj</i> )                       |
| 31    | اردیبهشت<br>( <i>ordībehešt</i> ) | گولان ( <i>golan</i> )                  | ثور ( <i>sawr</i> )      | غویی ( <i>bwajaj</i> )                    |
| 31    | خرداد ( <i>xordād</i> )           | جوزه ردان ( <i>jozerdan</i> )           | جوزا ( <i>dżawz</i> )    | غیرگولی ( <i>gbargolaj</i> )              |
| 31    | تیر ( <i>tīr</i> )                | پوش پەر ( <i>pošper</i> )               | سرطان ( <i>saratōn</i> ) | چنگاين ( <i>tfungaš</i> )                 |
| 31    | مرداد ( <i>mordād</i> )           | گلاویژ ( <i>gelawê</i> )                | اسد ( <i>asad</i> )      | زمری ( <i>zmaraj</i> )                    |
| 31    | شهریور<br>( <i>šahrīvar</i> )     | خه رمانان ( <i>xermanan</i> )           | سنبله ( <i>sonbola</i> ) | وری ( <i>wagaj</i> )                      |
| 30    | مهر ( <i>mehr</i> )               | ره زه بهر ( <i>rezber</i> )             | میزان ( <i>mizōn</i> )   | تله ( <i>tala</i> )                       |
| 30    | آبان ( <i>ābān</i> )              | خه رمانان ( <i>xermanan</i> )           | عقرب ( <i>haqrab</i> )   | لرم ( <i>laqam</i> )                      |
| 30    | آذر ( <i>āzar</i> )               | سهر ماوهز<br>( <i>sermavez</i> )        | قوس ( <i>qaws</i> )      | لیندی ( <i>lindaj</i> )                   |
| 30    | دی ( <i>dey</i> )                 | به فرانباز ( <i>befranbar</i> )         | جدی ( <i>dżadi</i> )     | مرغومی ( <i>marxumaj</i> )                |
| 30    | بهمن ( <i>bahman</i> )            | ریبه ندان ( <i>rêbendan</i> )           | دلو ( <i>dalwa</i> )     | سلواغه ( <i>salwawə</i> )                 |
| 29/30 | اسفند ( <i>esfand</i> )           | ره شه مه ( <i>resheme</i> )             | حوت ( <i>howt</i> )      | کب ( <i>kab</i> )                         |

Odnośnie do *Anno Persico* wypada przypomnieć, iż w latach dwudziestych XX wieku szach Iranu, Reza Pahlavi (1925-1943) używał m.in. kalendarza w swej polityce wewnętrznej. Dążono wtedy do pogodzenia kalendarza muzułmańskiego z gregoriańskim. Na określenie dwunastu miesięcy użyto starych perskich nazw. Sześć pierwszych miesięcy liczyło po 31 dni, następne pięć miesięcy po 30 dni, ostatni miesiąc 29 dni w roku zwykłym, a 30 dni w roku przestępnym. Tak zreformowany kalendarz nie znalazł jednak uznania ani w Persji, ani w innych krajach muzułmańskich. Począwszy od rewolucji Rūhallaha al-Ĥomeiniego (1902-1989), w Islamskiej Republice Iranu *AP* został wyparty przez klasyczny kalendarz muzułmański.

<sup>48</sup> Por. L. Latham, *A Complete Date/Time Toolkit. Standard...* s. 344-345; E. G. Richards, *Kalendarz muzułmański...* s. 213-214.

### 2.3.2. Kalendarz Marti

Oryginalną reformę kalendarza muzułmańskiego zastosowano w Turcji osmańskiej. Orientacja w tej rachubie czasu jest niezwykle ważna ze względu na wielki wpływ mocarstwa tureckiego na dzieje nowożytnej Europy. Tysiące niezwykle ważnych dokumentów osmańskich datowanych jest według różnorodnych systemów.

Skonstruowanie specjalnego kalendarza, odbiegającego od systemu lunarnego, podyktowane było kilkoma względami praktycznymi. Po pierwsze, jak już wspomniano, jeszcze do XVII wieku niektórzy autorzy liczyli erę muzułmańską od 15 lipca 622 roku, a nie od 16 lipca 622 roku (czyli zgodnie ze zreformowaną i powszechnie poczynszą od XV wieku stosowaną datacją). Ponadto lunarny kalendarz powodował, iż wielu autorów orientowało się lepiej w rachubie dni tygodnia (których rytm wyznaczał piątek), niż w miesiącach. Toteż różnorodnie ustalano liczbę dni w miesiącach, które naprzemiennie winny posiadać 29 i 30 dni<sup>49</sup>. Wreszcie bodaj najważniejszym powodem reformy były trudności związane z poborem podatków. Mianowicie – jak już to kilkakrotnie wspomniano – muzułmański kalendarz księżycowy nie był zsynchronizowany z porami roku (ponieważ jest o 11 dni krótszy od roku słonecznego), co powodowało liczne problemy fiskalne. Modyfikacje kalendarza muzułmańskiego przebiegały w Turcji stopniowo. W 1677 roku (1088



Ryc. 32. Pomysłodawca kalendarza *Marti*. sultan Mahmud I (panował 1730-1754)

AH) główny skarbnik imperium, noszący tytuł *baş defterdar* Hasan Paşa (zm. 1684), zaproponował sułtanowi Mehmetowi IV (rządził 1648-1687) wyrównanie różnic pomiędzy kalendarzem słonecznym a księżycowym poprzez dodanie jednego roku muzułmańskiego po każdym 33 letnim cyklu lat muzułmańskich<sup>50</sup>.

W 1740 roku (1152 AH), w epoce rządów sułtana Mahmuda I (panował 1730-1754), wprowadzono ekwiwalent linearnego kalendarza słonecznego, czyli kalendarz finansowy *Marti*. W myśl reformy zaproponowanej przez Atifa Mustafę Efendiego (zm. 1742) początkiem nowej rachuby czasu była hidżra, ale rok rozpoczynał się nie 1 dnia miesiąca *muḥarram* lecz 1 marca, według kalendarza juliańskiego (nie gregoriańskiego!). Nazwa nowego kalendarza finansowego wywodzi się właśnie od tureckiego słowa *مارت* (*mart*), które oznacza „marzec”. W kalendarzu tym miesiące zostały tak ponumerowane, że pierwszy miesiąc odpowiada marco-

<sup>49</sup> Por. D. Kołodziejczyk. *Zaproszenie do osmanistyki* ... s. 61-62.

<sup>50</sup> Por. *Takvimler ve birbirlerine dönüşümleri hicri takvim*, [on-line] [www.takvim.com/takvim\\_donusum.php](http://www.takvim.com/takvim_donusum.php) (10 XI 2009).

wi, drugi – kwietniowi i tak dalej. Ostatnim miesiącem był luty, który liczył 28 dni (29 w roku przestępnym).

W czasach panowania Abdula Hamida I (panował 1774-1789) *baş defterdar* Morali Osman Efendi (zm. 1818) przekonał sułtana do propagowania tego kalendarza, który upowszechnił się w imperium po 1794 roku.

Używany do celów finansowych kalendarz *Marti* stał się oficjalnym kalendarzem imperium osmańskiego po Tanzimacie (1839) w 1256 roku AH. Ułatwiał on chronologię i był symbolem modernizacji państwa. W 1840 roku, za zgodą sułtana Abdülmecida I (panował 1839-1861), wprowadzono korektę wzorując się na kalendarzu juliańskim, dzięki której numeracja lat została ujednolicona<sup>51</sup>. Ten zreformowany kalendarz nazwano *Rumi takvim* (dosłownie „kalendarz rzymski”), przypisując każdemu z dni odpowiednik daty według muzułmańskiego kalendarza księżycowego. W 1839 roku różnica pomiędzy muzułmańskim rokiem księżycowym (1256), a rokiem gregoriańskim, wynosiła 584 lata i pozostawała w miarę stabilna w następnych dziesięcioleciach.

Niemniej system ten był nieustannie modyfikowany do 1925 roku (1341 AH), kiedy to na skutek reform Kemala Atatürka (1881-1938) został ostatecznie zastąpiony kalendarzem gregoriańskim.

Historycy imperium osmańskiego, analizując dziewiętnastowieczne dokumenty, napotykają czasem na trudności chronologiczne. Dzieje się tak dlatego, że w użyciu był zarówno lunarny kalendarz muzułmański jak i *Marti*, co powoduje różnorodność datacji. Uzgadnianie dat z kalendarzem gregoriańskim opiera się na uwzględnianiu przesunięcia w kalendarzu fiskalnym, zgodnie z niżej zamieszczoną tabelą:



Ryc. 33. Sułtan Abdülmecid I (ottomański zapis *عبد المجيد اول 'Abdül'-Mecid-i evvel*; panował 1839-1861) wprowadził *Rumi takvim* („kalendarz rzymski”), przypisujący każdemu z dni odpowiednik daty według muzułmańskiego kalendarza księżycowego

<sup>51</sup> Por. E. G. Richards, *Kalendarz muzułmański...*, s. 214; *The Study of History. Islam.* [on-line] [http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro\\_5002\\_87\\_61.html](http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro_5002_87_61.html) (10 XI 2009).

| miesiąc kalendarza greoriańskiego | miesiąc kalendarza fiskalnego (Mārti) | nazwa turecka (zapis współczesnym alfabetem) | zapis osmański | Liczba dni |
|-----------------------------------|---------------------------------------|--|----------------|------------|
| I                                 | XI                                    | kanun-i-sani                                 | كانون ثاني     | 31         |
| II                                | XII                                   | şubat  | شباط           | 28         |
| III                               | I                                     | mart   | مارت           | 31         |
| IV                                | II                                    | nisan  | نيسان          | 30         |
| V                                 | III                                   | mayıs  | مايس           | 31         |
| VI                                | IV                                    | haziran                                      | حزيران         | 30         |
| VII                               | V                                     | temmuz                                       | تموز           | 31         |
| VIII                              | VI                                    | ağustos                                      | اغستوس         | 31         |
| IX                                | VII                                   | eylül  | ايلول          | 30         |
| X                                 | VIII                                  | teşrin-I evvel                               | تشرين اول      | 31         |
| XI                                | IX                                    | teşrin-I sâni                                | تشرين ثاني     | 30         |
| XII                               | X                                     | kanun-I evvel                                | كانون اول      | 31         |

Podczas przeliczania kalendarza *Marti* na system gregoriański należy pamiętać o etapach rozwoju systemu *Marti* i jego zawiłościach. Do końca lutego 1917 roku, daty w styczniu, lutym i pierwsze 12 lub 13 dni marca przynależą do poprzedniego roku *Rumi takvim* – zreformowanego kalendarza *Marti*.

### Oryginalny sposób datacji monet osmańskich



Ryc. 34. Kaligraficzny monogram – *tugra* (طغراء): *tuğrā* sułtana Abdülhamida II

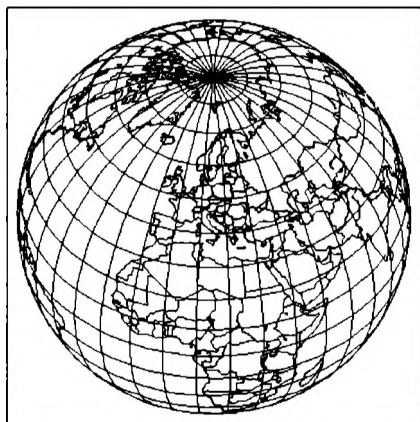


Ryc. 35. Datacja monety z czasów Abdülhamida II (1842-1918). **LEGENDA:** awers: *tugra* Abdülhamida II, pod nim nominal 2 Kuruş; rewers: 10 – kolejny (w tym wypadku dziesiąty) rok panowania, nazwa prowincji osmańskiej bijącej monetę (w tym przypadku Egipt – مصر = *Misr*), 1293 – rok wstąpienia na tron. Zatem, moneta została wybita w roku 1293 H.+10 H. = 1303 H., czyli w 1883 roku

Daty dokumentów tureckich pochodzących z okresu pomiędzy 13 marca 1840 roku (1256 AH) a 13 marca 1900 roku (1315 AH) ustala się na podstawie dodania 12 dni i 584 lata do danej daty rachuby osmańskiej. Przy czym należy pamiętać, iż gregoriański rok 1900 nie był przestępnym. Następnym dniem po 29 lutego 1900 roku kalendarza gregoriańskiego (czyli 16 lutego 1315) był 1 marca 1900 roku. Pomiędzy 14 marca 1900 roku a 28 lutego 1917 roku należy dodawać do danej daty kalendarza *Marti* 13 dni i 584 lata, by otrzymać datę kalendarza gregoriańskiego. Zaś począwszy od 1 marca 1917 roku zlikwidowano różnicę owych 13 dni i wystarczy dodać 584 lata do danej daty kalendarza *Marti*, aby uzyskać odpowiednik daty w kalendarzu gregoriańskim<sup>52</sup>.

## 2.4. Długość geograficzna a czas lokalny w krajach muzułmańskich

Kalendarz, stosowany w danym regionie jako rachuba czasu, uwzględnia przede wszystkim tzw. czas lokalny, który jest ściśle powiązany z geografją. Na przykład



Ryc. 36. Każda rachuba czasu musi liczyć się z długością geograficzną

Kiribati jest pierwszym państwem wkraczającym w każdy Nowy Rok. Sylwestrowa północ wybija tam o godzinie 11.00 czasu lokalnego w Polsce. Dzieje się tak dlatego, iż wszystkie punkty położone na tym samym południku mają identyczny czas lokalny, ale każda zmiana długości geograficznej powoduje zmianę lokalnego czasu.

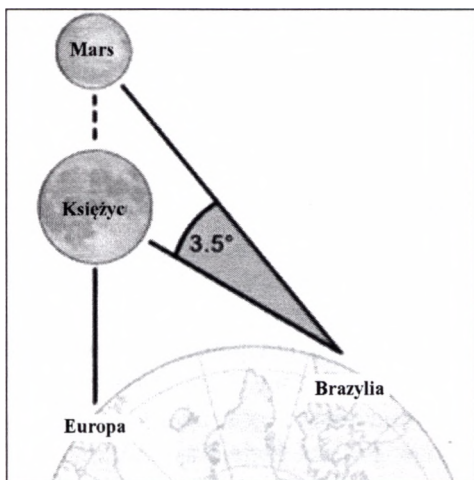
Przez wieki borykano się z trudnościami związanymi z odpowiednim wyznaczeniem linii odniesienia (południka) i przeliczaniu czasu. Dzieło *Μαθηματικὴ σύνταξις* („Struktury matematyczne”) Klaudiusza Ptolemeusza (100-175) było przez wieki podstawą dla europejskich i arabskich badań w tej dziedzinie (na arabski zostało przetłumaczone ok.

827 roku i znane było w świecie muzułmańskim pod tytułem *المجسطي* – *Al-Mağisṭī*). Ptolemeusz zastosował dla swych map projekcję powierzchni kuli na płaszczyznę, a za południk odniesienia dla długości geograficznej uznał wyspę El-Hiero (łac. *Fer-*

<sup>52</sup> Por. i szerzej zob.: *World History at KMLA. The Ottoman Empire 1839-1861*, [on-line]www.zum.de/whkmla/region/asmin/ottempl8391861.html (10 XI 2009); *The Study of History. Islam*, [on-line] [http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro\\_5002\\_87\\_61.html](http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro_5002_87_61.html) (10 XI 2009); *Saat ve Takvimin Kabulü*(26.12.1925). T. C. Milli Eğitim Bakanlığı-Kastamonu İli-Tosya Anadolu Teknik Lisesi, Teknik Lise ve Endüstri Meslek Lisesi, [on-line] [www.tosyatemi.k12.tr/haber.asp?haber\\_icerik=173](http://www.tosyatemi.k12.tr/haber.asp?haber_icerik=173) (10 XI 2009).

ro) z archipelagu Wysp Kanaryjskich, którą starożytni uważali za najbardziej wysuniętą na Zachód ląd<sup>53</sup>.

Do roku 1884, kiedy to przyjęto ustalenia Stanforda Fleminga (1827-1915), dotyczące uniwersalnych współrzędnych, które zaowocowały wprowadzeniem czasu uniwersalnego GMT, marynarze i podróżnicy próbowali odkryć metodę dokładnego ustalenia długości geograficznej.



Ryc. 37. Obliczenia długości geograficznej Ameriga Vespucciego (1454-1512)

Obliczenie szerokości geograficznej poprzez obserwacje prowadzone za pomocą kwadrantu i astrolabium (pomiar położenia słońca lub wybranych gwiazd), zasadniczo nie sprawiało większych trudności. Niestety, długości geograficznej nie udawało się ustalić w analogiczny sposób. Wszystko wskazuje, że Amerigo Vespucci był pierwszym, który odkrył rozwiązanie tego problemu poprzez porównanie względnych pozycji Księżyca i Marsa z ich pozycjami oczekiwanymi<sup>54</sup>.

Ekspansja religijno-polityczna świata islamu, administracja olbrzymim imperium muzułmańskim od Atlantyku po Indie, koczowniczy tryb życia Arabów i pielgrzymki do Mekki oraz innych świętych miejsc uzmysławiały uczonym

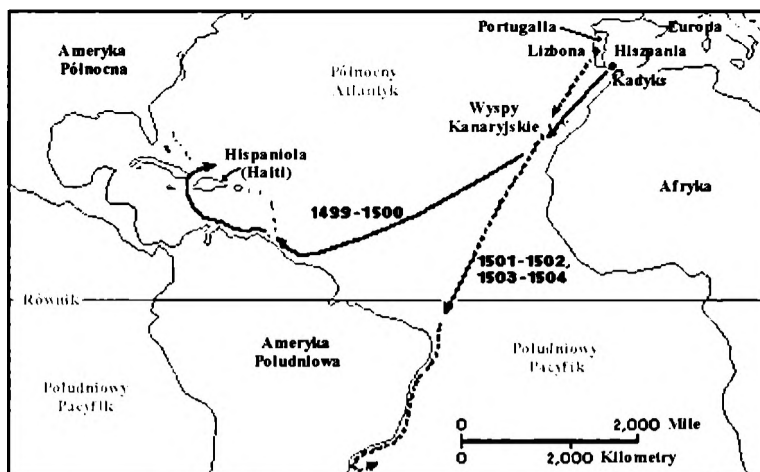
muzułmańskim, że żyją w różnych strefach czasowych. Święta nie były obchodzone równocześnie, np. zachód słońca na terenach dzisiejszego Iraku wypadł w innym czasie niż w Maghrebie.

Arabowie, którzy – jak już wspomniano – przyswoili sobie w IX wieku dzieło Klaudiusza Ptolemeusza *Μαθηματικὴ σύνταξις*, uznawali geografię za ważną naukę o długości i szerokości geograficznej. Analizowali różne rodzaje klimatów. Poświę-

<sup>53</sup> Co się tyczy świata zachodniego, oprócz Ferro, południk początkowy wyznaczano m.in. w Paryżu, Rzymie czy Pułkowie koło Petersburga. co powodowało chaos w przeliczaniu wielu systemów. Dzięki dziełu Stanforda Fleminga w 1884 roku wprowadzono południk 0° i podział całej Ziemi na 24 strefy czasowe. Na tej podstawie oblicza się dzisiaj tzw. czas uniwersalny GMT, w którym 15° stanowi jedna godzina ( $360^\circ/24h = 15^\circ$ ) zaś 1° to 4 minuty.

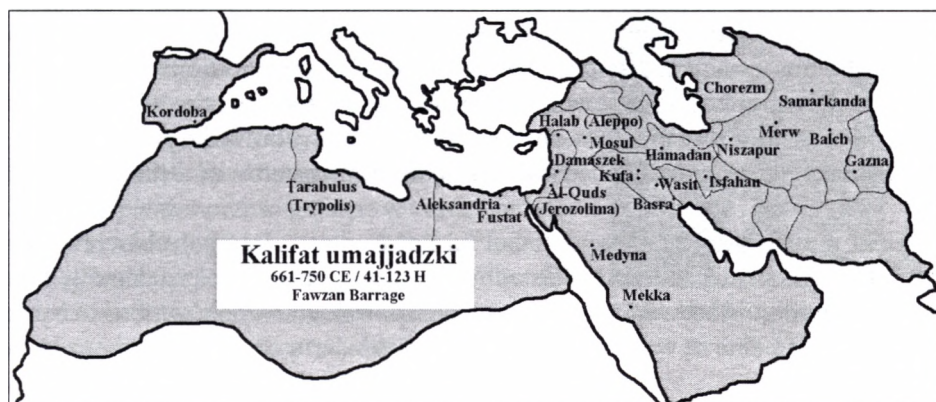
<sup>54</sup> Por. A. Vespucci, *Letter from Seville to Lorenzo di Pier Francesco de' Medici, 1500*. red. J. Frederick, New York 1945, s. 76-90. Dzięki swej metodzie Vespucci potrafił stosunkowo łatwo określać swoją pozycję w stosunku do długości geograficznej. Ta stosunkowo prosta w zastosowaniu metoda posiadała jednak dość poważne ograniczenia. Po pierwsze, bazowała ona na specyficznym zjawisku astronomicznym przejścia Marsa w tej samej rektascencji, co Księżyc. Obserwator zatem musiał porównać te dane z informacjami, które znajdowały się w almanachach. Ponadto należało znać dokładny czas, a to było niezwykle trudne do ustalenia. Potrzebna była bowiem stabilna platforma, której ustawienie, na kołyszającym się statku podczas podróży morskiej, w zasadzie było niewykonalne.





Ryc. 38. Trasa podróży Ameriga Vespucciego

cili też wiele uwagi pomiarom długości południka ziemskiego na terenach Mezopotamii i Syrii. W kontekście różnych stref czasowych powstały problemy w precyzyjnym ustalaniu dni świąt i czasu modlitwy porannej<sup>55</sup>. Uzależniony od księżyca kalendarz muzułmański sprawiał nie lada kłopot w ustaleniu np. pierwszego dnia miesiąca *ramadān*.



Ryc. 39. Świat islamu w epoce Umajjadów (661-750)

Początek tego miesiąca wyznacza bowiem ujście nowiu 29. dnia ósmego miesiąca *ša'bān* (przedzającego *ramadān*) lub, jeśli zaistnieje niemożność jego dostrzeżenia, przyjmuje się, że *ša'bān* ma 30 dni. Wymaga się do tego co najmniej dwóch świadków. Podobnie, zakończenie *ramadānu* musi zostać potwierdzone

<sup>55</sup> Por. np. I. Proudfoot. *Old Muslim Calendars of Southeast Asia*, Leiden 2006.



Ryc. 40. Średniowieczne arabskie astrolabium

przez dwóch wiemych, którzy ujrzą ów. W sytuacji, gdy muzułmanie nie potrafią tego uczynić, uznaje się, że *ramadān* ma 30 dni. Zasady te ustalono w oparciu o Koran i tradycję muzułmańską, a przy ich formułowaniu kierowano się przede wszystkim hadisami kategorii *ṣaḥīḥ* ze zbiorów Al-Buḥārīego (810-870) i Al-Muslima (821-875)<sup>56</sup>.

Stosunkowo szybko powstał problem miejsca, od którego należy ustalać początek czasowy *ramadānu*, czy też modlitwy o świcie (*fağr*). Wiele klasycznych rozwiązań bazowało na bezpośredniej obserwacji księżyca w Mekce. Zadanie to szybko stało się w praktyce niewykonalne. Sytuacja komplikowała się z każdym nowym stuleciem, gdy przybywało muzułmanów w odległych zakątkach globu. Wielu z nich zadawało sobie

pytanie, czy dostrzeżenie nowiu przez ich współbraci w wierze w Mekce, w stolicy islamu, obowiązuje ich wszystkich – nawet tam, gdzie jeszcze ów ów nie jest widoczny. Do dziś szkoły prawa muzułmańskiego różnią się w tym względzie między sobą; na przykład hanafici uznają ów ujrzany przez wiemych z jakiegokolwiek części Ziemi za obowiązujący wszystkich, natomiast szafici nie.

We współczesnym islamie dominuje przekonanie, iż można wykorzystywać nowoczesne obserwacje astronomiczne do ustalenia nowiu. Wielu muzułmanów uważa, że dawniej tego nie czyniono, gdyż nie dysponowano odpowiednimi przyrządami pomiarowymi. Nowoczesne technologie ułatwiają przede wszystkim proste ustalenie czasu modlitw każdego dnia, zwłaszcza modlitwy porannej *fağr*.

Dzięki publikowaniu gotowych tabel na każdy dzień, Internet ułatwia muzułmanom praktykowanie modlitw. Nie odbywa się to jednak bez problemów, które pojawiają się mimo stosowania nowoczesnych technologii i środków przekazu. Muzułmańskie fora pełne są wypowiedzi zatroskanych wiemych, którzy pytają z której

<sup>56</sup> رسول الله صلى الله عليه وسلم: صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غبي عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين

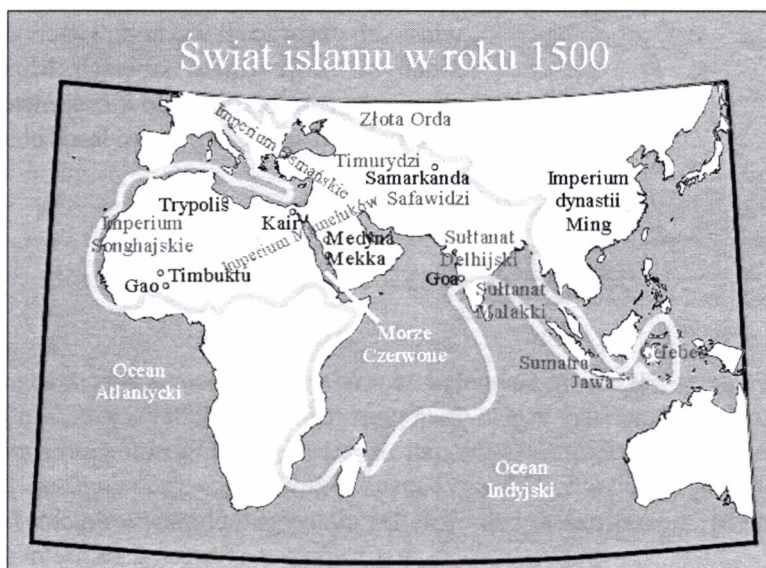
„[Prorok] powiedział: poście (zaczynajcie post miesiąca *ramadān*) wraz z ujzieniem nowiu (*ramadānu*) i kończcie post wraz z ujzieniem nowiu (miesiąca *ṣawwāl*), a jeśli niebo jest zakryte (zachmurzone, tak że nie można zobaczyć nowiu *ramadānu*) przyjmijcie, że *ṣa'abān* ma 30 dni”. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Riyāḍ 1997, t. 3, księga 31: *Kitāb aṣ-ṣawm*, hadis nr 1909, s. 86.

حدثنا عبد الله بن مسلمة حدثنا مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الشهر تسع وعشرون ليلة فلا تصوموا حتى تروه فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين

„[...] Prorok powiedział: miesiąc (*ṣa'abān*) zawiera 29 nocy (dni); nie poście zanim nie zobaczycie nowiu księżyca, a jeśli niebo jest zakryte (zachmurzone, tak że nie można zobaczyć nowiu *ramadānu*) przyjmijcie, że *ṣa'abān* ma 30 dni”. Tamże, hadis nr 1907, s. 86.





Ryc. 41. Świat islamu ok. 1500 roku

tabeli winni korzystać<sup>57</sup>. Publikowane dane bowiem różnią się od kilku minut do prawie godziny. Okazuje się, że dla niektórych muzułmanów kilkuminutowe różnice czasu podczas kalkulacji są niezwykle znaczące, zaś dla innych – nie. Z tego względu powstają nowoczesne programy komputerowe, przystosowane również do telefonów komórkowych, które precyzyjnie ustalają czas modlitwy w zależności od regionu. Firmy zajmujące się *mobile phones* prześcigają się w coraz bardziej oryginalnych usługach w tym względzie<sup>58</sup>.

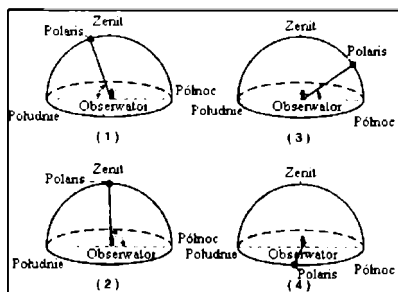
Najbardziej kontrowersyjne bywa ustalenie pór modlitw porannej *fağr* oraz nocnej *išā'* (عشاء). Najczęściej zaleca się bądź dostosowanie się do czasu modlitw, które są odmawiane w miejscowym meczecie, bądź to przyjęcie rozwiązań tej organizacji muzułmańskiej, do której wiemy posiada największe zaufanie.



Ryc. 42. Obserwacje nieba, drzeworyt XVI w.

<sup>57</sup> Zob. np. *Czas modlitw – islam w praktyce*, [on-line] [www.islam.fora.pl/ramadan-1585-1605-1590-1575-1606,102/czas-modlitw,4087.html](http://www.islam.fora.pl/ramadan-1585-1605-1590-1575-1606,102/czas-modlitw,4087.html) (28 IX 2010).

<sup>58</sup> Por. np. oferty *Azan Times for Worldwide Prayers For Mobile Phones*, *Quran Recitation for Mobile Phones*, *Hadith Qudsi For Mobile Phones*, *Islamic Supplications/Dua/Prayers For Mobile Phones*, *99 Names of Allah For Mobile Phones*, *Quran Auto Reciter (FREE) for Windows 8 7/Vista/XP/98 2000*, [on-line] [www.searchtruth.com/alldownloads.php](http://www.searchtruth.com/alldownloads.php) (20 VIII 2013).



Ryc. 43. Różnorodność wyników obserwacji słońca

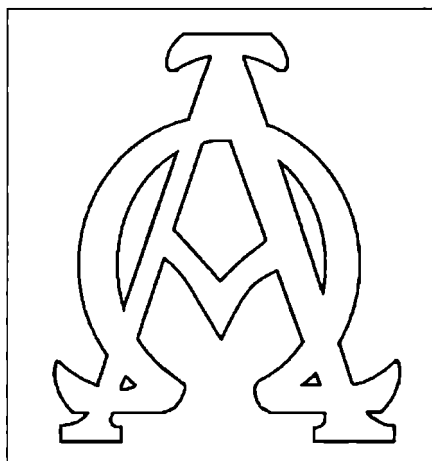
Dopuszczalna jest również konfrontacja własnych obserwacji wschodu i zachodu słońca z danymi zawartymi w tabelach. Muzułmanin może sam rozstrzygnąć, do której metody obliczeń najbardziej pasują jego własne obserwacje.

### 3. KONCEPCJA CZASU W ISLAMIE

Czas kosmiczny i historyczny mierzony kalendarzem nie jest bynajmniej czymś areligijnym. We wszystkich religiach spotykamy się ze zjawiskiem sakralizacji czasu. Co prawda samo definiowanie czasu napotykało trudności od początku myśli ludzkiej (toczono spory, czy można przyznać czasowi charakter absolutny), jednak mimo to teologia wydatnie pogłębiała refleksję nad przemijaniem. Mamy więc do czynienia również z czasem teologicznym, albo lepiej teologią czasu<sup>1</sup>.

Sakralizację czasu i przestrzeni można zaobserwować również na gruncie islamu. Religia ta jednak nie stanowi monolitu, toteż wśród teologów muzułmańskich nie występowała i obecnie nie występuje jednorodna koncepcji czasu. Podstawowy podział islamu na nurt sunnicki i szyicki jest tutaj istotny. W szyickiej teologii dziejów wielką rolę odgrywa koncepcję imamów i Mahdiego. Sprawę komplikuje fakt, iż szyizm nie był nurtem jednolitym (najbardziej znane grupy to imamici, ismailici, zajdyci)<sup>2</sup>.

Mimo istotnych różnic doktrynalnych między sunnitami i szyitami, wyodrębnianie tych grup przy omawianiu islamskiej koncepcji czasu posiada niejednokrotnie ograniczone zastosowanie. Po pierwsze, sprawę komplikuje fakt, że obok tych dwóch zasadniczych (choć niezwykle zróżnicowanych) odłamów islamu należy uwzględnić sufizm, który jako specyficzny i niejed-



Ryc. 44. Alfa i Omega grecki (chrześcijański) symbol spełniania się wszystkiego w Bogu

<sup>1</sup> Por. S. J. Gould, *Pytania o Millenium*, Warszawa 1998; C. Bartnik, *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987; J. W. Sire, *Światy wokół nas. Wprowadzenie do podstawowych koncepcji światopoglądowych*, Katowice 1991; D. Thompson, *Koniec czasu – wiara i lęk w cieniu millenium*, Warszawa 1999.

<sup>2</sup> Na ten temat zob. szerzej: J. Hauziński, *Ismailici*, [w:] *Historia Iranu...*, s. 339-340; A. A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, New York 1981, s. 39-196.

norodny ruch rozwijał się zarówno na łonie szytyzmu jak i sunnityzmu<sup>3</sup>. Po wtóre, mimo odmiennych, oryginalnych, a czasem bardzo odważnych interpretacji czasu w ramach szytyzmu i sufizmu, w szerokoko rozumianej teologii mużułmańskiej – a więc we wszystkich jej nurtach, można zaobserwować elementy wspólne.



Ryc. 45. Mistycy mużułmańscy – sufi posiadają odmienną od ortodoksyjnego islamu koncepcję czasu i przestrzeni

Wszystko to powoduje, że w niniejszej prezentacji celowo nie wyodrębniono oddzielnych rozdziałów na temat sunnickiej i szyickiej koncepcji czasu. Powyższe racje skłaniają raczej do ukazania zasadniczych elementów islamskiej teologii, antropologii i filozofii czasu wraz z występującymi specyficznymi interpretacjami na temat danego aspektu czasu.

Owe „rozszerzenia” ukazywać będą przede wszystkim koncepcje sufickie, szyickie czy rozważania filozoficzne, które nie zawsze mieściły się w ramach oficjalnego nauczania szkół mużułmańskich.

### 3.1. Staroarabskie aspekty rozumienia czasu w kontekście kultów lunarnych i poezji

Wierzenia starożytnych Arabów pozostają ciągle nie do końca poznane. Miały one jednak wpływ na rozwój islamu (choćby poprzez adaptację staroarabskiego kultu w al-Kacie). Wydaje się, że w rozważaniach o naturze czasu w kontekście mużułmańskiego kalendarza księżycowego należy ukazać pewne aspekty kultów lunarnych dawnej Arabii, które pozwolą spojrzeć z bogatszej perspektywy na badany temat.

W wielu kulturach Księżyc (podobnie jak Słońce) koncentrował uwagę obserwatorów nieba poprzez swój rytm „stawania się”, „rodzenia” i „umierania”. Ten jedyny naturalny satelita ziemi zdawał się podlegać tym samym uniwersalnym prawom, jakim podlega człowiek. Wydaje się, iż właśnie ta cecha sprawiła, że Księżyc stał się przedmiotem refleksji religijnej przedmużułmańskich Arabów. Na przykład do ważniejszych bóstw wczesno-arabskich zalicza się bóstwo luno *Wadd* (*nota bene* jedno z pięciu bóstw staro-arabskich wymienionych w Koranie (۲۱). Ruiny

<sup>3</sup> Taka sytuacja panowała np. w Niszapurze. zob. M. Malamud, *Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur*, „International Journal of Middle East Studies” 1994, nr 26, s. 427-442.

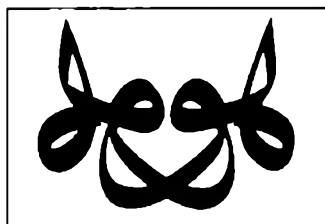
świątyni poświęconej temu bogowi znajdują się między innymi w *Wadd dū-Masma'* (w dzisiejszym Jemenie)<sup>4</sup>.

Innym bóstwem lunarnym czczonym w przedmuzułamańskiej Arabii była *Hubal* (هبل)<sup>5</sup>. Odbierała ona cześć w Mekce. Wreszcie termin *Allah* (الله), który najpierw przez arabskich chrześcijan, a później przez muzułmanów zaczął być używany na określenie Boga, w pantonie staroarabskim oznaczał bóstwo lurne (najprawdopodobniej był on powiązany z sumeryjskim bogiem księżycy, Nannarem)<sup>6</sup>.

Wydaje się, że cykliczność zjawisk związanych z Księżycem odnoszono w świecie staroarabskim do fenomenów wiążących się z rytmem życia. Bóstwa lurne odzwierciedlały swoistą cykliczność stawania się lub pojawiania się w deszczu (na południu Półwyspu Arabskiego), wegetacji czy urodzaju. Cykliczność związana z kultami lunarnymi odnosiła się też do zjawisk o charakterze egzystencjalno-duchowym, takich jak los, życie i śmierć (co odzwierciedlała pełnia i nów), świat pozagrobowy. W ten sposób teologiczne elementy tradycji kultów lunarnych (nie koniecznie zapisanej) wpływały na pojmowanie czasu<sup>7</sup>.



Ryc. 46. Bóstwo lurne Nannar (Ur-Nammu)



Ryc. 47. Sylaba „huwa” w kaligrafii arabskiej. Jedna z możliwych interpretacji tego przedstawienia nawiązuje do ścisłych powiązań różnych aspektów czasu.

Drugim dość oryginalnym zjawiskiem w epoce staroarabskiej była specyficzna narracja w poezji. Ukazuje ona w pewnej mierze rozumienie czasu starożytnych Arabów, w którym przeszłość związana była bardziej z przypominaniem sobie osób i miejsc, niż z precyzyjnym określaniem minionych zdarzeń. Przykładem tego jest struktura staroarabskiej kasydy, która zawiera stałą część zwaną *nasīb* – wstęp liryczny, nazywany „opłakiwaniem obozowiska”. *Nasīb* klasycznie nawiązuje do opisu śladów po obozowisku, które poeta zobaczył jadąc na wielbłądzie.

Poeci staroarabscy w swej literackiej refleksji nad kondycją człowieka mieszały przeszłość z terażniejszą.

<sup>4</sup> Por. H. Gese, M. Höfner, K. Rudolph, *Die Religionen. Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart 1970, s. 237-293; J. Schmidt, *Altsüdarabische Kultbauten*, [w:] W. Däum: *Jemen*, Frankfurt/Main 1987, s. 81-101.

<sup>5</sup> Por. S. Noja, *Hubal = Allah*, „Rendiconti: Istituto Lombardo Accademia Di Scienze E Lettere” 1994, nr 128, s. 283-295.

<sup>6</sup> Por. Research and Education Foundation, *The Moon-god Allah in the Archeology of the Middle East*, Newport 1994.

<sup>7</sup> Teza ta zgadza się z badaniami Julesa Cashforda na temat wierzeń lunarnych. Por. J. Cashford, *The Moon: Myth and Image*, London 2003.

szością<sup>8</sup>. Przeszłość posiadała dla nich funkcjonalno-korygujące znaczenie, stanowiła niejako pomoc do zrozumienia sytuacji, jaką się obecnie postrzega<sup>9</sup>. Można powiedzieć, iż dynamizm czasu, który przynosi przecież zawsze zmiany, postrzegany był całościowo, a wyrażany terażniejszością.

Historycznie, u najstarszych intelektualnych elit arabskich (poetów), czas przeszły rozważany był nie jako samoistna funkcja sama w sobie, lecz bardziej jako rzeczywistość powiązana z konkretnym człowiekiem. To specyficzne nawiązywanie do przeszłości nie dokonywało się na zasadzie autobiografii. Cechowała je fragmentaryczność, czyli brak systematycznej prezentacji (kontynuacji) faktów, z jaką mamy do czynienia w przypadku życiorysów. Wykorzystywanie przeszłości było więc wycinkowe. W zasadzie poetów interesowało zakorzenienie w przeszłości wybranych fenomenów, najczęściej jednego aspektu, który opisywali w danym momencie. Autorzy ci tworzyli nieustannie pomost między przeszłością i terażniejszością. Co prawda analiza kasyd jako klasycznych form poezji staroarabskiej, w ich warstwach *nasīb*, prowadzi do linearnej koncepcji czasu, niemniej jednak jest ona przerywana nawiązaniem do powtarzalności (cykliczności) pewnych zdarzeń<sup>10</sup>.



Ryc. 48. Ilustracja manuskryptu *Maqamat* (مقامات بديع الزمان الهمداني) Badiego az-Zamāna al-Hamadāniego (969-1007)

Niektórzy badacze podkreślają, iż zasadniczo czas przyszły jest stosunkowo słabo poświadczony w staroarabskiej literaturze. Na ogół wyrażany jest on przez słowo *ġadan* („jutro”). W zbiorze siedmiu kasyd *Mu'allaqāt* wspomina się, iż dzisiaj i wczoraj leży w ludzkim zasięgu, ale dzień następny jest nieznanym (وأعلم ما في اليوم والأمس قبله ولكنني عن علم ما في غد عم)<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Por. J. Stetkevych, *The Zephyros of Najd. The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb*, Chicago 1993, s. 25; I. Lichtenschädter, *Das Nasīb der alt-arabischen qasida*. „Islamica”.. 1932, nr 5, s. 17-96; R. Jacobi, *Die Anfänge der arabischen Gāzalpoesie: Abū Du'aib al-Hudāli*. „Der Islam” 1984, nr 62/2, s. 218-250.

<sup>9</sup> Por. G. Tamer, *Hellenistische Zeitvorstellungen in der alt-arabischen Dichtung und im Koran*..., s. 46.

<sup>10</sup> Por. R. Jacobi, *Time and Reality in nasīb and ghazal*, „Journal of Arabic Literature” 1985, nr 16, s. 15.

<sup>11</sup> Por. *Muallakat: die sieben Preisgedichte der Araber*, red. Ph. Wolff, Rottweil 1857, s. 40.



### 3.2. Terminologia arabska w muzułmańskiej koncepcji czasu

Zasadniczo arabska terminologia dotycząca czasu wywodzi się z okresu przedmuzułmańskiego. W całości przejął ją Koran. Zatem warto przedstawić listę synonimicznych słów, używanych na określenie czasu, z uwzględnieniem ich dawnego i koranicznego znaczenia.

Najogólniejszym terminem arabskim na określenie czasu jest *zamān* (زمان). Nie występuje on jednak w Koranie. Etymologicznie rdzeń nasuwa skojarzenia z tym, co chroniczne (np. „być chronicznie chorym”) lub dawne. Słowo to używane bywa na oznaczenie okresu czy pory<sup>12</sup>. Pod pewnym względem za ekwiwalent terminu *zamān* w Koranie mogą zostać uznane słowa *amad* (آمد), *qadar* (قدر) i *mudda* (مدة), te dwa ostatnie nawiązują bowiem znaczeniowo do „miary”<sup>13</sup>.

Słowo *Al-ān* (الآن) znaczy dosłownie „teraz” – nawiązuje zatem bezpośrednio do chwili obecnej<sup>14</sup>. W Koranie występuje często w znaczeniu „teraz” (np. II, 187; IV, 18)<sup>15</sup>, a w jednym wersie „teraz już” (LXXII, 9)<sup>16</sup>. Kolejny termin – *hīn* (حين) – oznacza czas szczególny, konkretny, ustalony moment lub okres. Wywodzące się z tego samego rdzenia (*h-y-n*) słowo *hīnan* (حيناً) znaczy „pewnego dnia”, „kiedyś”<sup>17</sup>. W podobnych znaczeniach występuje ów termin w Koranie: chwila o ustalonym trwaniu (II, 36; VII, 24 – إلى حين)<sup>18</sup>, pewien czas (XXI, 111 wyrażane również zwro-

<sup>12</sup> Por. Abūl-Faḍl Ġamāl ad-Dīn Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab* (*Tab‘at Ġadīdaī muḥaqqaqatī*), t. VII, Bayrūt 2000, s. 60-61; R. Brunshvig, *Le culte et le temps dans l’Islam classique*, „Revue de l’histoire des religions” 1970, nr 177, s. 183; E. G. Richards, *Kalendarz muzułmański...* s. 152.

<sup>13</sup> Por. : Abūl-Faḍl Ġamāl ad-Dīn Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘arab...*, t. I, s. 149; t. XII, s. 36; R. Brunshvig, *Le culte et le temps dans l’Islam classique...*, s. 183.

<sup>14</sup> Por. D. Reig, *Dictionnaire arabe-francais, francais-arabe*, Paris 1983, s. 256; H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut-London 1974, s. 3.

<sup>15</sup> II, 187: „Dozwolone wam jest nocą w czasie postu zbliżać się do waszych żon. One są ubiorem dla was, a wy jesteście ubiorem dla nich. Bóg poznał, że oszukiwaliście samych siebie, lecz On nawrócił się ku wam i odpuścił wam. Przeto **teraz** obcujcie z nimi i poszukujcie tego, co przepisał Bóg. Jedzcie i pijcie, aż odróżnicie nitkę białą od nitki czarnej o świcie. Następnie wypełniajcie post do nocy i nie obcujcie z nimi, lecz przebywajcie pobożnie w meczetach. Takie są granice Boga! Nie zbliżajcie się więc do nich! Tak wyjaśnia Bóg ludziom Swoje znaki. Być może, oni będą bogobojni!”. IV, 18: „Nie ma jednak odpuszczenia dla tych, którzy popełniają złe czyny. A kiedy zostanie któregoś z nich śmierć, wtedy on mówi: Ja się **teraz** nawracam. Nie ma też i dla tych, którzy umierają i są niewierni. Dla tych przygotowaliśmy karę bolesną”.

<sup>16</sup> LXXII: „Usiedliśmy tam na miejscach do siedzenia, aby słuchać: lecz ten, kto się przysłuchuje **teraz**, znajduje płomień w zasadzce”.

<sup>17</sup> Por. D. Reig, *Dictionnaire arabe-francais*, 1436; H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written...*, s. 223.

<sup>18</sup> II, 36: „Wtedy szatan spowodował, że potknęli się o nie, i wyprowadził ich z tego stanu, w którym się znajdowali. I powiedzieliśmy im: „Idźcie precz! Wy będziecie wrogami jedni dla drugich! Będziecie mieli stałe miejsce pobytu na ziemi i używanie do **pewnego czasu** (إلى حين)”: VII, 24: „Powiedział: Uchodźcie! Będziecie wrogami jedni dla drugich. Na ziemi będzie wasze stałe miejsce przebywania i używanie życia – do **pewnego czasu** (إلى حين)”.

tem (إلى حين)<sup>19</sup>, a zwrot كَلَّ جِين (kull ħīn) może być rozumiany(?) jako „we wszystkich czasach”, „o każdej porze” (XIV, 25)<sup>20</sup>. Zresztą rdzeń *ħ-y-n* daje się kojarzyć z pojęciem nieszczęścia, śmierci, przeciwnościami losu<sup>21</sup>.

Typowo arabskie słowo *waqt* (وقت), w przeciwieństwie do *zamān*, które posiada analogie w różnych językach semickich, oznacza konkretny punkt czasowy (czas, chwila). Koran posługuje się nim głównie we fragmentach eschatologicznych – Dzień Sądu określa się jako „Dzień Czasu (*waqt*) Wyznaczonego” (zwroty: „czasu oznaczonego” الوقت XV, 38; „wiadomego czasu” الوقت المعلوم XXXVIII, 81; „Dnia oznaczonego” يوم معلوم LVI, 50)<sup>22</sup>.



