

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Historyczny

Filip Andrzej Jakubowski

**Życie codzienne w Kordobie w drugiej połowie
X w. i XI w. w świetle arabskich źródeł
narracyjnych**

Rozprawa doktorska napisana
w Instytucie Historii
promotor
prof. ndzw. dr hab. Zdzisław Pentek

Poznań 2014

| | |
|--|-----|
| Wstęp..... | 4 |
| Indeks skrótów | 19 |
| Rozdział 1. Dzieje polityczne Al-Andalus | 21 |
| 1.1. Faṭḥ Al-Andalus | 21 |
| 1.2. Emirat Kordoby..... | 24 |
| 1.3. Kalifat Kordoby..... | 31 |
| 1.4. Pod protekcją Amirydów (976-1008) | 34 |
| 1.5. Al-Fitna al-barbarīya | 35 |
| 1.6. Okres ṭā'ifatów i nadejście Almorawidów | 40 |
| Rozdział 2. Postrzeganie czasu, przyrody i ich wpływu na życie | 42 |
| 2.1. Warunki naturalne w Kordobie | 42 |
| 2.2. Czas – jego postrzeganie | 44 |
| 2.3. Kalendarze i rytm życia..... | 49 |
| 2.4. Klęski elementarne | 87 |
| 2.4.1 Susza i głód | 89 |
| 2.4.2 Trzęsienia ziemi | 93 |
| 2.4.3. Powodzie | 97 |
| 2.4.4. Silne wiatry | 99 |
| 2.4.5. Inne nadzwyczajne zjawiska naturalne | 100 |
| Rozdział 3. Życie rodzinne i domowe..... | 103 |
| 3.1. Małżeństwo – wprowadzenie | 108 |
| 3.1.1. Małżeństwa władców | 110 |
| 3.1.2. Kontrakty małżeńskie..... | 113 |
| 3.1.3. Sprawy małżeństw w fatwach andaluzyjskich | 115 |
| 3.1.4. Małżeństwa międzywyznaniowe..... | 127 |
| 3.1.5. Zakazane związki | 130 |
| 3.2. Dzieci | 131 |

| | |
|---|-----|
| 3.3. Życie domowe | 134 |
| Rozdział 4. Środowisko miejskie | 139 |
| 4.1. Miasto muzułmańskie | 139 |
| 4.2. Prawo w mieście..... | 143 |
| 4.3. Zabudowa Kordoby | 145 |
| 4.3.1 Meczety | 147 |
| 4.3.2. Cmentarze..... | 150 |
| 4.3.3. Bazary..... | 153 |
| 4.3.4. Łaźnie | 154 |
| 4.3.5. Biblioteki..... | 154 |
| 4.4. Praktyki religijne | 155 |
| 4.5. Stosunki międzywyznaniowe | 163 |
| 4.6. Życie ekonomiczne | 173 |
| 4.6.1. Darowizny | 176 |
| 4.6.2. Spółki handlowe i dzierżawa..... | 180 |
| 4.6.3. Handel | 190 |
| 4.6.4. Ingerencje władzy | 192 |
| 4.6.5. Wykonywane zawody | 197 |
| 4.6.6. Zwierzęta..... | 198 |
| 4.7. Podsumowanie | 199 |
| Zakończenie | 202 |
| Aneks 1. Lista muzułmańskich władców Kordoby do aneksji miasta przez taifat Sewilli | 205 |
| Aneks 2. Mapy | 208 |
| Bibliografia..... | 211 |
| Źródła | 211 |
| Opracowania..... | 214 |

Wstęp

Przedmiotem niniejszej dysertacji jest próba opisanego życia codziennego mieszkańców Kordoby w drugiej połowie X wieku i pierwszej połowie XI wieku w świetle wybranych arabskich źródeł narracyjnych.