Ryc. 49. Fala, bezmiar, bezkres wyrażony w kaligrafii arabskiej

Z rdzenia *w-q-t* wywodzą się rzeczownik oznaczający punkty odniesienia w czasie: *mīqāt* i jego liczba mnoga *mawāqīt*. Ta ostatnia forma występuje w surze II, 189, gdzie mowa jest o tym, że „fazy księżyca w nowiu (...) to są oznaczenia czasu (قَلَّ هِيَ مَوَاقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَالْحَجَّ)<sup>23</sup>”. Stąd późniejszy *mawāqīt al-ħaġġ* oznacza wyznaczone okresy i miejsca, gdzie zbierają się pielgrzymi udający się Mekki.

Natomiast *mīqāt* kładzie nacisk na czasoprzestrzenne granice wielkiego zdarzenia, jak np. zgromadzenie czarowników w obecności faraona (XXVI, 38)<sup>24</sup>. Najczęściej odnosi się jednak do „spotkania z Bogiem”<sup>25</sup>. Jest nim przebywanie Mojżesza z Bogiem: „Obiecaliśmy Mojżeszowi trzydzieści nocy i uzupełniliśmy je dziesięćmioma; w ten sposób ustalony czas spotkania z jego Panem wynosił czterdzieści nocy” (VII, 142;

<sup>19</sup> XXI, 111: „Ja nie wiem; być może, to jest dla was próba i używanie do **pewnego czasu** (قَلَّ هِيَ مَوَاقِيتٌ لِلنَّاسِ)”.  
<sup>20</sup> XIV, 25: „Ono przynosi swoje owoce każdego czasu (كَلَّ جِين). za pozwoleniem swego Pana. Bóg przytacza przypowieści ludziom – być może, oni się opamiętajają!”

<sup>21</sup> Por. L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię...* s. 153; F. Dieterici, *Arabisch-deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch*. Leipzig 1894. s. 44.

<sup>22</sup> XV, 38: „Aż do Dnia **czasu oznaczonego** (الوقت)”; XXXVIII, 81: „Aż do Dnia **wiadomego czasu** (الوقت المعلوم)”; LVI, 50: „Będą z pewnością zgromadzeni **Dnia oznaczonego!** (يوم معلوم)”.  
<sup>23</sup> II, 189: (...) (...) قَلَّ هِيَ مَوَاقِيتٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَالْحَجَّ. „Oni będą ciebie pytać o fazy księżyca w nowiu. Powiedz: to są oznaczenia czasu dla ludzi i dla pielgrzymki (...)”.

<sup>24</sup> XXVI, 38: فَجَمَعَ السَّحْرَةَ لِمِيعَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ. „I zostali zebrani czarownicy w **ustalonym czasie** (لميعات) określonego dnia”.

<sup>25</sup> Por. *Al-Mu ġam al-mufahras li alfāz al-Qur’ān al-kařīm*, red. Fu’ād al-Bāqī, Al-Qāhira 1996. 847. L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię...* s. 153-154; D. Reig, *Dictionnaire arabe-français...* s. 5989; F. Dieterici, *Arabisch – deutsches...* s. 178; H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written...* s. 1089.



zob. też VII, 143; VII, 155)<sup>26</sup>, a przede wszystkim „czas spotkania dla wszystkich”, tzn. dzień Sądu ostatecznego (por. XLIV, 40; LXXVIII, 17)<sup>27</sup>.

Wreszcie bardzo ważnym słowem używanym na oznaczenie czasu jest *dahr* (دهر). Wyraża ono dwa zasadnicze pojęcia typowe dla arabskiego rozumienia czasu: trwania i zmienności losu, którym poddany jest człowiek. Najprawdopodobniej przed-muzułmańscy Arabowie rozumieli ów *dahr* (czas) jako rodzaj swoistego *fatum*<sup>28</sup>. Świadczy o tym również późniejsza twórczość

Teologia Koranu zasadniczo przeciwstawia się koncepcji ślepego losu, spadającego niejako „z góry” na człowieka. Jeden z hadisów, który w swym komentarzu zamieścił Abū Ġ'afar Muḥammad ibn Ġarīr at-Ṭabaṛī (838-923), w swym *Ġāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, jako komentarz do 45,24, przytacza tradycję, według której Bóg powiedział do Mahometa: „Ja jestem *dahr*”. Można dopatrywać się w tym wyrażeniu personifikacji wieczności, albo lepiej ścisłego powiązania czasu z konkretnym Bogiem nie zaś bezdusznym *fatum*. Georges Tamer (ur. 1960) dopatruje się tu zresztą przykładu interakcji myśli arabskiej z myślą późnohellenistyczną („*Dahr: Arabischer aion*”)<sup>29</sup>. Niemniej, oficjalna wykładnia odrzuciła utożsamianie Boga z *dahr*, jako atrybutem Stwórcy<sup>30</sup>. Niewykluczone, że mamy tu do czynienia z próbą gruntowania idei monoteistycznej jedy-



Ryc. 50. Hadzż według średniowiecznego manuskryptu. *Mawāqīt al-ḥaġġ* to czas lub miejsce zbiórki przed podróżą

<sup>26</sup> VII, 142: „A ci, którzy wierzą i pełnią dobre dzieła – My nie obciążamy żadnej duszy więcej, jak tylko na miarę jej możliwości – oni będą mieszkańcami Ogrodu; oni tam będą przebywać na wieki”; VII, 143: „A kiedy przyszedł Mojżesz na spotkanie w naznaczonym przez Nas czasie i przemówił do niego jego Pan /...”; VII, 155: „I wybrał Mojżesz ze swego ludu siedemdziesięciu mężów na wyznaczony przez Nas czas (...).”

<sup>27</sup> XLIV, 40: „Zaprawdę, Dzień rozstrzygnięcia – to czas spotkania dla wszystkich!”; LXXVIII, 17: „Zaprawdę, Dzień Rozstrzygnięcia jest wyznaczony!”

<sup>28</sup> Na ten temat zob. W. L. Schramm, *Ober den Fatalismus der vorislamischen Araber*. Bonn 1881. Echa takiego rozumienia czasu spotyka się w *Koranie* XLV, 24: „Oni powiedzieli: To przecież tylko nasze życie na tym świecie: umieramy i żyjemy, i unicestwia nas tylko czas”. Niektóre teksty islamskie zdają się potwierdzać przypuszczenie, że w przedmuzułmańskiej Arabii utożsamiano *dahr* z Kronosem; nie oddawano mu jednak czci. Na ten temat zob. szerzej: R. C. Zāher, *Zurvan a Zoroastrian dilemma*. Oxford 1955, s. 254-260.

<sup>29</sup> Por. G. Tamer, *Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*. „Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients”, 2008, nr 20 (Berlin), s. 123-186.

<sup>30</sup> Por. W. Montgomery Watt, *Dahr*. [w:] *Encyclopedie de l'islam. Nouvelle edition*, t. II, Leiden 1965, s. 97; V. Tokatly, *The A'lām al-ḥadīth of al-Khaṭṭābī: A Commentary on al-Bukhārī's Ṣaḥīḥ or a Polemical Treatise?*, „Studia Islamica” 2001, nr 92, s. 53-91.

ności Boga (który jest ponad czasem), poprzez podkreślanie Jego transcendentnego trwania na wzór perskiego Zurwan czy greckiego Chronos<sup>31</sup>.

### 3.3. Wieczność Boga – „Czas Boski”

Muzułmańska koncepcja czasu, w stosunku do jego percepcji w okresie przedislamskim, może być ambiwalentnie scharakteryzowana jako jednoczesne „przyjęcie” i „odrzućcie”<sup>32</sup>. Wynika to z faktu, iż pod względem religijnym obydwie epoki stoją na przeciwstawnych biegunach ideologicznych, ale na identycznym gruncie kultury arabskiej.

Czas w islamie jawi się jako jednowymiarowe *continuum* przemijających rzeczy i zdarzeń. Jedynie Bóg trwa wiecznie: bez początku i bez końca. Wszystko, co przynależy do Jego istoty jest ponadczasowe i nieprzemijające. Człowiek i wszelkie stworzenie są natomiast zamknięci w czasie.

Koran z upodobaniem odwołuje się do „Czasu Boskiego”. Czas ten nie ma nic wspólnego z czasem ziemskim, który ustala się poprzez odniesienie do ciał niebieskich. Jednak wieczność Boga nie jest jakimś czasem nieokreślonym, lecz transcendentnym sposobem bycia, który można nieco jaśniej przedstawić za pomocą przypowieści (*matal*). Podobnie jak w Biblii (Ps 90, 4) „jeden dzień u twego Pana jest jak tysiąc lat według waszego liczenia” (وَإِنَّ فِي يَوْمٍ عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ XXII, 47).



Ryc. 51. Kaligraficzny zapis [الله] جل جلاله w znaczeniu. Chwała Allaha jest wielka

W innym miejscu Koran symbolicznie mówi o długości dnia, która odpowiada pięćdziesięciu tysiącom lat (فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ) (LXX, 4)<sup>33</sup>.

Koran i tradycja muzułmańska podkreślają konieczność wypełniania wszechmocnej i miłosiernej woli Bożej. Spowodowało to u muzułmanów już w pierwszych wiekach hidżry rozczłonkowany obraz następstwa rzeczy, ciągu chwil. Dla wyznawcy islamu jawią się one jako znaki i miejsca Bożej interwencji. Szczególnie filozofia mistyczna islamu (*ifrānī*), analizując przypadek proroków, ukazuje związek wystanników Boga nie tyle z czasem, ile z Bogiem – odwiecznym źródłem. Przedmiotem szczególnych dociekań była ponadto próba wyjaśnienia faktu, że prawda jest

<sup>31</sup> Por. R. Brunschvig. *Le culte et le temps dans l'Islam classique...* s. 184.

<sup>32</sup> Por. G. Tamer. *Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran...* s. 8.

<sup>33</sup> Por. R. Paret. *Der Koran. Kommentar und Konkordanz...* s. 351.

historyczna a historia jest prawdą<sup>34</sup>. Na przykład Sayyid Ibrāhīm as-Simnānī (1261-1336) w oparciu o wers koraniczny 41, 53 dokonał rozróżnienia pomiędzy określeniem *zamān 'afākī*, które rozumiał jako ciągły czas historii zewnętrznej, a określeniem *zamān anfusī*, które oznaczało wewnętrzny, ilościowy czas duszy. W tym drugim przypadku rozróżnienia „przed” i „po” – ponieważ istnieją realnie i doskonałe rzeczywistości – nie posiadają klasycznych znaczeń, pozbawionych charakteru wydarzeń historii empirycznie weryfikowalnej<sup>35</sup>.

Podjmując tego rodzaju rozważania, Sayyid Aḥmad al-Alāwī (XVII w.) doszedł do wniosku, iż istnieje odwieczna struktura, w której porządek następstwa form został zastąpiony przez porządek ich jednoczesności. W takim ujęciu czas staje się przestrzenią. Zasadniczo suficy myśliciele, ponad refleksję nad bytowaniem w kategoriach czasu, preferowali rozważania o formach bytowania w kategoriach przestrzeni<sup>36</sup>.

Wspomniany już Abū Bakr Ar-Rāzī (Razes 865-925), walcząc o przestrzeń dla myśli filozoficznej w islamie, nie sprzeciwiał się zbyt ani pobożnym literalistom, ani fanatycznym wrogom filozofii. Polemizowali z nim natomiast wszyscy uczeni isma'iliicy. Pośród głównych kwestii filozoficznych podejmowanych przez Ar-Rāzīego znalazł się problem, czy jest uprawnione uczynienie z czasu wiecznej zasady.

Autor zastanawiał się nad możliwością sprzeczności w tak postawionej kwestii. Będąc pod wpływem neoplatonizmu i gnostycyzmu, Abū Bakr Ar-Rāzī uznawał pięć odwiecznych rzeczywistości: Stwórcę, duszę wszechświata, pierwszą materię, absolutny czas i absolutną przestrzeń<sup>37</sup>. Obok czasu mierzonego ruchem ciał niebieskich wyróżnia on czas niemierzony (niezmierzalny), niezależny od nieba i duszy, który odnosi się



Ryc. 52. Zatopieni w medytacjach i transzach sufi zrywali z klasycznym rozumieniem czasu



Ryc. 53. Abū Bakr Ar-Rāzī (Razes) – twórca rozróżnienia między czasem mierzonym ruchem niebios a czasem niezależnym

<sup>34</sup> Por. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej...*, s. 20-21.

<sup>35</sup> Na ten temat zob. szerzej: J. J. Elias, *The Throne Carrier of God: the Life and Thought of 'Alā' ad-Dawla as-Simnānī*. Albany 1995. s. 61-78.

<sup>36</sup> Por. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej...* s. 20-21.

<sup>37</sup> Por. Ar-Rāzī, *Opera Philosophica*. red. P. Kraus, Cairo 1939. s. 195-215.

do przestrzeni wyższej od duszy (czas absolutny). Rozróżnienie pomiędzy czasem absolutnym a odmierzalnym posiadało już długą historię. Oprócz wspomnianej już koncepcji czasu oddzielnego i nieoddzielnego u Proklosa (410-485)<sup>38</sup>, o czasie w podobnym znaczeniu mówi staroirańska, zurwanicka kosmologia. Wyróżnia ona „czas bez brzegu” i „czas długiej dominacji”<sup>39</sup>. Jest to zresztą typowe dla perskich systemów dualistycznych, których cechą są liczne pary przeciwstawnych rzeczywistości<sup>40</sup>. Prawdopodobnie właśnie ta staroirańska idea zdobyła popularność w późniejszych systemach filozoficzno-religijnych, przybierając różne formy.

Kultury grecka, perska, a także współczesna zachodnia, spowodowały w praktyce uznanie modelu ciągłości i regularności następstwa dni. Jednak wspomniane wpływy bynajmniej nie wyeliminowały odwoływania się przez muzułmanów do sporadycznych i niezbadanych wyroków Boga<sup>41</sup>.

### 3.4. Egzystencjalny (indywidualny) wymiar czasu w islamie

Człowiek z natury skierowany jest na dialog ze swoim wewnętrznym światem zaś potrzeba sensu jest jego główną siłą motywacyjną. Jednym z zasadniczych pytań, które pojawiają się w tym procesie, jest kwestia przemijalności czasu i wszelkich bytów. Wszystko sprowadza się do zrozumienia, iż czas jest przestrzenią, w której człowiek potrafi sensownie, w wolności i odpowiedzialności, kształtować swe życie w łączności ze światem.

#### 3.4.1. Czas w antropologii muzułmańskiej

Antropologia muzułmańska – w przeciwieństwie do rozważań o Bogu – mówi o prze-mijalności i niszczącej sile czasu. Koran poucza: „To tylko nasze życie na tym świecie: umieramy i żyjemy, i unicestwia nas tylko czas” (وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ); XLV, 24).

Zarówno filozofia, która traktuje czas jako siłę napędową procesów natury, a którą islam określa mianem materializmu, jak również fatalizm, w pewnym sensie znamieny dla okresu staroarabskiego, uznawane są przez muzułmanów za bariery prawidłowego rozumienia teologii czasu<sup>42</sup>. Przemijanie jednak, jako powszechne doświadczenie, niepokoiło i prowokowało do nowych przemyśleń. Fenomen ten inspirował do tworzenia fatalistycznych eksplikacji rzeczywistości, choć w coraz to

<sup>38</sup> Na ten temat zob. szerzej: N. Siniosoglou, *Time, Perpetuity and Eternity in Late Antique Platonism*. „Kronoscope” 2005, nr 5/2. s. 213-235.

<sup>39</sup> Por. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*... s. 127.

<sup>40</sup> Por. D. A. Fox, *Darkness and Light: The Zoroastrian View*. „Journal of the American Academy of Religion” 1967, nr 35/2. s. 129-137.

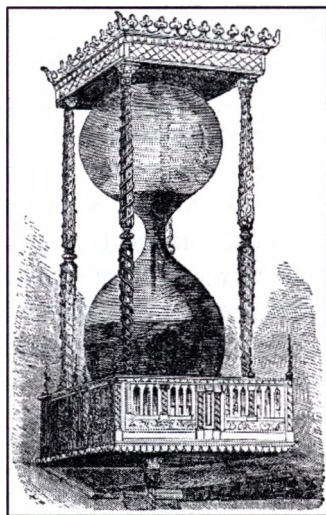
<sup>41</sup> Por. L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię*... s. 157.

<sup>42</sup> Por. S. Balić, *Czas – islam*. [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, islam, chrześcijaństwo*, red. A. T. K. Houry, Warszawa 1998, s. 142.

odmiennych, często pogłębionych i wyważonych ujęciach.

Od tej tendencji nie był wolny też wczesny islam, czego dowodem jest chociażby fragment utworu poety arabskiego Tamīma bin Muqbila (zm. ok. 690), w którym pojawia się porównanie, iż byłoby wspaniale, gdyby młodzieniec bytował niczym kamień, będąc wolnym od konsekwencji zdarzeń (ما أطيب العيش لو أن القتي حجر تتبئ الحوادث عنه وهو ملموم)<sup>43</sup>. Myśl ta, zdaniem współczesnego autora 'Alī Aḥmada Sa'īda (ur. 1930, pseudonim Adūnīs), powinna być uznana za klucz do zrozumienia i poznania Arabów przed powstaniem islamu<sup>44</sup>. Literackie porównanie Tamīma b. Muqbila<sup>45</sup> wyraża bowiem odwieczną prawdę o szybkim przemijaniu młodości, podczas gdy kamień pozostaje niezmienny przez wieki. Niezwykle sugestywne porównanie do kamienia być może posiada tu jeszcze głębsze znaczenie. Przedislamscy Arabowie czcili bowiem święte kamienie, które posiadały dla nich szczególne znaczenie, co między innymi przejawiało się w kulcie<sup>46</sup>. Niezależnie od rozłożenia akcentów interpretacyjnych, przedmuzułmańscy Arabowie wierzyli w potęgę czasu<sup>47</sup>.

Werner Caskel (1896-1970) bodaj jako pierwszy na Zachodzie przebadał znaczenie czasu i jego fatalistycznych aspektów w przedislamskiej poezji<sup>48</sup>. Jego analizy jednak zredukowały czas do jednego aspektu. Autor bowiem zrównał przeznaczenie z aktywnym, dynamicznym i pełnym rozwoju czasem życia. Zabieg ten nie wydaje się być słuszny w każdym analizowanym przypadku i prowadzi do wypracowania skrajnie fatalistycznych interpretacji myśli staroarabskiej. Tym tropem poszło zresztą wielu badaczy, na przykład Helmer Ringgren (1917-1912) w swoich *Studies in Arabic fatalism*<sup>49</sup>. Obaj uczeni prezentują czas jako funkcję odrębnej transcendentnej mocy, która wpływa na przebieg wydarzeń. Tego rodzaju interpretacje nie znajdują jednak pełnego potwierdzenia u staroarabskich autorów, którzy, poza czasem, nie wskazują innej przyczyny zdarzeń. Dawni Arabowie posiadali trzeźwy osąd rzeczywistości. Czas rozumieli oni raczej jako niekończące się powtórzenia zdarzeń czy okresów (niejako „cykliczny kołowrót”), które często niosły negatywne zmia-



Ryc. 54. Klepsydra – symbol przemijania

<sup>43</sup> بريقيات وتغطيات. [on-line] <http://odabasha.ipower.com/show.php?sid=64348> [20 VII 2013].

<sup>44</sup> Adūnīs ('Alī Aḥmad Sa'īd), *Muqqadima lī-š-ši'r al-'arabī*, Beirut 1975, s. 13-15.

<sup>45</sup> Na temat twórczości tego autora zob. szerzej: T. Bauer, *Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel Onagerepisode*, t. I. Wiesbaden 1992, s. 25-28.

<sup>46</sup> Por. S. Krone, *Die altarabische Gottheit al-Lāt*, Frankfurt am Main 1992, s. 292-295.

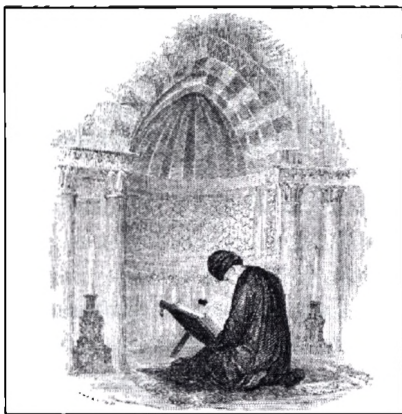
<sup>47</sup> Por. A. Hamori, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton 1974, s. 29.

<sup>48</sup> Por. W. Caskel, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig 1926.

<sup>49</sup> Por. H. Ringgren, *Studies in Arabic Fatalism*, Upsala-Wiesbaden 1955.

ny w życiu człowieka. Zatem wydaje się, że poeci staroarabscy kształtujący klimat intelektualny przedislamskiej Arabii znajdowali uzasadnienie zmiennych wydarzeń zarówno w zwykłym przyczynowo-skutkowym rozumowaniu, jak również w wyjaśnieniach fatalistycznych<sup>50</sup>.

Czas, podobnie jak rzeczywistość stworzona dotycząca człowieka, wyznacza każdemu stworzeniu kres w postaci śmierci, będącej zarazem największą słabością człowieka. Wielu muzułmanów o nastawieniu mistycznym dąży do przełamania potęgi stworzonego czasu, „aby już w tym życiu doświadczyć wieczności”. Jeden z hadisów ze zbioru Aḥmada ibn Aṭ-Ṭabarānīego (873-971) powiada, iż śmierć jest prezentem dla wierzących (تحفة المؤمن الموت)<sup>51</sup>.



Ryc. 55. Odnoszący wszystko do Boga muzułmanin. Ilustracja *Baśni tysiąca i jednej nocy* (كتاب الف ليلة وليلة) w edycji Edwarda Williama Lane'a

Jak już zostało powiedziane, według teologii islamu doświadczany czas jest nie tyle przepływającym trwaniem, coraczej nieciągłym następstwem odrębnych chwil. Teologowie muzułmańscy mówili o tym już w pierwszych wiekach ery islamu. Dla nich sytuacja czasoprzestrzenna człowieka zdominowana jest przez kolejne rozporządzenia boskie, które mają nieciągły charakter. Podobnie, jak dla matematyków przestrzenią jest zbiór dowolnych przedmiotów, które określa się najczęściej punktami, tak w islamskiej koncepcji czasu istnieje swoista „przestrzeń czasowa” złożona z chwil.

„Dla teologów muzułmańskich – zauważa Louis Massignon (1883-1961) – czas bynajmniej nie jest ciągłym trwaniem, lecz konstelacją, mleczną drogą chwil”<sup>52</sup>. „Mleczną drogę chwil” przedstawia się raczej jako zbiór punktów styczności.

Są one bardziej zetknięciem się czasu ludzkiego i boskiego (wieczności), niż ich wzajemnym przecinaniem się. Jak to świetnie określił Louis Gardet (1904-1986), „każda chwila, przeto, w nieuchronnym nawracaniu do siebie, usiłuje odtworzyć pierwotne zerwanie, spowodowane przez boską kalimę, stwórcze słowo, które wnosi w byt to, co być musi, niezależnie od wszelkich okoliczności czasu i przestrzeni”<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Por. G. Tamer, *Zeit und Gott: Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*. Berlin 2008, s. 4.

<sup>51</sup> أبو القاسم، إيمان بن أحمد الطبراني. 3897 عن عبد الله بن عمرو عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : .. تحفة المؤمن الموت [on-line] [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=3899&idto=3899&bk\\_no=87&ID=727](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3899&idto=3899&bk_no=87&ID=727) (20 VIII 2013).

<sup>52</sup> L. Massignon, *Le temps dans la -pensée islamique*. „Eranos Jahrbuch” 1951, nr 20, s. 141.

<sup>53</sup> L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię*.... s. 162-163.

Jedną z najbardziej oryginalnych koncepcji czasu w islamie na gruncie antropologii zaprezentował Abu-l-Barakāt al-Bağdādī (ok. 1080-1164). W swej wybitnej pracy *Al-Kitāb al-mu'tabar fi-l-ḥikma al-ilāhīya* zastosował egzystencjalną obserwację, mianowicie, iż słowo „czas” używane w języku potocznym posiada pewien aspekt nie zauważany przez filozofów-arystotelików. Zdaniem Al-Bağdādīego postrzeganie czasu, bytu i własnego „ja” znajduje się w duszy przed każdym innym postrzeganiem (apercepcja), które dociera do świata wnętrza człowieka. Według tego autora byt i czas znajdują się w ścisłym związku. Czas staje się więc miarą bytu, nie zaś miarą ruchu, jak nauczali zwolennicy arystotelizmu. W tak pojmowanym czasie nie ma sensu rozróżniać pomiędzy *zamān* (زمان) a *dahr* (دهر), co często charakteryzowało teologiczną i filozoficzną myśli muzułmańską. Dla al-Bağdādīego czas, będąc zespolony z bytem, charakteryzuje tak samo byt Stwórcy, jak i rzeczy stworzone<sup>54</sup>.

### 3.4.2. Okazjonalizm boski i przełamanie „mozaiki chwil” na rzecz wieczności

W okresie wczesnego islamu niektórzy teologowie przyjęli stanowisko czysto okazjonalistyczne. W myśl tej koncepcji zdarzenia następują po sobie w wyznaczonym przez wolę Boga porządku, a przyczyny wtórne nie są w ogóle skuteczne. Właśnie dlatego muzułmanie zaznaczają wszelkie odniesienia do możliwej przyszłości formułą *in šā' Allāh* (إن شاء الله, „Jeśli Bóg tak zechce”). Zawiera ona ufność w boskie rozporządzanie czasem<sup>55</sup>.

Z kolei dla mistyków muzułmańskich śmierć stanowi pewną fazę w procesie stałego wzrastania<sup>56</sup>. W ten sposób czas umierania człowieka przeradza się w jego wieczność z miłosiernym Bogiem. Pisze o tym we wspólny sposób mistyk perski Ğalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273):

Zmarłem, ze skały w roślinę zamieniony.  
Zmarłem, z rośliny wziąłem kształt zwierzęcia.  
Umarło zwierzę – stałem się człowiekiem.  
Miałbym się lękać, że mnie śmierć poniży?  
Raz jeszcze muszę z człowieczeństwa umrzeć,  
Ubrać się w skrzydła i pióra anioła...  
Lecz wśród aniołów też nie pozostanę,  
„Bo zniknie wszystko oprócz Jego twarzy”.  
A więc przepadam, ginę, bo organy  
Śpiewają: „Wszyscy do Niego wrócimy”<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Por. Abu-l-Barakāt al-Bağdādī, *Al-Kitāb al-mu'tabar fi-l-ḥikma al-ilāhīya*, t. I-III, Haidarābād 1939.

<sup>55</sup> Por. S. A. Ashraf, *Lexique de termes musulmans*, Dar Comboni-Cairo 1996, s. 22.

<sup>56</sup> Por. G. Böwering, *Ideas of Time in Persian Sufism*, „Iran” 1992, nr 30, s. 77-89.

<sup>57</sup> Tłum. M. Składankowa, cyt. za: *Religie Wschodu i Zachodu, Wybór tekstów źródłowych*, red. K. Banek, Warszawa 1991, s. 359.





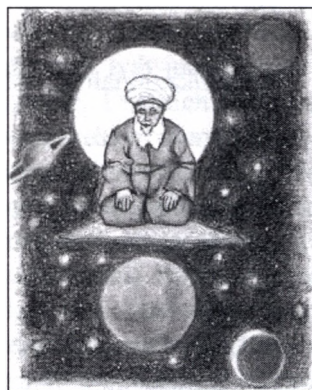
Ryc. 56. Dla mistyka Ġalāla ad-Dīn Rūmiego (1207-1273) czas umierania człowieka przeradza się w jego wieczność

Ci, którzy postępują dobrze, tzn. według mu-  
zułmańskich oczekiwań, będą nieśmiertelni. Dla  
sufich – a zwłaszcza Maṣūra al-Ḥallāġa (858-922)  
– wieczność oznacza zniknięcie rozczłonkowania  
czasu na chwile i jego przemiana w jedno, wieczne  
boskie trwanie<sup>58</sup>. Inni precyzują jeszcze dokładniej  
znaczenie „chwili” (*waqt*). Perski sufi ‘Alī Ḥuġwīrī  
(ok. 990-1077) stwierdza, że gdy Bóg wstępuje  
w duszę człowieka, nie pamięta on przeszłości i nie  
ma ochoty myśleć o przyszłości<sup>59</sup>. Wreszcie w szkole  
Maṣūra al-Ḥallāġa funkcjonowało również stwier-  
dzenie, że „święty” (sufi) winien być „synem chwili  
Boga”<sup>60</sup>. Filozof Mīr Dāmād (zm. 1632)  
zajął się dylematem  
kosmologii, w jaki  
uwikłała się islamska

myśl. Próbował znaleźć rozwiązanie pomiędzy kon-  
cepcjami mutakallimów uznających, iż świat zaczął  
istnieć w czasie, a koncepcjami sufich przychylają-  
cych się do tezy, że wszechświat istnieje *ab aeterno*.

Mīr Dāmād odrzucił koncepcję *ḥudūt zamānī*, tzn.  
wydarzenia dokonanego w czasie. Idea „wiecznie zda-  
rzającego się” – *ḥudūt dahrī* miała zniwelować napię-  
cie pomiędzy „wiecznie zdarzonym” a „wydarzeniem  
zdarzającym się w czasie”. Idea *ḥudūt dahrī* ukazuje  
nową propozycję „wiecznie nowego wydarzenia” i na-  
wiązuje do „czasu wyobrażonego”<sup>61</sup>.

Szyckie rozważania na temat natury wieczności,  
historii i czasu specyficznie związały egzystencjalno-  
-ontologiczny wymiar czasu. Autorzy szyccy zasadniczo koncentrowali się i na-  
dal się skupiają na misji Wielkiego Imama Alego oraz uznanych jego następców  
i spadkobierców. Czas „ziemski”, definiowany jako „chwila” stanowi płaszczyznę  
do odkrywania odwiecznej prawdy – *ḥaqīqa* (حقیقة), równoznacznej z Najwyższą  
Rzeczywistością. Szkoły tego kierunku opowiadają się za emanatystycznym podej-



Ryc. 57. Współczesny rysunek przedstawiający sufiego, którego medytacja przekracza czas i przestrzeń

<sup>58</sup> L. Massignon, *La passion d'Al-Hallaj*. Paris 1922, s. 557.

<sup>59</sup> Zob. angielskie tłumaczenie *Al-Huġwīrīego* z języka perskiego dokonane przez R. A. Nicholsona, [w:] *E. J. W. Gibb Memorial Series*, Leiden-London 1911, s. 367.

<sup>60</sup> Por. L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię...*, s. 164.

<sup>61</sup> Por. H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej...*, s. 289; S. H. Nasr, *Spirituals Movements, Philosophy, Theology in the Safavid Period*, [w:] *The Cambridge History of Iran*, red. W. Bayne Fisher, P. Jackson, L. Lockhart, Cambridge 1986, s. 674.



ściem do stworzenia bytów, akcentując w tym procesie czas i ruch. Myśl ta, będąca kontynuacją platonizmu i neoplatonizmu sprowadza do Imama „czas dusz”. Właśnie ten najwyższy przywódca staje się „Panem Chwili” i bynajmniej nie musi być on w danym momencie konkretną postacią historyczną. Ujęcie takie pozwala przypisywać szyitom zbawczą rolę wybranym kreacjom historycznym, nadając im nowe znaczenia<sup>62</sup>.

\*\*\*

Chociaż rozważania sufich spotykały się często z dezaprobatą oficjalnych szkół, to jednak islam w jakiejś mierze był, i jest obecnie, raz po raz zmuszony zmagać się z wyzwaniem, jakie stanowią mistycy. Najgłębszy poziom ludzkiej egzystencji nabiera więc sensu przez styk z rzeczywistością nieskończoną. Dla muzułmanów wiara Abrahama jest niezwykłym fenomenem, niejako zanurzeniem się w boski czas. Wiara prowadzi do zbawienia, które jest nierozzerwalnie związane z wiecznością. Dla muzułmanów islam jest więc swoistym przymierzem, które zawarł Bóg z ludzkością w konkretnym czasie, ale w obliczu wieczności – nieskończonego czasu. Sugeruje to sura VII, 172, w której mowa jest o ostatecznym świadectwie na Sądzie Ostatecznym.

---

<sup>62</sup> Por. J. Hauziński, *O wpływie isma'ilizmu na traktaty Braci Czystości raz jeszcze*, [w:] *Rycerze, wędrowcy, kacerze. Studia z historii średniowiecznej i wczesnonowożytnej Europy Środkowej*, red. B. Wojciechowska, W. Kowalski. Kielce 2013, s. 421-433.



## 4. MUZULMAŃSKA TEOLOGIA HISTORII

Współcześnie historia w świecie zachodnim jest zazwyczaj rozumiana w dwóch odrębnych znaczeniach – jako *res gestae*, przeszłość jako taka (dzieje) oraz *rerum gestarum*, czyli wszelkie relacje o tej przeszłości (głównie historiografia). Z kolei klasycznym terminem arabskim na oznaczenie historii był i jest *tārīḥ* (zapis średniowieczny تاريخ). Termin ten, znany już w IX wieku, rozumiany był jako „pojmowanie czasu” (تعريف الوقت). Natomiast w językach południowoarabskich rdzeń *y-r-ḥ* oznacza epokę, datę<sup>1</sup>. Teologia poszerza spektrum historii o jeszcze jeden aspekt: sens (wraz z wartościowaniem). Dla teologów różnych systemów religijnych, historia stanowi zasadniczo nieprzerwany ciąg sensów nadawanych człowiekowi. Niejednokrotnie przyszłość jest odczytywana w kluczu teraźniejszości na podstawie wydarzeń z przeszłości.

Na przykład chrześcijaństwo ujmuje dzieje ludzkości jako swoiste „wychodzenie” od Boga i powracanie doń dzięki osobie Jezusa. Zatem Jezus Chrystus stanowi centrum historii i nadaje jej najpełniejszy sens. W islamie analogicznym punktem zwrotnym w dziejach świata jest działalność i posiadanie Mahometa.



Ryc. 58. Kaligrafia *mā śā' a llāh* (ما شاء الله – zwrot oznacza wdzięczność Bogu). Według islamu Objawienie Mahometa jest punktem zwrotnym w dziejach świata i nadaje im sens

### 4.1. Teologiczny podział historii w islamie

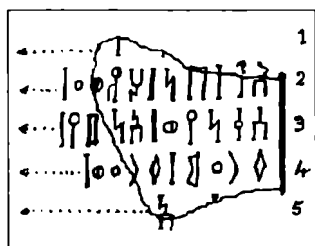
Tradycyjna historiografia i teologia muzułmańska mówiły zasadniczo o dwóch okresach w historii ludzkości, choć należałoby raczej mówić o trzech<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Por. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968, s. 11-12.

<sup>2</sup> Por. I. Goldziher, *What is Meant by al-Jāhiliyya*, [w:] *Muslim Studies*, wyd. 3, t. I, New Brunswick 2009, s. 202.

## TRZY OKRESY HISTORII W NAUCE ISLAMU

- a) **Okres dżahilijji** (جاهلية – *ǧāhiliyya*), czyli „czas ciemnoty, nieświadomości”, który rozpoczął się od Adama i zakończył posłannictwem Mahometa. Termin ten dotyczy zatem historii ludów arabskich przed pojawieniem się islamu.
- b) **Okres muzułmański**, trwający od chwili działalności Proroka do chwili obecnej.
- c) **Okres *nubuwwa*** (نبوة) – czas Mahometa, okres prorocstwa – czyli przejście od dżahilijji do okresu muzułmańskiego.



Ryc. 59. Południowoarabska inskrypcja IA17.127

Niektórzy współcześni orientaliści precyzują ten podział. Mówi się więc o dżahilijji, która oznacza okres sabejsko-himjarycki, albo o dżahilijji jako wieku poprzedzającym wystąpienie Mahometa<sup>3</sup>.

Wydaje się, iż podział ten w jakiejś mierze wynika z postrzegania czasu w przedislamskiej Arabii. Badania Maxime'a Rodinsona (1915-2004), na ten temat w północno i południowoarabskich społeczeństwach przed powstaniem islamu, wykazały wielkie znaczenie pewnych przedziałów czasowych w życiu zarówno nomadów, jak i związanych z rolnictwem Arabów.

Już w okresie przed pojawieniem się islamu wyodrębniano specjalne święte okresy, które posiadały wielkie znaczenie kultowe i społeczne<sup>4</sup>. Właśnie taka pragmatyka poprzedziła muzułmański kalendarz i w pewnym sensie była jego prawozorem.

Fenomen czasu w epoce przedmuzułmańskiej bada się przede wszystkim w oparciu o analizy utworów staroarabskich poetów. W interpretacjach tych należy uwzględnić również kategorię nocy, o czym przekonuje lektura *La réalité et la fiction dans la poésie arabe ancienne* Alberta Araziego<sup>5</sup>. Nie wykluczone, że obraz dżahilijji, jako okresu ciemnego, może mieć związek z tym środkiem wyrazu u staroarabskich autorów.

Interesujący jest fakt, że rozważania o transformacji percepcji czasu ze środowiska przedislamskiego do koncepcji wypracowanej we wczesnej ummie (wspólnocie muzułmańskiej) zasadniczo nie pojawiają się we współczesnych arabskich opracowaniach poezji. Dla przykładu Abd al-Ilāh aṣ-Ṣā'ig, przedstawia zasadniczo opisy poszczególnych epok, bez próby uchwycenia ewolucji znaczenia czasu. W dziele

<sup>3</sup> Por. P. K. Hitti. *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański. Warszawa 1969, s. 75.

<sup>4</sup> Por. M. Rodinson. *L'espace et le temps chez les anciennes Arabes*. „Matériaux arabes et sudarabiques: Groupe d'études de linguistique et de littératures arabes et sudarabiques” 1997, nr 8, s. 13-77.

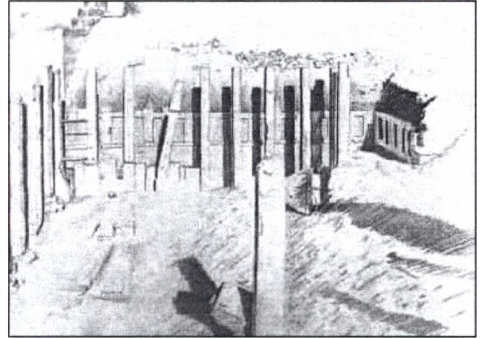
<sup>5</sup> A. Arazi. *La réalité et la fiction dans la poésie arabe ancienne*. Paris 1989.

tego autora trudno znaleźć zarówno rozważania o naturze czasu u dawnych Arabów, jak i pogłębioną analizę pojęć<sup>6</sup>.

Wyodrębnienie we wczesnym islamie okresu dżahilijja, a także negatywna ocena tej epoki w opraciu o kryteria teologiczno-moralne, posiadają w historii religii wiele analogii. Pejoratywna ocena pewnych okresów dziejów ludzkości przejawia się między innymi w określeniu „wieki ciemne”, które w historiografiach stanowią specyficzną koncepcję dekadencji intelektualnej i regresję ekonomiczną.

Mimo sceptycyzmu do takiego wartościowania ze strony naukowców (oparcie się na pozanaukowych przesłankach w ocenie epok), mianem „wieków ciemnych” określano np. okres starożytnej historii Greków w Anatolii 1100-750 p.n.e. (tzw. „greckie ciemne wieki”), czy też dzieje papiestwa w latach 904-964 tzw. *saeculum obscurum*, lub w ogóle epokę zachodniego średniowiecza (V-XV w.).

Znaczenie nazwy „ciemne wieki” przechodziło wiele ewolucji, w zależności od spojrzenia na tak określane przedziały czasowe i fenomeny im towarzyszące. Można uznać, iż w świecie islamu termin „dżahilijja” nabrał konotacji znaczeniowych bliskich „ciemnym wiekom”. Dżahilijja została wyodrębniona na podstawie negatywnego, moralnego wartościowania czasów przedislamskich przez autorów muzułmańskich. Muzułmanie określają jako dżahilijja czasy kwitnącego poganizmu, tak bardzo zwalczanego przez Mahometa. Zdaniem większości uczonych muzułmańskich dżahilijja w przedislamskiej Arabii charakteryzowała się niskim statusem społecznym kobiet, niczym nieograniczoną poligamią, nikłym wsparciem dla biednych i sierot, powszechnym hazardem i alkoholizmem. Oprócz wymienionych wyżej problemów wymieniane są też rozboje, oszustwa i nieuczciwe transakcje. Problemy te miały ujawniać się ze szczególną mocą w ważnym ośrodku handlowym, jakim była Mekka<sup>7</sup>. Ta zupełnie negatywna ocena epoki w najmniejszym stopniu nie uwzględnia wielu aspektów, które jej przeczą, na przykład oczywistego faktu, iż pod względem kulturowym (filozofia, sztuka, piśmiennictwo, budownictwo) i ekonomiczno-technicznym Arabowie południowi i chrześcijanie (Bizancjum) znajdowali się na wiele wyższym poziomie, niż wczesne społeczeń-



Ryc. 60. Jeden z „cudów świata”, tama w Ma'arib. Osiągnięcia Arabów z Południowej Arabii okresu przedislamskiego czynią dyskusyjnym określenie tego okresu jako dżahilijja

<sup>6</sup> Por. Abd al-Ilāh aṣ-Ṣā' iḡ. *Az-zaman 'inda š-su'arā' al-'arab qabla 'l-Islām*. Bagdad 1986.

<sup>7</sup> Rzecz jasna ocena badaczy tego okresu jest odmienna. Zob. np. M. J. Kister, *Some Reports concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam*, „*Journal of the Economic and Social History of the Orient*” 1972, nr 15/1-2, s. 61-93.

stwo muzułmańskie w czasach Mahometa (wczesnego okresu islamu – czyli czasu *n(?)ubuwwat* [نبوة]), nie mówiąc o Chinach.

## 4.2. Okres džahilijji

Sam termin džahilijja (جاهلية – *ġāhiliyya*) tłumaczony bywa jako „czas niewiedzy”, „przedislamski poganizm” lub ogólnie „przedislamskie czasy”<sup>8</sup>. Spotyka się też jego bardziej dobitne tłumaczenia i rozumienia: „okres ciemnoty”, „czas zacofania” lub „epoka barbarzyństwa”<sup>9</sup>. Generalnie można przyjąć, że džahilijja oznacza po prostu – w sensie węższym lub szerszym – pogański okres przed Mahometem<sup>10</sup>. W znaczeniu węższym džahilijja odnosi się do wieku poprzedzającego wystąpienie Mahometa, natomiast w rozumieniu szerszym oznacza okres „bez proroka” (czas od Jezusa do Mahometa)<sup>11</sup>.



Ryc. 61. Moneta Królestwa Himjaryckiego, Południowa Arabia I n.e.

Według teologii muzułmańskiej, w epoce džahilijja (niezależnie od tego, czy jest ona rozumiana w sensie węższym czy szerszym) Arabia nie posiadała ani żadnego systemu religijnego, ani też proroków i ksiąg objawionych. Takie rozumienie tego pojęcia – jak już wspomniano – prowokuje pytanie, czy można przypisać brak kultury wysoko rozwiniętym królestwom południowarabskim<sup>12</sup>.

### 4.2.1. Dżahilijja w poezji staroarabskiej, Koranie i dziełach muzułmańskich

Odnośnie etymologii terminu „dżahilijja” warto podkreślić, iż w okresie przedislamskim arabski rdzeń *ġ-h-l* nawiązywał do „niewiedzy” w tym sensie, że używano go na określenie nieokrzesanego, „dzikiego” człowieka. Rdzeń ten był zatem przeciwieństwem do *'i-l-m* („wiedza”)<sup>13</sup>. Świadczy o tym m. in. wyrażenie ‘Antara Ibn Šaddāda al-‘Absiego (525-608), iż można być ignorantem w tym, czego się nie

<sup>8</sup> Por. H. Wehr, *A Dictionary of Modern Written...* s. 144.

<sup>9</sup> Por. T. H. Weir, *Djahilija*, w: J. A. Wensinck, J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islam*. Leiden 1941, s. 104.

<sup>10</sup> Por. I. Goldziher, *What is Meant by al-Jāhiliyya...*, s. 202.

<sup>11</sup> Por. F. Dieterici, *Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran*. Leipzig 1894, s. 31.

<sup>12</sup> Por. R. Drory, *The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making*. „Studia Islamica” 1996, nr 83, s. 33-49.

<sup>13</sup> Por. I. Goldziher, *What is Meant by al-Jāhiliyya...* s. 202.

wie (إن كنت جاهلة بما لم تعلمي)<sup>14</sup>. Określenie przedmuzułmańskiego okresu jako džahilijji utrwalano się w ciągu kilku pokoleń muzułmanów pierwszego i drugiego wieku hidżry. Nie zawsze dokonywało się to progresywnie. W epoce Abbasydów zdawano sobie sprawę z jednoczącej roli poezji staroarabskiej na planie kulturowym. Niewykluczone, że władcy abbasydzy wykorzystali ten typ literatury do konstruowania arabskiej tożsamości<sup>15</sup>. Sięganie do wzorców z przedislamskiej przeszłości czyniło religijne ujęcie džahilijji jako okresu ciemnoty dość dyskusyjnym.

Dżahilijja (جاهلية – *ğāhiliyya*) występuje w Koranie 4 razy<sup>16</sup>. Wers 154 sury III mówi o niezgodnym myśleniu o Bogu, „tak jak w epoce pogaństwa” (الْجَاهِلِيَّةِ)<sup>17</sup>. Z kolei sura V, 50 stawia pytanie retoryczne pod adresem ludzi szerzących zepsucie: „Czyż oni pragną sądu z czasów pogaństwa (الْجَاهِلِيَّةِ)”?<sup>18</sup>. Natomiast w pouczeniach dla kobiet czytamy: „Przebywajcie w swoich domach i nie ozdabiajcie się w ten sposób, jak ozdabiały się kobiety za czasów pogaństwa!” (XXXIII, 33)<sup>19</sup>. Wreszcie wers XLVIII, 26 stwierdza: „Kiedy ci, którzy nie uwierzyli, umieścili w swoich sercach zapalczliwość, zapalczliwość pogaństwa (الْجَاهِلِيَّةِ).

Bóg zesłał Swoją pokój i bezpieczeństwo na Swojego Posłańca i na wiernych (...)”<sup>20</sup>.

Jeśli zechcemy badać okres džahilijji w węższym rozumieniu nazwy, tzn. wiek poprzedzający wystąpienie Mahometa, to do tego okresu nie znajdujemy wielu źródeł. Najstarsze świadectwa zachowały się jako różne podania, legendy, tradycje i przysłowia, mówiące o różnych aspektach życia Arabów. Zostały one jednak zapisane od 200 do 400 lat po wydarzeniach, które miały upamiętniać, przez autorów



Ryc. 62. Strój kobiet arabskich IV-VI w.

<sup>14</sup> Por. عنتره بن شداد [on-line] [www.fahad.net/antar.html](http://www.fahad.net/antar.html) (23 IX 2012).

<sup>15</sup> Por. R. Drory, *The Abbasid Construction of Jahiliyya...*, s. 34.

<sup>16</sup> Według starego podziału *Koranu*: III, 148; V, 55; XXXIII, 33; XLVIII, 26. Por. G. Flügel, *Concordantiae Corani Arabicae...*, s. 47. Zgodnie z nową numeracją: III, 154; V, 50, XXXIII, 33; XLVIII, 26 (dwie ostatnie bez zmian). Por. A. T. Houry, *Der Koran. Arabisch-Deutsch Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, t. IV, s. 260 – t. VI, s. 102.