Praca ta ma precyzyjnie zaznaczony czas i przestrzeń. Kordoba była od 929 roku stolicą drugiego kalifatu umajjadzkiego i w niej koncentrowało się życie państwa. Miasto liczyło wówczas około pół miliona mieszkańców, a więc więcej niż współczesna Kordoba. W pracy przez Kordobę rozumiem także jej prowincję. Jest rzeczą niemożliwą rozróżnić w źródłach dane dotyczące miasta i całego okręgu. Ponadto życie stolicy było ściśle powiązane z rolnictwem na terenach przyległych, czego dowodzi dobitnie *Kalendarz z Kordoby*.

Stolica Al-Andalus była wówczas jednym z najważniejszych ośrodków cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, obok Kairu, Bagdadu czy Damaszku. Na zachód od Egiptu Fatymidów konkurować z nią mógł jedynie Kairuan. Dlatego właśnie postawienie tego miasta w centrum zainteresowania daje reprezentatywny obraz także dla całego państwa. Przewaga cech wyznaczających odmienną cywilizację hispanomuzułmańską i jej autonomię jako obszaru kulturowego (choć mieszczącego się w obrębie kultury arabskiej) koncentrowało się właśnie w stolicy.

Wskazany zakres chronologiczny obejmuje czasy od panowania ‘Abd Ar-Raḥmāna III (emir od 912, kalif 929-960) aż do upadku kalifatu kordobańskiego w 1031 roku po wieloletniej wojnie domowej. Nie oznacza to oczywiście, że źródła nie obejmują szerszego zakresu czasowego. W wielu przypadkach orzeczenia prawne dotyczą okresu poprzedzającego i rzadziej późniejszego, jednak ze względu na istotną wagę tychże zdecydowałem się je włączyć w obręb narracji. Ich wkład pozwoli na lepsze zrozumienie problemów życia codziennego.

Okres panowania ‘Abd Ar-Raḥmāna III, jego syna Al-Ḥakama II (961-976), dyktatura Al-Mansūra (978-1002) i jego synów (1002-1009), a następnie wojna domowa (1009-1031) to rozległy przedział chronologiczny. Kordoba przeszła wówczas długą drogę, podobnie jak państwo umajjadzkie. ‘Abd Ar-Raḥmān III wydzwignął kraj z fazy rozkładu, zjednoczył go i w czasie swojego długiego panowania uczynił prężnym ośrodkiem kulturalnym, handlowym i politycznym. Zwieńczeniem tego procesu było ustanowienie kalifatu w Kordobie (929), a więc już pretensje do władzy uniwersalnej nad wszystkimi muzułmanami. Panowanie kalifa Al-Ḥakama II to najświetniejszy okres w czasie trwania Al-Andalus, który przedłużony został

jeszcze o rządy rodu 'Āmirydów. Następne lata to słynna fitna, czyli wieloletnia wojna domowa, która nie dość, że doprowadziła do fatalnego w skutkach rozbitcia państwa na taifaty, to samą Kordobę obróciła w ruinę. Szerzej zagadnienia polityczne zostały omówione w rozdziale pierwszym. W tym momencie pragnę jedynie zwrócić uwagę, jak istotne przemiany dokonały się w życiu mieszkańców umajjadzkiej stolicy na przestrzeni wskazanego okresu. Wybrane źródła odzwierciedlają tę metamorfozę.

Jednym z dwóch podstawowych źródeł wykorzystanych w tej pracy są fatwy, czyli muzułmańskie orzeczenia prawne. Korzystanie z nich w toku prowadzenia narracji wymaga w tym miejscu wprowadzenia. Prawo muzułmańskie jest prawem typowo religijnym, pochodzącym z boskiego objawienia. W niektórych tekstach Prorok Mahomet¹ jest wręcz nazywany *aš-šāri'* (prawodawca). Taka proveniencja sprawia trudność w zestawianiu prawa w islamie z prawem europejskim. Jest ono bowiem ściśle powiązane z teologią i ograniczą ingerencję człowieka w jego tworzeniu, dopuszczalne są jedynie interpretacje. Można rozróżnić dwa najważniejsze terminy opisujące prawo muzułmańskie. *Fiqh* jest rozumiany najczęściej jako nauka prawa, jego teoretyczna podstawa i narzędzia tworzenia, podczas gdy *šarī'a* (spolszczane niekiedy jako szariat lub szari'at) to prawo *per se*, narzędzie wypracowane dzięki przepisom. Współcześnie często oba terminy używane są zamiennie.