<sup>17</sup> ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَدْرِ الْقَوْمِ نَعَامًا يَفْسُقِي طَائِفَةٌ مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قَاتَلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَالرِّضْحَانُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ زُونَ قَوْمِي هُوَ قَوْلُ الْكُفْرَانِ لَوْلَا رَحْمَةُ رَبِّكَ لَأَكْبَرْتَ فِي الْأَرْضِ أَنْ تَرَوْهُ بِرَبِّكَ فَاعْلَمْ أَنَّ

<sup>18</sup> وَقُرْنٌ فِي بُيُوتِكُمْ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقْنِ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ

عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

<sup>20</sup> إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

takich, jak np. Muḥammad ibn ‘Abd Allāh Azraqī (858)<sup>21</sup>, Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn Ya‘qūb al-Hamdānī (ok. 893–945)<sup>22</sup>, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd Rabbih (860–940)<sup>23</sup>, Ḥamzah al-Iṣfahānī (893-ok. 965)<sup>24</sup>, Abū Ġa‘far Muḥammad ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī (838–923)<sup>25</sup>.

W szerszym rozumieniu džahilijja oznacza dłuższy okres niż jeden wiek – po prostu cały czas przedmuzułmański. Interpretacje tak rozumianej „epoki niewiedzy” związane są z dziejami interwencji Boga w historię ludzkości, dokonywanymi za sprawą proroków. Niektórzy autorzy arabscy wyodrębniają w szeroko rozumianej džahilijja dwa okresy: „dawną” i „nową džahilijję”. Pierwsza z nich, czyli „dawna džahilijja” obejmuje przedział czasowy od Adama do Noego lub Abrahama (według jeszcze innych od Noego do arabskiego proroka Idrisa). Natomiast „nowa džahilijja” oznacza okres „bez proroka”, tzn. kilka wieków od czasów Jezusa do Mahometa<sup>26</sup>. Podział ten wynika najprawdopodobniej z Koranu (sura XXXIII, 33), gdzie mowa jest o kokieterii kobiet, jak za czasów „dawnej (pierwszej) džahilijji” (الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى)<sup>27</sup>. W jej okresie tylko misje proroków stanowiły niejako „szczeliny” („wyłomy”) w czasie; wysłańcy Boży przypominali niestrudzenie przedwieczne przymierze i monoteizm. Natomiast ludzie, żyjący w poszczególnych przedziałach czasu pomiędzy prorokami, pogrążeni byli w džahilijji<sup>28</sup>.

„Nowa džahilijja” łączy się z islamską nauką o chrześcijaństwie. W myśl teologii islamskiej wszyscy prorocy – a więc również Jezus – zaświadczały tylko o jednym: o idei *tawḥīd*<sup>29</sup>, która świadczy o pierwotnej jedności ludzi (II, 213). Niemniej – według Mahometa – chrześcijanie sprzeciwili się jedyności Boga deifikując Jezusa, co jest wielkim błędem (IX, 30; IV, 171–172; XLIII, 59). Dlatego džahilijja odnosi się również do czasów chrześcijańskich po Jezusie, okresu pierwszych wieków chrześcijaństwa, w którym – według teologii muzułmańskiej – chrześcijanie utwierdzili się w błędzie deifikacji człowieka.

<sup>21</sup> Por. Al-Azraqī. *Aḥbār Makka (Die Chroniken der Stadt Mekka)*, wyd. F. Wüstenfeld. Leipzig 1857–1861.

<sup>22</sup> Por. Al-Hamadānī, *Ṣifat Ġazīrat al-‘Arab*, red. D. H. Müller, Leiden 1884.

<sup>23</sup> Por. Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd Rabbih, *The Unique Necklace: Al-‘iqd Al-farid*. tłum. I. J. Boullata, Itaca 2007.

<sup>24</sup> Por. *The Annals of Hamzah al-Isfahani. Translated from the Arabic with an Introduction*, red. U. M. Daudpota, Bombay 1932.

<sup>25</sup> Por. *The History of al-Ṭabarī*, t. I–XL. tłum. F. Rosenthal. E. Yar-Shater. New York 1989–2007.

<sup>26</sup> Por. I. Goldziher, *What is Meant by al-Jāhiliyya...*, s. 202.

<sup>27</sup> W przekładzie polskim *Koranu* J. Bielawskiego (Warszawa 1986) występuje niedokładne tłumaczenie w postaci zwrotu „za czasów pogaństwa” zamiast dosłownego „za czasów dawnego (pierwszego) pogaństwa” (الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى). Opuszczone w tym tłumaczeniu słowo *al-‘ula* jest dla naszych badań kluczowe: wyjaśnia genezę podziału džahilijji w świecie islamu na dwa okresy.

<sup>28</sup> Por. L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię...* s. 172.

<sup>29</sup> Przez ideę *tawḥīd* islam rozumie jedność Boga, z której wynika również jedność objawienia oraz zasadnicza zgodność wszystkich prorockich posłańctw.



## 4.2.2. Cechy džahilijji

Stosunek muzułmanów do tej przeszłości dobrze oddają biografie Mahometa, a także późniejsze komentarze koraniczne. Ukazują one dystans, jaki z perspektywy czasu okazywali muzułmanie wobec džahilijji – okresu przed islamem. Np. ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Malik z drugiego wieku ery muzułmańskiej, ukazuje błąd politeistów – tych, którzy „do-dają Bogu towarzyszy” (*mušrikīna bi'llāh*)<sup>30</sup>. Szczególnie krytyczne wobec wierzeń staroarabskich jest dzieło historyka arabskiego Hišama Ibn Al-Kalbīego (zm. 819), pt. „Księga idoli [bóstw]” (*Kitāb al-aṣnām* - كتاب الاصنام), traktujące o wierzeniach Arabów przed islamem<sup>31</sup>.

Analiza staroarabskiego słownictwa pozwala na stwierdzenie, iż człowiek „zanurzony w džahilijji” – *ġāhil*, to nieokrzesany barbarzyńca, dziki i pełen negatywnych przyzwyczajęń. Jego przeciwieństwem jest *ḥalim* – człowiek cywilizowany. Bohaterowie muzułmańscy określane są właśnie tym drugim terminem<sup>32</sup>.

Mimo, że džahilijja odnosi się również do czasów chrześcijańskich po Jezusie, jednak nie „deifikacja człowieka” w chrześcijaństwie, ale wierzenia pogańskie uznaje się za najbardziej charakterystyczną cechę džahilijji. Chrześcijaństwo bowiem nie zapuściło głębokich korzeni w Arabii właściwej. Mahomet pragnął z całego serca wykorzenić mocno tkwiące w mentalności Beduinów przedmuzułmańskie idee religijne. Składały się na nie dość rozbudowane wierzenia politeistyczne (liczne bóstwa oraz świat opiekuńczych i złych dzinnów)<sup>33</sup>. Prorok, dla obrony idei monoteistycznych, stanowczo przekreślił całe religijne dziedzictwo dawnych Arabów zamykając je w określeniu džahilijja. Należy pamiętać, że monoteizm był znany starożytnym Arabom, ponieważ na terenie Półwyspu Arabskiego zamieszkiwali przedstawiciele judaizmu i chrześcijaństwa<sup>34</sup>. Jednakże monoteizm ten kojarzony był z obcymi wpływami. Mahomet, „jako rodzimy” prorok, głosząc ideę *tawḥid* gwałtownie zaatakował dawne wierzenia politeistyczne<sup>35</sup>. Nowa religia miała zetrzeć wszystko, co było przed nią. Zatem stosunkowo szybko džahilijja zaczęła oznaczać wszystkie

<sup>30</sup> Por. M. ʿAbd al-ʿAzīz b. ʿAbd al-Malik, *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, t. XXI, Bulāq 1327 H. (1909), s. 6.

<sup>31</sup> Por. Hishām Ibn-al-Kalbi, *The Book of Idols: Being a Translation from the Arabic of the Kitāb al-Aṣnām*, red. Nabīh Amīn Fāris, Princeton 1952.

<sup>32</sup> Por. I. Goldziher, *What is Meant by al-Jāhiliyya...*, s. 203-204.

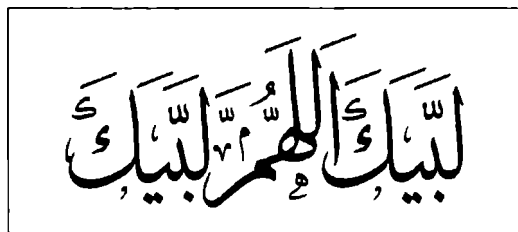
<sup>33</sup> Por. i szerzej zob.: W. Caskel, *Die alten semitischen Gottheiten in Arabien*, [w:] S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, s. 95-117; G. Ryckmans, *Les religions arabes preislamiques*, Louvain 1951; T. Fahd, *Le pantheon de l'Arabie Centrale a la veille de l'Hegire*, Paris 1968; D. Arnaud, F. Bron, G. del Olmo, J. Teixidor, *Mitologia y religion del Oriente Antiguo*, t. II/2, Barcelona 1995, rozdział pt. *Arabes*, s. 413-441; R. Piwiński, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989, 22-39; K. Kościelniak, *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływania religii starożytnych*, Kraków 1999, s. 263-267.

<sup>34</sup> Por. K. Kościelniak, *XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej*. t. I: *Arabia starożytna. Chrześcijaństwo w Arabii do Mahometa (632)*, Kraków 2000, s. 75-145.

<sup>35</sup> Por. A. T. Welch, *Allah and Other Supernatural Beings. The Emergence of the Quranic Doctrine of tawḥid*, [w:] *Studies in Quran and Tafsir*, „Journal of the American Academy of Religion” 1979, t. 47, nr 4, s. 733-753.

idee i ideały przedmuzułmańskie<sup>36</sup>. Do opisu opozycji wobec idei *tawhid* wprowadzono termin *širk* (شرك), który etymologicznie nawiązywał do „dodawania towarzyszy” Bogu. W zasadzie *širk* oznaczało to wszystko, co mieści się w greckim terminie εἰδωλοατρία (εἰδωλολατρεία) – czczenie fałszywych bóstw. Na gruncie arabskim wczesnego islamu słowem *mušrikūn* (مشركون) określano wszystkich tych, którzy ulegają bałwochwalstwu (politeizmowi)<sup>37</sup>. Negatywne wartościowanie wielobóstwa zostało przejęte z wcześniejszych systemów monoteistycznych<sup>38</sup>. Kilka wieków poprzedzających wystąpienie Mahometa charakteryzowało się systematycznym rozwojem wierzeń monteistycznych<sup>39</sup>.

Ze względu na wrogość do politeizmu pierwsi muzułmanie starali się zniszczyć wszystko, co przypominało im kulturę religijną przed Mahometem. Właśnie dlatego współcześni uczeni mają problemy z odtworzeniem staroarabskiego panteonu (zwłaszcza z centralnej Arabii)<sup>40</sup>.



Ryc. 63. Posiadające staroarabskie korzenie, pielgrzymie zawołanie: لبياك اللهم لبياك (*labbayka-llahumma labbayk*), w kaligrafii suls

Muzułmańska klasyfikacja okresu przedislamskiego jako czystego pogaństwa – oprócz wspomnianych aspektów kulturowych – napotyka jednak na jeszcze inne trudności. Niektóre praktyki muzułmańskie (jak np. pielgrzymka do Mekki, czczenie kamienia Káaba) posiadają „pogańskie” korzenie (długą listę zapożyczeń z okresu dżahilija w islamie wylicza Mohd Shukri Hanapi<sup>41</sup>). O tych powiązaniach świadczą

też formuły rytualnych inwokacji, używane podczas pielgrzymki do Mekki przez plemiona przedmuzułmańskiej Arabii<sup>42</sup>. Muḥammad Sayyid Ḥusayn uznał, iż pielgrzymie zawołanie لبياك اللهم لبياك (*labbayka-llahumma labbayk*) stało się modlitwą

<sup>36</sup> Por. G. R. Hawting, *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge 1999, s. 67-68.

<sup>37</sup> Por. M. I. Surty, *The Qur'an and Al-Shirk (Polytheism)*, London 1982, s. 23.

<sup>38</sup> Wydaje się, że takie rozumienie wynikało z oddziaływania poglądów żydowskich i chrześcijańskich w przedmuzułmańskiej Arabii. Por. J. H. Mordtmann, D. H. Müller, *Eine monotheistische sabäische Inschrift*, „Vienna Oriental Journal” 1896, nr 10, s. 265-292, szczególnie s. 286-287. Zob. też: S. Libermann, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962, rozdz. Rabbinic Polemic against Idolatry, s. 115-127.

<sup>39</sup> Por. G. Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993.

<sup>40</sup> Por. P. K. Hitti, *Dzieje Arabów...*, s. 75-76; T. Fahd, *Le panthéon de Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*, Paris 1968.

<sup>41</sup> Por. M. Sh. Hanapi, *From Jahiliyyah to Islamic Worldview: In a Search of An Islamic Educational Philosophy*, „International Journal of Humanities and Social Science” 2013, t. 3, nr 2, s. 217-219.

<sup>42</sup> Analiza 25 takich inwokacji znajduje się w: S. M. Husayn, *Talbiyat al-jahiliyya*, [w:] *Proceedings of the 9<sup>th</sup> All India Oriental Conference 1937*, b.m.w. 1940, s. 361-369.

pierwszych monoteistów w przedmuzułmańskiej Arabii (być może hanifów)<sup>43</sup>. Najprawdopodobniej Mahomet zmienił tę pochodzącą z czasów džahilijji formułę *labbayka allāhumma labbayka, lā šarīka laka illā šarīkun huwa laka, tamlīkuhu wa-mā malaka*<sup>44</sup> („Tutaj jestem, o Boże, tutaj jestem, Ty nie masz towarzysza, za wyjątkiem tego towarzysza, którego posiadasz, Ty posiadasz jego i wszystko co jego jest”) na inwokację *labbayka allāhumma labbayka, lā šarīka laka inna l-ḥamda wa-l-ni‘mata wa-l-mulka lā šarīka laka* („Tutaj jestem, o Boże, tutaj jestem, Ty nie masz towarzysza, chwała i taska i królestwo, Ty nie masz towarzysza”).

W przeciwieństwie do południowej Arabii, gdzie istniały wysoko rozwinięte królestwa, mieszkańcy północnych i środkowych rejonów Półwyspu Arabskiego, czyli terenów, na których powstał islam, nie wytworzyli rozwiniętej, starożytnej kultury. Historia odnotowała głównie wojny podjazdowe, jakie toczyły między sobą różne plemiona Beduinów. Potyczki te nazywane są *Ayyām al-‘Arab* (أيام العرب), czyli „dni Arabów”. Mianem tym określa się zarazem opowieści o wyprawach, wojnach i potyczkach plemiennych Beduinów, będące jednym z gatunków prozy okresu džahilijji. Każdy poszczególny „dzień” (*yawm*) posiadał swe imię, np. *Yawm ‘Ayn Ubāg*, („Dzień źródła Ubāga”), *Yawm Bu ‘āt*, („dzień Bu ‘āta”), co zazwyczaj związane było z lokalizacją miejsca, gdzie toczyły się walki.

Tradycje te początkowo przekazywane były tylko ustnie, później zostały zapisane przez poetów i historyków arabskich. Informacje o zmaganiach, wojnach i grabieżach w przedmuzułmańskiej Arabii przekazuje *Kitāb al-‘Agānī* (كتاب الأغاني) – „Księga Pieśni” – zbiór poematów i pieśni od okresu przedislamskiego do X wieku (ponad 10.000 stron), zebrany i zredagowany przez arabskiego uczonego Abū-l-Faraġa al-‘Iṣfahānīego (897–967)<sup>45</sup>. Opisy ukazują genezę beduińskich konfliktów. Sprzeczka kilku ludzi – czasem wzniecona z powodu błahych przyczyn – szybko stawała się problemem wszystkich generując walki.

<sup>43</sup> M. J. Kister, *Labbayka, Allāhumma, labbayka. On a Monotheistic Aspect of a Jahiliyya Practice*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 1980, nr 2, s. 33-57.

<sup>44</sup> Tekst inwokacji لا شريك لك، لييك اللهم لييك، وما ملك هو لك تملك وما ملك لييك لا شريك لك (czasem z drobnymi zmianami) przekazują: Ibn al-Kalbī, *Al-Aṣnān*, wyd. Aḥmad Zakī Paša, Al-Qāhira 1343H/1924, s. 7; Al-Azraqī, *Aḥbār Makka (Die Chroniken der Stadt Mekka)*, wyd. F. Wüstenfeld, t. I, Leipzig 1857, s. 134; Al-Kalā‘ī, *Al-Iktifā fī maġazī rasūli llahi wa-t-talātati l-ḥulafā’*, wyd. Muṣṭafā ‘Abd al-Wāḥid, Al-Qāhira 1387H/1968, t. I, s. 94; Aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, red. Šākīr, Al-Qāhira 1386/1969, t. XVI, s. 289, nr 19973; al-Suyūṭī, *Al-Durr al-manṭūr*. Al-Qāhira 1314H, t. IV, s. 40, 359; Al-Bayhaqī, *As-Sunan al-kubrā*, Hyderabad 1352H, t. V, s. 45; Ibn Ḥazm, *Ḥaġġat al-wadā’*, red. Muḥammad Ḥaqqī, Bayrūt 1966, s. 349-350; An-Nayṣabūrī, *Ġarā‘ib al-Qur‘ān*, wyd. Ibrahim ‘Aṭwa ‘Awaḍ, Al-Qāhira 1384H/1965, t. XVII, 96; Al-Ḥāzin, *Lubāb at-tawīl*, Al-Qāhira 1381H, t. III, s. 261, t. V, s. 13; Aš-Šahrastānī, *Al-Milal wa-l-niḥal*, wyd. Muḥammad Sayyid Kaylānī, Al-Qāhira 1387H/1967, t. II, s. 238, 247; Nūr ad-Din al-Hayṭamī, *Maġmā az-zawā‘id*, Bayrūt 1967, t. III, s. 223; Abū l-‘Alā al-Māarrī, *Risālat al-ġufrān*, wyd. ‘A’iša ‘Abd ar-Raḥmān, Al-Qāhira 1382H/1963; Ibn Aṭīr, *Ġāmi‘ al-uṣūl*, wyd. Muḥammad Hāmid al-Fiḳī, Al-Qāhira 1368H/1949, t. III, s. 444, nr 1377; ‘Umar b. Muḥammad Muṣīlī, *Kitāb al-wasīla*, Hyderabad 1392/1973, t. III, s. 196.

<sup>45</sup> Por. *Kitāb al-‘Agānī li Abi-l-Faraġ ‘Alī Ibn-al-Ḥusain al-‘Iṣfahānī. Taḥqīq Iḥsān ‘Abbās*. t. I-XXV, Bairūt 2008.



Ryc. 64. Męskie stroje arabskie IV-VI w.

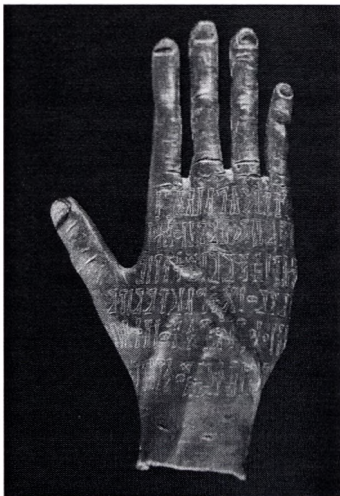
Chęć zemsty powodowała ciągle konflikty. Na ich tle powstawały długotrwałe wojny pomiędzy szczepami, którym kres kładła pokojowa interwencja przedstawicieli jakiegoś neutralnego plemienia. Pokój osiągnano dzięki szanowanemu przez obie strony *status quo*: stronnictwo, które odniosło mniejsze straty, zobowiązane było wynagrodzić „nadwyżki” zabitych stratnym przeciwnikom.

W interpretacjach muzułmańskich krytyka dżahiliji polega nie tylko na odrzuceniu niekończących się wojen plemiennych, ale również innych przywar dawnych Arabów, takich jak pijaństwo i gry hazardowe. Grzechy te stanowią – zdaniem muzułmanów – typowy przykład zacofania przedmuzułmańskich mieszkańców Półwyspu Arabskiego z okresu dżahiliji.

Magia jest systemem wierzeń (określana jest przez badaczy jako „pozorna nauka”) i praktycznych wskazówek („pozorna technika”). Za ich pomocą człowiek pragnie oddziaływać na wydarzenia i rzeczy, które według normalnych praw czasu i fizyki mu nie przysługują. Jest ona przeciwieństwem myśli religijnej. Zwolennicy magii wierzą w możliwość samodzielnego zapanowania nad nadprzyrodzonych mocy<sup>46</sup>. W sposób szczególny magia sprzeciwia się monoteizmowi.

Mahomet zetknął się z szeroko rozpowszechnionymi formami magii przedmuzułmańskiej Arabii. Wydał im też walkę, chociaż zapewne zdawał sobie sprawę z tego, jak trudno będzie doprowadzić do wykorzenia czarów z mentalności Arabów.

Również późniejsi komentatorzy Koranu podzielali zdecydowanie wrogie stanowisko wobec praktyk magicznych, uznając je za echo dżahiliji. Zajęli się też definiowaniem oraz klasyfikacjami magii. Zasadniczo wyróżniono jej trzy odmiany. Pierwszą są przekonania, że inne moce niż Bóg rządzą fenomenami i dziełami na świecie. Drugą – wiara, iż sam człowiek potrafi osiągnąć taki stopień panowania nad siłami duchowymi, iż będzie zdolnym stwarzać życie, zmieniać postacie itp. Wreszcie trzecia odmiana magii wyraża się w przekonaniu, iż czarownik posiada takie moce (czy to dane od uro-



Ryc. 65. Staroarabska inskrypcja ku czci bóstwa Tarub, wyryta na dłoni (II-III w.)

<sup>46</sup> Por. hasło *Magia*. [w:] *Leksykon religii od A do Ż*, współpr. G. Denzler et al., tłum. B. Kruk et al., Warszawa 1994, s. 197.

dzenia, czy nabyte), dzięki którym, przez odpowiednie praktyki, niejako zmusza Boga do wykonania jakichś, zamierzonych przez niego, rzeczy. Kto praktykuje dwa pierwsze rodzaje magii, winien zostać ukarany śmiercią.

Trzeci typ praktyk czarodziejskich jest traktowany nieco łagodniej. Człowiek uprawiający ten typ magii niekoniecznie uważany jest za niewierzącego, powinien jednak ponieść pewną karę (nie śmierci). Czarownik nie może jednak być muzułmaninem, lecz może być na przykład żydem (w czasach Proroka wielu żydów uprawiało magię). Samo zgłębianie wiedzy magicznej jest wtedy zabronione, gdy pochodzi od niewierzącego (zdaniem komentatorów) czarownika, lub prowadzi do praktyk magicznych<sup>47</sup>.

Magia przypisuje ludziom siły stwórcze i prerogatywy boskie. Kto tego rodzaju czary praktykuje jest, zdaniem prawników muzułmańskich, winny bluźnierstwa, niewierzący i godny śmierci.

Gry hazardowe *majsir* (الميسير) – kolejna cecha dżahilijji według teologii muzułmańskiej – ze względów doktrynalnych i praktycznych spotkały się z potępieniem ze strony Proroka. Etymologicznie *majsir* wydaje się nawiązywać do *yasira* („być łatwym”, „być bez znaczenia”<sup>48</sup>), *yasara* („hazardować”<sup>49</sup>), czy *yassara* („mieć szczęście”<sup>50</sup>). W okresie przedmuzułmańskim *majsir* był grą w losy („strzały wróżebne”)<sup>51</sup>. Dziesięciu uczestników kupowało młodego wielbłąda, którego następnie dzielono na 10 lub 28 części. Na poszczególnych losach („strzałach wróżebnych”) wypisywano ich wartość: jedna, dwie, trzy itd. części. Na dziesięć losów trzy były puste. Następnie losy wrzucano do worka i prowadzący



Ryc. 66. Hazard w okresie staroarabskim wiązał się głównie z grą o wielbłądy

<sup>47</sup> Por. A. T. Houry, *Der Koran. Arabisch-Deutsch Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar...*, t. II, s. 77.

<sup>48</sup> Por. B. Carra de Vaux, *Maisir*, [w:] J. A. Wensinck, J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, s. 400; J. Danecki, J. Kozłowska, *Słownik arabsko-polski*, Warszawa 1996, s. 801.

<sup>49</sup> Por. J. Danecki, J. Kozłowska, *Słownik...*, s. 801.

<sup>50</sup> Por. B. Carra de Vaux, *Maisir...*, s. 400.

<sup>51</sup> *Ibidem*: A. T. Houry, *Der Koran. Arabisch-deutsch Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar...*, t. III, s. 50; M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, s. 32, 251, 397, 398, 421. Szerzej na temat gry *majsir* u dawnych Arabów zob. dysertację A. Huber, *Ober das „meisir“ genannte Spiel der heidnischen Araber*, Leipzig 1883 oraz pracę E. Douté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algier 1909, s. 373-375.



grę przeprowadzał losowanie. Osoba, która wylosowała pusty los, nie otrzymywała nic, mimo że musiała zapłacić za część zwierzęcia. Mahomet rozumiał niebezpieczeństwa tej gry. *Majsir* bowiem groził hazardem, nawiązywał do dawnych praktyk pogańskich i godził w porządek społeczny, a czasem związany był z lekkomyślnym składaniem przysięg.



Ryc. 67. Według muzułmanów spożywanie alkoholu, dzieła szatana, charakteryzowało džahilijję. Rysunek diabła z *Kitāb mawālid al-riḡāl wa- 'l-nisā'* Abū Ma' šara (XV wiek)

Również pijaństwo – zdaniem wielu autorów muzułmańskich – miało charakteryzować džahilijję. W Koranie znajduje się zakaz spożywania wina: „O wy, którzy wierzycie! Wino (الْخَمْرُ), majsir (المَيْسِر), bałwany (الْأَنْصَابُ) i strzały wróżebne (وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ) – to obrzydliwość wynikająca z dzieła szatana (مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ). Unikajcie więc tego! Być może będziecie szczęśliwi! Szatan chce tylko rzucić między was nieprzyjaźń i zawiść przez wino i majsir, i odwrócić was od wspomnienia Boga i od modlitwy. Czyż wy nie zaprzestaniecie!” (V, 90-91)<sup>52</sup>.

Zakaz spożywania wina wynika najprawdopodobniej z faktu, iż Prorok chciał przeciwstawić się obyczajom beduińskim. W kulturze nomadycznej picie wina – według poezji staroarabskiej – było czymś powszechnym.

Na marginesie warto odnotować, iż na temat tego przepisu toczyła się przez wieki burzliwa dyskusja (która zresztą nadal ma miejsce). Niektórzy, zarówno muzułmańscy jak i zachodni, badacze prawnych przepisów islamu stwierdzają, że Mahomet nie był bynajmniej wrogiem spożywania wina jako wina, lecz przeciwstawiał się beduińskiemu stylowi życia. Świadczyć ma o tym fakt, że z jednej strony beduińskie wino jest zakazane, z drugiej zaś, napoje oszałamiające wytwarzane przez ludność osiadłą, są dozwolone (XVI, 67: „A z owoców palm i winnej latorośli czerpicie dla siebie napój oszałamiający (*sakar*) i wyśmienite pożywienie”)<sup>53</sup>. „Napój oszałamiający” zdaniem niektórych szkół prawnych jest dozwolony do użytku, ponieważ wyraźny zakaz picia wina (V, 91) jest późniejszy. Chronologicznie rzecz biorąc, uczeni umieszczają pierwszy zakaz picia wina (II, 219) w czasach bitwy pod Badr (marzec 624 roku), a ostatni (V, 90-91) w latach 627-629. Istnieją liczne wersje definicji „wina”. Dla Abū Ḥanīfy (699 – 767), wino właściwe to napój produkowany z soku winogron poddanego fermentacji. Z kolei inni uważają, że wino to każdy napój, który czyni człowieka upitym. Zakaz używania wina rozu-

<sup>52</sup> يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ  
<sup>53</sup> وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

miany jest dosłownie w tradycjach przypisywanych Prorokowi. Według nich, każdy napój, który odurza człowieka, jest niedozwolony. Według Aiszy, Prorok zapytany, czy można używać miodu pitnego, odpowiedział, że każdy napój odurzający jest niedozwolony. Znaczna część komentatorów wypowiedzi Proroka stwierdza, iż to, co w nadużyciu odurza, jest również niedozwolone w małej ilości a wszystko, co oszałamia jest winem<sup>54</sup>.

Według większości komentatorów Koranu, właśnie z okresu dżahiliji pochodzą wszystkie zakazane przez Koran zachowania. Zdaniem Yūsufa al-Qaradāwīego (ur. 1926), współczesnego komentatora Koranu, w świętej księdze islamu zawarty jest zakaz spożywania wina i uprawiania gier hazardowych. Są to „czyny nieczyste”, „obrzydliwe”; Koran używa tego określenia na wszystko to, co niemoralne i wstrętne<sup>55</sup>. Więcej, Mahomet uznał występki praktykowane w okresie dżahilija za dzieła szatana, który pragnie nieporządku moralnego i przez pogańskie praktyki sprowadza człowieka z drogi wiodącej do Boga.

### 4.3. Okres muzułmański

Okolo 610 roku zaczęła się historia islamu wraz z posłannictwem Mahometa, skromnego kupca z Mekki. Początkową jej fazą była wspomniana *nubuwwa* (نبوة) – „działalność Proroka”. Po jego śmierci horyzont geograficzny i dziejowy islamu szybko ulegał ewolucji. Nowe przesłanie prędko zostało uznane za wyjątkowe dobro, a rozprzestrzenianie się i gruntowanie islamu interpretowano jako nową, wyjątkową epokę.

Rozważając interpretacje historii islamu należy wziąć pod uwagę złożoność fenomenu tej religii, na który składało się wiele rzeczywistości duchowych, politycznych i społecznych<sup>56</sup>. W poszczególnych epokach i regionach świata islamu, w nieco odmienny sposób, kształtowało się przekonanie o jedności i wyjątkowości tego świata.

#### 4.3.1. Okres muzułmański na tle uniwersalistycznych roszczeń islamu

Według powszechnych wierzeń muzułmańskich powstała wspólnota muzułmańska (*umma*) cieszy się wyjątkowym wsparciem wszechmogącego Boga. W aspekcie praktycznym jednak, przejście z okresu dżahiliji do świata islamu przysparza-

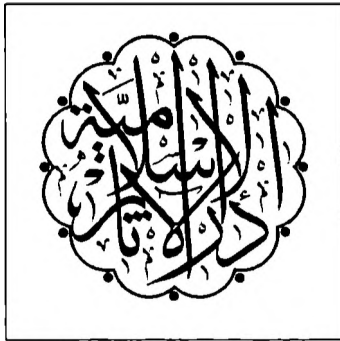
<sup>54</sup> Por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1998, t. I, t. 148-150; A. T. Houry, *So sprach der Prophet*, Gutersloch 1988, s. 308-312; J. Bielawski, *Koran. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski*, Warszawa 1986, s. 886; A. T. Houry, *Der Koran. Arabisch-Deutsch Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar...*, t. III, s. 49-50.

<sup>55</sup> Por. Y. Qardhawi, *Le licite et l'illicite en Islam*, Paris 1992, s. 74.

<sup>56</sup> Por. H. A. R. Gibb, *An Interpretation of Islamic History I*, „The Muslim World” 1955, nr 45, s. 4-15.

to Arabom wielu problemów. Nowa rzeczywistość wymagała licznych uzasadnień i generowała całe mnóstwo zjawisk, związanych ze zmianą klanowego stylu życia i sposobu postrzegania świata (zwłaszcza w okresie podbojów w VII i VIII wieku). Siłą rzeczy Arabowie-muzułmanie musieli ustosunkować się do swych wcześniejszych dziejów, dziedzictwa Arabów-chrześcijan a z czasem także do innych kultur: perskiej, berberyjskiej, bizantyjskiej itd. Z czasem wyznawcy islamu tworzyli wieloetniczną wspólnotę, zatem również historia innych narodów, na przykład Persów, domagała się religijnej oceny.

W różnorodnych interpretacjach teologicznych historii islamu, dokonywanych przez muzułmanów, podkreślano jedność dziejów tej religii. Proces ten ujawnił się szczególnie w epoce Abbasydów, którzy w przeciwieństwie do Umajjadów dążących do arabizacji imperium, propagowali islamizację, jako zwornik potężnego i wielokulturowego państwa. Regiony rządzone przez muzułmanów stały się więc światem islamu (دار الإسلام), a ich władcy sprawowali swe funkcje w imię Boga i sukcesji po Proroku. Takie postrzeganie świata w zasadzie zachowało swą ważność do dziś.



Ryc. 68. Logo organizacji *Dār al-Atār al-Islāmiyyah* (DAI) założonej w celu pielęgnowania historii i kultury krajów muzułmańskich

Dorobek teologiczny wczesnego islamu był na tyle ugruntowany, że gwarantował jedność wiary i teokratyczne rządy, mimo rozpadu imperium Abbasydów. Pojawienie się wielu nowych państw muzułmańskich wcale nie przeszkadzało w rozwijaniu dosyć jednorodnej wizji czasu, jako wspaniałej epoki islamu. Można mówić o gruntowaniu się koncepcji dziejów tej religii w szerszym sensie, niż w przypadku chrześcijaństwa. Rzecz jasna, można mówić o pewnych podobieństwach obu religii w spojrzeniu na historię<sup>57</sup>.

Chrześcijaństwo również akcentuje swój początkowy, zdaniem chrześcijan najbardziej istotny punkt w historii: ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου („gdy jednak nadeszła pełnia czasu” – Ga 4,4). Ponadto chrześcijanie wierzą, iż są dziećmi Boga przynależącymi do jednej wielkiej rodziny, którą w okresie średniowiecza postrzegano jako państwo Boże – *Civitas Dei*. Zatem obydwie systemy religijne: islam i chrześcijaństwo akcentują, że ich pojawienie się stanowi kulminacyjny moment w dziejach, gdyż dzięki ich zaistnieniu ukazana została pełnia prawdy o Bogu i człowieku.

Interpretacja epoki islamu jako wspaniałego, wyjątkowego dla ludzkości czasu, którego wielkość najpełniej ujawnia się w islamskiej organizacji państwa z dominującym prawem religijnym (شریعة), przeważa w myśleniu wielu współczesnych muzułmanów. Takie rozumie odbiega zasadniczo od postrzegania wyjątkowości chrześcijaństwa u współczesnych chrześcijan. Przekonanie o wyjątkowości epo-

<sup>57</sup> Por. G. Endress. *Islam. An historical Introduction*. Edinburgh 2002. s. 3-4.



ki chrześcijańskiej wśród wielu wyznawców Chrystusa nie idzie w parze z akceptacją teokratycznej idei państwa. Na skutek pęknięcia zachodniego chrześcijaństwa, a później procesów laicyzacji, państwa tzw. zachodniego świata straciły swój monolityczny charakter: najpierw katolicki, a później chrześcijański.

Świat islamu nigdy nie został dotknięty przemianami, które zmusiłyby go do tak dogłębnej rewizji teologii dziejów. Prawdą jest iż muzułmańskie imperia upadały, a sam islam w niektórych regionach świata podlegał erozji w związku z różnymi schizmami i ruchami odśrodkowymi. Pojawiali się też intelektualści, wyrażający swój sceptycyzm wobec pewnych praktyk i tradycji, a niektóre środowiska również dotknięte były zanikiem pobożności i sceptycyzmem wobec teokratycznych instytucji. Jednak radykalne oddzielenie wyznawcy religii od obywatela – mieszkańca państwa, nigdy nie zdobyło powszechnej akceptacji. Przekonanie o wyjątkowości islamu i jego historycznego znaczenia bierze podświadomie górę nawet tam na ziemiach islamu, gdzie dokonano rozdziału religii i państwa<sup>58</sup>.

Według historiografii islamskiej posłannictwo Mahometa zapoczątkowało nową erę. Teologia muzułmańska podkreśla z naciskiem, że islam jest ostatnią i najdoskonalszą religią objawioną. Wraz z jego pojawieniem się wszystkie poprzednie religie zostały anulowane, a Arabowie i wszystkie społeczeństwa świata zostały wyrwane z okresu ciemnoty – dżahiliji. Zatem ludzkość po wiekach niewiedzy stała się godna poznania tajników cennej wiedzy o Bogu, mogła wcielać ją w życie i osiągnąć pełnię człowieczeństwa<sup>59</sup>.

Wyjątkowość „czasu islamu” w stosunku do epoki dżahilija starają się uzasadniać tezy teologii muzułmańskiej, akcentujące z naciskiem



Ryc. 69. W chrześcijaństwie idea *Civitas Dei* przeciwstawiona była Babilonowi. Ilustracja z dzieła św. Augustyna *De Civitate Dei*, Bazylea 1489



Ryc. 70. Czternastowieczne przedstawienie mameluka. Bardzo często dla muzułmanów walka na rzecz państwa muzułmańskiego oznaczała walkę na rzecz islamu

<sup>58</sup> Por. R. Fazlur, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago 1982.

<sup>59</sup> Por. S. M. H. Tabatabai. *Zarys nauk islamu*. tłum. M. Lang, Warszawa b.d.w., s. 22.

wyjątkowość tej religii. Prezentują one islam jako wyłącznie jednego spadkobiercę pierwotnej, jedynej religii, która dotyczy wszystkich ludzi i epok<sup>60</sup>. Ponadto tylko ta religia ma być do końca zgodna z naturą człowieka i zdrowym rozsądkiem<sup>61</sup>. Autorzy muzułmańscy podkreślają, iż epoka islamu przyniosła ludzkości naukę niezwykle bogatą, nieogarnioną, jak bezkresne morze. Wszystkie jej elementy, tzn. nauczanie moralne i prawodawstwo, tworzą wyjątkową jedność<sup>62</sup>. Również nadnaturalna postać Proroka Mahometa, wysłannika Boga, potwierdza wyjątkowość czasu islamu<sup>63</sup>, a Koran – podstawa tej religii – ma być cudem. Stanowić ma o tym nie tylko piękno literackie, które zauważa się na gruncie języka arabskiego, ale przede wszystkim fakt, iż w księdze tej znajdują się odpowiedzi na dręczące człowieka problemy. „Ludzie nie będą nigdy w stanie stworzyć czegoś, co przypominałoby Koran”<sup>64</sup>. Rozwinięciem ostatniej tezy jest stwierdzenie, iż „w islamie została przeanalizowana każda myśl, jaka może pojawić się w umyśle człowieka, każdy rodzaj charakteru oraz wszelkie możliwe warianty działań, które może podjąć człowiek”<sup>65</sup>. Natomiast moralność islamu jest tak doskonała, że nie ma sobie równej w żadnym innym systemie religijnym. Nie ma w niej miejsca na żadne ekstrema<sup>66</sup>.

Zatem czas islamu – zdaniem teologii muzułmańskiej – to okres, w którym ludzkość może osiągnąć największe dobra. Jak pisze Muhammad Husayn Tabatabai „islam na tle innych religii jest jedyną w stu procentach religią społeczną. (...) Nauczanie i wychowanie islamu ma zawsze w perspektywie pomyślność ludzi na Ziemi i w wieczności...”<sup>67</sup>. Islam to religia, która zaspokaja wszystkie – duchowe i materialne – potrzeby człowieka. Przyjmuje się, że jest to religia łatwa, pozbawiona surowości wobec człowieka, „która zawsze będzie żywa”<sup>68</sup>.

Teologia historii w islamie zasadza się na „pełni” posłannictwa Mahometa, przy czym islam rości sobie prawo do wszystkich biblijnych proroków. Zatem trudno pojmować go jako „mahometanizm”, czyli wyłącznie religię Mahometa. Założyciel islamu bowiem nie chciał pierwotnie znosić judaizmu ani chrześcijaństwa. Pragnął jedynie po swojemu wydobyć pewne treści objawienia, redukując inne.

<sup>60</sup> Por. S. Balić, *Uniwersalizm Islam*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych...*, s. 1096-1097; idem, *Ruf vom Minarett. Weltislam heute, Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung*, Wien 1979, s. 7; Ch. Boubakeur, *Traite moderne de theologie islamique*, Paris 1985, s. 117-214.

<sup>61</sup> Por. S. M. H. Tabatabai, *Zarys nauk islamu...*, 69; H. M. Ghulam, *Filozofia nauk islamu*, Islamabad 1996, s. 111-112.

<sup>62</sup> Zob. rozdział: *L'islam, religion monotheiste universelle*. [w:] Ch. Boubakeur, *Traité moderne de théologie islamique...*, s. 38; S. M. H. Tabatabai, *Zarys nauk islamu...*, s. 23-24.

<sup>63</sup> Zob. np. przemówienie Syeda Abula Ala Al-Maududiego, *Przesłanie osobowości Proroka*. Łódź 1993.

<sup>64</sup> Por. S. M. H. Tabatabai, *Zarys nauk islamu...*, S. 74.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>66</sup> Por. Syed Abul Ala Al-Maududi, *Przesłanie osobowości Proroka...*, s. 28; S. M. H. Tabatabai, *Zarys nauk islamu...*, s. 23.

<sup>67</sup> Por. S. M. H. Tabatabai, *Zarys nauk islamu...*, s. 23.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 22.

Mimo, że Mahomet dokonał redukcji objawienia chrześcijańskiego (w aspekcie bóstwa Jezusa Chrystusa, i nauki o Trójcy Świętej), to jednak widział we wszystkich trzech religiach – judaizmie, chrześcijaństwie i stworzonej przez siebie religii – „trzy gałęzie jednego i tego samego drzewa”<sup>69</sup>.

Rzecz jasna, muzułmańska koncepcja czasu ściśle związana z uniwersalistycznymi roszczeniami Mahometa, uwikłała islam w spór z religiami – poprzedniczkami. Odwoływanie się Mahometa do judaizmu i chrześcijaństwa w celu przywrócenia „prawdziwego” monoteizmu sprawiło, że przez długi czas islam uważano za jakąś żydowsko-chrześcijańską sektę<sup>70</sup>.

#### 4.3.2. Wyjątkowe znaczenie pierwszych lat i okresów epoki muzułmańskiej

Muzułmanie przywiązują szczególną wagę do pierwszych dziesięciu lat nowej epoki, czyli hidżry, w czasie których żył Prorok. To właśnie wtedy – ich zdaniem – dokonało utrwalenie nowej religii, która przybierała coraz bardziej konkretne formy kultu i organizacji. Posiadają one w teologii muzułmańskiej swoje nazwy i są związane z wydarzeniami z życia Mahometa<sup>71</sup>.



Ryc. 71. Św. Jan z Damasku (zm. 749) utwierdził w Kościele przekonanie, że islam jest jedynie sektą pochodzenia chrześcijańskiego

<sup>69</sup> Por. S. Balić, *Islam*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych...*, s. 319.

<sup>70</sup> Echo przekonania o wzniesieniu podziałów przez Mahometa można zaobserwować zresztą jeszcze w średniowiecznej Europie. Np. Dante Alighieri (1265-1321), umieszczając założyciela islamu w piekle, napisał: „Oto ci widne Mahometa szczęty, Przede mną, spojrzysz, płacząc idzie Ali, Od brody przez twarz po ciemię rozcięty. Wszyscy, co ze mną w ten loch się dostali, To siewcy schizmy i zgorzenie świata; Tak połupani, że waśni wzniecali”, Dante Alighieri, *Boska Komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1921. *Piekło*, pieśń 28, s. 31-34.

<sup>71</sup> Por. E. G. Richards, *Kalendarze muzułmański...*, s. 214.

## Nazwy pierwszych lat *HIDŻRY*

| Rok <i>hidżry</i> | Nazwy pierwszych lat <i>hidżry</i> | rok chrześcijański |
|-------------------|------------------------------------|--------------------|
| 2                 | Zezwolenie                         | 623                |
| 3                 | Rozkaz do walki                    | 624                |
| 4                 | Sąd                                | 625                |
| 5                 | Gratulacje z okazji małżeństwa     | 626                |
| 6                 | Trzęsienie ziemi                   | 627                |
| 7                 | Wypytywanie                        | 628                |
| 8                 | Zwycięstwo                         | 629                |
| 9                 | Równość                            | 630                |
| 10                | Zwolnienie                         | 631                |
| 11                | Pożegnanie                         | 632                |

Dla autorów muzułmańskich, pierwsi wyznawcy islamu, tzw. „towarzysze Proroka” stanowią specjalną kategorię. Powszechnie uważa się, że spotykając samego Mahometa, otrzymali oni od Boga wielką łaskę. W islamie cieszą się wyjątkowym szacunkiem. Towarzysze Proroka zostali podzieleni na kategorie, zależnie od stopnia „bliskości” z Mahometem. Byli to pierwsi nawróceni na islam w Mekce, migranci do Medyny, pierwsi nawróceni w Medynie, czy też wybitni wodzowie z okresu pierwszych wojen. Ogólnie dzieli się ich na pochodzących z Mekki imigrantów – muhadżirów (od مهاجر *muhāğir*) i miejscowych „pomocników” – ansarów (od الأنصار *al-Anṣār*). Wśród tych drugich jest 13 klas. Czasem podaje się ich łączną liczbę 144 tysięcy.



Rec. 72. Działalność Mahometa w Medynie przed zdobyciem Mekki (miniatura *Siyer-i Nebi* XIV w.)

W roku rozpoczęcia kalendarza *hidżry*, wkrótce po przybyciu z Mekki do Medyny, muzułmanie wzniesli pierwszy w dziejach islamu meczet. Na ten okres przypada gruntowanie praktycznych i teoretycznych podstaw wspólnoty (*ummy*). Relacje pomiędzy muhadżirami a ansarami regulowała tzw. „Karta”, przez współczesnych orientalistów nazywana też *Konstytucją medyńską*. Dokument ten, obok Koranu, zalicza się do najstarszych tekstów religijno-prawnych islamu. Dotarł on do naszych czasów w biografii Mahometa autorstwa Ibn Hišāma (zm. 834), a jego autentyczność nie budzi wątpliwości uczonych<sup>72</sup>. *Konstytucja medyńska* określa wzajemne prawa

<sup>72</sup> Por. R. S. Humphreys. *Islamic History*. Princeton 1995. s. 91-95.



poszczególnych plemion i grup religijnych w Medynie, z tendencją do zagwarantowania uprzywilejowanej pozycji muzułmanom.

W pierwszych latach hidżry, Mahomet zaczął przekształcać się z arbitra w zwierzchnika wszystkich Medyńczyków. Wiązało się to z nawróceniem na islam wielu ważnych przedstawicielistarych rodów arabskich. Początkowo nawrócenia te posiadały dość formalny i zewnętrzny charakter. Wielu przywódców nie zamierzało również uznawać na dłuższą metę zwierzchnictwa Mahometa. Niezależnie od tych trudności nastąpiła specyficzna ewolucja sytuacji politycznej, która została reinterpretowana w kategoriach teologicznych. Generowane w tym okresie działania i decyzje polityczne w konsekwencji implikowały powstawanie idei teologicznych, które posiadały fundamentalne znaczenie dla doktryny muzułmańskiej.

Rozpoczęło się to już w chwili przybycia Mahometa do Medyny, którą zamieszkiwali Arabowie wyznający politeizm oraz wyznawcy judaizmu (do dziś toczy się dyskusja, czy byli to rodowici żydzi, czy tylko arabscy konwertycy na judaizm). W skomplikowanej sytuacji religijnej i etnicznej Mahomet nie miał szans narzucenia siłą żadnych rozwiązań.

Wspomniana *Konstytucja medyńska* zasadniczo odwoływała się do idei współpracy między poszczególnymi grupami. Zawierała ona jednak jeden niezwykle ważny element. Mianowicie w przypadku sporów, których nie można było rozstrzygnąć na drodze negocjacji proponowała odwołanie się do pomocy Boga i jego proroka, czyli Mahometa. W taki sposób do społeczności Medyny zostało wprowadzone rozwiązanie muzułmańskie. Ten właśnie przypadek legł u podstaw ścisłego powiązania polityki i religii, islamu i państwa. W tym okresie tworzone również nowe prawa religijne i polityczne, które zdecydowanie wykraczały poza dotychczasową plemienną praktykę i posiadały typowo muzułmański rodowód.

Na lata działalności Mahometa w Medynie przypadło zatem zarówno gruntowanie nowej religii – islamu, jak i tworzenie nowego systemu państwowego, z jego prawem i przywództwem wojskowym. Kolejne wydarzenia z dziejów wczesnej ummy automatycznie otrzymywały sankcję religijną. Na przykład słynne zwycięstwo nad mekkańczykami w 624 roku w bitwie pod Badrem interpretowano jako wyjątkową interwencję Boga, który poprzez armię aniołów wspierał wiernych. Postrzegana przez pryzmat religii polityka Mahometa ostatecznie doprowadziła do narzucenia Arabom islamu w miejsce wielobóstwa.



Ryc. 73. Opieka anioła w bitwie pod Badr 624 (miniatura *Siyer-i Nebi* XIV w.)

Przy czym islam był wykorzystywany do osiągnięcia jedności politycznej i organizowania ekspansji militarnej.

Gruntując monoteizm Mahomet zasadniczo pozostawił w niezmienionej formie dotychczasową organizację plemienną, z jej niepisanymi kodeksami praw. W tym okresie trudno mówić o jakichkolwiek rozwiniętych systemach czy koncepcjach religijno-politycznych. Do wykształcenia się tych teorii doprowadziła praktyka bazująca na zwyczajach plemiennych. Mimo to można powiedzieć, że w roku śmierci Mahometa (634) zostały wypracowane zasadnicze zręby relacji społecznych w umie muzułmańskiej. Islam posiadał też jasne i w bardzo prosty sposób wyrażone dogmaty i praktyki. Niemniej, sama redakcja Koranu, który posiada więcej przepisów prawnych niż rozważań czysto religijnych, nastąpiła kilkanaście lat po śmierci proroka.

Sumując, warto pamiętać, że wypracowana przez Mahometa w *Karcie medyńskiej* praktyka odwoływania się do woli Boga posiadała ważkie konsekwencje w dziejach islamu. Analogicznie do tej pragmatyki, późniejsza teologia muzułmańska często stanowiła swoistą reinterpretację wydarzeń i sporów politycznych, w coraz to bardziej ogólnych kategoriach teologicznych<sup>73</sup>.

---

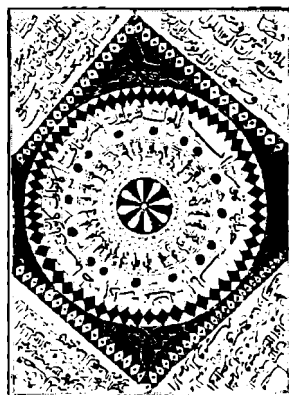
<sup>73</sup> Por. J. Danecki, *Teologia i polityka w klasycznym islamie*, [w:] *Polityka a religia*. Lublin 2007. s. 281-282.

## 5. NAJWAŻNIEJSZE MUŻULMAŃSKIE DNI I OKRESY ŚWIĄTECZNE

Kalendarze religijne składają się z dni „powszednich” (zwykłych) i świątecznych. Co się tyczy tych ostatnich, w każdej wielkiej religii świata istniała ewolucja świąt, powstawanie nowych, czy zanik innych. Niemniej, w każdym systemie wierzeń, istnieje też grupa świąt o fundamentalnym znaczeniu, których wartość i sens były i są niepodważalne. Islam nie jest tu wyjątkiem. Niniejszy rozdział koncentruje się na prezentacji najbardziej reprezentatywnych świąt tej religii. Nie zapomina się o zasadniczym w świecie mużulmańskim podziale na sunnitów i szyitów (tych drugich jest ok. 10%) i różnicy w ich kalendarzach.

Ten asymetryczny pod względem liczby wyznawców podział islamu odzwierciedla się w prezentacji uroczystości: święta sunnickie (albo lepiej sunnickie interpretacje tych uroczystości) dominują nad szyickimi. Warto pamiętać, iż wiele omawianych świąt obchodzonych jest przez obydwie te grupy<sup>1</sup>. W rozdziale tym pominięto pomniejszych, czy wyłącznie lokalne święta, takie jak na przykład wspomnienia narodzin czy śmierci wybitnych osób ze świata sunnickiego, szyickiego bądź wspólnot sufickich. Zostały one wymienione i skrótowo wyjaśnione w rozdziale 2.2.4. pt. *Etymologia i znaczenie nazw miesięcy oraz terminy świąt islamskiego roku księżycowego*.

Na uwagę zasługuje jeszcze stwierdzenie „najważniejsze” święta mużulmańskie, które automatycznie generuje pytanie, co stanowi kryterium owej „ważności”. Kwalifikacja ta została zaczerpnięta z opracowań mużulmańskich (większości sunnickich), które regularnie



Ryc. 74. Tabela wskazująca pozycję słońca, pory roku, syryjskie miesiące i znaki zodiaku, przeznaczona do użytku dla mużulmanów (1787)

<sup>1</sup> Listę świąt mużulmańskich podaje: F. Thiele, *Religiöse Feste der Juden...*, s. 72-73. Zob. też: P. Heine, *Fest/Festkalendar*. [w:] A. T. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon...*, t. I, s. 248-249; G. E. von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, New York 1951; R. Kriss, H. Kriss-Heinrich, *Volks Glaube im Bereich des Islams*, Wiesbaden 1960-1962; P. Kappert, *Festtage*. [w:] *Lexikon der islamischen Welt*, t. I, Stuttgart... 1974, s. 175.

wymieniają pewne uroczystości jako najbardziej znaczące<sup>2</sup>. Choć ortodoksja i heterodoksja w islamie są pojęciami bardzo dyskusyjnymi, to jednak liczba muzułmanów przynależących do pewnych form islamu jest kryterium nie bez znaczenia. Zresztą większość „najważniejszych” świąt islamu obchodzą obydwie najbardziej znane wspólnoty muzułmańskie: sunnicka i szyicka. Poniżej przedstawia się zestaw owych najbardziej istotnych świąt islamu, które według chronologii gregoriańskiej układały się w 2013 roku następująco:

| Data kalendarza gregoriańskiego 2013 | Dzień i miesiąc kalendarza muzułmańskiego  | Nazwa święta  | Skrócony opis  |
|--------------------------------------|--|---|--|
| 24. 01. 2013                         | noc z 11 na 12 <i>rabi' al-awwal</i>   | <b>Mawlid an-nabi</b><br>Narodziny Mahometa<br>SUNNICI                                    | Święto narodzin Mahometa. Data urodzenia założyciela islamu nie jest dokładnie znana. Przypuszcza się, że urodził się on między 567 a 573 rokiem.  |
| 29. 01. 2013                         | noc z 16 na 17 <i>rabi' al-awwal</i>   | <b>Mawlid an-nabi</b><br>Narodziny Mahometa<br>SZYICI                                     | zob. opis powyżej.   |
| 5. 06. 2013                          | 27. dzień miesiąca <i>raġab</i>  | <b>'Īd al-'Isrā'</b><br><b>wa-l-Mi'rāġ</b><br>Święto nocnej podróży niebiańskiej Mahometa | Pamiętka „nocnej podróży Proroka” i Jego wzniesienia się do nieba z placu świątynnego w Jerozolimie.   |
| 23. 06. 2013                         | noc 14 z 15 <i>ša'bān</i>  | <b>Laylat al-Bara'</b><br>Noc niewinności   | Tej nocy muzułmanie proszą Boga o wybaczenie grzechów, popełnionych w życiu, a szczególnie w okresie ostatnich dwunastu miesięcy.  |
| 9. 07. 2013                          | noc 1. miesiąca <i>ramadān</i>   | <b>Ru'yat al-hilāl</b><br>Noc ujżenia rozpoczęcie Ramađanu                                | Rozpoczęcie miesiąca postu.  |
| 3. 08. 2013                          | jedna z pięciu nieparzystych nocy trzeciej dekady miesiąca <i>ramadān</i> (20/21 lub 22/23 lub 24/25 lub 26/27 lub 28/29). | <b>Laylat al-Qadr</b><br>Noc Przeznaczenia  | „Noc Siły” lub „Noc Przeznaczenia”. Muzułmanie wierzą, że w tę noc nastąpiło objawienie (przekazanie) Mahometowi pierwszych pięciu wersów Koranu. Podkreśla się dobroć Boga, który przekazał ludzkości cud, jakim jest Koran. W tę noc pobożni wyznawcy islamu czytają Koran przez całą noc. |
| 8. 08. 2013                          | 1. dzień miesiąca <i>šawwāl</i>  | <b>'Īd al-Fiṭr</b><br>Zakończenie postu   | To święto kończy ścisły post obowiązujący w miesiącu Ramađan.  |

<sup>2</sup> Por. np. *Islamic Religious Holiday Calendar for 2013 & 2012*, [on-line] [www.calendarlabs.com/calendars/religious/islamic-calendar.php](http://www.calendarlabs.com/calendars/religious/islamic-calendar.php) (20 VI 2013).



| Data kalendarza gregoriańskiego 2013 | Dzień i miesiąc kalendarza muzułmańskiego | Nazwa święta                              | Skrócony opis   |
|--------------------------------------|---|---|---|
| 14. 10. 2013                         | 9. dzień miesiąca <i>ḍū al-ḥiġġa</i>      | <i>Yawm A'rafa</i><br>Dzień Arafat        | Muzułmanie odbywają hadżdż (pielgrzymkę do Mekki) i modlą się w dolinie Arafat. Ci, którzy nie odbywają pielgrzymki poszczą, by odpokutować przeszłe i przyszłe grzechy.  |
| 15. 10. 2013                         | 10. dzień miesiąca <i>ḍū al-ḥiġġa</i>     | <i>'Īd al-'Adḥā</i><br>Święto ofiarowania | Celebrowane na pamiątkę ofiary z Ismaela dokonanej przez proroka Abrahama.  |
| 4. 11. 2013                          | 1. dzień miesiąca <i>muḥarram</i>         | <i>R'as as-Sanat Higriyyat</i><br>Hidżra  | Rozpoczęcie nowego, muzułmańskiego roku księżycowego <sup>23</sup> .  |
| 13. 11. 2013                         | 10. dzień miesiąca <i>muḥarram</i>        | <i>'Āsūrā'</i><br>Święto Aszura           | Pamiętka męczeńskiej śmierci Ḥusayna ibn 'Alego (626-680), trzeciego imama szyickiego, wnuka Mahometa poległego w bitwie pod Karbalą. Zasadniczo święto szyickie (choć z innych pobudek obchodzone też przez sunnitów). |

Przed prezentacją głównych świąt muzułmańskich, warto przypomnieć, co stanowi istotę święta religijnego na gruncie islamu. Mimo, że współczesnemu człowiekowi świętowanie kojarzy się przede wszystkim z czasem wolnym, jest ono fenomenem kulturowym o znacznie starszym rodowodzie, niż ukształtowana w okresie industrializacji instytucja czasu wolnego. W literaturze przedmiotu zaznacza się, iż święta były zawsze obecne w życiu społecznionego człowieka<sup>4</sup>.

Wspólnotowy charakter świąt muzułmańskich jest jeszcze bardziej widoczny niż w przypadku uroczystości w świecie zachodnim. Świętowanie służy przypominaniu o wyjątkowej roli islamu i kultywowaniu



Ryc. 75. Imam prowadzący wspólną modlitwę w Kairze (obraz Jean-Léon Gérôme 1865)

<sup>3</sup> Ze względu na małe znaczenie teologiczne dnia Nowego Roku muzułmańskiego – R'as as-Sanatu-l-Higriyya (رأس السنة الهجرية), to święto nie będzie przedstawiane. Muzułmanie obchodzą ten dzień spokojnie, jedynie bardziej pobożni poświęcają więcej czasu na modlitwę.

<sup>4</sup> Por. E. Rak-Młynarska, *Kapitał społeczny*. [w:] *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków, s. 497-504.

wartości tej religii. Stwarza możliwość pogłębienia kontaktu z Bogiem, unikania rutyny, wspiera przestrzeń *sacrum* w życiu muzułmanina<sup>5</sup>.

W islamie świętowanie nie jest też rzeczywistością zupełnie swobodnie kształtowaną i całkowicie dobrowolną. Cele świąt znacznie wykraczają poza czynności świętowania, a uczestnictwo jednostki w uroczystościach stanowi nakaz społeczny, który jest silnie obwarowany sankcjami obyczajowymi. Jak już wspomniano – rok księżycowy nie uwzględnia pór roku. Zatem, w stosunku do gregoriańskiej rachuby czasu, święta te niejako „wędrują” przez cały rok, przypadając na różne pory roku kalendarza słonecznego.

### 5.1. Pięć świętych nocy

Omawianie świąt w islamie rozpoczyna się od prezentacji tzw. „pięciu świętych nocy”. Podobnie jak w innych tradycjach religijnych Bliskiego Wschodu (np. judaizm – wyjście z Egiptu, chrześcijaństwo uroczystość Bożego Narodzenia), „noc” w islamie jest czasem szczególnych wydarzeń i posiada wyjątkowe znaczenie. Noc staje się tłem „światła” prawdy, zwycięstwa bożych spraw. W islamie są to noc: Narodziny Proroka (*Mawlid an-nabī*), Niebiańska Podróż Proroka (*‘Īd al-‘Isrā’ wa al-Mi‘rāğ*), Noc Mocy (*Laylat al-qadr*), Noc Przebaczenia (*Layla al- Bara’*) i Noc Ujrzenia (*Ru‘yat al-hilāl*).

#### 5.1.1. Mawlid an-nabī – Pierwsza święta noc: Narodziny Mahometa

Święto „Narodziny Proroka” (*مولد النبي*, *Mawlid an-nabī*) bywa popularnie nazywane *مولد* (*Mawlid*) lub rzadziej *ميلاد* (*Milād*) czy *Yawm an-Nabī*<sup>6</sup>. Obchody tego dnia przypadają w świecie islamu w różnych terminach. Sunnici świętują narodziny Mahometa w dwunastym dniu trzeciego miesiąca roku księżycowego, *rabī‘ al-awwal*. Natomiast szyici obchodzą tę uroczystość pięć dni później, wraz z narodzinami Ğa‘fara ibn Muḥammada aṣ-Ṣādiqa (702–765).

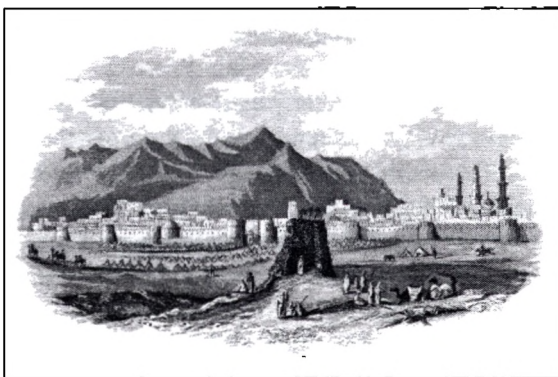
Pierwotnych inspiracji do powstania tego święta, i prób jego umiejscowienia w muzułmańskim kalendarzu lunarnym, należy doszukiwać się w VIII wieku, kiedy to zamieniono dom narodzin Mahometa w miejsce modlitw. Dokonano tego z inicja-

<sup>5</sup> Por. A. Schimmel, *Allah, Koran und Ramadan – Alltag und Tradition im Islam*, Ostfildern 2012.

<sup>6</sup> W innych językach ludów wyznających islam nazwa tego święta brzmi *Mawlūd* (kurdyjski), *Milād an-Nabī* / *‘Īd-e-Milād-un-Nabī* (urdu), *Mevlid-i Şerif*/*Mevlüt* (turecki), *Mevlud*/*Mevlid* (bośniacki), *Mevlydi* (albański), *Mawlūd-e Sharīf* (dari), *Milād-e Payambar-e Akram* (perski), *Mawlid en-Nabaoui Echarif* (dialektalna forma arabska w Magrebie), *Mūled en-Nabi* (dialektalna forma arabska w Egipcie), *Maulidur-Rasūl*/*Maulud Nabi* (malajski), *Mulud* (jawajski), *Maulid Nabi* (bahasa), *Miladu Nabi* (Bangladesz, Sri Lanka, Maldives, Południowe Indie).

tywy Al-Ḥayzurān bint 'Aṭṭā (zm. 789), żony abbasydzkiego kalifa Muḥammada ibn Manṣūra al- Maḥdīego (ok. 744-785)<sup>7</sup>.

Jednakże publiczna celebrowanie święta narodzin Mahometa pojawiła się kilka wieków później. Najstarsze muzułmańskie świadectwo dotyczące obchodów tego święta pochodzi z XII wieku, ze środowiska perskiego<sup>8</sup>. Pierwotne jego celebracje pozostawały pod silnym wpływem sufizmu i charakteryzowały się składaniem ofiar zwierzęcych, procesjami i publicznymi mowami. Z czasem święto to stało się też jednym z elementów wzmacniania teokratycznej idei państwa i autorytetu kalifa<sup>9</sup>.



Ryc. 76. Dawny widok Medyny, miejsca w którym Mahomet spędził ostatnie lata życia i został pochowany (XIX wieczna rycina)

Warto podkreślić, iż mistrzowie suficy (np. suficki mufti Cypru Muḥammad Nāzīm Al-Ḥaqānī [ur. 1922]) i uczeni szyicy, uzasadniają celowość świętowania *Mawlid an-nabī*. W świecie sunnickim również było (i wciąż jest) propagowane świętowanie urodzin Proroka<sup>10</sup>. Jednak część sunnitów, głównie wahabici, salafici i deobandyści zdecydowanie przeciwstawiają się tej praktyce, opierając się na opinii 'Abda as-Salāma Ibn Tayymiya al-Ḥarrānīego (1263-1328)<sup>11</sup>.

Obecnie za praktykowaniem tego święta opowiada się wielu wybitnych uczonych sunnickich, takich jak szafi'icki uczoney z Al-Azharu 'Alī Ğuma'a (ur. 1952), teolog Bractwa Muzułmańskiego Yūsuf al-Qaradāwī (ur. 1926), szafi'icki mufti z Jemenu Ḥabīb Alī Zaīn al-'Ābidīn al-Ğifrī (ur. 1971), pakistański prawnik Alī Qādri (1941-1993), założyciel pakistańskiej partii *Da-*



Ryc. 77. Narodziny Mahometa według perskiego manuskryptu ok. 1315

<sup>7</sup> Por. H. Fuchs, J. Knappert, *Mawlid (a.), or Mawlud*, [w:] *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2013. [on-line] [brillonline.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mawlid-a-or-maw-lud-COM\\_0716](http://brillonline.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mawlid-a-or-maw-lud-COM_0716) (24 VI 2013).

<sup>8</sup> Por. H. H. Touma, *The music of the Arabs*, Portland 1995, s. 148.

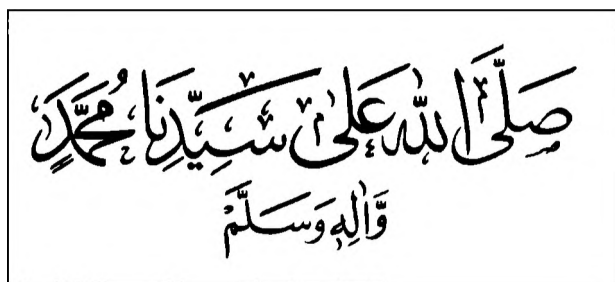
<sup>9</sup> Por. N. J. G. Kaptein, *Muḥammad's Birthday Festival: Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10<sup>th</sup>/16<sup>th</sup> Century*, Leiden 1993, s. 30.

<sup>10</sup> Por. M. H. Katz, *The Birth of The Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam (Culture and Civilization in the Middle East)*, Oxford 2007, s. 24-190.

<sup>11</sup> *Mawlid According to the Salafi 'Ulama*. [on-line] [www.sunnah.org/publication/mawlid.htm](http://www.sunnah.org/publication/mawlid.htm) (24 VI 2013).

wat-e-Islami Muḥammad Ilyās Qādrī (ur. 1950), wielki mufti Bośni Mustafa Ceric (ur. 1952), dagestański autorytet muzułmański szejk Said Afandi al-Chirkawi ([1937-2012] awarski zapis: *Чулгача Сагъуд афанду*), hanaficki wielki mufti Indii Aḥtar Raza (ur. 1943)<sup>12</sup>. Zasadniczo twierdzą oni, iż post w poniedziałki jest odpowiednim uczczeniem narodzin Proroka.

Pośród współczesnych autorytetów sunnickich, które stanowczo opowiadały się przeciw świętu narodzin Mahometa uznając je za herezję, znajdują się: wielki mufti Arabii Saudyjskiej 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Allah bin Bāz (1910-1999)<sup>13</sup>, imam Wielkiego Meczetu w Mekce 'Abd ar-Raḥman ibn 'Abd al-'Azīz as-Sudaīs (ur. 1960), założyciel Islamic Research Foundation (IRF) Zakir Abdul Karim Naik (ur. 1965)<sup>14</sup>, czy konwertyta z Jamajki Bilal Philips (ur. 1946)<sup>15</sup>. Swoją sceptycyzm wobec celebrowania tego święta uzasadniają historycznymi argumentami. Autorzy ci wprawdzie podkreślają, że święto to odegrało pewną rolę w historii islamu, jednak jego świętowanie uważają za nieuzasadnione, gdyż druga i trzecia generacja muzułmanów nie obchodziła tego święta. Uroczystość we współczesnym kształcie jest ich zdaniem wyłącznie późniejszą innowacją.



Ryc. 78. Eulogia ku czci ostatniego z proroków, Mahometa

Mimo tych zastrzeżeń zasadniczo święto narodzin Mahometa obchodzone jest we wszystkich krajach muzułmańskich za wyjątkiem Arabii Saudyjskiej. W zależności od lokalnych zwyczajów, w niektórych krajach odbywają się z tej okazji uroczyste procesje i spotkania.

Na cześć Proroka wykonuje się pieśni pochwalne i opowiada o wydarzeniach

z jego życia. Szczególną popularnością cieszy się utwór *Qasīdat al-Burda* egipskiego sufiego Al-Būṣīrīego (1211-1294), znana dziś jako *Al-Kawākib ad-Durrīya fī Madḥ Ḥayr al-Barīya* („Niebiańskie światła w pochwalę najwspanialszego stworzenia”<sup>16</sup>).

<sup>12</sup> Por. np. *Shaykh Qardawi Approves of Celebrating Mawlid*. [on-line] [www.livingislam.org/n/mwld-qr\\_d\\_e.html](http://www.livingislam.org/n/mwld-qr_d_e.html) (24 VI 2013).

<sup>13</sup> Por. *Following The Sunnah and Shariah Ruling on Milad un Nabi by Sheikh Abdur Rahman Sudais*, [on-line] [www.docstoc.com/docs/71875801/Following-The-Sunnah-and-Shariah-Ruling-on-Milad-un-Nabi-by-Sheikh-Abdur-Rahman-Sudais](http://www.docstoc.com/docs/71875801/Following-The-Sunnah-and-Shariah-Ruling-on-Milad-un-Nabi-by-Sheikh-Abdur-Rahman-Sudais) (24 VI 2013).

<sup>14</sup> Por. *Is Celebrating Birthday Haraam? Dr. Zakir Naik*. [on-line] [www.facebook.com/video/video.php?v=171670549565326](http://www.facebook.com/video/video.php?v=171670549565326) (24 VI 2013).

<sup>15</sup> Por. *Dr. Bilal Philips' Blog. Celebrating the Mawlid*, [on-line] <http://blog.bilalphilips.com/2011/02/07/celebrating-the-mawlid/> (24 VI 2013).

<sup>16</sup> Por. *Qasidah Burdah*. [on-line] [www.deenislam.co.uk/burdah/burdah.htm](http://www.deenislam.co.uk/burdah/burdah.htm) (24 VI 2013).

W obszarze wpływów tureckich recytuje się poematy napisane specjalnie na tę okoliczność. Dla wielu muzułmanów uczestnictwo w tym święcie jest manifestacją żywotności islamu jako wielkiego dzieła Boga, wykonanego przez Mahometa. Uroczystość ta stanowi zarazem okazję do świadczenia dobroczywności w ramach ummy muzułmańskiej.

Wspomniano, iż w wielu krajach celebrowanie narodzin Mahometa przybiera specyficzne formy. Na przykład podczas obchodów tego święta w Pakistanie umieszcza się narodowe flagi na budynkach administracji państwowej. Wykonywana jest również salwa z 31 karabinów w Islamabadzie, oraz salwy z 21 karabinów w miastach prowincjonalnych. Państwowe i prywatne budynki toną w światłach, a kina prezentują filmy o religijnej treści. Największe w świecie islamu zgromadzenie z tej okazji ma miejsce w Lahore, na placu wokół wieży Minar-e-Pakistan, w nocy pomiędzy 11 a 12 *rabi' al-awwal*. Hymny wychwalające Mahometa określa się w Południowej Azji (Indie, Pakistan, Bangladesz) mianem *Na't* (نعت) i wykonuje się je w językach urdu i pendżabi. Osoby wykonujące ten śpiew określa się mianem *Na't-Hua'an* lub *Sana'a-Hua'an*<sup>17</sup>.

W niektórych krajach świętu Narodzin Mahometa towarzyszą oryginalne zwyczaje. Na przykład w Kaszmirze wystawiana jest relikwia włosa z brody proroka Mahometa w meczecie Hazratbal (devanagari हज़रतबल, *nasta'liq* – persko-arabski zapis حضرت بل). Natomiast w Kenii najbardziej hucznie obchodzi się *Mawlid an-nabi* na wyspie Lamu, gdzie można zaobserwować wiele afrykańskiego folkloru. W Indonezji zaś uroczystość ta jest celebrowana na równi ze świętami *'Id al-Fitr* i *'Id al-'Aḏḥā*.

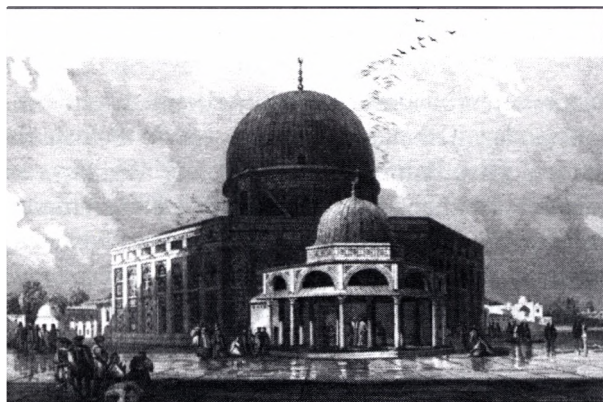


Ryc. 79. Meczec Hazratbal (Kaszmir, Indie), gdzie znajduje się relikwia włosa z brody proroka Mahometa

<sup>17</sup> Por. R. Qureshi, *Islam and Music*. [w:] *Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions*, red. G. L. Beck, Waterloo 2006, s. 97.



### 5.1.2 'Īd al-'Isrā' wa al-Mi'rāġ – Druga święta noc: święto niebiańskiej podróży Proroka



Ryc. 80. Meczet al-Aqṣā. Został zbudowany wraz z Kopułą na Skale (Qubbat aṣ-Ṣaḥra) po podboju muzułmańskim Jerozolimy (w latach 660–691). Obie budowle muzułmańskie wzniesli na pamiątkę nocnej podróży Mahometa i jego późniejszego wniebowstąpienia *Al-Mi'rāġ*

W 27 dzień siódmego miesiąca *raġab* przypada 'id al-'Isrā' (الإسراء والمعراج), 'Īd al-'Isrā' wa al-Mi'rāġ), czyli święto nocnej podróży niebiańskiej Mahometa (*Mi'rāġ*). Termin 'isrā' znaczy „wędrować nocą” lub „podróżować nocą”<sup>18</sup>. Z kolei *mi'rāġ* oznacza „wzniesienie się”<sup>19</sup>.

Tradycja muzułmańska opisuje święto Nocnej Podróży Proroka, nawiązując do koranicznej wzmianki: „Chwała Temu, który przeniósł swojego sługę nocą z meczetu świętego do meczetu dalekiego,

którego otoczenie pobłogosławiliśmy, aby mu pokazać niektóre nasze znaki” (XVII, 1). Na pamiątkę tych wydarzeń wzniesiono w Jerozolimie meczet al-Aqṣā i Kopułę na Skale (*Qubbat aṣ-Ṣaḥra*), które należą do najważniejszych świątyń muzułmańskich na świecie.

Autorytety muzułmańskie, za Ibn Sa'dem ([784-845]; *Kitāb at-Ṭabaqāt al-Kabīr*<sup>20</sup>) najczęściej umieszczają to wydarzenie w roku 621, na rok przed opuszczeniem przez Mahometa Mekki, lub w dwunastym roku jego nauczania<sup>21</sup>. Rzecz jasna, z perspektywy naukowej to cudowne wydarzenie dotyczy przestrzeni wierzeń religijnych i jako takie wymyka się krytycznym badaniom historycznym. Muzułmańscy badacze próbowali jednak ustalić dokładną datę i przebieg tego wydarzenia, co jednak okazało się bezskuteczne ze względu na różnorodność opinii i niemożność ich uzgodnienia<sup>22</sup>. Na przykład według Ṭabariego (838-923) Podróż Nocna miała miej-

<sup>18</sup> Por. Maġd-ad-Dīn Muḥammad Ibn-Ya'qūb al-Fīrūzābādī. *Mu'ġam al-Qāmūs al-muḥīṭ: murattab tartībān alifbā'īyan waḥḍāwā'il al-ḥurūf*. Bairūt 2005. V.4., s. 343.

<sup>19</sup> Por. Maġd-ad-Dīn al-Mubārak Ibn-Muḥammad Ibn-al-Aṭīr. *An-Nihaya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa-l-aṭār*. Al-Qāhira 1965. V.3. s. 203.

<sup>20</sup> Por. *Ibn Sa'd's Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kabīr*. tłum. ang. S. Moinul Haq. Karachi b.r.w., I/1. s. 143.

<sup>21</sup> Por. *Al-Waḥā bi-aḥwāl al-Muṣṭafā: yunṣaru li-auwal marra 'alā nuṣḥatai at-Taimūrīya wa-l-Aẓhar / li-Abi-'l-Faraġ 'Abd-ar-Raḥmān Ibn-al-Ġauzī. Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd-al-Waḥīd*. Miṣr: Dār al-Kutub al-Ḥadītha 1966. V.1. s. 218; Ibn Sayyid an-Nās, *Uyūn al-aṭar*, Cairo 1356/1937-8. V.1. s. 48.

<sup>22</sup> Por. A. Khatib. *Jerusalem in the Qur'ān*. „British Journal of Middle Eastern Studies” 2001. ne 28/1. s. 25-53.

sce w roku, w którym Bóg obdarzył Mahometa misją proroczą<sup>23</sup>. Abū 'Abd Allah al-Qurṭubī (zm. 1273) uważał jednak, że wydarzenie to miało miejsce pięć lat po rozpoczęciu się misji proroczej<sup>24</sup>. Najbardziej precyzyjną datę podaje 'Abd-ar-Raḥmān Ibn-al-Ġauzī Abu-l-Faraġ (1114/1115-1200/1201). Według niego miała to być noc 27. dnia miesiąca *raġab*, dziesiątego roku misji proroczej. Jeszcze inni uważali, że wydarzenie to miało miejsce szesnaście miesięcy przed migracją do Medyny, podczas miesiąca *ramadān*, dwunastego roku misji proroczej, czy nawet rok i dwa miesiące przed emigracją do Medyny, czyli w miesiącu *muḥarram*, trzynastego roku misji proroczej Mahometa.



Ryc. 81. Czternastowieczne przedstawienie nocnej podróży Proroka (Tabriz, Persja)

Tradycja łączy „nocną podróż” z „podróżą do nieba”. Na ogół przyjmuje się, że Nocna Podróż Proroka była przeniesieniem Mahometa do Jerozolimy, a następnie miał on wznieść się do niebios (tzw. „wniebowstąpienie Proroka”). Przebieg tych wydarzeń można przedstawić przynajmniej na kilka sposobów, w zależności od wykorzystywanych źródeł. Różnice dotyczą najprzeróżniejszych detali<sup>25</sup>, które dodają kolorytu temu cudownemu wydarzeniu. Niemniej jednak, większość wersji Nocnej Podróży Proroka posiada kilka zasadniczych rysów. Po pierwsze, wydarzenie to jest ściśle powiązane z objawieniami Mahometa, które otrzymywał za pośrednictwem anioła Dżibrila (جبريل – *Ġibrīl*). Według tradycji islamskiej to właśnie Dżibril miał doprowadzić Mahometa do białego, skrzydlatego rumaka *al-Burāqa* (البُرَاق).

Prorokowi przywiedziono rumaka Al-Buraka. Rumaka tego dosiadali już przed nim inni prorocy; stawia on z każdym krokiem swe kopyto tak daleko, jak tylko sięga jego spojrzenie. Mahomet został posadzony na wierzchowca i podróżując w towarzystwie Gabriela oglądał cudowności między niebem i ziemią, aż dotarł do Jerozolimy. Tam spotkał się z przyjacielem Boga, Abrahamem, a pośród innych proroków z Mojżeszem i Jezusem, którzy zgromadzili się na jego przyjęcie, i modlił się wraz z nimi<sup>26</sup>.

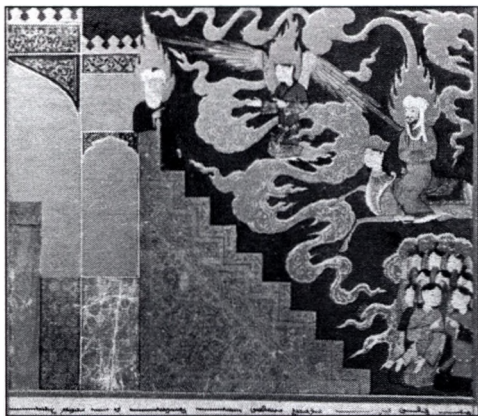
<sup>23</sup> Por. *Tafsīr at-Ṭabarī: Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān*, Al-Qāhira 2004, V.1, s. 5.

<sup>24</sup> Por. *Muḥtār tafsīr al-Qurṭubī: al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān li-Abī-Abdallāh Muḥammad Ibn-Ĥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī*, Al-Qāhira 1977, V.17.

<sup>25</sup> Por. Muhammad Ibn Alawi, *The Prophets in Barzakh and the Hadith of Isra and Miraj Followed by the Immense Merits of Al-Sham and the Vision of Allah*, „Islamic Doctrines and Beliefs” 1999, nr 1 (Fenton), s. 51.

<sup>26</sup> Por. M. i U. Tworuschka, *Islam, mały słownik...*, s. 33-34.

Muzułmanie wierzą, iż Mahomet został przeniesiony z Ka'aby w Mekce do „najdalszego meczetu” – *al-Masğid al-Aqşā*<sup>27</sup>. Anioł Dżibril miał przyprowadzić Proroka do tych, którzy go poprzedzili: Mojżesza, Jezusa, Jana Chrzciciela i Abrahama<sup>28</sup>.



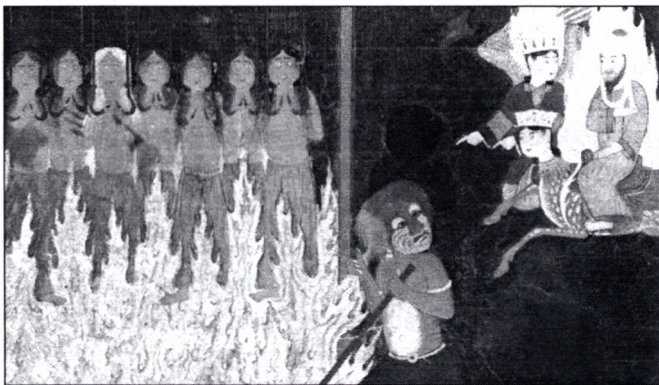
Ryc. 82. Abraham, anioł Dżibril i Mahomet w raju (XV w. Persja)

Prorocy i Dżibril zaproponowali Mahometowi, aby wybrał sobie napój – mleko bądź wino. Prorok wybrał mleko, co pochwalił anioł podkreślając, iż od tej pory wszyscy muzułmanie powinni brać przykład z Mahometa. Następnie anioł Dżibril przywiódł Mahometa do skały, przy której niegdyś Abraham przygotowywał się do złożenia w ofierze swego syna. Tam też znajdowała się drabina, która poprzez siedem niebios prowadziła do Boga.

Gdy już pomodliłem się w Jerozolimie, przyniesiono mi drabinę, tak piękną, że nic równie pięknego jeszcze nie widziałem. Była to drabina, na którą kierują wzrok przeznaczeni na śmierć, gdy zbliża się koniec. Gabriel kazał mi po niej wchodzić, aż przywiódł mnie do jednej z bram niebieskich, zwanej bramą odźwiernych<sup>29</sup>.

Mahomet miał przebyć dystans owych kilku pięter nieba, by w końcu dotrzeć do tronu Bożego.

W czasie pokonywania tego dystansu, anioł Malik miał uchylić drzwi do czeluści piekielnych, gdzie potępienci w straszliwych męczarniach musieli jeść rozżarzony węgiel. Podążając do tronu Boga, Prorok ujrzał też raj pełen kwitnących



Ryc. 83. Mahomet spoglądający w czeluście piekielne (Persja XV w.)

<sup>27</sup> Por. Aḥmad Ibn-Ḥanbal, *Al-Musnad*, Qāhira 1995, V.3.

<sup>28</sup> Por. *Ibn Sa'd's Kitāb Al-Ṭabaqāt Al-Kabir*.... V.1.

<sup>29</sup> Por. M. i U. Tworuschka, *Islam, mały słownik*.... s. 33-34.



ogrodów, poprzez które płynęła zimna woda i takie wino, które nie powoduje efektu upicia<sup>30</sup>.

Według doktryny islamu, podczas *Mi'rāğ* Mahomet otrzymał od Boga trzy dary dla ummy: obowiązek modlitwy pięć razy dziennie (po zdecydowanym targowaniu się z Bogiem), dwa ostatnie wersy drugiej sury koranicznej (*al-Baqara*) i możliwość odpuszczenia przez Boga wszystkich grzechów za wyjątkiem politeizmu („dodawania Bogu towarzyszy”)<sup>31</sup>.

Wokół nocnej podróży Mahometa narosła w tradycji muzułmańskiej olbrzymia liczba różnorodnych opowiadań<sup>32</sup>. W późniejszym islamie, dla mistyków muzułmańskich *Mi'rāğ* stał się symbolem ostatecznego zjednoczenia z Bogiem i drogi proroka, którą trzeba naśladować, aby osiągnąć doskonałość duchową.



Ryc. 84. Dla sufich wniebowstąpienie Mahometa stało się symbolem zjednoczenia z Bogiem

Sufi uznali wniebowstąpienie Mahometa za dowód na wniebowstąpienie duszy<sup>33</sup>. Mistrz sufizmu Abū'l-Qāsim al-Quṣayrī (zm. 1072) napisał cały traktat na temat wniebowstąpienia Mahometa pt. *Kitāb al-Mi'rāğ* (كتاب المعراج), w którym ujmuje problem z różnych perspektyw. Nie brak w nim scholastycznych pytań i rozważań na temat wielu wątpliwości, rodzących się u muzułmanów zobowiązanych do wierzenia w to cudowne wydarzenie. Główną trudnością była natura samego wniebowstąpienia i możliwość rozmowy z Bogiem<sup>34</sup>.

Szyjici przywiązują dużą wagę do tego wydarzenia. W ich tradycji połączono relacje o podróży niebiańskiej Proroka z wersami Koranu LIII, 8-9: „(...) następnie

<sup>30</sup> Por. Abu-Bakr 'Abd-ar-Razzāq Ibn-Hammām Ibn-Nāfi' aṣ-Ṣan'ānī, *Al-Muṣannaḡ: wa-fi āhirihi kitāb al-Ġāmi'*, Bairūt 2000, V.5; Aḡmad Ibn-Ḥanbal, *Al-Musnad*.... V.3; *Ṣarḡ Ṣaḡīḡ al-Buḡārī*, Al-Qāhira 2007, V.4; Muslim Ibn-al-Ḥağğāğ al-Quṣairī, *Ġam' ġawāmi' al-aḡadīl wa-'l-asānīd wa-maknaz as-ṣiḡāḡ wa-š-sunan wa-'l-masānīd*, Vaduz 2000, V.1; *Ṣaḡīḡ sunan at-Tirmiđī: bi-'ḡtiṣār as-sanad*. Ar-Riyād 1988, V.5; *Tafsīr at-Ṭabarī*...., V.15.

<sup>31</sup> Por. Aḡmad Ibn-Ḥanbal, *Al-Musnad*...., V.1; Muslim Ibn-al-Ḥağğāğ al-Quṣairī, *Ġam' ġawāmi' al-aḡadīl wa-'l-asānīd wa-maknaz as-ṣiḡāḡ*...., V.1; *Ṣaḡīḡ sunan at-Tirmiđī*...., V.5.

<sup>32</sup> Por. A. T. Houry, *Himmelsreise Muhammads*, [w:] A. T. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon*...., t. I, s. 361-363; H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, wyd. 3. Padeborn 1983, s. 364-366.

<sup>33</sup> Por. Qāssim Sayyid Aḡmad As-Samarrā'ī. *The Theme of the Ascension in Sufi Writings, with Special Reference to Kitāb al-mi'rāj of Al-Qushairī*, PhD diss., University of Cambridge 1965.

<sup>34</sup> Por. 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *Kitāb al-Mi'rāğ*, red. 'Alī Ḥasan 'Abd al-Qādir, Al-Qāhira 1964.

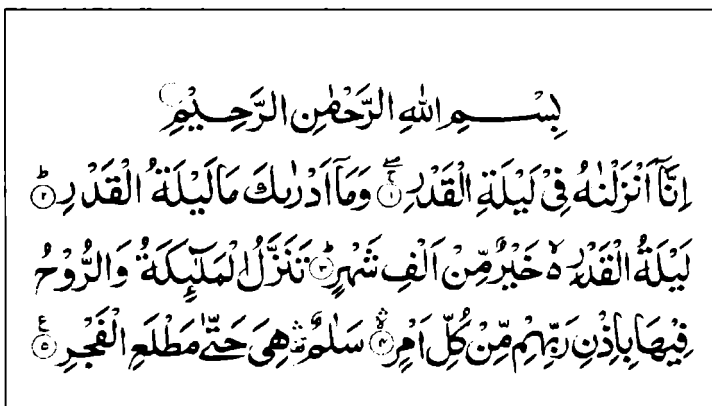
zbliżył się i pozostał w zawieszaniu, w odległości dwóch łuków lub jeszcze bliżej”. Na tej podstawie, teologia szyicka przedstawia Mahometa unoszącego się w niebie, w odległości dwóch strzał od Boga.

Święto nocnej podróży Proroka jest okazją do przybliżania postaci Mahometa muzułmanom, dlatego w tym dniu organizowane są specjalne prelekcje na temat osoby Proroka<sup>35</sup>.

### 5.1.3. Laylat al-Qadr – trzecia święta noc: Noc Mocy

Kolejną ze świętych nocy jest „Noc Mocy” lub „Noc Siły” *Laylat al-Qadr* (ليلة القدر)<sup>36</sup>. Muzułmanie obchodzą ją w okolicy dwudziestej siódmej nocy *ramadānu*, na pamiątkę zesłania Koranu. Dokładniej *Laylat al-Qadr* przypada na jedną z pięciu nieparzystych nocy trzeciej dekady *ramadānu* (21, 23, 25, 27, 29 tzn. na noc przypadające pomiędzy 20/21 lub 22/23 lub 24/25 lub 26/27 lub 28/29 dniami *ramadānu*).

Według tradycji muzułmańskiej, wówczas Bóg miał rozpocząć przekazywanie



Ryc. 85. Koraniczny opis *Laylat al-Qadr* – sura 97, 1-5

Mahometowi poszczególnych fragmentów Księgi. Za najstarsze z nich uważa się pierwsze wersety sury 97. Sam Koran opisuje to wydarzenie w następujący sposób:

<sup>35</sup> Por. Mi'raj, T. P. Hughes, *Lexikon des Islam*, Wiesbaden 1995, s. 476-479; M. i U. Tworuschka, *Islam, mały słownik...*, s. 33-34; A. T. Khoury, *Himmelsreise Muhammads*. [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon...*, t. 1, s. 361-363; T. Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, s. 39-46; 68-85; H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962, s. 364-366.

<sup>36</sup> Zasadniczo europejscy orientaliści używają tłumaczenia *Laylat al-Qadr* jako „Noc Przeznaczenia”. Nie jest to jednak odpowiednie tłumaczenie zgodnie ze znaczeniami terminu *qadr*. Z tego powodu bardziej odpowiednie jest tłumaczenie tego święta jako „Noc Mocy”. Niektórzy uważają, iż tłumaczenia *Laylat al-Qadr* jako „Noc Mocy” jest błędne i należy trzymać się przekładu „Noc Przeznaczenia”. Por. *Jak powinniśmy spędzić noc Laylat al-Qadr?*, [on line] <http://factsaboutislam.jimdo.com/laylat-al-qadr/> (23.03.2014).

„Zaprawdę, zesłaliśmy go w Noc Przeznaczenia! (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) A co cię poczy, co to jest Noc Przeznaczenia? (وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ) Noc Przeznaczenia – lepsza niż tysiąc miesięcy! (لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ) Aniołowie i Duch zstępują tej Nocy, za pozwoleniem swego Pana, dla wypełnienia wszelkich rozkazów (تَنْزِيلَ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ) (فيها يَأْتِي رَبُّهُم مِّن كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ) (حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ)” (Koran 97, 1-5).

Według przekonań części muzułmanów objawienie Koranu posiadało dwa etapy. Pierwszym z nich było przekazanie aniołowi Dżibrilowi przez Boga istoty nauk koranicznych podczas nocy *Laylat al-Qadr*. Drugim – miało być przekazywanie przez anioła tego objawienia Mahometowi przez kolejne 23 lata. Objawienie to rozpoczęło się w 610 roku, w grocie al-Ĥirā', w paśmie górskim Ġabal an-Nūr obok Mekki. Według większości muzułmanów pięć pierwszych wersetów sury 96 „Zakrzepła krew” było pierwszymi słowami objawienia koranicznego<sup>37</sup>. Często określa się je jako *al-'Iqra* (od występującego tam słowa إقرأ „czytaj”) lub jako *al-Qalam* (القلم, „pióro”). Tylko niektórzy uważają, że pierwszym objawionym fragmentem była sura 74 *Al-Muddattir* (سورة المدثر, sura pt. „Okryty płaszczem”) lub sura pierwsza, czyli sura otwierająca *al-Fātiha* (سورة الفاتحة).

Polecenie anioła z pierwszego wersetu sury 96 – „czytaj” – może wprawiać w zakłopotanie ponieważ Mahomet był niepiśmienny. Według przekonań większości muzułmanów, wersy wypowiedziane przez anioła wyryły się głęboko w sercu Proroka.

W późniejszych komentarzach słowa te były rozumiane jako obowiązek studiowania Koranu i wszelkiej wiedzy o islamie.

W ten sposób święto *laylat al-qadr* posiada dla muzułmanów korzenie historyczne. Według percepcji wiernych właśnie wtedy narodził się islam, zapisany później na kartach koranu. Z tego też powodu noc ta jest dla wyznawców islamu okazją do przemyślenia swojej postawy wobec religii. Wierzą oni również, iż właśnie w tę noc bóg decyduje o przeznaczeniu każdego człowieka i wszelkiego stworzenia<sup>38</sup>. Nie-



Ryc. 86. Anioł Dżibril przekazujący słowo Boga Mahometowi (według perskiego manuskryptu XIV w.)

<sup>37</sup> 96.1: اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

96.2: خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ

96.3: اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ

96.4: الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

96.5: عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم

<sup>38</sup> Por. K. Wagtendong, *Fasting*, [w:] *Encyclopaedia of the Quran*, t. II, Leiden 2002, s. 180-185; Ch. Schirrmacher, *The Ramadan Fast – Night of Power – Laylat al-qadr*, [on-line] [www.islaminstitut.de/uploads/media/The\\_Ramadan\\_Fast.pdf](http://www.islaminstitut.de/uploads/media/The_Ramadan_Fast.pdf), (20 VI 2013).

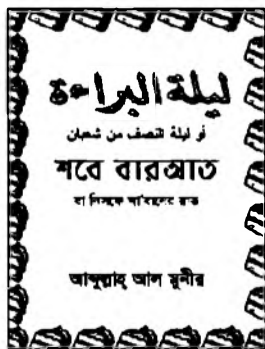
k którzy muzułmanie podejmują również wysiłek duchowej odnowy poprzez praktykę *i'tikāf* (اعتكاف), czyli wielodniowych „rekolekcji” odbywających się na ogół w ciągu 10 ostatnich dni *ramaḍānu*<sup>39</sup>, podczas których zachowują post, studiują koran i poświęcają się modlitwie. Podejmujący się tej praktyki, przez cały czas rekolekcji pozostają w meczecie, a niezbędne do życia artykuły są im dostarczane do świątyni.

Zasadniczo uroczystości tej nocy koncentrują się głównie na recytowaniu fragmentów Koranu i na wyrażaniu Bogu wdzięczności za dar koranicznego objawienia. Niektórzy dopatrują się w nim swoistego „narodzenia”, przez które Boże Słowo znalazło miejsce wśród ludzi, przyjmując formę Księgi<sup>40</sup>.

#### 5.1.4. Laylat al-Bara' – czwarta święta noc: Noc niewinności (przebaczenia)

Czwartą świętą nocą w islamie jest „Noc Przebaczenia” lub „Noc Niewinności” (*Laylat al-Bara'*, ليلة البراءة), która przypada między 14 a 15 dniem miesiąca *Ša'abān* – ósmym miesiącem muzułmańskiego kalendarza.

Noc *Laylat al-Bara'* (ليلة البراءة) bywa w różny sposób nazywana na ziemiach islamu: *Layla al-Du'ā'* (ليلة الدعاء, „noc modlitw i próśb”), *Neem Ša'abān* (zapis perski نیم شعبان) w Afganistanie i Iranie, *Nisf Ša'abān* (نصف شعبان, „połowa *Ša'abānu*”) w świecie arabskim, *Nisfu Syāban* w świecie malajskim, *Šab-e Barā't* (urdu: شب براءت) w Indiach, Pakistanie i Bangladeszu, czy *Berat Kandili* w Turcji. Tej nocy muzułmanie proszą Boga o wybaczenie grzechów popełnionych w całym życiu, a szczególnie w okresie ostatnich dwunastu miesięcy. Jednocześnie proszą Boga o błogosławieństwo, by następny rok mogli przeżyć bez grzechu.



Ryc. 87. Okładka publikacji na temat *Laylat al-Bara'at* w Indiach

Niektórzy teologowie muzułmańscy znajdują podstawę do świętowania tej nocy w surze 44, 5 (رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ), akcentującej miłosierdzie Boga (choć większość z nich łączy ten fragment z *Laylat al-qadr*). Duchowni muzułmańscy zachęcają wiernych, by część tej nocy poświęcali na dodatkowe modlitwy, w ramach kategorii czynów zalecanych – tzw. *mustahabb* (مستحب), które choć są nieobowiązkowe, to jednak przyczyniają się wydatnie do duchowego wzrostu człowieka<sup>41</sup>.

Nawet purysta Ibn Taymiyya (1263-1328) walczący z różnorodnymi nowinkami (*bid'a*) w średniowiecznym islamie, a zarazem „protoplasta salafizmu”, pozy-

<sup>39</sup> Według tradycji muzułmańskiej dni te posiadają szczególne znaczenie. Por. *Sunan Abī-Dāwūd. English-Arabic text*, Bayrūt 2008. I. s. 360.

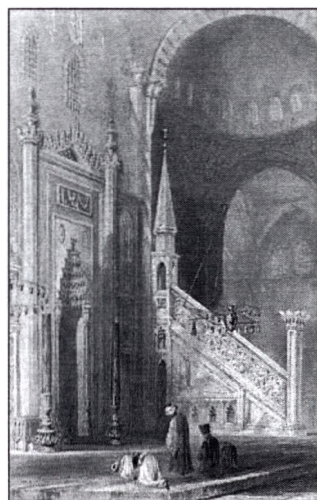
<sup>40</sup> Por. H. A. Jones-Bey. *Better than a Thousand Months: An American Muslim Family Celebration*, Fremont 1996.

<sup>41</sup> Por. Ġalāl ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān Ibn Abī Bakr as-Suyūfī. *Ḥaḡīqat as-sunna wa-l-bid'a: au al-amr bi-l-ittibā' wa-n-nahy 'an al-ibtidā'*, al-Qāhira 1985. s. 58.

tywnie wyrażał się o świętowaniu *Laylat al-Bara'*. Co prawda stwierdził, iż noc ta nie różni się niczym od innych nocy, ale jednak wskazywał na pewne tradycje (hadisy), które ukazują zalety jej świętowania. Co się tyczy hadisów odnoszących się do tej nocy, najważniejsze świadectwo pochodzi ze zbioru *Ṣaḥīḥ* autorstwa Muḥammada Ibn Ḥibbāna (zm. 965). W jednym z hadisów (nr 5665) można przeczytać, iż Bóg „w noc w połowie miesiąca Śa'abān” (tzn. *Laylat al-Bara'*) przebacza muzułmanom wszystkie grzechy, za wyjątkiem wielobóstwa (مُشْرِكْ مُشْرِكُونَ *mušrik mušrikūn*)<sup>42</sup>.

Opowieści ludowe i różne wersje tradycji mówią, iż w tym dniu w niebie jest potrząsane drzewo życia, na którego liściach wypisane są imiona wszystkich ludzi. Każdy zatem posiada swój „liść” na drzewie życia. Ten, którego liść spadnie podczas potrząsania, umrze tego samego roku. Pozostali zaś liczą na odpuśczenie grzechów przez Boga.

W niektórych regionach świata islamu *Laylat al-Bara'* bywa obchodzona z wielkim rozmachem. Czasem kończy się to nawet wypadkami, jak choćby w przypadku świętowania tej nocy w Delhi 25 czerwca 2013, gdzie około 2000 rowerzystów spowodowało problemy w ruchu miejskim, śmierć jednej osoby i zranienia u wielu osób. Nieodpowiednie zachowania młodych muzułmanów potępili wtedy liderzy muzułmańscy<sup>43</sup>.



Ryc. 88. Prośnienie Boga o przebaczenie grzechów w noc *Laylat al-Bara'* at jest ze wszech miar zalecane, ale nie jest, ani nie było, obowiązkiem muzułmanów

### 5.1.5. Ru'yat al-hilāl – piąta święta noc: Noc ujrzenia

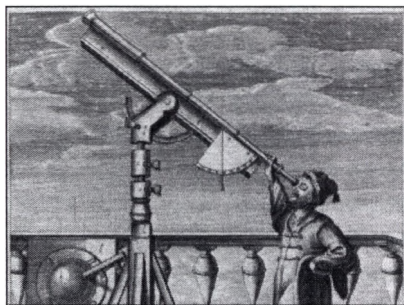
Ostatnia ze świętych nocy dotyczy księżyca, który zwiastuje początek ramadanu, czyli islamskiego miesiąca postu. „Noc ujrzenia” – *Ru'yat al-hilāl* (dosł. „ujrzenie księżyca” رُؤْيَةُ الْهَيْلَالِ), jak ją określają muzułmanie, bierze swą nazwę od momentu ujrzenia księżyca w nowiu. Zatem noc ta nie jest powiązana z żadnym świętem następnego dnia. Zwiastuje niezwykle ważne wydarzenie w życiu każdego pobożnego muzułmanina, jakim jest rozpoczęcie postu w miesiącu *ramadān*<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Por. Muḥammad Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ*. al-Qāhira 1952, s. 12, 481.

<sup>43</sup> Por. *One Dead, Several Hurt as Bikers Go Berserk*, New Delhi, [on-line] [http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2013-06-26/delhi/40205367\\_1\\_bikers-traffic-police-police-presence](http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2013-06-26/delhi/40205367_1_bikers-traffic-police-police-presence) (30 VI 2013); *Rowdy Bikers Worry Community*, [on-line] [http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2013-06-28/delhi/40255198\\_1\\_traffic-rules-bikers-shab-e-barat](http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2013-06-28/delhi/40255198_1_traffic-rules-bikers-shab-e-barat) (30 VI 2013).

<sup>44</sup> Por. T. B. Shu'aib, *Essentials of Ramadan. The Fasting Month*, s. 22-26, [online] <http://islam114.com/main/wp-content/uploads/2013/07/Essentials-of-Ramadan.pdf> (22 VI 2013).





Ryc. 89. Johannes Hevelius (1611-1687), *Firmamentum Sobiescianum sive Uranographia*, 1687. W swej pracy wykorzystał ustalenia sufickiego astronoma Ulugh Bega (1394-1449)

Od średniowiecza do dziś, co roku, muzułmanie poświęcają wiele uwagi prawidłowemu określeniu dat rozpoczęcia i zakończenia *ramadānu*. Istnieje wiele metod do osiągnięcia tego celu. Część muzułmanów śledzi fazy księżyca w poszczególnych krajach islamskich, inni biorą pod uwagę różne strefy (rejony), są i tacy, którzy traktują np. obszar Ameryki Północnej i Afryki jako jedną strefę.

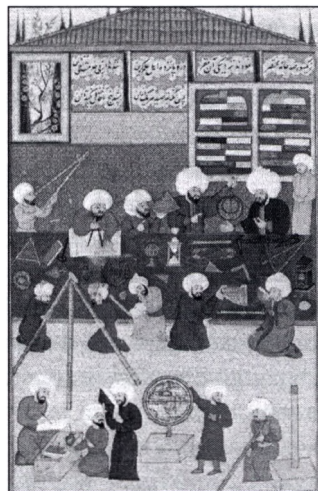
W rozwiązywanie tego problemu uwikłana bywa czasem nawet polityka niektórych państw muzułmańskich, które pragną zaznaczyć swe wpływy w danym rejonie również przez ujednoczanie ram czasowych *ramadānu*.

Ze względu na różnice faz księżyca, pierwsza noc *ramadānu* wypada w świecie islamu w różnych terminach. Stąd ustalenie dokładnej

daty *ramadānu* nie jest tylko szkolnym problemem. Na podstawie sunny (m. in. *Sunan Abū Dāwūda as-Siġistānīego* [817-889]) uczeni muzułmańscy zasadniczo są zgodni, iż wystarczy dwóch „godnych zaufania” świadków, którzy zauważając now księżyca określają początek ramadanu. Ze względu na dużą liczbę różnorodnych hadisów na ten temat, istnieje więcej rozwiązań tego problemu. Stąd część uczonych muzułmańskich uważa, iż wystarczy świadectwo jednej osoby godnej zaufania, aby określić początek miesiąca<sup>45</sup>.

Półksiężyc (*hilāl*) pojawia się na ogół dzień (lub nieco później) po astronomicznym nowiu księżyca. Na tej podstawie muzułmanie mogą ustalić w miarę pewnie chwilę rozpoczęcia się miesiąca postu – *ramadānu*. W świecie islamu toczy się nieustannie dyskusja na temat, czy *ramadān* rozpoczyna się i kończy według ujrzenia nowiu księżyca w Arabii Saudyjskiej (dokładniej w Mekce) – jak chce część pobożnych muzułmanów – czy według ujrzenia nowiu księżyca w poszczególnych krajach, w których zamieszkują poszczególne populacje muzułmańskie.

Na ten temat pojawiło się wiele wyjaśnień, komentarzy i dzieł polemicznych. Wydaje się, że obecnie najbardziej rozpowszechnionymi są dwie opinie. Znaczna część muzułmanów – zgodnie ze sunną –



Ryc. 90. Astronomowie muzułmańscy, miniatura z dzieła *Şehinsename* (koniec XVI w.)

<sup>45</sup> Zobacz hadisy: *Sunan Abī Dāwūd*. Michigan 2008, s. 2319, 2320, 2321, 2331, 2333, 2334, 2335.

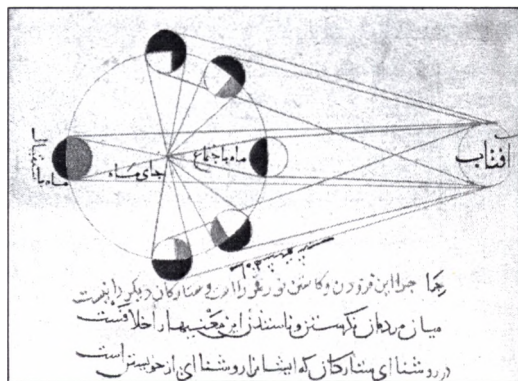
uważa, iż muzułmanie winni obserwować nów w kraju swego zamieszkania. Kraje, w których księżyc wschodzi o tym samym czasie, powinny zaczynać i kończyć *ramadān* w tych samych terminach. Należy wziąć pod uwagę fakt, iż czas w którym wschodzi księżyc jest różny w zależności od miejsca.

Dругa dość rozpowszechniona opinia głosi, że w celu ustalenia początku nowego miesiąca wystarczy potwierdzenie pojawienia się nowiu przez jakikolwiek kraj muzułmański. Jeżeli nów księżyca został ujrzany w jakimkolwiek kraju islamskim, wszyscy muzułmanie na świecie winni rozpoczynać post i, odpowiednio, zakończyć go po informacji o najwcześniejszym zobserwowaniu nowego nowiu księżyca. Specyficzną odmianą tej opinii jest przekonanie zwolenników szkoły hanbalickiej, że jeśli

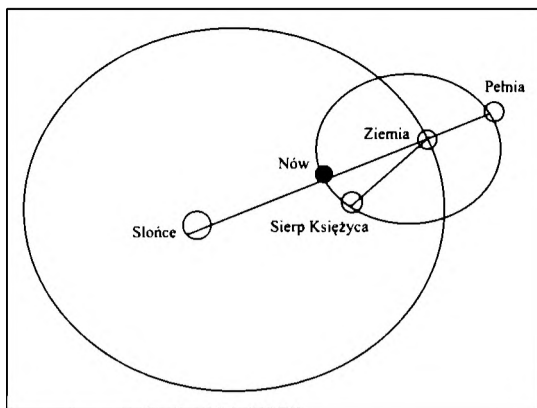
potwierdzono ujrzanie nowiu w Arabii Saudyjskiej, obowiązkiem wszystkich muzułmanów na całym świecie jest rozpoczęcie postu w miesiącu ramadan.

Niektórzy komentatorzy odnoszą się sury II, 185, która stwierdza, iż „ktokolwiek z was będzie świadkiem tego miesiąca, niech pości” (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ). Uznają je za zdanie warunkowe. Pościć ma ten, kto spełni warunek „ujrzenia” nowiu natomiast, kto nie jest świadkiem tego zjawiska, nie ma obowiązku poszczenia.

Co więcej, powszechne doświadczenie uczy, iż nów nie tylko pojawia się w różnym czasie w zależności od miejsca, ale niejednokrotnie występują też problemy z jego widocznością: można obserwować księżyc w jednym miejscu, a w innym



Ryc. 92. Rysunek z dzieła Bīrūnīego (973-1048) wyjaśniający fazy księżyca



Ryc. 91. Nów księżyca

nie. Z cytowanego powyżej fragmentu Koranu wynikałoby, że każdy, kto nie dostrzeże nowiu nie jest zobowiązany do rozpoczynania ramadanowego postu. Jednak sunna precyzuje tę nie do końca klarowną wypowiedź. Jeden z hadisów ze zbioru Muḥammada al-Buḥārīego (810-870) stwierdza, iż „jeżeli ujrzycie (nów księżyca miesiąca *ramadān*) poście, a jeżeli ujrzycie

(nów księżyc *šawwāl*), zakończcie post. Jeżeli jednak (księżyc) będzie zachmurzony (niewidoczny), odliczcie trzydzieści dni”<sup>46</sup>.

Zasadniczo przeważa opinia, iż zarówno czas rozpoczęcia jak i zakończenia miesiąca postu jest odmienny w zależności od miejsca. W ten sposób część muzułmanów zaczyna i kończy post przed innymi muzułmanami. Każde miejsce podlega więc własnej regule. Od czasów wczesnego islamu do dziś postulowano, by w celu określenia nowiu postugiwać się częściowo albo nawet wyłącznie obliczeniami astronomicznymi.

## 5.2. ‘Īd al-’Aḏḥā – święto ofiarowania

Przypadające na dziesiąty dzień dwunastego miesiąca *dū al-ḥiġġa* święto ofiarowania ‘Īd al-’Aḏḥā jest największym świętem islamu (stąd bywa określane również ‘Īd al-kabir – „wielkie święto”). Zaliczane jest ono do dwóch kanonicznych świąt islamu<sup>47</sup>. Inny arabski termin na określenie ofiary *qurbān* (قربان) jest często podstawą do budowania nazw synonimicznych ‘Īd al-’Aḏḥā w różnych językach świata islamu<sup>48</sup>.

‘Īd al-’Aḏḥā stanowi okazję do wychwalania miłosierdzia Bożego oraz do podkreślania przez muzułmanów gotowości oddania siebie Bogu. Zdaniem muzułmanów, podstawa do obchodzenia tego święta znajduje się w Starym Testamencie i Koranie, w postaci opowiadania o ofierze Abrahama (إبراهيم – ‘Ibrāhīm), którą złożył z własnego syna (według Biblii był to Izaak, według Koranu – Ismail (إسماعيل *Ismā‘īl*).



Ryc. 93. Ozdobny napis arabski:  
إبراهيم – ‘Ibrāhīm (Abraham)

Według Koranu i tradycji muzułmańskich, Bóg wezwał Abrahama, aby złożył ofiarę ze swego syna Ismaila. Jednak w ostatniej chwili Bóg zrezygnował z ofiary z chłopca i zamiast niego polecił ofiarować baranka. Na pamiątkę tego, wiele rodzin muzułmańskich – o ile mogą sobie na to pozwolić – zakupuje baranka, którego zabija się zgodnie z przepisami rytualnymi i wspólnie spożywa. Podczas wspólnego posiłku oprócz mięsa podaje się ryż, warzywa i leguminę

<sup>46</sup> Por. *Šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*... t. III, s. 31, 124.

<sup>47</sup> Por. P. Kappert, *Festtage*... s. 175; J. J. Elias, *Islam*. London 1999, s. 75.

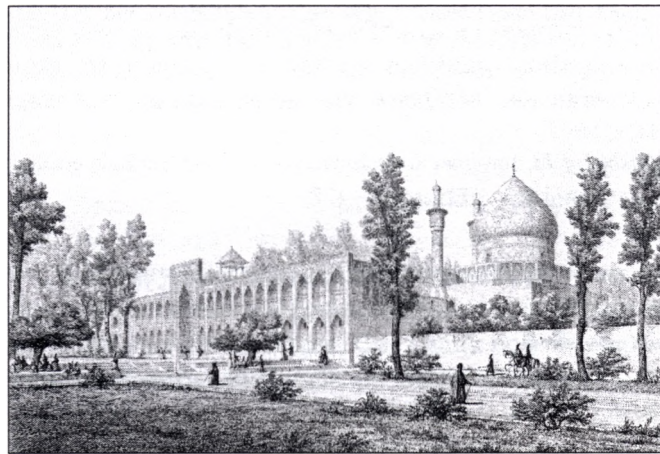
<sup>48</sup> Odpowiedniki ‘Īd al-’Aḏḥā w świecie islamu: perski – *Eyd-e Ghorbān* (عيد قربان); tadżycki – *Idi Qurbon* (Иди Курбон); kazachski – *Qurban ayt* (Құрбан айт), ujgurski – *Qurban Heyit*; kurdyjski – *Cejna Qurbanê*; bengali – *Korbanir Id* (কোরবানির ঈদ); turecki – *Kurban Bayramı*; turkmeński – *Gurban Baýramy*; azerski – *Qurban Bayramı*; tatarski – *Qorban Bāyrāme*; albański – *Kurban Bajrami*, serbski – *Kurban bajram* (Курбан байрам), rosyjski Курбан-байрам, bułgarski i macedoński – Курбан Байрам, chiński mandaryński – *Güerbāng Jié* (古尔邦节), malajski – *Hari Raya Korban, Qurbani*; pasztu: *Qurbānəi Axtar* (اختر د قربانی).



jabłkową. Mięso z zabitego zwierzęcia dzielone jest na trzy części: pierwszą spożywa się w kręgu rodzinnym, drugą otrzymują biedni, trzecią zaś krewni.

'Īd al-'Adhā rozpoczyna się 10. dnia miesiąca *dū al-hiġġa* i trwa 3-4 dni. Początek tej uroczystości wypada w trzeci lub czwarty dzień pielgrzymki do Mekki (حج – *haġġ*) ale świętowane jest w całym świecie islamu, nie tylko przez odbywających pielgrzymkę. To święto, upamiętniające czyn Abrahama, jest dla wyznawców islamu apelem o bezwzględne posłuszeństwo wobec Boga. Jeśli ojciec danej rodziny nie może złożyć baranka na pamiątkę czynu Abrahama, wówczas składa w ofierze wielbłąda lub krowę. Obowiązuje ubój rytualny zwierzęcia.

Ci, którzy odbywają pielgrzymkę do Mekki, zwyczaj wnoszą opłatę za zwierzę. Chodzi o to, by w świętym mieście uniknąć zamieszania spowodowanego przez tysiące rytualnych ubojów. W tym czasie w Mekce specjalne grupy rzeźników dokonują ofiary za pielgrzymów. Tego dnia wspólnie odwiedza się meczet, recytuje Koran i rozdziela prezenty<sup>49</sup>.



Ryc. 95. *Eidgah* – meczet z dużym placem pod gołym niebem, budowany w parkach lub na obrzeżach miasta bywał miejscem odprawiania *ṣalāt al-'aīd*



Ryc. 94. Ofiara Abrahama Riza-i Abbasi, *Qisas al-Anbiyya*. Persja XVI w.

Praktykowanie solidarności z biednymi, związane z tym świętem, znajduje swe uzasadnienie w Koranie. „Daj więc krewnemu, co mu się należy, i biednemu, i podróżnemu! To jest dobro dla tych, którzy chcą oblicza Boga. I tacy będą szczęśliwi!” (XXXVII, 102). Zatem w święto 'Īd al-'Adhā, oprócz odwiedzin meczetu i czytania Koranu, rozdziela się obficie podarki. Wielu wyznawców islamu składa w tym dniu pieniężną ofiarę, która wynosi do 10% rocznego dochodu. Istnieje bowiem

<sup>49</sup> Por. R. Kirste, H. Schultze, U. Tworuschka, *Święta wielkich religii. Kalendarz międzyreligijny*, Warszawa 1998, s. 77.

przekonanie, że posiadane bogactwo jest ostatecznie darem samego Boga. Ofiary finansowe przekazywane są ubogim rodzinom oraz instytucjom charytatywnym. Zdarza się, że niektórzy muzułmanie zobowiązują się wykształcić ubogiego krewnego lub innego biednego młodzieńca<sup>50</sup>.

W tym dniu odmawia się jedną z modlitw świątecznych *ṣalāt al-ʿīd* w specjalnym miejscu. W Azji Południowej określa się je jako *ʿĪdgāh* (urdu – عيدگاه) i stanowi je meczet na wolnym powietrzu najczęściej poza granicami miasta. Prawnicy muzułmańscy różnią się we wskazaniach odnośnie do tej modlitwy.

Zasadniczą częścią opisywanych w tym miejscu modlitw – jak wszystkich modlitw obowiązkowych i nadobowiązkowych – jest *takbīr* (تَكْبِير), czyli wychwalanie wielkości Boga przy użyciu wyrażenia *Allāhu Akbar* (الله أكبر).<sup>51</sup>

Jedni uważają ten odmawianie tego składnika modlitwy za obowiązek wszystkich mężczyzn i kobiet (te ostatnie w okresie menstruacji nie powinny odwiedzać miejsca modlitw). Z modlitwy tej są zwolnieni chorzy, ale nie podróżni cieszącym się dobrym zdrowiem. Inni akcentują, że modlitwa ta jest obowiązkiem wspólnoty.

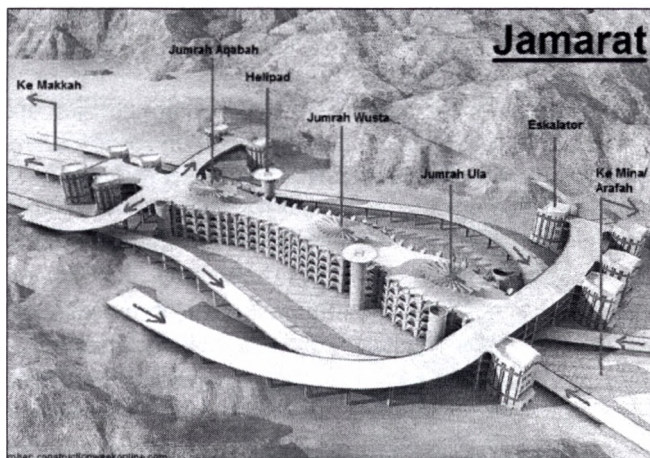
Należy pamiętać, że tzw. pielgrzymka główna do Mekki (*ḥaǧǧ*), jako jeden z obowiązkowych filarów islamu, odbywa się właśnie w okresie od 7 do 13 dnia miesiąca *dū al-ḥiǧǧa*, a więc w okresie, kiedy przypada święto *ʿĪd al-ʿAdḥa*. Pielgrzymce w Mekce towarzyszą liczne ceremonie. Na uwagę zasługują tutaj praktyki związane z tzw. „kamienowaniem szatana” w leżącej opodal Mekki – Minie.

<sup>50</sup> Por. E. Mittwoch, *ʿĪd al-ʿAdḥā*, [w:] *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, Brill 2010, [on-line] <http://referenceworks.brillonline.com/?fromBrillOnline=true> (24 VI 2013); M. i U. Tworuschka, *Islam, mały słownik...*, s. 32; E. Mittwoch, *ʿĪd al-ʿadha*, [w:] *Handwörterbuch des islam*, red. A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, s. 195.

<sup>51</sup> Zob. np. *Eid Takbeers – Takbir of Id*, [on-line] [www.islamawareness.net/Eid/takbeers.html](http://www.islamawareness.net/Eid/takbeers.html) (12 VI 2012).

الله أكبر الله أكبر الله أكبر  
لا إله إلا الله  
الله أكبر الله أكبر  
ولله الحمد  
الله أكبر كبيرا والحمد لله كثيرا وسبحان الله بكرة وأصيلا  
لا اله إلا الله وحده  
صدق وعده  
ونصر عبده  
وأعز جنده وهزم الأحزاب وحده  
لا إله إلا الله  
ولا نعبد إلا إياه  
مخلصين له الدين ولو كره الكافرون  
اللهم صل على سيدنا محمد  
وعلى آل سيدنا محمد  
وعلى أصحاب سيدنا محمد  
وعلى أنصار سيدنا محمد  
وعلى أزواج سيدنا محمد  
على ذرية سيدنا محمد وسلم تسليما كثيرا

Według tradycji muzułmańskiej właśnie w Minie znajdują się trzy kamienie *ġamarāt* (الجمرات): *ġumrat al-kubrā* (الجمرة الكبرى) czyli *ġumrat al-'aqaba* (جمرة العقبه), *ġumrat al-wuṣṭā* (الجمرة الوسطى) oraz *ġumrat al-'ūlā* (lub *ġumrat aṣ-ṣuġrā* - الجمرة الصغرى), symbolizujące szatanów, którzy niegdyś nakłaniali Abrahama, aby nie składał w ofierze swego syna Ismaila. Pielgrzymi ciskają przygotowanymi wcześniej kamieniami w owe głązy. Jest to symboliczny obrzęd „kamienowania szatana”<sup>52</sup>.



Ryc. 96. Mekka: współczesna budowla – miejsce trzech kamieni (*ġamarāt*)

*Īd al-'Adḥā* jest wieńcem przestrzegane w świecie muzułmańskim. W tym dniu poza-mykane są szkoły i urzędy. Na uwagę zasługują tu jednak teologiczno-społeczne aspekty tego święta. Z punktu widzenia teologii podkreślane jest boskie miłosierdzie, jako wspaniałomyślna oferta Boga skierowana do ludzi. Człowiek może więc liczyć na pomoc i opiekę Stwórcy, który posługuje się ludźmi. Święto to z mocą ukazuje solidarność społeczną wspólnoty muzułmańskiej.

### 5.3. Ramaḍān – miesiąc postu

Dziewiąty miesiąc, roku muzułmańskiego *ramadān* (رمضان) jest dla wyznawców islamu okresem obowiązkowego postu. W zależności od roku księżycowego *ramadān* trwa 29 lub 30 dni. Codzienny post w tym miesiącu rozpoczyna się przed świtem i kończy natychmiast po zachodzie słońca.

W krajach arabskich ukazują się w lokalnej prasie specjalne kalendarze określające dokładnie czas poszczenia. W przypadku ich braku, muzułmanin powinien spoglądać na zegar i położenie słońca. Podstawy postu w okresie miesiąca *ramadān* znajdują się w Koranie.

<sup>52</sup> Por. Hadsch, [w:] T. P. Hughes, *Lexikon des Islam...*, s. 264-271; M. Arkoun, E. Guellonz, A. Frikha, *Pilgerfahrt nach Mekka*, Zurich-Freiburg 1978; P. Heine, *Wāllfahrt*, [w:] A. T. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon...*, t. III, s. 753-757; L. Gardet, *Islam*, Koln 1968, s. 109-111; M. H. al-Haboubi, *A New Layout Design for the Jamarat Area (Stoning the Devil)*, [on-line] [http://ajse.kfupm.edu.sa/articles/282B\\_01P.pdf](http://ajse.kfupm.edu.sa/articles/282B_01P.pdf) (26 VI 2013).

## KORAN O POŚCIE W MIESIĄCU *ramaḍān*

O wy, którzy wierzycie! Jest wam przepisany post, tak jak został przepisany tym, którzy byli przed wami – być może, wy będziecie bogobojni – na określoną liczbę dni. A temu z was, kto jest chory albo w podróży, to na pewną liczbę innych dni. A na tych, którzy mogą to uczynić, ciąży obowiązek wykupu – żywienie biedaka. A jeszcze lepiej dla tego, kto dobrowolnie czyni dobro. Post jest dla was dobrem, jeśli chcecie wiedzieć. To jest miesiąc ramadan, w którym został zesłany Koran – droga prosta dla ludzi i jasne dowody drogi prostej, i rozróżnienie. Kogo z was zastanie ten miesiąc, to niech pości w tym czasie. A ten, kto jest chory lub w podróży, to przez pewną liczbę innych dni. Bóg chce dać wam ulgę, a nie chce dla was utrudnienia.” (II, 183-185).

Według teologów muzułmańskich z obowiązku postu zwolnione są następujące kategorie osób: 1) dzieci przed okresem dojrzewania, 2) osoby umysłowo chore, 3) osoby w podeszłym wieku, które nie potrafią podjąć trudności wynikających z obowiązku postu, 4) osoby chore, które poszcząc pogorszyłyby swój stan zdrowia, 5) osoby będące w podróży, przekraczające dystans 70 km lub dalej, 6) kobiety brzemiennie i karmiące, 7) kobiety w okresie menstruacji i połogu<sup>53</sup>.



Ryc. 97. Arabski napis *Ramaḍān Karīm* – „szlachetny ramadan”

Bierny obserwator, stojący na zewnątrz islamu, nie zawsze należycie rozumie znaczenie, jakie posiada post w życiu pobożnego muzułmanina.

Wyznawcy islamu często z nadzieją witają *ramaḍān*, gdyż jest on okazją do jeszcze gorliwszego oddania się Bogu i jeszcze większej solidarności ze współwyznawcami na całym świecie. Dzienny czas postu jest zależny od pór roku, na którą przypada *ramaḍān*. Zdarza się, że trwa on nawet ok. 20 godzin<sup>54</sup>. W ciągu dnia muzułmanie zobowiązani są do powstrzymywania się od spożywania pokarmów, napojów i używek (np. palenia tytoniu). Niektórzy bardzo pobożni muzułmanie wypluwają nawet ślinę. Podczas dnia zabronione są również stosunki płciowe.

Post w miesiącu *ramaḍān* nie jest jedynie zewnętrzną praktyką, ale posiada dla muzułmanów także głęboki teologiczny wymiar. Podejmowanie postu jest wyrazem bojaźni Bożej, która – zdaniem wyznawców islamu – czyni z człowieka „namiestnika Boga”, przewyższającego wszystkie stworzenia. Post przekształca świadomość,

<sup>53</sup> Por. S. Nursi, *Ramadan: die Weisheit des Fastens*, Köln 2012, s. 5-54; H. Abdalati, *Spojrzenie w islam*, tłum. A. B. Kopański, Łódź 1993, s. 123-124. Zob. też prezentację stanowisk muzułmańskich na temat obowiązku postu i dyspens od niego [w:] A. T. Khoury, *Der Koran, Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar...*, t. II, s. 260-265.

<sup>54</sup> Wynika to ze wspomianej już właściwości kalendarza muzułmańskiego, którego miesiące „wędrują” cyklicznie przez wszystkie pory roku.

sprzyja wytrwałości i cierpliwości. Przypomina, że człowiek wszystko zawdzięcza Stwórcy. Niektórzy wyznawcy islamu traktują swój post również jako krytykę egoistycznego, konsumpcyjnego stylu życia. Podręczniki szkolne dla muzułmańskich dzieci uczą, że „Gdy nic nie jemy, myślimy o ludziach biednych i potrzebujących, którzy często nie mają nic do jedzenia”<sup>55</sup>.

Podobnie jak przy wykonywaniu innych obowiązków, również w przypadku postu bardzo ważną rzeczą jest wypowiedzenie intencji – *niyya* (نية). Muzułmanin powinien wypowiadać ją codziennie rozpoczynając post. *Ramaḍān* posiada także doniosły aspekt etyczno-społeczny. Gdyby jakiś wyznawca islamu kłamał i oszukiwał, obmawiał lub używał wulgarnych słów, jego post byłby nieważny. Pozytywnym więc skutkiem postu jest umacnianie się społecznej jedności wiernych.

Jednakże, jak w każdej religii, teoria niejednokrotnie odbiega od praktyki. Część muzułmanów (zazwyczaj mniejszość) po prostu nie zachowuje postu, lub posiada w tym względzie trudności<sup>56</sup>.

Co wieczór w miesiącu *ramaḍān* następuje „ustanie postu” i spotkanie w gronie krewnych, sąsiadów i przyjaciół. Na ulicach miast bywają ustawiane stoły z potrawami dla biednych. Miesiąc ten jest zarazem okresem pokuty, pojednania i jałmużny<sup>57</sup>.

Znakiem nierozłącznie związane z miesiącem *ramaḍān* – szczególnie w Egipcie – są tradycyjne lampy zwane *fānūs* (فانوس, l. mn. *fawānīs* – فوانيس). Zwyczaj ten posiada staroegipskie i chrześcijańskie paralele (np. używanie lamp oliwnych przez Koptów jako symbol Jezusa, np. „światło w ciemności świeci”, J, 1,5). Tradycja mówi, iż fatymidzki kalif Al-Hākim bi Amr al-Lāh (996-1021) pragnął oświecić Kair podczas *ramaḍānu*. W tym celu rozkazał osobom odpowiedzialnym za meczety rozwieszenie



Ryc. 98. Kaligrafia arabska przedstawiająca modlącego się człowieka z intencją (*niyya*). Tekst zawiera islamskie wyznaczenie wiary, *shahadę*

<sup>55</sup> Por. S. D. Goitein, *Ramadan, the Muslim Month of Fasting*. [w:] *The Development of Islamic Ritual*, red. G. Hawting, Aldershot 2006, s. 151-172.

<sup>56</sup> Na temat przeżywania ramadanu przez młodych muzułmanów zob. S. Schielke, *Being Good in Ramaḍān: Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians*. [w:] *The Anthropology of Islam Reader*, red. J. Kreinath, London 2012, s. 174-190.

<sup>57</sup> Por. K. Lech, *Geschichte des islamischen Kultus. Das Ramadan-Fasten*. Wiesbaden 1979; M. i U. Tworuschka, *Islam, mały słownik...*, s. 66-68, *Ramadan*. [w:] T. P. Hughes, *Lexikon des Islam...*, s. 606-609; M. Plessner, *Ramadan*. [w:] *Handwörterbuch des islam*, red. A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, s. 195; D. Goitein, *Ramadan. The Muslim Month...*, s. 90-110; K. Wagtendonk, *Fasting in the Koran*. Leiden 1965; J. Jomier, J. Corbon, *Le Ramadan au Caire en 1936*. „Melanges Institut Dominicain d’etudes Orientales” 1956, nr 3, s. 1-74; P. Heine, *Fasten*. [w:] A. T. K. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon...*, t. I, s. 242-244.





Ryc. 99. Tradycyjne lampy ramadano-  
we zwane *fānūs* (فانوس), l. mn. *fawānīs*  
(فوانيس)



Ryc. 100. Ramadanowa kartka świąteczna

na ulicach lamp. Według legend, właśnie od tego czasu specjalne lampy stanowią nieodłączny element *ramadānu*. Uliczne sklepy z tymi lampami otwierane są mniej więcej miesiąc przed rozpoczęciem miesiąca postu.

*Ramadān* ma dwa niezwykle ważne punkty. Są nimi omawiane już święto *Laylat al-Qadr* („Noc Przeznaczenia”) oraz zakończenie postu, czyli święto *’Īd al-Fiṭr* w pierwszy dzień dzie-

siętego miesiąca *Šawwāl*.

Muzułmanów obowiązuje w czasie trwania postu nocne czuwanie na modlitwie. Odmawiane wtedy modlitwy nazywa się posiedzeniami. Prawo muzułmańskie zaleca odmawianie po wieczornej modlitwie kanonicznej, jako dodatkowej, tzw. modlitwy ramadanowej *tarāwīḥ* (تراويح)<sup>58</sup>.

### Modlitwa ramadanowa *tarāwīḥ* (تراويح)

Boże nasz! Ciebie czcimy, Tobie bijemy pokłony i przed Tobą na twarz padamy. Modlimy się i wychwalamy Cię bezpieczni pod Twoją obroną. Błagamy Cię o miłosierdzie i boimy się Twej kary, kary, która jest straszliwa. Boże! O Ty, który odróżniasz dobro i zło! O Ty, który zesłałeś Koran, który stworzyłeś człowieka! O Ty, który znasz to, co ukryte i to, co jawne! Pobłogosław nam, Boże, i wszystkim muzułmanom w miesiącu postu – ramadanie, daruj nam w tym czasie i w każdym innym wytrwałość w odmawianiu modlitw, zachowywaniu postu i czytaniu Koranu. Oddal od nas szatańskie knowania i racz wybaczyć nam, Panie! Daj nam i naszym współmałżonkom poznać oba rajskie Ogrody! Boże! Na Twe rozkazy są czarnookie hurysy! Daruj nam po dwa ze wszystkich owoców. Dom Twój jest Domem Pokoju wypełnionym Twoimi darami, Twoją łaską, szczodroblivością i miłosierdziem. O Ty, Najwyższy i Wsławiony! Módl

<sup>58</sup> Szerzej na ten temat: J. L. Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam*. Oxford 2004. s. 276.

się za naszego Pana Proroka Muhammada. Modlitwa i pozdrowienie dla całego Rodu Jego, i Jego najlepszych towarzyszy!<sup>59</sup>

W niektórych krajach islamskich ustawodawstwo przewidziało mniej lub bardziej surowe kary dla muzułmanów nie przestrzegających wymogów ramaḍanowego postu. Np. przedstawiciel rządu Arabii Saudyjskiej przestrzegł 9 lipca 2013 roku, że za złamanie postu (naruszenie *ramaḍānu*) w miejscach publicznych (jedzenie, picie, palenie papierosów w ciągu dnia) grozi bądź kara więzienia bądź chłosty (nie sprecyzowano, w jakiej wysokości). Kara ta dotyczy muzułmanów i niemuzułmanów, obywateli i gości zagranicznych<sup>60</sup>. Z kolei w Algierii; w październiku 2008 roku, sąd w Biskra skazał sześć osób za nieprzestrzeganie *ramaḍānu* na cztery lata więzienia i wysokie kary pieniężne<sup>61</sup>. Podobna pragmatyka funkcjonuje w Kuwejcie, gdzie przepis prawa nr 44 kodeksu z 1968 roku przewiduje karę za złamanie *ramaḍānu* w wysokości 100 dinarów, lub miesiąca więzienia, czy też wyegzekwowanie obu tych kar<sup>62</sup>. W Zjednoczonych Emiratach Arabskich za to samo „przestępstwo” przewidziano karę 240 godzin pracy społecznej<sup>63</sup>.

#### 5.4. 'Īd al-Fiṭr – święto zakończenie postu (ramaḍānu)

Na pierwszy dzień dziesiątego miesiąca *Šawwāl* przypada święto 'Īd al-Fiṭr (عيد الفطر) czyli uroczystość z okazji zakończenia postu. Jest to drugie wielkie, kanoniczne święto islamu.

W tureckim islamie nosi ono nazwę *Şeker Bayramı*<sup>64</sup> (*Şeker* – „cukier”). Nazwa turecka wywodzi się od słodyczy, które rozdaje się w tym dniu<sup>65</sup>. Dla wielu tureckich

<sup>59</sup> Tłum. M. M. Dziekan, *Jak się modlą muzułmanie. Antologia modlitw*, Warszawa 1997, s. 43.

<sup>60</sup> Por. *Saudi Arabia Threatens Ramadan Punishment*, „World News”, [on-line] [www.upi.com/Top\\_News/World-News/2013/07/09/Saudi-Arabia-threatens-Ramadan-punishment/UPI-78121373377801/](http://www.upi.com/Top_News/World-News/2013/07/09/Saudi-Arabia-threatens-Ramadan-punishment/UPI-78121373377801/) (20 VII 2013).

<sup>61</sup> Por. *Algerians Jailed for Breaking Ramadan Fast*, „Al-Arabiya News”, [on-line] [www.alarabiya.net/articles/2008/10/07/57856.html](http://www.alarabiya.net/articles/2008/10/07/57856.html) (20 VI 2013).

<sup>62</sup> Por. *KD 100 Fine, Jail for Public Eaters*, „Arab Times” 18 VII 2013, [on-line] [www.arab-timesonline.com/NewsDetails/tabid/96/smId/414/ArticleID/171938/refTab/36/UKD-100-fine-jail-for-public-eaters/Default.aspx](http://www.arab-timesonline.com/NewsDetails/tabid/96/smId/414/ArticleID/171938/refTab/36/UKD-100-fine-jail-for-public-eaters/Default.aspx) (20 VII 2013); *Col. Al-Sabr: Full Readiness among All Sectors on the Occasion of Ramadan*, [on-line] [www.moi.gov.kw/portal/vEnglish/pressrel.asp?objectId={220CBBC3-8EA9-4835-A491-C368B0689E55}&catid={506BD210-2218-41DE-9648-30A1C3AAD0F6}&year=&relid={57BF4B27-AAFB-4F61-9065-B013FA96A464}](http://www.moi.gov.kw/portal/vEnglish/pressrel.asp?objectId={220CBBC3-8EA9-4835-A491-C368B0689E55}&catid={506BD210-2218-41DE-9648-30A1C3AAD0F6}&year=&relid={57BF4B27-AAFB-4F61-9065-B013FA96A464}) (20 VII 2013).

<sup>63</sup> Por. *New Penalty for Minor Offences in UAE*, „Gulfnews”. 19 VI 2013, [on-line] <http://gulfnews.com/news/gulf/uae/crime/new-penalty-for-minor-offences-in-uae-1.492892> (17 VII 2013).

<sup>64</sup> Por. P. Kappert, *Festtage...*, s. 175.

<sup>65</sup> 'Īd al-Fiṭr jest w różny sposób nazywany w poszczególnych językach świata islamu. Jego ekwiwalentem są m.in.: albański *Fitër Bajrami*, azerski *Ramazan Bayramı* czy *Orucluq Bayramı*, bengali *Rojar Id* (রাজার ঈদ), bułgarski *Рамазан Байрам*, chiński *Kāizhāi de Shèngyàn* (开斋的盛宴), perski *Īd-e Fitr* (عيد فطر), bahasa *Idul Fitri*, *Hari Lebaran*, kazachski *Опаза айт*, kurdyjski *Cejna Remezanê*



muzułmanów posiada ono – ze swymi podarunkami i życzeniami – główne miejsce pośród wszystkich świąt<sup>66</sup>. *’Īd al-Fiṭr* jest dniem wielkiej radości, ponieważ Bóg pozwala wyznawcom islamu zakończyć miesięczny post i odpuszcza im grzechy.

Obchody tego święta poprzedza odmawianie modlitwy na pozdrowienie proroków.

### Modlitwa na pozdrowienie proroków

Bądź pozdrowiony i błogosławiony Mahomecie, oblubieńcze Boży, bądź pozdrowiony i błogosławiony Jezusie, tchnienie Boże, bądź pozdrowiony i błogosławiony Mojżesz, faworycie Boga, bądź pozdrowiony i błogosławiony Salomonie, powierniku Boga, bądź pozdrowiony i błogosławiony Noe, ocalony miłosierdziem Boga, bądź pozdrowiony i błogosławiony Adamie, czyste dzieło rąk Bożych<sup>67</sup>.



Ryc. 101. Słodycze z okazji *Şeker Bayramı* – reklama

W tym dniu odmawiana jest także specjalna modlitwa wspólnotowa. Przyjęty jest zwyczaj odwiedzania rodziny i przyjaciół. Ci spośród muzułmanów, którzy nie cierpią niedostatku, zobowiązani są do obdarowania biednych jakimś prezentem, aby również ubodzy brali udział w świątecznej radości.

*’Īd al-Fiṭr* posiada swój „rytuał”. Podczas gdy mężczyźni zbierają się w meczecie na porannej modlitwie, żony sprzątają mieszkania, które zresztą przynajmniej od tygodnia przygotowywane są na to święto. Ponadto kobiety malują dłonie henną i przyozdabiają je biżuterią. Następnie, ubierają odświętnie dzieci i przygotowują śniadanie, które spożywa się po powrocie mężczyzn. Po posiłku matka całuje ojca, a dzieci ręce swoich rodziców. Następnie dzieci otrzymują prezenty. Później odwiedza się krewnych i przyjaciół, aby złożyć im życzenia świąteczne. Na znak szacunku zwyczaj nakazuje ucałować dzieciom ręce dorosłych, a młodym starszych.

W Turcji omawiane święto przybiera postać wielkiego festynu. Organizuje się uliczne teatry, kiermasze i koncerty. Serwowane są różnego rodzaju słodycze, z których wyrobu słynie ten kraj. Chyba najbardziej ulubionymi są legumina (*baklawu*) z ciasta francuskiego,



Ryc. 102. Przykład wzoru malowanego henną na dłoniach kobiet z okazji święta *’Īd al-Fiṭr*

(جيزنى ريمزان), kirgizki *Orozo Mayram*, malajski *Hari Raya Aidilfitri*, pasztu *Kamkay Akhtar* (کمی اختر), tatarski *Ураза байрам*, turkmeński *Oraza bayramy*, urdu *Choti ’Īd* (چھوٹی عید), *Mīṭhī ’Īd* (میٹھی عید), ujęurski *Rozi Heyt* (روزا هییت).

<sup>66</sup> Por. M. i U. Tworuszka, *Islam, mały słownik...*, s. 32.

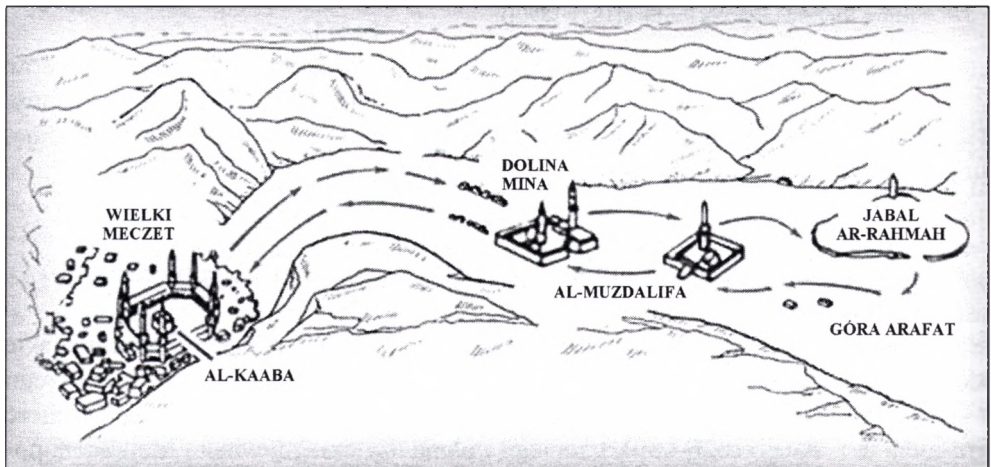
<sup>67</sup> Tłum. W. Kościuszko, [w:] M. M. Dziekan, *Jak się modlą muzułmanie...*, s. 45.

migdałów i pistacji oraz tzw. *lokum*, czyli przygotowany według specjalnej receptury, mrożony syrop z soków owocowych i cukru, w postaci twardych, oprószonych cukrem pudrem galaretek<sup>68</sup>.

Teologiczny wymiar tego święta wyraża się w podkreślaniu nieskończonej dobroci Boga, który nakłada na człowieka ciężary do uniesienia – dopasowane do ludzkich możliwości. Podkreśla się również konieczność prawdziwego przebaczenia bliźnim. Ci, którzy doznali zniewagi, zobowiązani są do wybaczenia i zapomnienia krzywdy.

### 5.5. Yawm 'Arafa – Arafa (dzień przebaczenia)

Według muzułmanów Dzień Arafat (يوم عرفة – *Yawm 'Arafa*) ukazuje doskonałość religii islamu. W zasadzie, jest to święto związane z pielgrzymką do Mekki *hağğ* – czyli pielgrzymką zwanej „większą”.



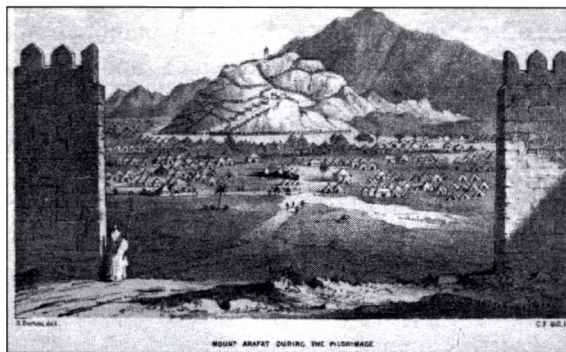
Ryc. 103. Odwiedzenie doliny Arafat jako element pielgrzymki większej (*hağğ*)

Przypada ono na 9 dzień miesiąca *dū al-ḥiğğa* (ذو الحجة) około 70 dni po zakończeniu miesiąca *ramaḏān*. Jest to zarazem drugi dzień *hağğ*, poprzedzający jedną z największych uroczystości islamu *'Īd al-'Adḥā*.

Nie miejsce tutaj by przedstawiać cały rytuał pielgrzymki większej. Warto jednak przypomnieć, że w 8 dzień miesiąca *dū al-ḥiğğa*, poprzedzający *Yawm 'Arafa*, pielgrzymi tłumnie udają się do Miny (dziś znajduje się tam ok. 100.000 namiotów z klimatyzacją), gdzie jest odprawiana jest modlitwa południowa, po którym muzułmanie wysłuchują specjalnego kazania.

<sup>68</sup> Por. M. i U. Tworuschka, *Islam, mały słownik...*, s. 32-33; E. Mittwoch, *'Īd al-fitr*, [w:] *Handwörterbuch des islam...*, red. A. J. Wensinck, J. H. Kramers, s. 195.

Natomiast w sam *Yawm 'Arafat* olbrzymia procesja gromadzi się na równinie Arafat<sup>69</sup>. Tam dokonuje się najważniejszy moment pielgrzymki większej – symboliczny akt, który ma uświadomić wiernym „ostatnie zgromadzenie” w Dniu Zmartwychwstania (*Al-Qiyāmah*), kiedy to dusze zmarłych będą oczekiwać na Sąd Ostateczny.



Ryc. 104. Dolina Arafat w 1853 roku (z dzieła *Personal Narrative* Richarda Francis Burtona [1821-1890])

Zgromadzeni tam muzułmanie przez całe popołudnie powtarzają modlitwę *لبيك اللهم لبيك* (*labayyka Allāhuma labayyka* – „Oto jestem przed Tobą!”, „Oto ja mój Boże!”) lub inne modlitwy. Po zachodzie, wierni rozpoczynają bieg (*Ṭawāf al-Ifādah*) do wzgórza Muzdalifa (مزدلفة), gdzie odprawiane są rytualne modlitwy i gromadzi się kamienie potrzebne do następnych obrzędów.

Niezależnie od obrzędów pielgrzymki większej przyjmuje się, iż wierni, którzy modlą się i poszczą w tym dniu, gdziekolwiek się znajdują, uzyskują odpuszczenie grzechów.

## 5.6. 'Āšūrā' – pamiątka śmierci imama Ḥusayna ibn 'Alego (626-680)

Najważniejsze święto szyizmu imamickiego 'Āšūrā' (arab. عاشوراء, aramejskie *asurya* – „dekada”) obchodzone jest 10. dnia miesiąca *muḥarram* – pierwszego miesiąca kalendarza muzułmańskiego. Tego dnia opłakuje się męczeńską śmierć Ḥusayna ibn 'Alego (626-680), trzeciego imama szyickiego, wnuka Mahometa poległego w bitwie pod Karbalą nad brzegami Eufratu (dzisiejszy Irak). Bitwa ta stoczona z wojskami kalifa umajjadzkiego miała miejsce 10 dnia *muḥarram* 61 roku hidżry, czyli 10 października 680 r. n.e.

Należy pamiętać, że kult męczeństwa jest jednym z fundamentalnych elementów szyizmu, szczególnie szyizmu imamickiego („dwunastowców”), dominującego w Iranie. Według szyickiej tradycji wszyscy imamowie uważani są za męczenników, za wyjątkiem dwunastego imama Mahdiego (który zgodnie z wierzeniami przebywa w ukryciu i przed końcem czasów wprowadzi na świecie równość i sprawiedliwość).

W zasadzie każdego roku, w Iranie, począwszy od pierwszego dnia miesiąca *muḥarram*, rozpoczynają się obchody upamiętniające męczeńską śmierć imamów szyickich tzw. „żałoba [wspominanie] miesiąca *muḥarram*” (مناسبة ذكرى محرم lub مناسبة)

<sup>69</sup> Por. D. E. Long. *The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage*, New York 1979, s. 4-5.

(محرم). Spośród wszystkich imamów, najbardziej rozpoznawalnym wzorem bohatera-męczennika stał się Ҳusayn, trzeci imam szyicki, którego szyici imamiści uważają za uosobienie wszelkich cnót, szczególnie zaś szlachetności, odwagi, męstwa i sprawiedliwości<sup>70</sup>. Szyici „dwunastowcy” wysławiają też bohaterstwo i męczeństwo Ҳusayna bardziej, niż cnoty pozostałych imamów. Wierzą, że trzeci imam świadomie i dobrowolnie wybrał śmierć, jako sprzeciw wobec rażącego zła i niesprawiedliwości we wspólnocie muzułmańskiej.



Ryc. 105. Bitwa pod Karbalą (661) według Abbasa Al-Musaviego (XIX/XXw)

### Aṣ-Ṣāhib Abū al-Qāsim Ismā'il b. 'Abbād (zm. 995) o krwi Ҳusayna

Płynie krew przyjaciół Mahometa. Pieką nas oczy pełne łez. Niech będą ostatecznie przeklęci i pohańbieni jego wrogowie w przeszłości i przyszłości. Przeżywajcie mękę za to, co zdarzyło się w przeszłości i zdarzy się w przyszłości. Przeżywajcie mękę za Ҳusayna cierpiącego z pragnienia, potomka Proroka walczącego na rozpalonej ziemi. Ale immamowie żyją, on wciąż trzyma nogę w strzemieniu, wspinając się na swojego konia. Nie zostanie zabity! Grzesznicy nędznicy zaatakowali Rodzinę Proroka. Szukaj ratunku, dopóki jest to możliwe, pospiesz się! Szemr, bękart Ibn al-Baghdadięgo, wbił swój miecz w ziemię, śmiejąc się. Jakaż to przysługa oddana Prorokowi, ileż może sprawić przyjemności! Następnie żołnierze z plemienia Hind odeszli, zabierając ze sobą głowy potomków Wybranego Proroka, zaczezione na ostrzach lancy. Anioły w niebiosach opłakiwały ich śmierć i wylały tyle łez, że zamieniły się w wodę, która spłynęła z liści, drzew i roślin. Więc i ty musisz popłakać przez chwilę; po tej tragedii śmiech jest niedozwolony<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Por. L. Taqian (red.), *Darbāra-ye ta'zia wa te'ātr dar Irān*, Tehran 1995; 'E.-A. Šahidi, *Pežuheš-i dar ta'zia wa ta'zia-ķāni*, Tehran, 2001; 'E.-A. Šahidi, 'A. Bolukbāši, *Pežuheš-i dar ta'zia wa ta'ziaķvāni: az āgāz tā pāyān-e dowra-ye Qājār dar Tehrān*. Tehran, 2002; J. Malekpur, *Seyr-e taḥawwol-e mażāmindar šābih-ķāni*, Tehran 1987; M. Honari, *Ta'zia dar Ҷur*, Tehran, 1975; S. Homāyuni, *Ta'zia dar Irān*. Shiraz 2001.

<sup>71</sup> A. J. Leggett, *The 'Arrow of Time' and Quantum Mechanics*, [w:] *Encyclopaedia of Ignorance*, red. M. Weston-Smith, R. Duncan, Oxford 1977, s. 108.

Według tradycji, Ғusayn zginął w towarzystwie 72 mężczyzn i chłopców: synów, kuzynów, towarzyszy<sup>72</sup>. Być może ta okoliczność zbiorowego męczeństwa sprawiła, że święto na pamiątkę jego śmierci stało się tak wyjątkowe.

### Najistotniejsze wydarzenia z życia Ғusayna ibn 'Alego (626-680) i geneza jego męczeństwa według historiografii szyickiej

| Rok według rachuby gregoriańskiej | Data według kalendarza muzułmańskiego Hidżry [H.] | wydarzenie z życia Ғusayna ibn 'Alego (626-680)  |
|-----------------------------------|---|--|
| 626                               | 4 H./ 3 <i>šāabān</i>                             | urodziny Ғusayna w Medynie   |
| 632                               | 11 H./ 28 <i>šafar</i>                            | śmierć Mahometa, dziadka Ғusayna   |
| 660                               | 40 H./ 21 <i>ramadān</i>                          | męczeńska śmierć Alego, ojca Ғusayna   |
| 670                               | 50 H./ 28 <i>šafar</i>                            | śmierć Ғasana ibn 'Alī ibn Abī Tālib (przez otrucie), starszego brata Ғusayna            |
| 680                               | 60 H./ 27 <i>rağab</i>                            | Wezwanie do poddania się Ғusayna ze strony kalifa Yazīda ibn Mu'āwiya ibn Abī Sufyāna    |
| 680                               | 60 H./ 28 <i>rağab</i>                            | Opuszczenie Medyny przez Ғusayna   |
| 680                               | 60 H./ 3 <i>šāabān</i>                            | Przybycie Ғusayna do Mekki   |
| 680                               | 60 H./ 10 <i>ramadān</i>                          | Zaproszenie Ғusayna przez ludzi z Kufy (dzisiejszy Irak)                                 |
| 680                               | 60 H./ 5 <i>šawwal</i>                            | Przybycie Muslima ibn 'Aqīla kuzyna Ғusayna (zm. 680) Kufy jako wysłannika imama Ғusayna |
| 680                               | 60 H./ 8 <i>dū al-ḥiğga</i>                       | Opuszczenie Mekki przez Ғusayna  |
| 680                               | 60 H./ 9 <i>dū al-ḥiğga</i>                       | Śmierć Muslima ibn 'Aqīla w Kufie  |
| 680                               | 61 H./ 2 <i>muḥarram</i>                          | Przybycie Ғusayna do Karbali   |
| 680                               | 61 H./ 3 <i>muḥarram</i>                          | Przybycie 'Amra ibn Sa'ada (620–680) z 30 tysięczną armią przeciw Ғusaynowi              |
| 680                               | 61 H./ 7 <i>muḥarram</i>                          | Odcięcie od dostępu do wody obozu Ғusayna  |
| 680                               | 61 H./ 9 <i>muḥarram</i>                          | Pierwszy atak na obóz Ғusayna  |
| 680                               | 61 H./ 10 <i>muḥarram</i>                         | Męczeńska śmierć Ғusayna i jego zwolenników  |
| 680                               | 61 H./ 11 <i>muḥarram</i>                         | Pojmanie w niewolę rodziny Ғusayna   |

Z okazji święta '*Āšūrā*' odbywają się procesje i przedstawienia pasyjne, *Ta'zīya* (تعزية) upamiętniające – według szyitów – męczeństwo jednej z największych postaci w historii islamu. Święto ukazuje zarazem dramat i męczeński charakter wspólnoty szyickiej, trwający nieprzerwanie od kilkunastu wieków.

*Ta'zīya* dobitnie wskazuje, że szyici do dziś uważają za niesprawiedliwą śmierć Ғusayna ibn 'Alego – ich zdaniem wielkiego przywódcy – imama. Można wręcz odnieść wrażenie, iż po czternastu wiekach od wydarzeń w Karbali nie otrząsnęli się z tej tragedii. Badacze podkreślają, iż te odżywające przez całe stulecia emocje,

<sup>72</sup> Por. K. S. Aghaie, *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Washington 2004.



znajdują co rok ujście w rytuale *ta'zīya*<sup>73</sup>. Na procesje te składają się grupy żałobników, którzy niosą świece, głośno lamentują, często wykrzykują imię Ғusayna, dotkliwie raniąc swe ciała biczowaniem się do krwi. *Ta'zīya* stanowi więc niezwykłą ekspresję żalu, rozpacz, miłości i nienawiści. Pograżeni w smutku pielgrzymi płaczą i zawodzą<sup>74</sup>.

Podczas specjalnych spotkań, organizowanych osobno dla kobiet i mężczyzn, rozpamiętuje się cierpienia trzeciego imama. Na znak szacunku i żałoby, kobiety w tym czasie noszą czarne stroje bez jakichkolwiek ozdób. W ten sposób *ta'zīya* wpisuje się w długą tradycję pieśni pogrzebowych i przedstawień upamiętniających czyny bohaterów. Przedislamska tradycja perska zawierała również walki obrzędowe i procesje żałobne, którym towarzyszyło biczowanie, samookaleczenie się i płacz<sup>75</sup>.

Święto 'Āšūrā' obchodzone jest przede wszystkim w krajach zamieszkałych przez duże społeczności szyickie, szczególnie w Iranie i Iraku, ale również w Afganistanie, Arabii Saudyjskiej, Azerbejdżanie, Bahrajnie, Libanie, Pakistanie i Syrii.

Szczególnym miejscem obchodów tego święta jest pokryty złotą kopułą meczet-grobowiec Ғusayna w Karbali (ok. dziewięćdziesiąt kilometrów na południowy zachód od Bagdadu). Od upadku dyktatora Şaddāma Ғusayna (1937-2006) w 2003 roku, na obchody święta 'Āšūrā' przybywa do Karbali nawet po kilka milionów pielgrzymów (np. ok. 7 milionów w 2008 roku). Warto przypomnieć, iż za rządów Şaddāma Ғusayna (który był sunnitą i zwolennikiem laickiego państwa) w Iraku panowała dyskryminacja szyitów i ich procesje biczowników *ta'zīya*, oraz inne widowiska pasyjne, były zakazane.

Niestety niestabilna obecnie sytuacja w Iraku nie sprzyja bezpiecznemu świętowaniu 'Āšūrā'. Uroczystość ta bywa wykorzystywana przez sunnickich radykałów do przeprowadzania zamachów. Na przykład 2 marca 2004 roku, w Karbali i Bag-

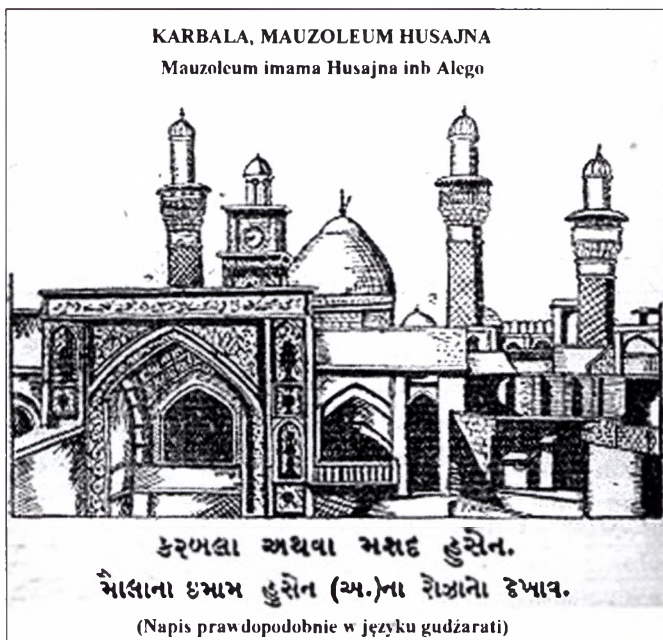


Ryc. 106. *Ta'zīya* w Indiach (XIX wiek)

<sup>73</sup> Por. W. Hanaway, *Iranian identity*, „Iranian Studies” 1993, nr 1-2/26, s. 147-155; E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu...*, s. 53-61.

<sup>74</sup> Por. P. J. Chelkowski, *Ta'zīyah: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran*, „Performing Arts Journal” 1977, nr 2, s. 31-40; W. O. Beeman, *Classical Persian Music, Islam and Ta'zīyah*, [w:] *Muraqqa' e Sharqi: Studies in Honor of Peter Chelkowski*, red. S. Rastegar et al., San Marino, 2007, s. 43-56; D. Monchi-Zadeh, *Ta'zīya: das persische Passionsspiel*, Stockholm, 1967; H. Müller, *Studien zum persischen Passionsspiel*, Freiburg im Breisgau 1966; P. Mamnoun, *Schi'itisch-persisches Passionsspiel*, Vienna, 1967.

<sup>75</sup> Por. E. Yarshater, *Ta'zīyah and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran*, [w:] *Ta'zīyah: Ritual and Drama in Iran*, red. P. J. Chelkowski, New York 1979, s. 88-94; D. Pinault, *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*, New York 1992.



Ryc. 107. Karbala (miedzioryt, Indie XIX/XX w.)

choć nadają mu zupełnie odmienną niż szyici treść. Mianowicie sunnici wierzą, że tego dnia Mojżesz (موسى – *Mūsa*, prawdopodobnie XIII w. p.n.e.) pościł w dowód wdzięczności Bogu za uwolnienie Izraelitów z niewoli w Egipcie. Ten patriarcha miał prosić wiernych, by pościli razem z nim (z tym poglądem zgadza się większość Tatarów Lipków). Według tradycji sunnickiej, sam Mahomet miał pościć 10. dnia miesiąca *muḥarram*<sup>79</sup>. Autorytety sunnickie uważają post w tym

Ryc. 108. Mojżesz (*Mūsa*) według perskiego manuskryptu (XV w.).  
Sunnici obchodzą święto ku jego czci w dniu 'Āsūrā'



dadzie, podczas święta 'Āsūrā' zostało zabitych co najmniej 178 osób i ponad 500 osób zostało rannych. Zamachy przeprowadziła iracka *al-Qā'idah*<sup>76</sup>. Z kolei 5 grudnia 2011 roku, w zamachach bombowych zginęło co najmniej 30 pielgrzymów szyickich w Hilla i Bagdadzie<sup>77</sup>, a dzień później zginęły 63 osoby i 153 zostały ranne w zamachu w Kabulu<sup>78</sup>.

Należy podkreślić, iż również sunnici obchodzą święto 'Āsūrā',

<sup>76</sup> Por. *Thousands Mourn for Shiite Bombing Victims*, „News”, 4 III 2004, [on-line] [www.abc.net.au/news/2004-03-04/thousands-mourn-for-shiite-bombing-victims/145742](http://www.abc.net.au/news/2004-03-04/thousands-mourn-for-shiite-bombing-victims/145742), (20 VI 2013).

<sup>77</sup> Por. *Deadly Bomb Attacks on Shia Pilgrims in Iraq*, „BBC News”, 5 XII 2011, [on-line] [www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-16035254](http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-16035254) (20 VI 2013).

<sup>78</sup> Por. *Blasts across Afghanistan Target Shi'ites, 59 Dead*, „Reuters” 6 XII 2011, [on-line] [www.reuters.com/article/2011/12/06/us-kabul-blast-idUSTRE7B50C320111206](http://www.reuters.com/article/2011/12/06/us-kabul-blast-idUSTRE7B50C320111206) (20 VI 2013).

<sup>79</sup> Por. np. حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ أَخْبَرَنِي عَزْرَةَ بِنْتُ الرَّبِيعِ، أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْرَ بَصِيَّامِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ، فَلَمَّا فُرِضَ رَمَضَانُ كَانَ مَنْ شَاءَ صَامَ، وَمَنْ شَاءَ أَطْعَمَ. *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*... 3. s. 218.



dniu za wskazany, ale nie obowiązkowy. Muzułmanin, który w tym dniu nie pości nie ponosi żadnej winy.

Zatem istnieją pewne zbieżności między szyitami i sunnitami, mimo różnych interpretacji<sup>80</sup>. Święto 'Āšūrā' jest w zasadzie obchodzone w całym świecie islamu z odmiennie rozłożonymi akcentami teologicznymi u poszczególnych grup muzulmańskich. Na przykład w Iranie, Iraku, Pakistanie, czy Libanie świętuje się jednocześnie pamiątkę męczeństwa Ғusayna ibn 'Alego (szyici) i dzień dziękczynienia i postu Mojżesza (sunnici). Tym samym, w tych krajach 'Āšūrā' jest świętem państwowym, obchodzonym przez większość grup religijnych i etnicznych.

---

<sup>80</sup> Por. E. Sivan, *Sunni Radicalism in the Middle East and the Iranian Revolution*, „International Journal of Middle East Studies” 1989, nr 21, s. 1-30.



## 6. ZAKOŃCZENIE

Według wierzeń religii teocentrycznych czas, jako dzieło Boga, stanowi ramy dla dziejów, które dotyczą każdego człowieka. Z kolei kalendarze wyznaczają umowną rachubę czasu, przyjętą w danej religii, społeczności czy kulturze. Owa rachuba dzieli czas na powtarzające się cyklicznie okresy, które są związane zazwyczaj z cyklami przyrody. W religii stanowi ona zarazem przestrzeń sakralną z cyklicznie powtarzającymi się uroczystościami i okresami świątecznymi. Wreszcie, rozgrywająca się w czasie historia zarówno jako *res gestae* (przeszłość jako taka), jak i *rerum gestarum* (historiografia), w religii nabiera dodatkowo specyficznego sensu – interpretacji zbawczej. Jest to ocena z perspektywy transcendentnej.

Nie tracąc z pola widzenia tych rozróżnień, wypada zatem usystematyzować również podsumowanie niniejszej monografii prezentując oddzielnie wnioski na temat kalendarza (6.1.), czasu (6.2.) i historii (6.3.) w islamie.

### 6.1. Znaczenie księżyca: wnioski na temat kalendarza

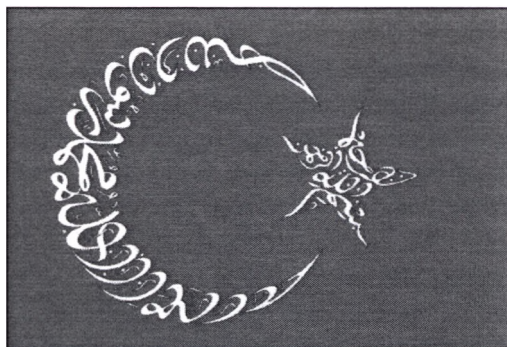
Wywodzący się z lunisolamego kalendarza epoki przedmuzułmańskiej, kalendarz islamski opiera się na obserwacjach nieba. Jak się zdaje, przyjęcie przez Arabów kalendarza księżycowego – nie liczącego się z porami roku – wynikało po części z charakteru życia Beduinów, którzy nie stanowili społeczeństwa agrarnego w ścisłym znaczeniu tego słowa<sup>1</sup>.

Należy jednak pamiętać, że muzułmanie, którzy żyli w różnych środowiskach, od samego początku poszukiwali rozwiązań chronologicznych, uwzględniających pory roku. Stąd dość często pojawiała się u nich skłonność do przyjmowania, w takiej czy innej postaci, chrześcijańskiej rachuby czasu<sup>2</sup>. Niemniej, rok księżycowy został zachowany.

---

<sup>1</sup> Na temat ważności księżyca w kulturze staroarabskiej i w społeczeństwach muzułmańskich zob. M. Rodinson. *La lune chez les Arabes et dans l'Islam*, [w:] *La lune, mythes et rites*, Paris 1962, s. 153-215.

<sup>2</sup> P. Heine. *Kalender*, [w:] A. T. Houry, L. Hagemann, P. Heine. *Islam-Lexikon...* t. II, s. 428-429; B. Spuler. *Einige Bemerkungen zur islamischen Zeitrechnung*, „Der Islam” 1962, nr 38, s. 154-160.

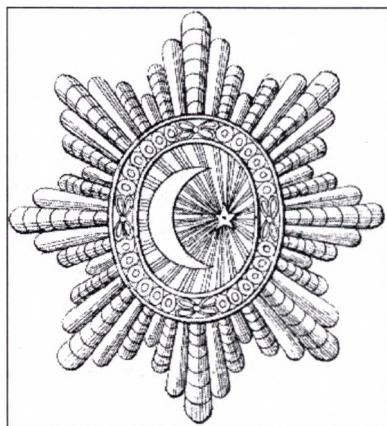


Ryc. 109. *Bismillah* iszahada (wyznanie wiary) w formie półksiężyca z gwiazdą: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ لَا اِلهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ

symbol ten rozpowszechnili Turcy osmańscy.

Warto pamiętać, że pełnia księżyca kojarzy się wyznawcom islamu z pełnią doskonałości. Niektóre hadisy wspominają nawet, że w Dniu Zmartwychwstania Bóg będzie widoczny niczym księżyc w pełni.

Muzułmanie wierzą, że Prorok opuścił Mekkę przy wschodzie księżyca i od tej pory rozpoczyna się nowa epoka. Wreszcie, zabronione jest wyliczanie początku nowego miesiąca księżycowego, czego można by dziś dokonywać bardzo precyzyjnie, gdyż muszą to stwierdzić naocznie dwaj tzw. „świadkowie chwili”<sup>3</sup>. Gdy do tego dodać współczesną



Ryc. 110. Bizantyńska moneta z półksiężycem z gwiazdą



pietyzmu dla własnej tradycji w świecie islamskim (co jest po części reakcją na konsumpcyjny styl życia krajów wysoko rozwiniętych), nie wydaje się, aby mużłmanie zrezygnowali w najbliższym czasie ze swego księżycowego kalendarza mużłmańskiego.

Ryc. 111. *Hilal Nişanı*, Order półksiężyca, wysokie odznaczenie Imperium Osmańskiego, ustanowione przez sułtana Selima III (1761-1808) w 1799 roku

<sup>3</sup> Por. L. Gardet, *Poglądy mużłmanów na czas i historię*.... s. 159.

Natomiast, uciążliwe w codziennym życiu krajów islamskich, rozbieżności pomiędzy muzułmańskim a gregoriańskim kalendarzem próbuje się tam zniwelować przez paralelne stosowanie obydwu systemów.

## 6.2. Skomplikowana struktura: wnioski na temat koncepcji czasu w islamie

Jednym z podstawowych elementów /.../ nowej wizji świata będzie całkowicie różne i nie dające się dziś przewidzieć ujęcie czasu<sup>4</sup>.

Współczesne badania natury czasu sugerują, że wszelkie próby jego zdefiniowania nie mogą się powieść i prowadzą do błędnego koła. Dzieje się tak dlatego, że czymś istotnym dla jego definiowania jest świadomość czasu, a zarazem definiowanie bez czasu jest nie do pomyślenia. Zatem pojęcie czasu jest transcendentne<sup>5</sup>.

W świecie muzułmańskim dominowały różne ujęcia fenomenu czasu, od pozostałości staroarabskich poetów, którzy postrzegali czas (*dahr*) jako rzeczywistość przynoszącą śmierć i zniszczenie<sup>6</sup> do rozważań teologów i filozofów. Szczególnie interesująca była próba zdefiniowania czasu przez filozofów, pielęgnujących na gruncie arabskim dziedzictwo filozoficzne starożytnej Grecji i hellenizmu.

Na przykład Ibn Sina, czyli Awicenna (980-1037), pojmował czas w duchu Arystotelesa. W „Księdze wybawienia” (*Kitāb an-Nağāt*) uznał, że czas jest miarą ruchu kolistego, rozważanego z punktu widzenia stosunku wcześniejszości i późniejszości, nie zaś z punktu widzenia odległości. Ruch jest ciągły, a zatem czas jest rzeczywistością ciągłą<sup>7</sup>. W miejsce „mlecznej drogi chwil” filozof ten w zasadzie proponował hellenistyczną koncepcję czasu, związaną z hilemorfizmem. W ten sposób, czas jawi się jako miara ruchu ciała, a jednorodny przepływ czasu wiąże się z ich naturą. Dotyczy to również świata duchowego. Awicenna odnosi również duszę rozumną do stałej miary, którą określa mianem „trwania”.



Ryc. 112. Arabskie przedstawienie Awicenny z 1271 roku

<sup>4</sup> A. J. Leggett, *The 'Arrow of Time' and Quantum Mechanics*. [w:] *Encyclopaedia of Ignorance*. red. M. Weston-Smith, R. Duncan, Oxford 1977, s. 108.

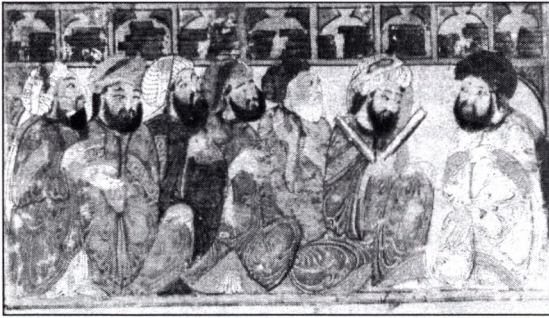
<sup>5</sup> Por. H. M. Baumgartner, A. G. Wildfeuer, *Czas*. [w:] *Leksykon religii*. red. F. König, Warszawa 1997, s. 70.

<sup>6</sup> Por. A. Arazi, *La réalité et la fiction dans la poésie arabe ancienne*.... s. 86.

<sup>7</sup> *An-Nağāt: fi-l-ḥikma al-manṭiqiyya wa-t-ṭabī'īya wa-l-ilāhiyya: wa-hūwa as-sifr al-wağīz al-mabnā, al-kabīr al-ma'nā allaḥī qatāfahū ḡalikum al-ḥakīm at-tā'ir aṣ-ṣīt min kitābihī al-ma'rūf bi-š-šifā' li-Abī-'Alī al-Ḥusain Ibn-Sīnā Ibn Sina*, al-Qāhira 1357H (1938/1939), s. 118.

Taka definicja czasu jest bardziej zrozumiała, gdy zestawimy ją z kosmologią *falāsifa*: świat jest przygodny, a więc odwiecznie „stworzony”<sup>8</sup>.

Z kolei filozoficzna myśl szyicka i suficka oscylowały wokół idei neoplatonickich. Na przykład Qāzī Sa’īd Qommī (1639–1695) w swym dziele *Kalīd-i behešt* („Klucz do raju”) uznał, iż ludzkie poznanie obejmuje całe stworzenie, lecz nie dochodzi do Boga jako „trwającego bytu koniecznego” (*wāğib al-wuğūd*). Życie duchowe człowieka skłania go do wysiłku ducha, „wstępowania”, czyli do rozpoznania natury tego, co poznawalne. Podczas tej drogi duchowego wzrostu – „wstępowania” – znikają przestrzeń i czas. Istnieje tylko tajemniczy kosmos odległych wszechświatów, wraz z subtelnym czasem i subtelną przestrzenią.



Ryc. 113. Uczni w bibliotece, ilustracja manuskryptu arabskiego *Maqamah* 1243 r.

Definicje czasu, stworzone przez filozofów muzułmańskich (*falāsifa*), nie przyjęły się w świecie muzułmańskim. Teologowie i prawnicy krytykowali je zaciekle jako „bezbożne”, gdyż bazowały na obcych pryncypiach. W rzeczywistości tego rodzaju potępienia nie uderzały w samą definicję czasu, jako miary ruchu.

Teoria czasu *falāsifa* konkurowała więc z „mleczną drogą chwil” – teorią następstwa odrębnych chwil. Pewnie dlatego szyici przyjęli podobną do *falāsifa* koncepcję czasu. Według wnikliwego filozofa-metafizyka Mollā Šīrāzīego (1571-1635), czas jest miarą odmierzającą przechodzenie (ruch). Istnieje tu jednak pewna różnica: ruch jest wydobywaniem się rzeczy, czyli przechodzeniem od możliwości do rzeczywistości. Natomiast czas jest miarą wydobywania się rzeczy. Jednak ani czas, ani ruch nie mogą prowadzić od tego, co przygodne do tego, co wieczne. Byt przygodny jest bowiem nietrwały, każdą rzecz, która zaistniała, poprzedzało i będzie po niej następować „jej nie-bycie w czasie”<sup>9</sup>.

Tak, czy inaczej, do dziś w muzułmańskiej teologii czasu obowiązują koncepcje nawiązujące do „mlecznej drogi chwil”. Podczas rozważań nad tym fenomenem nasuwają się kolejne pytania. Czy takie nieciągłe, pokawałkowane ujęcie czasu jest sprzeczne ze współczesnymi teoriami naukowymi? A może odwrotnie? Czy nie wy-

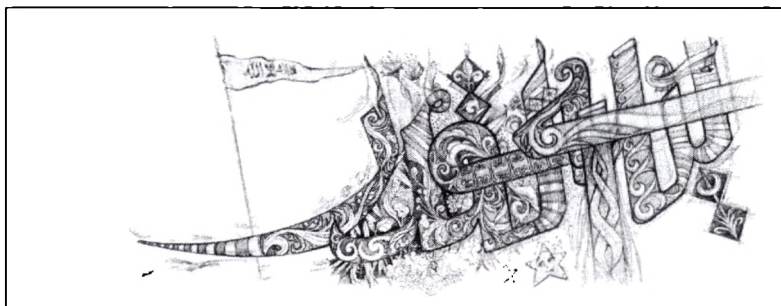
<sup>8</sup> Por. L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię...*, s. 166; A. M. Goichon, *Introduction à Avicenne*, Paris 1933, s. 135.

<sup>9</sup> W języku polskim prezentacja poglądów Molly Šadry Šīrāzīego znajduje się w dziele L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię...*, s. 167. Tłumaczenie francuskie tekstów Šīrāzīego, *Kitāb al-mašā’er zob. Le livre des pénétrations métaphysiques: kitāb al-mašā’ir / Mollā Šadra Shirazi. Texte arabe publié avec la version persane de Badi’ol-Molk Mirza ‘Emadoddawleh. Traduction française et annotations par Henry Corbin. Teheran 1964.*



daje się słusznym przyjąć, że „atomizm” czasu i przestrzeni dawnej myśli muzułmańskiej stanowił niewyraźną zapowiedź *continuum* i względności czasoprzestrzeni we współczesnej fizyce?

Zgodnie z wielowiekową tradycją, czas nadal jest traktowany przez wielu teologów muzułmańskich (zresztą nie tylko<sup>10</sup>) jako miara ruchu, swoista, dająca się wyizolować, cecha stworzonego (dla sufiich odwiecznego) kosmosu. Zasadniczo jednak, czas według tego typu religijnych tradycji nie jest w najmniejszym stopniu powiązany z substancjalnością i stanowi jedynie jedną z przypadłości. Substancjalnym fundamentem jest według tej tradycji materia<sup>11</sup>.



Ryc. 114. Religijne ujęcie czasu posiada dynamiczną superstrukturę. Dynamizm czasu, przestrzeni i przeznaczenia. Rysunek z okazji *Laylat al-Qadr*

Z tego, co dotychczas powiedziano wynika, że mówiąc o koncepcji czasu w islamie należy ujmować to zagadnienie wielopłaszczyznowo. Podobnie jak w fizyce nie powinno orzekać się o czasie nie biorąc pod uwagę innych komponentów realnego świata, tak i w przypadku teologicznego ujęcia czasu w islamie nie można abstrahować czasu świata stworzeń od Stworzyciela i Bożych planów. Teologia islamska ujmuje bowiem czas jako pewną dynamiczną superstrukturę. Nie jest prostą rzeczą opisać strukturę czasu (greckie *χρόνος*) w modelach fizykalnych. O wiele bardziej skomplikowanym zadaniem jest płynne powiązanie świata materialnego oraz wspólnoty wierzących – ummy muzułmańskiej – z tkwiącymi w nich wartościami zbawczymi (czyli tego, czemu odpowiada w świecie greckim *καιρός*). W teologii islamskiej powiązania te tworzą złożoną superstrukturę nie tylko z powodu odmiennych porządków (świata i transcendencji), ale również ze względu na metody różnych

<sup>10</sup> Por. T. Wojciechowski, *Scholastyczne i niescholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, „Analecta Cracoviensia” 1971, nr 3, s. 83-115.

<sup>11</sup> Ponieważ obecnie nastąpiła zmiana w pojmowaniu substancji i materii, pojawiły się też odmienne rozumienia pojęcia czasu nie tylko odnośnie jego struktury, ale również płaszczyzny bytowej. Najnowsze ujęcia nie uznają czasu jako przypadłości materialnej substancji, ale **nadają mu identyczne znaczenie ontologiczne z tym, jakie posiada materia**. W tej sytuacji nastąpiła zmiana sensu wypowiedzi, które zawierają termin „czas”.

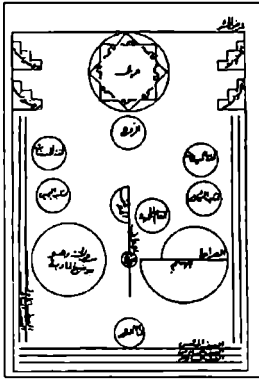
ujęć teologicznych, podstawy filozoficzne, czy też po prostu na skutek wysuwania na pierwszy plan przez poszczególne odłamy islamu odmiennych aspektów dogmatycznych. Zatem fenomen, który określa się jako „muzułmańska koncepcja czasu”, posiada tak skomplikowaną strukturę, że nie jest możliwy jej precyzyjny opis w ramach jednego modelu. Raczej jest uzasadnione tworzenie szkicu uwzględniającego wiele (często sprzecznych ze sobą) fenomenów.

### 6.3. Wieloraka, równoległa naracja: wnioski na temat historii

Różnorodne aspekty muzułmańskiej koncepcji czasu wpływają na ujęcie historii ludzkości w islamie. W pewnym sensie wypada stwierdzić, że życie społeczności muzułmańskiej należy pojmować jako jeden dzień. Jeden z hadisów ze zbioru Muḥammada ibn 'Īsā at-Tirmiḏīego (824-892) stwierdza, iż gdy na ziemi pozostanie tylko jeden dzień do dnia sądu, Bóg przedłuży ten dzień<sup>12</sup>.

Jaki jest model muzułmańskiej historii? Nie jest to ani historia postępująca, czyli linearna, ani cykliczna. Oczywiście, można w islamskiej koncepcji historii znaleźć elementy wyżej przedstawionych modeli, ale są one przekształcone według pewnej oryginalnej, syntezującej wizji. Z jednej strony w źródłach muzułmańskich znajdują się bardzo liczne i wyraźne elementy linearnej koncepcji czasu (np. w hadisie Al-Muslima ما بين خلق آدم إلى قيام الساعة /.../ – „Między stworzeniem Adama a godziną zmartwychwstania /.../”<sup>13</sup>). Z drugiej strony, gdybyśmy zechcieli uznać muzułmańską koncepcję historii za czysto linearną, wówczas napotkalibyśmy pewne trudności, związane z ideą nowej, nieciągłej chwili, która ma pojawić się na końcu świata.

Mówiąc dokładniej, zasadnicze elementy islamskiego modelu historii zgadzają się z judeochrześcijańską koncepcją dziejów ludzkości. Świat ma swój początek w Bogu, a Stwórca ogłosi jego koniec, „kiedy ziemia zatrzęsie się swoim trzęsieniem” (XCIX, 1). Po innych znakach końca świata, o których wspomina Koran, wyłoni się jeszcze inna, nieciągła chwila, w której zmarli powstaną, aby stanąć przed sądem i otrzymać wyrok – odpłatę. Zatem w pewnym sensie jest to historia rozumiana cyklicznie, choć z drugiej strony nie przypomina hinduskiej czy buddyjskiej koncepcji historii. Niemniej, każde wydarzenie w czasie, niczym bumerang, zatacza koło i powraca do swej pierwotnej perspektywy, którą stanowi rzeczywistość Ostatniej Godziny.



Ryc. 115. Plan zgromadzenia na sądzie ostatecznym według *Futuhāt al-Makkiyya* (ok. 1238), autorstwa filozofa i mistyka sufickiego Ibn 'Arabiego (1165-1240)

<sup>12</sup> Por. *Sunan at-Tirmiḏī: al-ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, Bairūt 2002, V.2; V.9.

<sup>13</sup> Muslim Ibn-al-Ḥaġġāg al-Quṣairī, *Gam' ġawāmi' al-aḥadīṯ wa-'l-aṣnād wa-maknaḥ aṣ-ṣiḥāḥ wa-ṣ-sunan wa-'l-masnād...*, s. 19, 7.

W mużułmańskim ujęciu przeszłości i przyszłości, terażniejszość wydaje się być najbardziej „niedopracowaną” przestrzenią czasową. Można ją rozumieć jako fenomen chwil zawierających się między Boskim aktem stworzenia świata a dniem sądu, zapoczątkowującym nowy etap. Klasyczne słownictwo arabskie oddaje złożoność tego fenomenu: *zamān* (زمان) oznacza czas w ogóle, historię, natomiast na oznaczenie bieżącej chwili używa się słowa *waqt* (وقت).

Mużułmańskie rozumienie historii naznaczone jest koranicznym dogmatem, iż islam powstał już na początku świata, a wszyscy prorocy głosili jedno posłannictwo (islam jako ideę *tawhīd* [توحيد]). Zatem pierwszym mużułmaninem miał być Adam, a całą historię świata stanowią dzieje rozwijające się w myśl „scenariusza” Boga.

Co się zaś tyczy periodyzacji historii w islamie i teologicznej oceny poszczególnych epok, tzn. wartościowania okresu dżahilijja i epoki mużułmańskiej, trudno znaleźć do końca adekwatne paralele w innych monoteistycznych systemach religijnych. Wydaje się, że nie jest odpowiednią analogią do terminu „dżahilijja” wyrażenie biblijne  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\iota\omicron\acute{\iota}\alpha\varsigma$  – „czas nieświadomości” (por. np. „Lecz teraz wiem, bracia, że **działaliście w nieświadomości**, tak samo jak zwierchnicy wasi” Dz 3, 17, czy też „**Nie zważając na czasy nieświadomości**, wzywa Bóg teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia” Dz 17,30).

Nowotestamentowa  $\acute{\alpha}\nu\theta\iota\omicron\acute{\iota}\alpha$  dotyczy nieznamości Jezusa, a nie negatywnej oceny całej epoki. Tymczasem dla Mahometa (a szczególnie dla wczesnej myśli mużułmańskiej), dżahilijja była ściśle powiązana z arabskim słowem *dalāl* („błąd”), który przeciwstawiał termionowi *hudā* („właściwe przewodnictwo”). Dżahilijja jest więc bezwzględnie negatywnym okresem, który – według oceny mużułmańskiej – przeniknięty jest na wskroś barbarzyństwem. Właśnie dlatego, pierwsze pokolenia mużułmanów zerwały swe powiązania z przeszłością, między innymi niszcząc w dużej mierze arabskie dziedzictwo kulturowe przedislamskiej Arabii. To całościowe potępienie okresu dżahilijja niewiele ma wspólnego z chrześcijańską zasadą, która wyraził św. Augustyn: *Novum Testamentum in Vetere latet. Vetus in Novo patet*<sup>14</sup> (czyli „Nowy Testament jest ukryty w Starym, a Stary wyjaśniony w Nowym”).

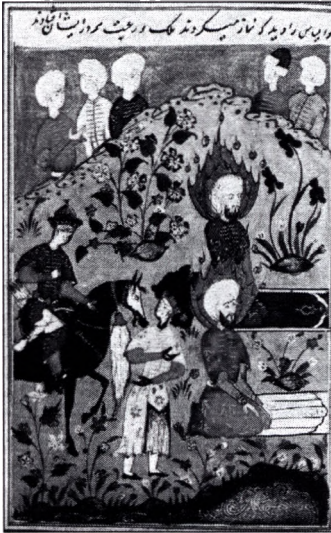


Ryc. 116. Współczesne przedstawienie 'Antara Ibn Šaddāda al-'Absiego (525-608), poety i bohatera przemuzułmańskiej Arabii. Islam zdecydowanie zdystansował się od kultury tego okresu.

<sup>14</sup> *Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII. Adnotationum*, red. J. Zycha, Wien 1895. II.73.

Z perspektywy judeo-chrześcijańskiej, Stary Testament obejmuje dzieje świata od jego stworzenia do przyjścia Jezusa, ale mimo grzechów i niewierności ludzi tamtej epoki, w ocenie chrześcijan okres ten nie stanowił nieprzyjawnego i zepsutego *universum*.

Pewnych analogii nowotestamentowego terminu ἀγνοία („nieświadomość”) do dżahilijji (جاهلية), w znaczeniu *dalāl* („błąd”), dostarcza natomiast syryjskie tłumaczenie ἀγνοία w Peszita.



Ryc. 117. Prorok Eliasz modlący się w Mekce (miniatura XI w.). W epoce dżahilijja działali prorocy, co jednak nie złagodziło surowej oceny tej epoki w teologii muzułmańskiej

Odpowiednikiem ἀγνοία jest tam termin *tā'yūtā*, który oznacza „błąd”, „oszustwo”<sup>15</sup>. Trudno jednoznacznie dowieść, czy takie tłumaczenie ἀγνοία odnoszące się do epoki Starego Przymierza miało bezpośredni wpływ na kształtowanie się muzułmańskiej idei dżahilijji. Biorąc jednak pod uwagę zasięg syryjskiego chrześcijaństwa w Arabii i rozmach misji syryjskiego Kościoła wśród Arabów można przyjąć, iż interpretacja ἀγνοία jako *tā'yūtā*, równoznaczna z *dalāl*, była stosunkowo rozpowszechniona wśród semickich chrześcijan. W postaci tradycji ustnej mogła w jakimś stopniu być obecna w środowisku Mahometa, który z kolei – jak wiadomo – asymilował z chrześcijańskich ustnych tradycji wiele elementów<sup>16</sup>.

Dżahilijja, jako zdecydowanie negatywna muzułmańska ocena znacznego okresu historii ludzkości przed Mahometem, jest przykładem radykalnej próby dystansowania się od przeszłości. W utwierdzeniu w ummie przekonanie o istnieniu „okresu ciemnoty” (dżahilijji) autorytetom muzułmańskim nie przeszkadzał fakt, iż właśnie w tym czasie działała większość proroków islamu. Tę niekonsekwencję wyjaśniali niejako „za-

<sup>15</sup> W. Jennings, U. Gantillon, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta): with copious references, dictions, names of persons and places and some various readings found in the Curetonian, Sinaitic palimpsest, Philoxenian & other MSS*, Oregon 2001, s. 88; C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* [Reprint], Hildesheim 1966, s. 282; J. Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903, s. 178; M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin. Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, New Jersey 2009, s. 542; H. Bar Bahlule, *Lexicon Syriacum*, t. I, Paris 1901, s. 813; L. Costaz, S.J., *Dictionnaire syriaque-français. Syriac-English Dictionary*, قاموس سرياني، wyd. 4, Beyrouth 2011, s. 129.

<sup>16</sup> Por. np.: K. Kościelniak, *Les éléments apocryphes dans la démonologie coranique*, [w:] *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22<sup>nd</sup> Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, red. B. Michałak-Pikulska, „Orientalia Lovaniensia Analecta” 148, Leuven-Paris-Dudley 2006, s. 41-49; idem, *Rola apokryfów w procesie przenikania idei demonologii biblijnej do Koranu*, „Przegląd Orientalistyczny” 2000, nr 1-2, s. 61-81.

wieszeniem” czasu ciemnoty w momencie działalności proroków, albo uznawali działalność proroków za światła w morzu ciemności. Stosunkowo szybko dżahilijja, z terminu historycznego, stała się kategorią moralną i duchową, jako trwanie w grzechu i błędzie.

Wreszcie, należy pamiętać o specyficznym zjawisku „równoległości” narracji historycznej u autorów muzułmańskich. Fundamentalnym terminem muzułmańskiej historiografii i teologii dziejów jest *ħabar*. Etymologia semickiego rdzenia *ħbr* nie jest ostatecznie ustalona. Wiele wskazuje, iż termin ten pochodzi od akadyjskiego *ħabāru* („być głośnym, hałasować”) i posiada wiele analogii w innych semickich językach<sup>17</sup>. W historiografii muzułmańskiej *ħabar* oznaczało najpierw „wiadomość”, czy „informację o jakimś fakcie”. Z czasem nastąpiło wydatne poszerzenie pola znaczeniowego tego terminu do opowieści, anegdoty, a nawet wyraz ten stał się synonimem hadisu. Kluczowa rola gatunku *ħabar* w muzułmańskiej (szczególnie arabskiej) historiografii bierze się z faktu, iż przez całe stulecia był to podstawowy nośnik przekazów z przeszłości. Przy czym *ħabar* w prezentacji historii wnosił specyficzne, „alternatywne” pojmowanie czasu. Można wręcz mówić o „manierze” *ħabar*, która polega na tym, iż historyk prezentował wiele opisów tego samego wydarzenia. Dany dziejopisarz zamieniał się *de facto* w narratora różnych wersji tego samego wydarzenia, bez faworyzowania jednej z nich<sup>18</sup>. Tego rodzaju praktyka narracji – zupełnie odmienna od zasad współczesnej historiografii z jej *critica textus* – sprawia niejako wrażenie istnienia równoległych czasów, a w zasadzie różnorodnych rzeczywistości.

Wydaje się, że taka maniera historiografii muzułmańskiej miała na celu między innymi ukazanie względności ludzkich wysiłków, zmierzających do ustalenia jednoznacznej wersji wydarzeń i interpretacji historii, jako że rzeczywistości te są znane w pełni jedynie Bogu.



Ryc. 118. Kaligrafia arabska 'in šā' Allāh (إِنْ شَاءَ اللَّهُ) – „jeśli Bóg zechce”. To, bodaj najbardziej rozpowszechnione w świecie islamu wezwanie świadczy, że do dziś dla muzułmanów wszystko dzieje się tylko za pozwoleniem Boga

<sup>17</sup> Por. J. Finkelstein, *Hebrew ħbr and Semitic ħbr*. „Journal of Biblical Literature”, 1956, nr 75, s. 328-331.

<sup>18</sup> Por. F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography...*, s. 11-12.





## BIBLIOGRAFIA

- Abdalati H., *Spojrzenie w islam*, tłum. A. B. Kopański, Łódź 1993.
- Adūnīs ('Alī Aḥmad Sāid), *Muqqadima li-š-ši'r al-'arabī*, Beirut 1975.
- Aghaie K. S., *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, Washington 2004.
- Algerians jailed for breaking Ramadan fast*, „Al-Arabiya News”, [on-line] [www.alarabiya.net/articles/2008/10/07/57856.html](http://www.alarabiya.net/articles/2008/10/07/57856.html) (20 VI 2013).
- Al-Mu''ġam al-mufahras li alfāz al-Qur''ān al-karīm*, red. Fu'ād al-Bāqī, Al-Qāhira 1996.
- Al-Wafā bi-aḥwāl al-Muṣṭafā: yunšaru li-auwal marra 'alā nushatai at-Taimūrīya wa-'l-Azhar / li-Abi-'l-Faraġ 'Abd-ar-Raḥmān Ibn-al-Ġauzi. Taḥqīq Muṣṭafā 'Abd-al-Waḥīd*, Miṣr : Dār al-Kutub al-Ḥadītha 1966.
- Andrae T., *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918.
- An-Naġāt: fi-l-ḥikma al-mantiqīya wa-t-ṭabī'īya wa-l-ilāhīya; wa-hūwa as-sifr al-waġīz al-mabnā, al-kabīr al-ma'nā allaġī qtaṭafahū ḍalikum al-ḥakīm at-tā'ir aš-šīt min kitābihī al-ma'rūf bi-'š-Šifā' li-Abī-'Alī al-Ḥusain Ibn-Sīnā Ibn Sina*, Al-Qāhira 1357 H. (1938/1939).
- Arazi A., *La réalité et la fiction dans la poésie arabe ancienne*, Paris 1989.
- Arnaud D., Bron F., Olmo G. del, Teixidor J., *Mitologia y religion del Oriente Antiguo*, t. II/2 Barcelona 1995.
- Ashraf S. A., *Lexique de termes musulmans*, Cairo 1985.
- Aslaksen H., *The mathematics of the Chinese Calendar*, [on-line] [www.math.nus.edu.sg/aslaksen/calendar/cal.pdf](http://www.math.nus.edu.sg/aslaksen/calendar/cal.pdf), 13 (15 I 2009).
- Assmann J., *Das Kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und Politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich 1992.
- Augustyn (św.), *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
- Azraqī (al-), *Aḥbār Makka (Die Kroniken der Stadt Mekka)*, wyd. F. Wüstenfeld, t. I, Leipzig 1857.
- Baġdādī, Abu-l-Barakāt [al-], *Al-Kitāb al-mu'tabar fi-l-ḥikma al-ilāhīya*, t. I-III, Haidarābād 1939.
- Bar Bahlule H., *Lexicon Syriacum*, t. I, Parisiis 1901.
- Balić S., *Czas – islam*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych: judaizm, chrześcijaństwo, islam*, red. A. T. Khoury, Warszawa 1998, s. 142.
- Balić S., *Śmierć*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych: judaizm, chrześcijaństwo, islam*, red. A. T. Khoury, Warszawa 1998, s. 1022-1023.

- Balić S., *Uniwersalizm – Islam*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych: judaizm, chrześcijaństwo, islam*, red. A. T. Houry, Warszawa 1998, s. 1096-1097.
- Balić S., *Ruf vom Minarett. Weltislam heute, Renaissance oder Rückfall? Eine Selbstdarstellung*, Wien 1979.
- Balić S., *Islam*, [w:] *Leksykon podstawowych pojęć religijnych, judaizm – islam – chrześcijaństwo*, red. A. T. Houry, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1998, s. 318-326.
- Balkhī, Abū Mas' hara (al-), *Kitab al-Uluf*, „Journal Asiatique” 1858, nr 11.
- Balthasar H. U. von, *Teologia dziejów. Zarys*, Kraków 1996.
- Banek K. (red.), *Religie Wschodu i Zachodu, Wybór tekstów źródłowych*, Warszawa 1991.
- Bartnik Cz., *Historia ludzka i Chrystus*, Katowice 1987.
- Takvimler ve birbirlerine dönüümleri hicri takvim*, [on-line] [www.takvim.com/takvim\\_donusum.php](http://www.takvim.com/takvim_donusum.php) (10 XI 2009).
- Buitenen J. A. B. van, *The Hindu Calendar*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. XV, London 1988, s. 467-468.
- Bauer T., *Altarabische Dichtkunst. Eine Untersuchung ihrer Struktur und Entwicklung am Beispiel Onagerepisode*, t. I. Wiesbaden 1992.
- Baumgartner H. M., Wildfeuer A. G., *Czas*, [w:] *Leksykon religii*, red. F. König, Warszawa 1997, s. 70-71.
- Bayhaqī (al-), *As-Sunan al-kubrā*, t. I-V, Hyderabad 1352H.
- Beeman W. O., *Classical Persian Music, Islam and Tāziyeh*, [w:] *Muraqqāe Sharqi: Studies in Honor of Peter Chelkowski*, red. S. Rastegar et al., San Marino 2007, s. 43-56.
- Bickerman E., Wiesenberg E. J., *The Jewish Calendar*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. XV, London 1988, s. 465-466.
- Birunī Muhammad, (al-) *The Chronology of Ancient Nations*, red. C. Edward Sachau, London 1879.
- Blasts across Afghanistan target 'Shi'ites, 59 dead*, „Reuters”, 6 XII 2011, [on-line] [www.reuters.com/article/2011/12/06/us-kabul-blast-idUSTRE7B50C320111206](http://www.reuters.com/article/2011/12/06/us-kabul-blast-idUSTRE7B50C320111206) (20 XII 2013).
- Blois F. C., *Tārīkh*, I.1.iv. *Pre-Islamic and Agricultural Calendars of the Arabian Peninsula*, [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, t. X, red. Th. Bianquis, W. P. Heinrichs, E. J. Donzel, Leiden 2000, s. 260.
- Borkowski R., *Sens historii (modele czasu historycznego)*, [w:] idem, *Konflikty współczesnego świata*, Kraków 2001, s. 7-21.
- Borkowski K. M., *The Tropical Year and Solar Calendar*, „The Journal of the Royal Astronomical Society of Canada” 1991, nr 85/3, s. 121-130.
- Boubakeur Ch. H., *Traité moderne de théologie islamique*, Paris 1985.
- Böwering G., *Ideas of Time in Persian Sufism*, „Iran” 1992, nr 30, s. 77-89.
- Brockelmann C., *Lexicon Syriacum* [Reprint], Hildesheim 1966.
- Bruin F., *The First Visibility of the Lunar Crescent*, „Vistas in Astronomy” 1977, nr 21, s. 331-358.
- Brunschwig R., *Le culte et le temps dans l'Islam classique*, „Revue de l'histoire des religions” 1970, nr 177, s. 173-183.
- Buḥārī, Muḥammad Ibn-Ismāīl (al-) *Ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī al-musammā bi- 'l-Tanqīḥ ṣarḥ al-ḡāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, Al-Qāhira 2007.

- Burnaby Sh. B., *Elements of the Jewish and Muhammadan Calendars, With Rules and Tables and Explanatory Notes on the Julian and Gregorian Calendars*, London 1901.
- Callender C., *Is Time an Illusion?*, „Scientific American” 2010, nr 302, s. 58-65.
- Capelli A., *Egira di Maometto*, [w:] idem, *Cronologia, Cronografia e Calenda-rio Perpetuo dal Principio del'Èra Cristiana ai nostri Giorni*, wyd. 6, Milano 1988, s. 21-23.
- Carr D., *Space, Time and Culture*, Dordrecht 2004.
- Carr D., *Time, Narrative, History*, Bloomington 1991.
- Carra de Vaux B., *Maisir*, [w:] J. A. Wensinck, J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, s. 400.
- Cashford J., *The Moon: Myth and Image*, London 2003.
- Caskel W., *Die alten semitischen Gottheiten in Arabien*, [w:] S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, s. 95-117.
- Caskel W., *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*, Leipzig 1926.
- Casnazānī al-Husseinī M. [al-], Hussein J. N., Dargazellia Sh. [al-], An-Ni'aymia H. M., Fatoohi L. J., *An Investigation of the Gregorian Chronology of Early Islamic History: A Pilot Study*, „Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean” 1994, nr 7/1, s. 227-266.
- Caussin de Perceval, A.-P., *Memoire sur le Calendrier Arabe avant l'islamisme*, „Journal Asiatique” 1843; tłum angielskie : „Islamic Quarterly” 1947, nr 21, s. 135-153.
- Chelkowski P. J., *Ta'ziyeh: Indigenous Avant-Garde Theatre of Iran*, „Performing Arts Journal” 1997, nr 2, s. 31-40.
- Christmann J., *Muhamedis Alfragani Arabis Chronologica et Astronomica Elementa, e Palatinae Bibliothecae veteribus libris versa, expleta, & scholiis expolita. Additus est commentarius, qui rationem Calendarij Romani, Ægyptiaci, Arabici, Persici, Syriaci & Hebraei explicat, & intervalla praecipuarum aerarum ita declarat, ut ab Olympiadibus & Urbe condita, usque ad nostram: memoriam, per annos Nabonasari, Julij Caesaris & Christi, certa temporum series constare possit*, Frankfurt am Main 1618.
- Clark G., *Przestrzeń, czas i człowiek*, Warszawa 1998.
- Col. Al-Sabr, *Full Readiness among All Sectors on the Occasion of Ramadan*, [on-line] www.moi.gov.kw/portal/vEnglish/pressrel.asp?objectid={220CBBC3-8EA9-4835-A491-C368B0689E55}&catid={506BD210-2218-41DE-9648-30A1C3AAD0F6}&y-ear=&relid={57BF4B27-AAFB-4F61-9065-B013FA96A464} (20 VII 2013).
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. II: *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2004.
- Corbin H., *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2005.
- Costaz L. S. J., *Dictionnaire syriaque-français. Syriac-English Dictionary*, قاموس سرياني.عربي, wyd. 4, Beyrouth 2011.
- Craig W. L., *Time and the Metaphysics of Relativity*, Dordrecht 2001.
- Czas modlitw – islam w praktyce*, [on-line] www.islam.fora.pl/ramadan-1585-1605-1590-1575-1606.102/czas-modlitw,4087.html (28 IX 2010).
- Danecki J., *Gramatyka języka arabskiego*, Warszawa 1994.
- Danecki J., *Teologia i polityka w klasycznym islamie*, [w:] *Polityka a religia*, red. P. Jaro-szyński, Lublin 2007, s. 281-296.

- Danecki J., Kozłowska J., *Słownik arabsko-polski*, Warszawa 1996.
- Dante Alighieri, *Boska Komedia*, tłum. E. Porebowicz, Warszawa 1921.
- Deadly Bomb Attacks on Shia Pilgrims in Iraq*, „BBC News”, 5 XII 2011, [on-line] [www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-16035254](http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-16035254) (20 VI 2013).
- Dershowitz N., Reingold E. M., *Calendrical Calculations*, Cambridge 1997.
- Dieterici F., *Arabisch-deutsches Handwörterbuch zum Koran und Thier und Mensch*, Leipzig 1894.
- Doggett L. E., Schaefer B. E., *Lunar Crescent Visibility*, „Icarus” 1994, nr 107, s. 388-403.
- Dr. Bilal Philips” Blog, *Celebrating the Mawlid*, [on-line] <http://blog.bilalphilips.com/2011/02/07/celebrating-the-mawlid/> (24 VI 2013).
- Drory R., *The Abbasid Construction of the Jahiliyya: Cultural Authority in the Making*, „Studia Islamica” 1996, nr 83, s. 33-49.
- Drummond J. J., *Time, History and Tradition*, [w:] *The Many Faces of Time*, red. J. B. Brough, L. Embree, „Contributions to Phenomenology”, nr 41, Dordrecht 2000, s. 127-148.
- Dziekan, M. M., *Jak się modlą muzułmanie. Antologia modlitw*, Warszawa 1997.
- Effendi M., *Mémoire sur le calendrier avant l'islamisme, et sur naissance et l'âge du Prophète Mohammad*, Bruxelles 1858.
- Elias J. J., *The Throne Carrier of God: the Life and Thought of 'Alā' ad-Dawla as-Simmānī*, Albany 1995.
- Elias J. J., *Islam*, London 1999.
- Endress G., *Islam. An Historical Introduction*, Edinburgh 2002.
- Esposito J. L., *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford 2004.
- Fahd T., *Le panthéon de l'Arabie Centrale a la veille de Hegire*, Paris 1968.
- Fatoohi L. J., Stephenson F. R., Al-Dargazelli S. S., *The Babylonian First Visibility of the Lunar Crescent: Data and Criterion*, „Journal for the History of Astronomy” 1999, nr 30, s. 51-72.
- Fazlur R., *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.
- Feldman W. M., *Rabbinical Mathematics and Astronomy*, London 1931.
- Finkelstein J., *Hebrew ḥbr and Semitic ḥbr*, „Journal of Biblical Literature” 1956, nr 75, s. 328-331.
- Fīrūzābādī, Mağd-ad-Dīn Muḥammad Ibn-Ya'qūb (al-), *Mu'ğam al-Qāmūs al-muḥīṭ: murat-tab tartīban alifbā'īyan wafqa awā'il al-hurūf*, Bairūt 2005.
- Fischer W., *Lehrgang für die arabische Schriftsprache der Gegenwart*, t. I, Wiesbaden 1996.
- Following The Sunnah and Shariah Ruling on Milad un Nabi by Sheikh Abdur Rahman Sudais*, [on-line] [www.docstoc.com/docs/71875801/Following-The-Sunnah-and-Shariah-Ruling-on-Milad-un-Nabi-by-Sheikh-Abdur-Rahman-Sudais](http://www.docstoc.com/docs/71875801/Following-The-Sunnah-and-Shariah-Ruling-on-Milad-un-Nabi-by-Sheikh-Abdur-Rahman-Sudais) (24 VI 2013).
- Fowden G., *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- Fraser J. T., *Wyjście z jaskini Platona: naturalna historia czasu*, tłum. M. Heller, [w:] „Zagadnienia filozoficzne w nauce” 1980, nr 2, [on-line] [www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FB/fraser.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FB/fraser.html)
- Fraser J. T., *Time and Time Again: Reports from a Boundary of the Universe*, Leiden 2007.
- Fraser J. T., *Of Time, Passion, and Knowledge*, Princeton 1990.

- Fraser J. T., *Time as Conflict: a Scientific and Humanistic Study*, „Wissenschaft und Kultur” 1978, nr 35 (Basel).
- Fraser J. T., *The Genesis and Evolution of Time: a Critique of Interpretations in Physics*, Amherst 1982.
- Fraser J. T., *Time the Familiar Stranger*, Amherst 1987.
- Fraser J. T., *Time, Conflict, and Human Values*, Urbana 1999.
- Freeman-Grenville G. S. P., *The Muslim and Christian Calendars, Being Tables for the Conversion of Muslim and Christian Dates from the Hijra to the Year A.D. 2000*, London 1963.
- Fuchs H., Knappert J., *Mawlid (a.), or Mawlud*, [w:] *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2013, [on-line] [brillonline.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mawlid-a-or-mawlud-COM\\_0716](http://brillonline.nl/entries/encyclopaedia-of-islam-2/mawlid-a-or-mawlud-COM_0716) (24 VI 2013).
- Gardet L., *Poglądy muzułmanów na czas i historię. Rozważania z zakresu typologii kultur*, tłum. B. Chwedeńczuk, [w:] *Czas w kulturze*, red. A. Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 152-172.
- Gaufrey-Demombynes M., *Narodziny islamu*, Warszawa 1988.
- Gese H., Höfner M., Rudolph K., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart 1970.
- Gibb H. A. R., *An Interpretation of Islamic History I*, „The Muslim World” 1955, nr 45, s. 4-15.
- Goichon A. M., *Introduction à Avicenne*, Paris 1933.
- Goitein S. D., *Ramadan, the Muslim Month of Fasting*, [w:] *The Development of Islamic Ritual*, red. G. Hawting, Aldershot 2006, s. 151-172.
- Goldziher I., *What is Meant by al-Jāhiliyya*, [w:] idem, *Muslim Studies*, t. 1, wyd. 3, New Brunswick 2009, s. 201-208.
- Gould S. J., *Pytania o Millenium*, Warszawa 1998.
- Greaves J., *Epochae Celebriores, Astronomis, Historicis, Chronologis, Chataiorum, Syro-Graecorum, Arabum, Persarum, Chorasmiorum, usitatae ex traditione Ulug Beigi, Indiae citra extrâque Gangem Principis*, London 1650.
- Grunebaum G. E. von, *Muhammadan Festivals*, New York 1951.
- Hadith Bokhari and Muslim, Fasting*, [on-line] <http://qurango.com/bukhari/031.sbt.html> (10 I 2010).
- Haig W., *Comparative Tables of Muhammeden and Christian Dates*, London 1932.
- Hamdānī, Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn Ya'qūb (al-), *Ṣifat Ġazīrat al-'Arab*, red. D. H. Müller, Leiden 1884.
- Hamori A., *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton 1974.
- Hanapi M. Sh., *From Jahiliyyah to Islamic Worldview: In a Search of An Islamic Educational Philosophy*, „International Journal of Humanities and Social Science” 2013, t. 3, nr 2, s. 213-221.
- Hanaway W., *Iranian Identity*, „Iranian Studies” 1993, nr 1-2/26, s. 147-155.
- Harvey O. L., *Calendar Conversions by Way of the Julian Day Number*, Philadelphia 1983.
- Hatcher D. A., *Simple Formulae for Julian Day Numbers and Calendar Dates*, „Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society” 1984, nr 25, s. 53-55.

- Hauziński J., *O wpływie isma'ilizmu na traktaty Braci Czystości raz jeszcze*, w: *Rycerze, wędrowcy, kacerze. Studia z historii średniowiecznej i wczesnonowożytnej Europy Środkowej*, red. B. Wojciechowska, W. Kowalski, Kielce 2013, s. 421-433.
- Hauziński J., *Ismailici*. [w:] *Historia Iranu*, red. A. Krasnowolska, Wrocław 2010, 339-340.
- Hawking S. W., *Krótką historia czasu*, Poznań 2000.
- Hawting G. R., *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam: From Polemic to History*, Cambridge 1999.
- Hayderi-Malayeri M., *A Concise Review of the Iranian Calendar*, [on-line] <http://arxiv.org/abs/astro-ph/0409620v2> (28 X 2009).
- Hayderi-Malayeri M., *Un nouveau regard sur le calendrier iranien*, [on-line] <http://aramis.obspm.fr/~heydari/divers/ir-cal-fr.pdf> (28 X 2009).
- Haytamī, Nūr ad-Din (al-), *Mağma' az-zawā'id*, t. I-III, Bayrūt 1967.
- Heine P., *Hidjra*, [w:] A. T. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon*, t. II, Freiburg-Basel-Wien 1991, s. 360-361.
- Heine P., *Fest/Festkalender*, [w:] A. T. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon*, t. I, Freiburg-Basel-Wien 1991, s. 248-249.
- Heine P., *Fasten*, [w:] A. T. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon*, t. I, Freiburg-Basel-Wien 1991, s. 242-244.
- Heine P., *Kalender*, [w:] A. T. Houry, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon, Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. II, Freiburg-Basel-Wien 1991, s. 428-429.
- Heller M., *Wieczność. Czas, Kosmos*, Kraków 1995.
- Hermelink H., *Kalendersysteme*. [w:] *Lexikon der islamischen Welt*, red. K. Kreiser, W. Diem, H. G. Majer, t. II, Stuttgart 1974, s. 78-79.
- Heschel A. J., *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, Kraków 2009.
- Hishām Ibn-al-Kalbī, *The book of idols : being an translation from the Arabic of the Kitāb al-Aṣnām*, red. Nabīh Amīn Fāris, Princeton 1952.
- Hitti P. K., *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969.
- Homāyuni Ṣ., *Ta'zia dar Irān*, Shiraz 2001.
- Honari M., *Ta'zia dar Kur*, Tehran 1975.
- Hughes T. P., *Lexikon des Islam*, Wiesbaden 1995.
- Humphreys R. S., *Islamic History*, Princeton 1995.
- Husayn S. M., *Talbiyat al-jahiliyya*, [w:] *Proceedings of the 9<sup>th</sup> All India Oriental Conference 1937*, b. m.w. 1940, s. 361-369.
- Ibn al-Kalbī, *Al-Aṣnām*, wyd. Aḥmad Zakī Paša, Al-Qāhira 1343H/1924.
- Ibn Aḥūr, *Ġāmi' al-uṣūl*, wyd. Muḥammad Hāmid al-Fiḳī, t. I-III, Al-Qāhira 1368H/1949.
- Ibn Ḥazm, *Ḥağğat al-wadā'*, red. Muḥammad Ḥaqqī, Bayrūt 1966.
- Ibn Hibbān, *Muḥammad Ṣaḥīḥ*. Al-Qāhira 1952.
- Ibn Manzūr. Abūl-Faḍl Ġamāl ad-Dīn, *Lisān al-'arab (Tab'at Ġadīdat muḥaqqaqat)*, t. I-XVIII, Bayrūt 2000.
- Ibn Sa'd's Kitab Al-Tabaqat Al-Kabir*, tłum. ang. S. Moinul Haq, Karachi b.r.w.
- Ibn Sayyid an-Nās 'Uyūn al-aḥar, Cairo 1356/1937-8.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Halim, *Iqtidā as-sirat al-mustaqim*, Al-Qāhira 1950.



- Ibn-al-Aʿīr, Mağd-ad-Dīn al-Mubārak Ibn-Muḥammad, *An-Nihaya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa-l-aṯār*, Al-Qāhira 1965.
- Ibn-Ḥanbal, Aḥmad *Al-Musnad*, Al-Qāhira 1995.
- Ilyas M., *Calendar: a Note on Some Useful Compendia*, „Islamic Studies” 1992, nr 31/4, s. 487-493.
- Ilyas M., *Limiting Altitude Separation in the New Moon's First Visibility Criterion*, „Astronomy and Astrophysics” 1988, nr 206, s. 133-135.
- Ilyas M., *Astronomy of Islamic Calendar*, Kuala Lumpur 1997.
- Ilyas M., *A Modern Guide to Astronomical Calculations of Islamic Calendar, Times and Qibla*, Kuala Lumpur 1984.
- Ilyas M., *New Moon's First Visibility: Review of Astronomy and Current Islamic Calendrical Practices*, „Islamic Culture” 1982, nr 56, s. 43.
- Ilyas M., *Visibility of the New Moon: Astronomical Predictibility*, „Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society” 1978, nr 51, s. 58-68.
- Ilyas M., *Crescent Wrench*, „Sky & Telescope” 1989, nr 78, s. 349.
- Important Religious Dates in North America*, [on-line] <http://moonsighting.com/important.html> (7 XI 2009).
- Is Celebrating Birthday Haraam ? Dr. Zakir Naik*, [on-line] [www.facebook.com/video/video.php?v=171670549565326](http://www.facebook.com/video/video.php?v=171670549565326) (cyt. 24.06.2013).
- Islamic Religious Holiday Calendar for 2013 & 2012*, [on-line] <http://www.calendarlabs.com/calendars/religious/islamic-calendar.php> (20 VI 2013).
- Islamic-Western Calendar Converter (Based on the Arithmetical or Tabular Calendar)*, [on-line] [www.phys.uu.nl/~vgent/islam/islam\\_tabcal.htm](http://www.phys.uu.nl/~vgent/islam/islam_tabcal.htm) (21 I 2009).
- Jak powinniśmy spędzić noc Layat al-Qadr?, [on line] <http://factsaboutislam.jimdo.com/laylat-al-qadr/>
- Jennings W., Gantillon U., *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta): with copious references, dictions, names of persons and places and some various readings found in the Curetonian, Sinaitic palimpsest, Philoxenian & other MSS*, Oregon 2001.
- Jiménez M. O., *Nuevas tablas de conversión de datas Islamicas a Cristianas y viceversa*, Madrid 1981.
- Jones A., *The Dotting of a Script and the Dating of an Era: the Strange Neglect of PERF 558*, „Islamic Culture” 1998, nr 72/4, s. 95-103.
- Jones-Bey H. A., *Better than a Thousand Months: An American Muslim Family Celebration*, Fremont 1996.
- Kalā'ī (al-), *Al-Iktifā fī mağazī rasūli llahi wa-l-ṭalaṭati l-ḥulafā'*, wyd. Muṣṭafā 'Abd al-Wāḥid, Al-Qāhira 1387H/1968.
- Kappert P., *Festtage*, [w:] *Lexikon der islamischen Welt*, red. K. Kreiser, W. Diem, H. G. Majer, t. I, Stuttgart 1974, s. 175.
- Kaptein N. J. G., *Muhammad's Birthday Festival : Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10<sup>th</sup>/16<sup>th</sup> Century*, Leiden 1993.
- Katz M. H. *The Birth of The Prophet Muhammad: Devotional Piety in Sunni Islam (Culture and Civilization in the Middle East)*, Oxford 2007.

- KD 100 Fine, Jail for Public Eaters, „Arab Times”, 18 VII 2013. [on-line] [www.arabtimeonline.com/NewsDetails/tabid/96/smld/414/ArticleID/171938/refiab/36/t/KD-100-fine-jail-for-public-eaters/Default.aspx](http://www.arabtimeonline.com/NewsDetails/tabid/96/smld/414/ArticleID/171938/refiab/36/t/KD-100-fine-jail-for-public-eaters/Default.aspx) (20 VII 2013).
- Kennedy E. S., *The Lunar Visibility of Ya'qub Ibn Tariq*, „Journal of Near Eastern Studies” 1968, nr 27, s. 126-136.
- Khatib A., *Jerusalem in the Qur'an*, „British Journal of Middle Eastern Studies” 2001, nr 28/1, s. 25-53.
- Khoury A. T., *Der Koran. Arabisch-Deutsch Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, t. IV, Gütersloh 1993.
- Khoury A. T., *So sprach der Prophet*. Gütersloh 1988.
- Khoury A. T., *Himmelsreise Muhammads*, [w:] A. Th. Khoury, L. Hagemann, P. Heine, *Islam-Lexikon, Geschichte, Ideen, Gestalten*, t. I, Freiburg-Basel-Wien 1991, s. 361-363.
- Khoury A. T., Hagemann L., Heine P., *Islam-Lexikon, Geschichte, Ideen, Gestalten*, Freiburg-Basel-Wien 1991.
- Kirste R., Schultze H., Tworuschka U., *Święta wielkich religii. Kalendarz międzyreligijny*. Warszawa 1998.
- Kister M. J., *Labbayka, Allahumma, labbayka. On a Monotheistic Aspect of a Jahiliyya Practice*, „Jerusalem Studies in Arabic and Islam” 1980, nr 2, s. 33-57.
- Kitāb al-Aġānī li Abi-'l-Faraġ 'Alī Ibn-al-Ḥusain al-Isfahānī. Taḥqīq Iḥsān 'Abbās*, t. I-XXV, Bairūt 2008.
- Kister M. J., *Some Reports Concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 1972, nr 15/1-2, s. 61-93.
- Kołodziejczyk D., *Zaproszenie do osmanistyki. Typologia i charakterystyka źródeł muzułmańskich sąsiadów dawnej Rzeczypospolitej: Imperium Osmańskiego i Chanatu Krymskiego*, Warszawa 2013.
- Kościelniak K., *O kalendarzu, modlitwie i świętach muzułmańskich*. [w:] *Kalendarz ekumeniczny 2000*, Lublin 2000, s. 121.
- Kościelniak K., *XX wieków chrześcijaństwa w kulturze arabskiej*. t. I: *Arabia starożytna. Chrześcijaństwo w Arabii do Mahometa (632)*. Kraków 2000.
- Kościelniak K., *Złe duchy w Biblii i Koranie. Wpływ demonologii biblijnej na koraniczne koncepcje szatana w kontekście oddziaływania religii starożytnych*, Kraków 1999.
- Kościelniak K., *Les éléments apocryphes dans la démonologie coranique*. [w:] *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22<sup>nd</sup> Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, red. B. Michalak-Pikulska, „Orientalia Lovaniensia Analecta”, nr 148, Leuven-Paris-Dudley 2006, s. 41-49.
- Kościelniak K., *Rola apokryfów w procesie przenikania idei demonologii biblijnej do Koranu*, „Przegląd Orientalistyczny” 2000, nr 1-2, s. 61-81.
- Krone S., *Die altarabische Gottheit al-Lāt*, Frankfurt am Main 1992.
- Latham L., *A Complete Date/Time Toolkit. Standard C. Date/Time Library. Programming the World's Calendars and Clocks*, Lawrence 1998.
- Lech K., *Geschichte des islamischen Kultus. Das Ramadan-Fasten*. Wiesbaden 1979.
- Leksykon religii od A do Ż*. współpr. G. Denzler et al., tł. Beata Kruk et al., Warszawa 1994.

- Le livre des pénétrations métaphysiques: kitāb al-mashā'ir / Mollā Sadra Shirazi. Texte arabe publié avec la version persane de Badi'ol-Molk Mirza 'Emadoddawleh, traduction française et annotations par Henry Corbin, Teheran 1964.*
- Libermann S., *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1962.
- Lin Ch. *The Chinese Calendar*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. XV, London 1988, s. 468-469.
- Long D. E., *The Hajj Today: A Survey of the Contemporary Makkah Pilgrimage*, New York 1979.
- Lucas J. R., *A Treatise on Time and Space*, London 1976.
- Ma'arri, Abū l-'Alā (al-), *Risālat al-ġufrān*, red. 'A'īša 'Abd ar-Raḥmān, Al-Qāhira 1382H/1963.
- Malamud M., *Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur*, „International Journal of Middle East Studies” 1994, nr 26, s. 427-442.
- Malekpur J., *Seyr-e taḥawwol-e mażāmindar šabih-k'āni*, Tehran 1987.
- Małachowski A., *Aksjomat Kuzańczyka*, Wrocław 2005.
- Mamnoun P., *Schi'itisch-persisches Passionsspiel*, Vienna 1967.
- Marcus J. T., *Time and the Sense of History: West and East*, „Comparative Studies in Society and History” 1961, nr 3/2, s. 123-139.
- Massignon L., *Le temps dans la pensée islamique*, „Eranos Jahrbuch” 1951, nr 20, s. 142-148.
- Massignon L., *La passion d'Al-Hallaj*, Paris 1922.
- Mas'ūdī (al-), *Kitāb at-tanbīh wa- 'l-ašraf*, Frānkfurt 1992.
- Maududi Syed Abul Ala (al-), *Przesłanie osobowości Proroka*, Łódź 1993.
- Mawlid According to the Salafi 'Ulama*, [on-line] [www.sunnah.org/publication/mawlid.htm](http://www.sunnah.org/publication/mawlid.htm) (24 VI 2013).
- Mittwoch E., *Īd*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, red. A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, s. 194-195.
- Mittwoch E., *Īd al- Aḏha*, [w:] *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, red. P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs, Brill, 2010. [on-line] <http://referenceworks.brillonline.com/?fromBrillOnline=true> (24 VI 2013).
- Molainville d'Herbelot B. de, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'orient*, Paris 1697.
- Mollā Ṣadrā Šīrāzī, *Kitāb al-mašā'er zob.: Le livre des pénétrations métaphysiques...*
- Monchi-Zadeh D., *Tāziya: das persische Passionsspiel*, Stockholm 1967.
- Montgomery Watt W., *Dahr*, [w:] *Encyclopédie de islam. Nouvelle édition*, red. B. Lewis, Ch. Pellat, t. II, Leiden 1965, s. 97.
- Mordtmann J. H., Müller D. H., *Eine monotheistische sabäische Inschrift*, „Vienna Oriental Journal” 1896, nr 10, s. 265-292.
- Muḥtār tafsi'r al-Qurtubī al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān li-Abī-Abdallāh Muḥammad Ibn-Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī*, Al-Qāhira 1977.
- Mulerius N., *Judaeorum Annus Lunae-Solaris et Turc-Arabum Annus merè Lunaris: Recens uterque è suis fontibus deductus, & cum anno Romano facili methodo connexus*, Groningen 1630.
- Müller H., *Studien zum persischen Passionsspiel*, Freiburg im Breisgau 1966.

- Muṣilī, 'Umar b. Muḥammad *Kitāb al-wasīla*, t. I-III, Hyderebad 1392H/1973.
- Muslim Ibn-al-Ḥaǧǧāǧ al-Quṣairī, *Ġam' ḡawāmi' al-aḥādīṭ wa-l-asānīd wa-maknaz as-ṣiḥāḥ wa-s-sunan wa-l-masānīd*, Vaduz 2000.
- Nasr S. H., *Spiritual Movements, Philosophy, Theology in the Safavid Period*, [w:] *The Cambridge History of Iran*, red. W. Bayne Fisher, P. Jackson, L. Lockhart, Cambridge 1986, s. 656-697.
- Nayṣabūrī (al-), *Ġarā'ib al-Qur'ān*, t. I-XVII, wyd. Ibrahīm 'Aṭwa 'Awaḍ, Al-Qāhira 1384H/1965.
- New Penalty for Minor Offences in UAE*, „Gulfnews”, 19 VI 2013, [on-line] <http://gulfnews.com/news/gulf/uae/crime/new-penalty-for-minor-offences-in-uae-1.492892> (17 VII 2013).
- Newton I., *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, red. B. Cohen, A. Whitman, Berkeley 1999.
- Nicholson R. A., *E. J. W. Gibb Memorial Series*, Leiden-London 1911.
- Noja S., *Hubal = Allah*, „Rendiconti: Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere” 1994, nr 128, s. 283-295.
- Nora P., *Between memory and history. Les lieux de mémoire*, „Representations” 1989, nr 26, s. 7-25.
- Nowicki A. (red.), *Czas w kulturze. Praca zbiorowa*, Lublin 1983.
- O'Connor J. J., Robertson E. F., *Omar Khayyam*, [on-line] <http://www-groups.dcs.st-and.ac.uk/~history/Biographies/Khayyam.html> (7 XI 2009).
- Outline of European Christian and Indonesian Muslim calendars*, [on-line] <http://mcp.anu.edu.au/proudfoot/calendars.html> (15 I 2009).
- Olbrycht M. J., *Kalendarz zaratusztriański*, [w:] *Historia Iranu*, red. A. Krasnowolska, Wrocław 2010, s. 70-71.
- Pannekoek A., *A History of Astronomy*, London 1961.
- Paret R., *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Qum 1981.
- Parker R., *Some Considerations on the Nature of the Fifth-Century Jewish Calendar at Elephantine*, „Journal of Near Eastern Studies” 1955, nr 14, s. 271-274.
- Payne Smith J., *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903.
- Philips A., *The Calendar. Its History, Structure and Improvement*, London 1921.
- Pinault D., *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*, New York 1992.
- Piwiński R., *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989.
- Plessner M., *Ramadan*, [w:] *Handwörterbuch des Islam*, red. A. J. Wensinck, J. H. Kramers, Leiden 1941, s. 195.
- Proskouriakoff T., *The Mayan Calendar. The Mexican (Aztec) Calendar. Peru: the Inca Calendar. North American Indian time Counts*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. XV, London 1988, s. 469-472.
- Proudfoot I., *Old Muslim Calendars of Southeast Asia*, Leiden 2006.
- Qardhawi Y., *Le licite et l'illicite en Islam*, Paris 1992.
- Qureshi R., *Islam and Music*, [w:] *Sacred Sound: Experiencing Music in World Religions*, red. G. L. Beck, Waterloo 2006, s. 89-112.
- Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin (-al), *Kitāb al-Mi'rāǧ*, red. 'Alī Ḥasan 'Abd al-Qādir, Al-Qāhira 1964.

- Rabbih, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Abd, *The Unique Necklace: Al-'iqd Al-farid*, tłum. I. J. Boullata, Itaca 2007.
- Rāzī (al -), *Opera Philosophica*, red. P. Kraus, Cairo 1939.
- Reig D., *Dictionnaire arabe-français, français-arabe*, Paris 1983.
- Reingold E. M., Dershowitz N., *Calendrical Calculations: The Millennium Edition*, Cambridge, 2001.
- Reingold E. M., Dershowitz N., *Calendrical Tabulations 1900-2200*, Cambridge 2002.
- Research and Education Foundation, *The Moon-god Allah in the Archeology of the Middle East*, Newport 1994.
- Richards E. G., *Kalendarze muzułmański i bahaistyczny*, [w:] idem, *Odmierzanie czasu*, tłum. J. Skolimowski, Warszawa 1999, s. 210-211.
- Richards E. G., *Mapping Time – The Calendar and Its History*, Oxford 1998.
- Ringgren H., *Studies in Arabic Fatalism*, Upsala-Wiesbaden 1955.
- Rodinson M., *La lune chez les Arabes et dans l'Islam*, [w:] *La lune, mythes et rites*, Paris 1962.
- Ronan C. A., *Calendar, Measurement of Time and Types of Calendars. Standard Units and Cycles. Time Determination by Stars, Sun, and Moon*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. XV, London 1988, s. 460-463.
- Rosenthal F., *A History of Muslim Historiography*, Leiden 1968.
- Ryckmans G., *Les religions arabes préislamiques*, Louvain 1951.
- Saat ve Takvimin. Kabulü (26.12.1925) T.C. Milli Eğitim Bakanlığı-Kastamonu İli-Tosya Anadolu Teknil Lisesi, Teknik Lise ve Endüstri Meslek Lisesi*, [on-line] [www.tosyatemi.k12.tr/haber.asp?haber\\_icerik=173](http://www.tosyatemi.k12.tr/haber.asp?haber_icerik=173) (10 XI 2009).
- Sachedina A. A., *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, New York 1981.
- Şahidi 'E.-A., *Pežuheš-i dar ta'zia wa ta'zia-k'vāni*, Tehran 2001.
- Şahidi 'E.-A., Bolukbāši 'A., *Pežuheš-i dar ta'zia wa ta'zia-k'vāni: az āgāz tā pāyān-e dowra-ye Qājār dar Tehrān*, Tehran 2002.
- Şahīḥ sunan at-Tirmidī: bi-ḥtişār as-sanad*, Ar-Riyāḍ 1988.
- Şahrastānī (al-), *Al-Milal wa-l-niḥal*, wyd. Muḥammad Sayyid Kaylānī, t. I-II, Al-Qāhira 1387H/1967.
- Şā'ig, Abd al-Ilāh (al-), *Az-zaman 'inda š-šu'arā' al-'arab qabla l-Islām*, Bagdad 1986.
- Samarrā'ī, Qāssim Sayyid Aḥmad (al-), *The Theme of the Ascension in Sufi Writings, with Special Reference to Kitāb al-mi'raj of Al-Qushairī*, PhD diss., University of Cambridge 1965.
- Şan'ānī, Abu-Bakr 'Abd-ar-Razzāq Ibn-Hammām Ibn-Nāfi' (al-), *Al-Muşannaḥ: wa-ḥi āḥirihi kitāb al-Ġāmi'*, Bairūt 2000.
- Saudi Arabia Threatens Ramadan Punishment*, „World News”, [on-line] [www.upi.com/Top\\_News/World-News/2013/07/09/Saudi-Arabia-threatens-Ramadan-punishment/UPI-78121373377801/](http://www.upi.com/Top_News/World-News/2013/07/09/Saudi-Arabia-threatens-Ramadan-punishment/UPI-78121373377801/) (20 VII 2013).
- Schaefer B. E., *Astronomy and the Limits of Vision*, „Vistas in Astronomy” 1993, nr 36, s. 336-348.
- Schirmmacher Ch., *The Ramadan Fast – Night of Power – Layla al-qadr*, [on-line] [www.islaminstitut.de/uploads/media/The\\_Ramadan\\_Fast.pdf](http://www.islaminstitut.de/uploads/media/The_Ramadan_Fast.pdf). (20 VI 2013).

- Schmidt J., *Altsüdarabische Kultbauten*. [w:] W. Daum: *Jemen*, Frankfurt/Main 1987, s. 81-101.
- Sezgin F., *Calendars and Chronology in the Islamic World: Texts and Studies I*, „Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Islamic Mathematics and Astronomy” 1998, nr 64, s. 93-102.
- Shamsi F. A., *The Date of Hijrah*. „Islamic Studies” 1984, nr 23, s. 189-224, 289-323.
- Sharma A., *The Notion of Cyclical Time in Hinduism*, [w:] „Contributions to Asian Studies” 1974, nr 5, s. 26-35.
- Shaykh Qardawi Approves of Celebrating Mawlid*, [on-line] [www.livingislam.org/n/mwld-qrd\\_e.html](http://www.livingislam.org/n/mwld-qrd_e.html) (24 VI 2013).
- Singh R. P. B., *Nature and cosmic integrity a search in Hindu geographical thought*, „Geo-Journal” 1992, nr 26, s. 139-147.
- Siniosoglou N., *Time, Perpetuity and Eternity in Late Antique Platonism*, „Kronoscope” 2005, nr 5/2, s. 213-235.
- Sire J.W., *Światy wokół nas. Wprowadzenie do podstawowych koncepcji światopoglądowych*, Katowice 1991.
- Sobieraj A., *Czas jako tajemnica w perspektywie teologicznej*. „Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2010, nr 17/2, s. 168-191.
- Sokoloff M., *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, New Jersey 2009.
- Spier A., *The Comprehensive Hebrew Calendar: Its Structure, History and One Hundred Years of Corresponding Dates 5660-5760, 1900-2000*, New York 1952.
- Sprenger A., *Über den Kalender der Araber vor Mohammad*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 1859, nr 13, s. 134-175.
- Spuler B., *Einige Bemerkungen zur islamischen Zeitrechnung*, „Der Islam” 1962, nr 38, s. 154-160.
- Spuler B., *Der Geburtstag*. „Der Islam” 1964, nr 39, s. 3-7.
- Stephenson. F. R., *Solar and Lunar Eclipse Measurements by Medieval Muslim Astronomers. I: Background*, „Annals of Science” 1996, nr 53, s. 259-273.
- Stephenson, F. R., *Solar and Lunar Eclipse Measurements by Medieval Muslim Astronomers. II: Observations*, „Journal for the History of Astronomy” 1996, nr 27, s. 259-273.
- Stern S., *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, 2<sup>nd</sup> century BCE – 10<sup>th</sup> century CE*, Oxford 2001.
- Stern S., *The Babylonian Calendar at Elephantine*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 2000, nr 130, s. 159-171.
- Stieglecker H., *Die Glaubenslehren des Islam*, wyd. 3., Padeborn 1983.
- Stirrat R. L., *Sacred Models*, „Man – New Series” 1984, nr 19/2, s. 199-215.
- Sunan Abī-Dāwūd. English-Arabic Text*, Bayrūt 2008.
- Sunan at-Tirmiḏī: al-ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ*, Bairūt 2002.
- Surdy M. I., *The Qur'an and Al-Shirk (Polytheism)*, London 1982.
- Surya-Siddhanta: A Text Book of Hindu Astronomy*. red. E. Burgess, repr.: Kessinger Publishing, 1998.
- Suyūṭī (al-), *Al-Durr al-manṭūr*, t. I-IV, Al-Qāhira 1314H.

- Suyūfī, Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr (al-) *Ḥaḳīqat as-sunna wa-l-bid‘a: au al-amr bi-l-ittibā‘ wa-n-nahy ‘an al-ibtidā‘*, al-Qāhira 1985.
- Ṭabarī (al-), *Tafsīr*, red. Šākīr, t. I-XVI, Al-Qāhira 1386/1969.
- Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta‘wīl āy al-Qur‘ān*, t. I-XXX, Bulāq 1323-1328 H. (1905-1912).
- Tabatabai S. M. H., *Zarys nauk islamu*, tłum. M. Lang, Warszawa b.d.w.
- Tafsīr at-Ṭabarī: Ġāmi‘ al-bayān ‘an tāwīl al-Qur‘ān*, Al-Qāhira 2004.
- Tamer G., *Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran*, „Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients” 2008, nr 20 (Berlin).
- Taqian L. (red.), *Darbāra-ye ta‘zia wa te‘ātr dar Irān*, Tehran 1995.
- Taylor E. F., Wheeler J.A., *Fizyka czasoprzestrzeni*, Warszawa 1975.
- Terdiman R., *‘Historicizing Memory’. Present Past: Modernity and the Memory Crisis*, New York 1993.
- The Annals of Hamzah al-Isfahani. Translated from the Arabic with an Introduction*, red. U. M. Daudpota, Bombay 1932.
- The History of al-Ṭabarī*, t. I-XL, tłum. F. Rosenthal, E. Yar-Shater, New York 1989-2007.
- The Study of History. Islam*, [on-line] [www.uv.es/EBRIT/macro/macro\\_5002\\_87\\_61.html](http://www.uv.es/EBRIT/macro/macro_5002_87_61.html) (10 XI 2009).
- Thiele F., *Święta religijne żydów, chrześcijan i muzułmanów*, Warszawa 1995.
- Thompson D., *Koniec czasu – wiara i lęk w cieniu millenium*, Warszawa 1999.
- Thompson P., *Voice of the Past. Oral History*, New York 1978;
- Thousands Mourn for Shiite Bombing Victims*, „News”, 4 III 2004, [on-line] [www.abc.net.au/news/2004-03-04/thousands-mourn-for-shiite-bombing-victims/145742](http://www.abc.net.au/news/2004-03-04/thousands-mourn-for-shiite-bombing-victims/145742) (20 VI 2013).
- Tokatly V., *The A‘lām al-ḥadīth of al-Khaṭṭābī: A Commentary on al-Bukhārī’s Saḥīḥ or a Polemical Treatise?*, „Studia Islamica” 2001, nr 92, s. 53-91.
- Touma H. H., *The Music of the Arabs*, Portland 1995.
- Trouillot M.-R., *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston 1995.
- Turek J., *Tomaszowe ujęcie czasowej nieskończoności wszechświata a współczesna kosmologia*, „Roczniki Filozoficzne”, 1986, nr 34/3, s. 103-125.
- Tworuschka M. i U., *Islam, mały słownik*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1995.
- U. S. Naval Observatory, *Crescent Moon Visibility and the Islamic Calendar*, [on-line] <http://aa.usno.navy.mil/faq/docs/islamic.htm> (10 XI 2009).
- Vespucchi A., *Letter from Seville to Lorenzo di Pier Francesco de’ Medici, 1500*, red. J. Frederick, New York 1945.
- Wagtendonk K., *Fasting*, [w:] *Encyclopaedia of the Quran*, t. II, Leiden 2002, s. 180-185.
- Wagtendonk K., *Fasting in the Koran*, Leiden 1965.
- Wehr H., *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut-London 1974.
- Weir T. H., *Djahiliya*, [w:] J. A. Wensinck, J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, s. 104.
- Welch A.T., *Allah and Other Supernatural Beings. The Emergence of the Quranic Doctrine of tawhid*, *Studies in Quran and Tafsir*, „Journal of the American Academy of Religion” 1979, t. 47, nr 4, s. 733-753.
- Whitrow G. J., *What is Time? The Classic Account of the Nature of Time*, London 1972.
- Wierzbowski T., *Vademecum. Podręcznik dla studiów archiwalnych*, Lwów 1926.



- Wiesenberg E. J., *Ancient and Religious Calendar Systems*, [w:] *The New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, t. XV, London 1988, s. 463-464.
- Włodarski B., *Kalendarz mahometański*, [w:] idem, *Chronologia polska*, Warszawa 1957, s. 45-46.
- Wojciechowski T., *Scholastyczne i niescholastyczne dyskusje nad naturą czasu*, „Analecta Cracoviensia” 1971, nr 3, s. 83-115.
- World History at KMLA. The Ottoman Empire 1839-1861*, [on-line] [www.zum.de/whkmla/region/asmin/ottemp18391861.html](http://www.zum.de/whkmla/region/asmin/ottemp18391861.html) (10 XI 2009).
- Wüstenfeld F., *Vergleichungstabellen der mohammedanischen und christlichen Zeitrechnung*, wyd. 2., Leipzig 1926.
- Xin L.W., *Lunar Visibility and the Islamic Calendar*, [on-line] [www.math.nus.edu.sg/aslaksen/projects/lwx-urops.pdf](http://www.math.nus.edu.sg/aslaksen/projects/lwx-urops.pdf) (5 XI 2009).
- Yarshater E., *Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran*, [w:] *Tāziyeh: Ritual and Drama in Iran*, red. P. J. Chelkowski, New York 1979, s. 88-94.
- Zähner R. C., *Zurvan a Zoroastrian dilemma*, Oxford 1955.
- Zajączkowski A. (red.), *Czas w kulturze*, Warszawa 1988.
- Ziadeh N. A., *The Muslim Calendar*, [w:] *The New Encyclopedia Britannica, Macropaedia*, t. XV, London 1988, s. 466-467.

## İNDEKS OSOBOWY

- 'Abd ar-Raḥmān 'A'īša 85  
 'Abbās ibn 'Alī zob. ibn 'Alī 'Abbās  
 Abbasi Riza-i (Reza) 115  
 Abbasydzi, dynastia 81, 90  
 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Allah bin Bāz 102  
 'abd al-Ġufār Nağm ad-Dawlah İşfahānī  
 Mīrzā zob. Dawlah İşfahānī, ad- Mīrzā  
 'abd al-Ġufār Nağm  
 Abd al-İlāh aṣ-Şā'ig zob. Şā'ig, aṣ- Abd  
 al-İlāh  
 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī  
 zob. Qushayrī, al- 'Abd al-Karīm ibn  
 Hawāzin  
 'Abd al-Qādir al-Ġilānī zob. Ġilānī, al- 'Abd  
 al-Qādir  
 'Abd al-Qādir 'Alī Ḥasan 107  
 'Abd al-Wāḥid Muṣṭafā 85  
 'Abd ar-Raḥman ibn 'Abd al-'Azīz as-  
 Sudaīs zob. Sudaīs, as- 'Abd ar-Raḥman  
 ibn 'Abd al-'Azīz  
 'Abd as-Salām İbn Tayymiya al-Ḥarrānī zob.  
 İbn Tayymiya al-Ḥarrānī, 'Abd as-Salām  
 Abdalati Hammudah 118  
 'Abd-ar-Raḥmān İbn-al-Ġauzī Abu-l-Farağ  
 zob. Abu-l-Farağ, 'Abd-ar-Raḥmān  
 İbn-al-Ġauzī  
 Abdülhamid I (Abdul Hamid I) 53  
 Abdülhamid II 54  
 Abdülmecid I 53  
 'Abdü'l-Mecid-i evvel zob. Abdülmecid I  
 'Ābidīn, al- Zayn 40  
 Abraha 27  
 Abraham 44, 75, 82, 99, 105-106, 114-115, 117  
 'Absī, al- 'Antar İbn Şaddād zob. İbn Şaddād  
 al-'Absī 'Antar  
 Abu 'Alī Mansur Tāriqu al-Ḥākim 119  
 Abū 'Abd Allah al-Qurṭubī zob. Qurṭubī, al-  
 Abū 'Abd Allah  
 Abū al-Qāsim İsmā'īl b. 'Abbād Aṣ-Şāḥib  
 zob. Şāḥib, Aṣ- Abū al-Qāsim İsmā'īl b.  
 'Abbād  
 Abū Bakr 43  
 Abū Bakr Ar-Rāzī zob. Razes  
 Abū Dāwūd as-Sigīstānī zob. Sigīstānī, as-  
 Abū Dāwūd  
 Abū Ğa'far Muḥammad ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī  
 zob. Ṭabarī, aṭ- Abū Ğa'far Muḥammad  
 ibn Ğarīr  
 Abū Ḥanīfa 88  
 Abū l-'Alā al-Māarrī zob. Māarrī, al- Abū  
 l-'Alā  
 Abū Ma'şar al-Balḫī zob. Balkhī, al- Abū  
 Ma'şar  
 Abū Ma'şar zob. Balkhī, al- Abū Ma'şar  
 Abū Ma'şar al-Balkhī zob. Balkhī, al- Abū  
 Ma'şar  
 Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn  
 Ya'qūb al-Hamdānī zob. Hamdānī, al-  
 Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Aḥmad  
 ibn Ya'qūb  
 Abu Muhammad (Ali ibn Ahmad ibn Sa'id  
 ibn Hazm 85  
 Abū Mūsa al-Aş'arī zob. Aş'arī, Abū Mūsa  
 Abū Tālib ibn 'Abd al-Muṭṭalib zob.  
 Muṭṭalib, al- Abū Tālib ibn 'Abd  
 Abu-Bakr 'Abd-ar-Razzāq İbn-Hammām

- Ibn-Nāfi' aṣ-Ṣan'ānī zob. Abu-Bakr 'Abd-ar-Razzāq Ibn-Hammām Ibn-Nāfi'  
 Abu-l-Barakāt al-Baġdādī zob. Baġdādī, al- Abu-l-Barakāt  
 Abūl-Faḍl Ġamāl ad-Dīn Ibn Manẓūr zob. Ibn Manẓūr, Abūl-Faḍl Ġamāl ad-Dīn  
 Abū-l-Faraġ al-'Iṣfahānī zob. 'Iṣfahānī, al- Abū-l-Faraġ  
 Abu-l-Faraġ, 'Abd-ar-Raḥmān Ibn-al-Ġauzī 105  
 Abū'l-Qāsim al-Quṣayrī zob. Quṣayrī, al- Abū'l-Qāsim  
 Adam 78, 82, 122, 136-137  
 Adūnīs zob. Sa'īd 'Alī Aḥmad  
 Aghaie Kamran Scot 126  
 'A'īša 'Abd ar-Raḥmān zob. 'Abd ar-Raḥmān 'A'īša  
 Akbara ibn Ḥusayn, al- 'Alī 45  
 Alāwī, al- Sayyid Aḥmad 69  
 Amsterdamski Piotr 13  
 Andrae Tor 108  
 Apian Piotr 17  
 Arazi Albert 78, 133  
 Arkoun Mohamed 117  
 Arnaud Daniel 83  
 Arystoteles ze Stagiry 17-18, 133  
 Aṣ'arī, Abū Mūsā 29  
 Ashraf Salim A. 38, 73  
 'Askarī, al- Ḥasan 41-42  
 Aslaksen Helmer 24  
 Aṣ-Ṣāḥib Abū al-Qāsim Ismā'īl b. 'Abbād zob. Ṣāḥib, Aṣ- Abū al-Qāsim Ismā'īl b. 'Abbād  
 Assmann Jan 15  
 Atatürk Mustafa Kemal 44, 53  
 Atif Mustafa Efendi 52  
 Aṭ-Ṭabarī zob. Ṭabarī, aṭ- Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr  
 'Aṭwa 'Awaḍ Ibrahīm 85  
 Augustyn z Hippony 17-18, 91, 137  
 Awerroes 18  
 Awicenna 18, 133  
 Azraqī, al- Abū 'l-Walīd 82, 85  
 Azraqī, Al- zob. Azraqī, al- Abū 'l-Walīd  
 Azraqī, Al- zob. ibn 'Abd Allāh Azraqī Muḥammad  
 Bāba Farīd zob. Ḥwaġa Farīduddīn Mas'ūd Gangṣakar  
 Baġdādī, al- Abu-l-Barakāt 73  
 Baihaqī, al- Abū Bakr Aḥmad ibn Husain ibn 'Alī ibn Mūsā al-Chusraudschild 85  
 Balḥī, al- Abū Ma'ṣar zob. Balkhī, al- Abū Mas'har  
 Balić Smail 70, 92-93  
 Balkhī, al- Abū Mas'har 24  
 Balthasar Hans Urs von 11  
 Bamba Amadou 40  
 Banek Kazimierz 73  
 Banin, al- Umm 43  
 Bāqī, al- Fu'ād 66  
 Bāqir, al- Muḥammad 44, 47  
 Bāqir, al- Muḥammad ibn 'Alī zob. ibn 'Alī al-Bāqir Muḥammad  
 Bar Bahlule Hassan 138  
 Baran Bogdan 14  
 Bartnik Czesław 61  
 Bauer Thomas 71  
 Baumgartner Hans Michael 133  
 Bayhaqī, Al- zob. Baihaqī, al- Abū Bakr Aḥmad ibn Husain ibn 'Alī ibn Mūsā al-Chusraudschild  
 Bayne Fisher William 74  
 Bearman Peri 116  
 Beck Guy L. 103  
 Beeman William O. 127  
 Bianquis Thierry 24, 116  
 Bickerman Elias Joseph 23  
 Bielawski Józef 82, 89  
 bin Baz, 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Allah zob. 'Abd al-'Azīz bin 'Abd Allah bin Bāz  
 bin Muqbil Tamīm 71  
 bint 'Alī Umm Kulṭum 41  
 bint 'Alī Zaynab 42, 45  
 bint Mūsā' Kāzima Fāṭima 42  
 Bīrūnī, al- Abū al-Rayḥān Muhammad ibn

- Ahmad 24, 27, 31, 113  
 Bīrūnī, Al- zob. Bīrūnī, al- Abū al-Rayhān  
 Muhammad ibn Ahmad  
 Blois François C. 24  
 Boecjusz z Dacji 18  
 Bolukbāsi 'Alī 125  
 Bonawentura z Bagnoregio 17  
 Borkowski Kazimierz M. 12, 50  
 Borkowski Robert 15  
 Bosworth Clifford Edmund 116  
 Boubakeur Cheikh Si Hamza 92  
 Böwering Gerhard 73  
 Brockelmann Carl 138  
 Bron François 83  
 Brough John Barnett 17  
 Bruin Frans 31  
 Brunschvig Robert 65, 68  
 Buchārī al-Dschu'fī, al- Muhammad ibn  
 Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīra 46,  
 58, 113  
 Buḥārī, al- Muḥammad zob. Buchārī al-  
 Dschu'fī, al- Muhammad ibn Ismā'īl ibn  
 Ibrāhīm ibn al-Mughīra  
 Buḥārī, Al- zob. Buchārī al-Dschu'fī, al-  
 Muhammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn  
 al-Mughīra  
 Buitenen Johannes A. B. van 22  
 Burgess Ebenezer 50  
 Burnaby Sherrard Beaumont 26  
 Burton Richard Francis 124  
 Būṣīrī al-Ṣanhājī, al- Sharaf al-Dīn  
 Muḥammad ibn Sa'īd 102  
 Būṣīrī, Al- zob. Būṣīrī al-Ṣanhājī, al- Sharaf  
 al-Dīn Muḥammad ibn Sa'īd  
  
 Callender Craig 7  
 Capelli Adriano 30  
 Carr David 17  
 Carra de Vaux Bernard 87  
 Cashford Jules 63  
 Caskel Werner 71, 83  
 Casnazānī al-Husseinī Muhammad, al- 35  
 Caussin de Perceval Armand-Pierre 26  
 Cerić Mustafa 102  
 Chelkowski Peter J. 127  
 Chirkawi, al- Said Afandi 102  
 Christmann Jacob 7  
 Chwedeńczuk Bohdan 25  
 Clark Grahame 15  
 Cohen Bernard 12  
 Colpe Carsten 32  
 Copleston Frederick Charles 18  
 Corbin Henry 19, 69-70, 74  
 Corbon Jean 119  
 Costaz Louis 138  
 Craig William Lane 11  
 Cybulskij Władimir Wasylewicz (В. Василье-  
 вич Цыбульский) 36  
  
 Dāmānī Ḥwāg Muḥammad 'Uṭmān 45  
 Danecki Janusz 87, 89, 96  
 Dante Alighieri 93  
 Dargazelli Shetha S., al- 22  
 Daudpota Umar Muhammad 82  
 Daum Werner 63  
 Dawlah Iṣfahānī, ad- Mīrzā 'abd al-Ġulār  
 Naḡm 50  
 Dembski Wojciech 78  
 Denzler Georg 86  
 Dershowitz Nachum 26, 36  
 Diem Werner 35  
 Dieterici Friedrich 66, 80  
 Dīn Ibn Manzūr, ad- Abūl-Faḍl Ġamāl zob.  
 Ibn Manzūr, Abūl-Faḍl Ġamāl ad-Dīn  
 Dionizjusz Mniejszy (Dionysius Exiguus) 32  
 Doggett Leroy E. 31  
 Donzel Emeri Johannes van 24, 116  
 Douté Edmond 87  
 Drory Rina 80-81  
 Drummond John J. 17  
 Duncan Ronald 125  
 Dürer Albrecht 12  
 Dżibril (Gabriel) 43, 105-106, 109  
 Dziekan Marek M. 121-122  
 Effeni Mahmoud 24, 26

- Einstein Albert 12  
 Eliade Mircea 14  
 Elias Jamal J. 69, 114  
 Elias z Nisibis 31  
 Eliasz, prorok 138  
 Embree Lester 17  
 Endress Gerhard 90
- Fahd Toufic 83-84  
 Fāṭima al-Ma'šūma zob. bint Mūsā' Kāzima  
     Fāṭima  
 Fāṭima bint Mūsā' Kāzima zob. bint Mūsā'  
     Kāzima Fāṭima  
 Fatoohi Louay J. 22  
 Fatymidzi, dynastia 31  
 Fazlur Rahman 91  
 Feldman William Moses 26  
 Finkelstein Jacob 139  
 Fiqī, al- Muḥammad Hāmid 85  
 Fīrūzābādī, al- Mağd-ad-Dīn Muḥammad  
     Ibn-Ya'qūb zob. Ibn-Ya'qūb al-  
     Fīrūzābādī, Mağd-ad-Dīn Muḥammad  
 Fleming Stanford 56  
 Flūgel Gustav 81  
 Fowden Garth 84  
 Fox Douglas A. 70  
 Fraser Julius Thomas 14  
 Frederick John 56  
 Freeman-Grenville Greville Stewart Parker  
     36  
 Frikha Abdelaziz 17  
 Fuchs Harald 101
- Gabriel zob. Dżibril  
 Ğahāngīr Semnānī Ašrāf 40  
 Ğalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Bakr  
     as-Suyūfī 110  
 Ğalāl ad-Dīn Malikšāh 49  
 Ğalāl ad-Dīn Rūmī 73  
 Galileusz (Galileo Galilei) 13  
 Gantillon Ulric 138  
 Gardet Louis 25, 66, 70, 72, 74, 82, 117, 132,  
     134
- Gaufrey-Demombynes Maurice 87  
 Ğawād, al- Muḥammad zob. Taqī, al- Mu-  
     ḥammad  
 Gérôme Jean-Léon 99  
 Gese Harmut 63  
 Gibb Hamilton Alexander Rosskeen 89  
 Ğifrī, al- Ḥabīb Alī Zaīnal-'Ābidīn 101  
 Ğilānī, al- 'Abd al-Qādir 42  
 Goichon Amélie-Marie 134  
 Goitein Shelomo Dov 119  
 Goldziher Ignác 80, 82-83  
 Gould Stephen Jay 61  
 Greaves John 7  
 Grunebaum Gustave E. von 97  
 Grzegorz XIII (Ugo Boncompagni) 26, 37  
 Guellonz Ezzedine 117  
 Ğuma'a 'Alī 101
- Haboubi Muhammad H.. al- 117  
 Hādī, al- 'Alī 44  
 Hagemann Ludwig 29, 97, 107-108, 117,  
     119, 131  
 Ḥāġī Dūst Muḥammad Qandhārī zob.  
     Qandhārī Ḥāġī Dūst Muḥammad  
 Haig Wolseley 36  
 Hākīm bi Amr al-Lāh, Al- zob. Abu 'Alī  
     Mansur Tāriq al-Ḥākīm  
 Halkowski Henryk 9  
 Ḥallāġ, al- Manšūr 74  
 Hamadānī, al- Badi az-Zamān 64  
 Hamdānī, al- Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn  
     Aḥmad ibn Ya'qūb 82  
 Hamori Andras 71  
 Hanapi Mohd Shukri 84  
 Hanaway William 127  
 Ḥaqānī, Al- Muḥammad Nāzım 101  
 Ḥaqqī Muḥammad 85  
 Ḥarrānī, al- 'Abd as-Salām Ibn Tayyimiya  
     zob. Ibn Tayyimiya al-Ḥarrānī, 'Abd  
     as-Salām  
 Harvey Oswald L. 27  
 Ḥasan ibn 'Alī zob. ibn 'Alī Ḥasan  
 Hasan Paša 52

- Hāsib al-Marwazī, al- Ḥabaš zob. Marwazī,  
 al- Ḥabaš al-Ḥāsib  
 Hatcher Denis A. 27  
 Hauziński Jerzy 61, 75  
 Hawking Stephen William 13  
 Hawting Gerald R. 84, 119  
 Haytamī, al- Nūr ad-Dīn 85  
 Ḥayyām 'Umar 49  
 Ḥayzurān bint 'Aṭṭā, Al- 101  
 Ḥāzin. Al- zob. Khāzin, Al- 'Alī ibn  
 Muḥammad  
 Heine Peter 29, 97, 107-108, 117, 119, 131  
 Heinrichs Wolfhart P. 24, 116  
 Heller Michał 14-15, 17  
 Herbelot de Molainville Barthélemy B. d' 7  
 Hermelink Heinrich 35  
 Heschel Abraham Joshua 9  
 Heweliusz Jan (łac. Johannes Hevelius) 112  
 Hitti Philip K. 78, 84  
 Höfner Maria 63  
 Homāyuni Šādeq 125  
 Ḥomeīnī, al- Rūhallah 51  
 Honari Mortezā 125  
 Hryniewicz Waclaw 30  
 Huber Anton 87  
 Hughes Thomas Patrick 108, 117, 119  
 Huḡwīrī 'Alī 74  
 Humphreys Richard Stephen 94  
 Ḥusayn ibn 'Ali zob. ibn 'Ali Ḥusayn  
 Ḥusayn Šaddām 127  
 Husseini, al- Muhammad al-Casnazānī 35  
 Ḥwaḡa Farīduddīn Mas'ūd Ganjshakar 40  
  
 ibn 'Īsā at-Tirmiṭī Muḥammad 136  
 ibn 'Abd al-'Azīz as-Sudaīs, 'Abd ar-  
 Raḡman zob. Sudaīs, as- 'Abd ar-  
 Raḡman ibn 'Abd al-'Azīz  
 ibn 'Abd Allāh Azraqī Muḥammad 156  
 ibn 'Abd al-Muṭṭalib, Abū Tālib zob.  
 Muṭṭalib, al- Abū Tālib ibn 'Abd  
 ibn 'Abd Rabbih, Aḡmad ibn Muḥammad  
 zob. ibn Muḥammad ibn 'Abd Rabbih  
 Aḡmad  
 ibn Abī Sufyān, Yazīd ibn Mu'āwiya zob. ibn  
 Mu'āwiya ibn Abī Sufyān Yazīd  
 ibn Abī Ṭālib 'Ali 44  
 ibn Abī Tālib Ḥasan ibn 'Alī zob. ibn 'Ali  
 Ḥasan 40, 126  
 ibn 'Affān 'Uṭmān 29  
 ibn Aḡmad ibn Ya'qūb al-Hamdānī, Abū  
 Muḥammad al-Ḥasan zob. Hamdānī, al-  
 Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Aḡmad  
 ibn Ya'qūb  
 Ibn Alawi Muhammad 105  
 Ibn al-Baghdadi 125  
 ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī Muslim zob.  
 Qushayrī, al- Muslim ibn al-Ḥajjāj  
 ibn Al-Ḥaṭṭāb 'Umar zob. 'Umar I  
 ibn al-Ḥusayn, 'Ali 42  
 ibn 'Ali 'Abbās 43, 45  
 ibn 'Ali al-Bāqir Muḥammad 44, 47  
 ibn 'Ali Ḥasan 40  
 ibn 'Ali Ḥusayn 39-40, 44-45, 47, 99, 124-  
 127, 129  
 Ibn al-Kalbī Hisham 83  
 Ibn Al-Kalbī Hishām (Hišam) 83  
 ibn 'Aqīl 47, 126  
 Ibn Aṭīrz zob. Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn  
 ibn Aṭ-Ṭabarānī Aḡmad 72  
 ibn Ġa'far al-Kāzīm Mūsa zob. Kāzīm, al-  
 -Mūsa ibn Ġa'far  
 ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa'far Muḥammad  
 zob. Ṭabarī, aṭ- Abū Ġa'far Muḥammad  
 ibn Ġarīr  
 ibn Ḥasan Qāsim 45  
 ibn Hawāzin al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm  
 zob. Qushayrī, al- 'Abd al-Karīm ibn  
 Hawāzin  
 Ibn Ḥazm zob. Abu Muhammad (Ali ibn Ah-  
 mad ibn Sa'id ibn Hazm  
 Ibn Ḥibbān Muḥammad 111  
 Ibn Hišām, 'Abd al-Malik 94  
 ibn Ḥusayn, 'Ali Akbara zob. Akbara ibn  
 Ḥusayn, al- 'Ali  
 ibn Labbān Kūšyār 31  
 ibn Maṣšūr al-Mahdī Muḥammad 101

- Ibn Manzūr, Abūl-Faḍl Ġamāl ad-Dīn 65  
 ibn Mu'āwiya ibn Abī Sufyān Yazīd 126  
 ibn Muḥammad aṣ-Ṣādiq zob. Ṣādiq, aṣ-  
 Ġa'far ibn Muḥammad  
 ibn Muḥammad ibn 'Abd Rabbih Aḥmad 82  
 ibn Mūsa ar-Riḍa 'Alī zob. Riḍa. ar- 'Alī ibn  
 Mūsa  
 Ibn Rušd, Abū l-Walīd Muhammad ibn Ah-  
 mad ibn Muhammad zob. Awerroes  
 ibn Sa'ad 'Amr 126  
 Ibn Sa'd ibn Manī' al-Baghdadi Muhammad 125  
 Ibn Šaddād al-'Absī 'Antar 80, 137  
 Ibn Sayyid an-Nās, Fath al-Dīn 104  
 Ibn Sīna, Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh  
 zob. Awicenna  
 Ibn Taymiyya, Taqī ad-Dīn Aḥmad 110  
 Ibn Tayyimiya al-Ḥarrānī, 'Abd as-Salām 101  
 ibn Yaḥyā at-Tammār Maytam 47  
 ibn Ya'qūb al-Hamdānī, Abū Muḥammad  
 al-Ḥasan ibn Aḥmad zob. Hamdānī, al-  
 Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Aḥmad  
 ibn Ya'qūb  
 Ibn-al-Ġauzī Abu-l-Faraġ, 'Abd-ar-Raḥmān  
 zob. Abu-l-Faraġ, 'Abd-ar-Raḥmān  
 Ibn-al-Ġauzī  
 Ibn-al-Ḥaġġāġ al-Quṣairī Muslim 107, 136  
 Ibn-al-Ḥusayn al-Mas'ūdī 'Alī zob. Mas'ūdī,  
 al- 'Alī Ibn-al-Ḥusayn  
 Ibn 'Arabī zob. Ibn al-'Arabī, Muḥammad  
 ibn 'Alī Muḥyī al-Dīn  
 Ibn-Hammām Ibn-Nāfi' aṣ-Šan'ānī, Abu-  
 -Bakr 'Abd-ar-Razzāq zob. Šan'ānī,  
 aṣ- Abu-Bakr 'Abd-ar-Razzāq Ibn-  
 Hammām Ibn-Nāfi'  
 Ibn-Ḥanbal Aḥmad 106-107  
 Ibn-Nāfi' aṣ-Šan'ānī, Abu-Bakr 'Abd-ar-  
 Razzāq Ibn-Hammām zob. Šan'ānī,  
 aṣ- Abu-Bakr 'Abd-ar-Razzāq Ibn-  
 Hammām Ibn-Nāfi'  
 Ibn-Ya'qūb al-Fīrūzābādī, Maġd-ad-Dīn  
 Muḥammad 104  
 Idris 82  
 Ilyas Mohammad 31, 39, 102  
 'Iṣfahānī, al-Abū-l-Faraġ 85  
 Iṣfahānī, al- Ḥamzah 82  
 Iṣfahānī, Mīrzā 'abd al-Ġufār Naġm ad-Daw-  
 lah zob. Dawlah Iṣfahānī, ad- Mīrzā 'abd  
 al-Ġufār Naġm  
 Ismael (Ismail) 114, 117  
 Izaak 114  
 Jackson Peter 74  
 Jacobi Renate 64  
 Jan Chrzciel 106  
 Jan I 32  
 Jan z Damaszku 93  
 Jazdegerd III 49  
 Jennings William 138  
 Jezus Chrystus 16, 32, 61, 77, 80, 82-83, 93,  
 105-106, 119, 122, 137-138  
 Jiménez Manuel Ocaña 36  
 Jomier Jacques 119  
 Jones Alan 29, 110  
 Jones-Bey Hassaun Ali 110  
 Juliusz Cezar 26  
 Kāḍim, al- 44  
 Kalā'ī, al- Abū al-Rabī' Sulaymān ibn Mūsá  
 ibn Sālim 85  
 Kalā'ī, Al- zob. Kalā'ī, al- Abū al-Rabī'  
 Sulaymān ibn Mūsá ibn Sālim  
 Kappert Petra 97, 114, 121  
 Kaptein Nicolaas Jan Gerrit 101  
 Katz Marion Holmes 101  
 Kaylānī Muḥammad Sayyid 85  
 Kāzīm, al- Mūsá ibn Ġa'far 42  
 Kāzīm, al- Mūsá zob. Kāzīm, al- Mūsá ibn  
 Ġa'far  
 Kemal Atatürk Mustafa zob. Atatürk Musta-  
 fa Kemal  
 Kennedy Edward Stewart 31  
 Khatib Abdallah 104  
 Hāzin, Al- 'Alī ibn Muḥammad 85  
 Khoury Adel Theodor 29, 70, 81, 87, 89, 97,  
 107-108, 117-119, 131  
 Kirste Reinhard 115



- Kister Meir Jacob 79, 85  
 Knappert John 101  
 Kołodziejczyk Dariusz 32, 52  
 König Franz 133  
 Kopański Ataullah Bogdan 118  
 Kościelniak Krzysztof 38, 83, 138  
 Kościuszko Władysław 122  
 Kowalski Waldemar 75  
 Kramers Johannes Hendrik 80, 87, 116, 119, 123  
 Krasnowolska Anna 49  
 Kraus Paul 69  
 Kreinath Jens 119  
 Kreiser Klaus 35  
 Kriss Rudolf 97  
 Kriss-Heinrich Hubert 97  
 Krone Susanne 71  
 Kruk Beata 86  
 Kubiak Zygmunt 17  
 Kulṭum bint 'Alī, Umm zob. bint 'Alī Umm  
     Kulṭum  
  
 Lane Edward William 72  
 Lang Maciej 91  
 Latham Lance 49, 51  
 Lech Klaus 119  
 Leggett Anthony James 125, 133  
 Libermann Saul 84  
 Lichtenschädter Ilse 64  
 Lin Chi 22-23  
 Lockhart Laurence 74  
 Long David Edwin 124  
 Lucas John Randolph 11  
  
 Māarrī, al- Abū l-'Alā 85  
 Machut-Mendecka Ewa 127  
 Mağd-ad-Dīn Muḥammad Ibn-Ya'qūb  
     al-Fīrūzābādī zob. Ibn-Ya'qūb al-  
     Fīrūzābādī. Mağd-ad-Dīn Muḥammad  
 Mahdī zob. Mahdī, al- Muhammad ibn  
     Hasan  
 Mahdī, al- Muhammad ibn Hasan 45, 61,  
     124  
 Mahdī, al- Muḥammad ibn Manṣūr zob. ibn  
     Manṣūr al-Mahdī Muḥammad  
 Mahmud I 52  
 Mahomet (właśc. Muhammad ibn Abd Allah  
     ibn Abd al-Muttalib) 16, 27-30, 32-35,  
     37, 39-41, 43-48, 58, 67, 77-96, 98-109,  
     121-122, 124-126, 128, 132, 137-138  
 Majer Hans Georg 35  
 Małachowski Andrzej 11  
 Malamud Margaret 62  
 Malekpur Jamshīd 125  
 Malik (aniol) 106  
 Malikšāh zob. Ġalāl ad-Dīn Malikšāh  
 Mamnoun Parviz 127  
 Marcus John T. 16  
 Marwazī, al- Ḥabaš al-Ḥāsib 31  
 Marzęcki Józef 35  
 Massignon Louis 72, 74  
 Mas'ūdī (właśc. Mas'ūdī, al- 'Alī Ibn-al-  
     Ḥusayn) 32  
 Ma'sūma, al- Fāṭima zob. bint Mūsā' Kāzima  
     Fāṭima  
 Maududi, Al- Syed Abul Ala 92  
 Mehmet IV 52  
 Michalak-Pikulska Barbara 138  
 Mīr Dāmād, Muḥammad Bāqir 74  
 Mittwoch Eugen 116, 123  
 Moinul Haq Syed 104  
 Mojżesz 39, 66-67, 105-106, 122, 128-129  
 Monchi-Zadeh Davoud 127  
 Montgomery Watt William 67  
 Moralı Osman Efendi 53  
 Mordtmann Johannes Heinrich 84  
 Moscati Sabatino 83  
 Mū'in ad-dīn Čiṣṭi 44  
 Mulerius Nicolaus 7  
 Müller David Heinrich 82, 84  
 Müller Hildegard 127  
 Muṣilī 'Umar b. Muḥammad 85  
 Muslim, Al- zob. Qushayrī, al- Muslim ibn  
     al-Ḥajjāj  
 Muṭṭalib, al- Abū Tālib ibn 'Abd 41, 46  
 Nabīh Amīn Fāris 83  
 Naik Zakir Abdul Karim 102

- Naqī, an- 'Alī 47  
 Naqšbandī Hazrat Hwağ Allah Bağs Abbasī 41  
 Naqšbandī Hwāğ 'Abdul Ğafār 45  
 Naqšbandī Hwağ Muḥammad Sirāğuddīn 40-41  
 Nasr Seyyed Hossein 74  
 Nayšabūrī, An- zob. Nīsābūrī, al- Niẓām al-Dīn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusayn al-Qummī  
 Newton Isaac 12  
 Nicholson Reynold Alleyne 74  
 Nīsābūrī, al- Niẓām al-Dīn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥusayn al-Qummī 85  
 Noe 43, 82, 122  
 Noja Sergio 63  
 Nora Pierre 15  
 Nowicki Andrzej 7  
 Nūr ad-Din al-Hayṭamī zob. Hayṭamī, al- Nūr ad-Din  
 Nursi Sais 118
- O'Connor John J. 49  
 Olbrycht Marek Jan 49  
 Olmo Gregorio del 83
- Pachniak Katarzyna 19  
 Pahlavi Mohammad Reza 51  
 Pannekoek Anton 25  
 Paret Rudi 28, 68  
 Parker Richard Anthony 26  
 Payne Smith J. 138  
 Phillips Bilal 102  
 Pinault David 127  
 Pir Mitha zob. Naqšbandī Hwāğ 'Abdul Ğafār  
 Piwiński Ryszard 83  
 Platon 18  
 Plessner Martin 119  
 Porębowicz Edward 93  
 Porro Pasquale 17  
 Proklos Diadoch 18-19, 70  
 Prorok zob. Mahomet
- Proskouriakoff Tatiana 22  
 Proudfoot Ian 57  
 Ptolemeusz (Klaudiusz Ptolemeusz) 23, 55-56  
 Qādrī Alī 101  
 Qādrī Muḥammad Ilyās 102  
 Qandhāri Ḥāği Düst Muḥammad 46  
 Qaraḏāwī, al- Yūsuf 89, 101  
 Qardhawi, al- Youssef zob. Qaraḏāwī, al- Yūsuf  
 Qāsīm ibn Ḥasan zob. ibn Ḥasan Qāsīm  
 Qāssim Sayyid Aḥmad As-Samarrā'ī 107  
 Qāzī Sa'īd Qommī 134  
 Qurṭubī, al- Abū 'Abd Allah 105  
 Qušairī, al- Muslim Ibn-al-Ḥağğāğ zob. Ibn-al-Ḥağğāğ al-Qušairī Muslim  
 Qušayrī, al- Abū'l-Qāsīm 107  
 Qushayrī, al- 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin 107
- Rak-Młynarska Elżbieta 99  
 Rastegar Soussie 127  
 Raza Aḥtar 102  
 Razes 19, 69  
 Rāzī, Ar- Abū Bakr zob. Razes  
 Reig Daniel 65  
 Reingold Edward M. 26, 36  
 Rezā Ali zob. Riḏa, ar- 'Ali ibn Mūsa  
 Richards Edward Graham 7, 26, 33, 38, 49, 51, 53, 65, 93  
 Riḏā, ar- 'Ali 40  
 Riḏa, ar- 'Ali ibn Mūsa 47  
 Ringren Helmer 71  
 Robertson Edmund F. 49  
 Rodinson Maxime 78, 131  
 Ronan Colin Alistair 22  
 Rosenthal Franz 32, 77, 82, 139  
 Rudolph Kurt 63  
 Ryckmans Gonzague 83
- Sachau Carl Eduard 24  
 Sachedina Abdulaziz A. 61  
 Sādiq, aṣ- Ğa'far ibn Muḥammad 41, 46, 100

- Šāhib, Aṣ- Abū al-Qāsim Ismā'īl b. 'Abbād 125  
 Šahidi 'Enāyat-Allāh 125  
 Šahrastānī, Aṣ- zob. Shahrastānī, al-Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm  
 Sa'īd 'Alī Aḥmad (pseud. Adūnīs) 71  
 Šā'ig, aṣ- Abd al-Ilāh 78-79  
 Šākīr 85  
 Šan'ānī, aṣ- Abu-Bakr 'Abd-ar-Razzāq Ibn-Hammām Ibn-Nāfi' 107  
 Sayyid Aḥmad al-Alāwī zob. Alāwī, al- Sayyid Aḥmad  
 Sayyid Ḥusayn Muḥammad 84  
 Sayyid Ibrāhīm as-Simnānī zob. Simnānī, as- Sayyid Ibrāhīm  
 Schaefer Bradley E. 31  
 Schielke Samuli 119  
 Schimmel Annemarie 100  
 Schirmacher Christine 109  
 Schmidt Jürgen 63  
 Schrameier Wilhelm Ludwig 67  
 Schultze Herbert 115  
 Selim III 132  
 Sezgin Fuat 29  
 Shahrastānī, al- Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm (Aṣ-Šahrastānī) 85  
 Shamsi Fazal Ahmad 34  
 Sharma Arvind 16  
 Shu'aib Tajuddin B. 111  
 Šigistānī, as- Abū Dāwūd 112  
 Simnānī, as- Sayyid Ibrāhīm 69  
 Singh Rana P. B. 16  
 Siniosoglou Niketas 70  
 Šīrāzī Mollā Šadrā 134  
 Sire James W. 61  
 Sivan Emmanuel 129  
 Składankowa Maria 73  
 Skolimowski Janusz 26  
 Skuratowicz Maria 78  
 Sobieraj Andrzej 11  
 Sokoloff Michael 138  
 Spier Arthur 26  
 Sprenger Aloys 26  
 Spuler Bertold 33, 131  
 Stephenson Francis Richard 22, 49  
 Stern Sacha 22, 26  
 Stetkevych Jaroslav 64  
 Stieglecker Hermann 107-108  
 Stirrat Robert L. 16  
 Sudaīs, as- 'Abd ar-Raḥman ibn 'Abd al-'Azīz 102  
 Sukayna 40  
 Surty Muhammad Ibrahim 84  
 Suyūṭī, al- zob. Jalal al-Din Suyuti, al- Jalal al-Din  
 Szemr 125  
 Szlachta Bogdan 99  
 Szymański Edward 78  
 Ṭabarānī, aṭ- Aḥmad ibn 72  
 Ṭabarī Muḥammad zob. Ṭabarī, aṭ- Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr  
 Ṭabarī zob. Ṭabarī, aṭ- Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr  
 Ṭabarī, aṭ- Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr 32, 67, 82-83, 85, 104  
 Tabatabai Seyyed Muhammad Husayn 91-92  
 Tamer Georges 64, 67-68, 72  
 Tamīm bin Muqbil zob. bin Muqbil Tamīm  
 Tammār, at- Mayṭam ibn Yahyā 47  
 Taqī, al- Muḥammad 44, 47  
 Taqian Laleh 125  
 Taylor Edwin F. 13  
 Teixidor Javier 83  
 Terdiman Richard 15  
 Thiele Friedrich 30, 35, 38, 97  
 Thompson Damian 61  
 Thompson Paul 15  
 Tirmiḏī, at- Muḥammad ibn 'Īsā zob. ibn 'Īsā at-Tirmiḏī Muḥammad  
 Tokatly Vardit 67  
 Tomasz z Akwinu 18  
 Touma Habib Hassan 101  
 Trouillot Michel-Rolph 15  
 Turczyn-Zalewska Hanna 15  
 Turek Józef 18

- Tworuschka Monika 35, 105-106, 108, 116, 119, 122-123
- Tworuschka Udo 35, 105-106, 108, 115-116, 119, 122-123
- Ulugh Beg 31, 112
- Umajjadzi, dynastia 57, 90
- 'Umar I 29, 32-34, 39
- Uṭmān, kalif 34
- Vespucci Amerigo 56-57
- Wagtendong Kees 109, 119
- Wehr Hans 65-66, 80
- Weir Thomas Hunter 80
- Welch Alfred T. 83
- Wensinck Arent Jan 80, 87, 116, 119, 123
- Weston-Smith Miranda 125, 133
- Wheeler John Archibald 13
- Whitman Anne 12
- Whitrow Gerald James 12
- Wierzbowski Teodor 36
- Wiesenberg Ernest J. 22-23
- Wildfeuer Armin G. 133
- Wilhelm z Owernii 17
- Włodarski Bronisław 27, 38
- Wojciechowska Beata 75
- Wojciechowski Tadeusz 135
- Wolff Philipp 64
- Wüstenfeld Ferdinand 36, 82, 85
- Xin Leong Wen 22
- Yarshater (Yar-Shater) Ehsan 32, 82, 127
- Zähner (Zachner) Robert Charles 67
- Zaīnal-'Ābidīn al-Ġifrī, Ḥabīb Alī zob. Ġifrī, al- Ḥabīb Alī Zaīnal-'Ābidīn
- Zajączkowski Andrzej 7, 25
- Zakī Paša Aḥmad 85
- Zalewski Sylwester 18
- Zamān, az- al-Hamadāni Badi zob. Hamadāni, al- Badi az-Zamān
- Zaynab bint 'Ali zob. bint 'Ali Zaynab
- Ziadeh Nicola Abdo 29-30
- Zycha Józef 137

# RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF TIMES AND HISTORY IN ISLAM

## SUMMARY

Perception of time is usually connected with change of state. The periods of motion of astronomical objects like the Sun and Moon consist natural time units for humankind. From centuries, time was considered to be a measure of motion. The monograph *Times and history in Islam. Islamic Calendar and bases of Muslim chronologies* present vast research topics of Islamic conceptions of Time and chronology.

Islamic theology and philosophy describes time as certain dynamic superstructure trying to explain this phenomenon with physical models (equivalent of Greek *χρόνος*) and with eschatological aspects, where faith is considered to be the eschatological aspect of time (equivalent of Greek *καιρός*). In Islam this coherences create sophisticated reality and Islamic scholars had different approaches toward understanding it. This has been caused not only by the reason of different orders of world and transcendency but also by different methods of philosophical and theological description. In addition it is observed the various Muslim authorities with their own tradition of description of time and sense of history.

Muslims like many believers other religions has always been concerned with time. The sophisticated superstructure of time made difficulties to describe it in one model. *Times and history in Islam* shows one of the most difficult tasks for Muslim intellectuals which are the passage of time, the measurement of time (calendar), the scientific and religious qualities of time. This book present also time in its social and personal importance in sphere *sacrum* connected with the daily prayers, holidays and pilgrimage. Others important facts to take into consideration are the relativity of time, the direction of time and negation of physical time (for example in the 11th century, Avicenna doubted the existence of physical time, arguing that time exists only in the mind due to memory and expectation). For some Muslim thinkers space and time were both considered to be dependent on the relative position of the observer, forward and backward. Others (for example Al-Ghazali) discussed the question of the existence of time before the creation of the universe.

Muslim authorities present time as reality ephemeral, irretrievable and the most precious gift that humankind possesses. God is considered as the Giver and Withholder of the time. Muslims are encouraged not only to be conscious of time, but also to recognize its importance and to organize it responsibly.





Ks. prof. Krzysztof Kościelniak kompetentnie wydobywa specyfikę doświadczeń czasu przeżywanego w kulturze, którą określić można *sensu largo* jako cywilizację islamską (...). Historia w relacji do czasu, jak i sam czas w cywilizacji islamu nie doczekały się dotąd polskiego opracowania. Lukę tę wypełnia bardzo esencjonalna praca prof. Kościelniaka, oparta na własnych przemyśleniach Autora, uwzględniającego najnowszą światową literaturę przedmiotu. Przede wszystkim jednak Krzysztof Kościelniak sięga do zasadniczych islamskich tekstów źródłowych, odczytując je w sposób tyleż samodzielny, co nowatorski. Praktycznym następstwem jego rozważań jest wprowadzenie do głównych zagadnień muzułmańskiej chronologii opartej na teologii historii. Zrozumienie prawd czasu i historii przybliża prezentacja najważniejszych muzułmańskich dni i okresów świątecznych.

Prof. dr hab. Jerzy Hauziński



[www.akademicka.pl](http://www.akademicka.pl)