Islamskie prawo kształtowało się do III/IV wieku po hidżrze (IX/X w.), gdy uformowały się cztery sunnickie szkoły prawne (hanbalicka, hanaficka, szafi'icka, malikicka - eponimy ich twórców) oraz jedna szyicka (dża'farycka). Podstawę prawa muzułmańskiego stanowią trzy elementy – tradycje przedmuzułmańskie, objawienie koraniczne, działalność Proroka i jego następców. Kluczowym momentem w kształtowaniu się szkół prawnych było uznanie, że postępowanie Proroka jest doskonałym wzorcem i jako takie powinno być podstawą wszelkich regulacji. Odtąd skupiono się na osobie prawnika (twórcy bądź mistrza danej szkoły) i jego toku myślenia. Najważniejszym elementem stało się *uṣūl al-fiqh* (podstawy prawa) czyli, *Koran*, sunna Proroka, *iğmā'* (zgoda uczonych) oraz *qiyās* (rozumowanie przez analogię). Różnicowanie się szkół prawnych rozpoczęło się od pojawiania się *iğmā' mudāf*, a więc zgody grupy, lecz nie całości uczonych oceniających daną sprawę.

Warto w tym miejscu jeszcze wyszczególnić sposoby podejmowania decyzji w szkołach prawnych, którymi dysponowali sędziowie – kadi. Obok wspomnianych już *iğmā'*

¹ Zob. uwagi techniczne w końcowej części wstępu.

oraz *qiya's*, są to ponadto *ra'y* (opinia własna uczonego), a także *isti'slah* (kierowanie się rozwiązaniem najkorzystniejszym z punktu widzenia wspólnoty).

Ponadto ważnym dla zrozumienia orzeczeń muzułmańskich jest podział wszystkich czynności ze względu na ich prawość i zgodność z prawem. Podział ten rozróżnia pięć klas ludzkich czynów:

- *fard* – czyn obowiązkowy, którego niewykonanie pociąga za sobą grzech i ewentualną karę, gdy sprawa jest publicznie jawna
- *mustahibb/mandub* – czyn zalecany, jego niewykonanie nie pociąga za sobą sankcji prawnych, ale wykonanie uważa się za przynoszące zasługę
- *mubah* – czyn prawnie uznany za neutralny
- *makruh* – czyn godny potępienia, ale niekarany prawnie, należy go unikać
- *haram* – czyn zakazany, jego popełnienie pociąga za sobą sankcję prawną.²

Ostatnią wymagającą opisaną sprawą dla analizy źródła są same orzeczenia. W Al-Andalus pozycję dominującą uzyskała szkoła malikicka. Wyparła ona wcześniej popularną na Półwyspie Iberyjskim szkołę Syryjczyka Abū 'Amra Al-Awzā'iego (zm. 774). Była ona jedną ze wspomnianych wczesnych szkół prawnych, które szybko zostały wyparte przez te lepiej rozwinięte.³

Abū 'Abd Allāh Mālik Ibn Anas (ur. między 708 a 716, zm. 796), od którego imienia nazwano szkołę malikicką był medyńskim prawnikiem w trzecim pokoleniu. Jeszcze za życia doczekał się uznania, gdy abbasydzki kalif Al-Mahdī (775-785) z nim konsultował zmiany w sanktuarium mekkańskim. Informacje na temat jego życia są przemieszane w źródłach z licznymi opowieściami natury hagiograficznej, z czego spora część powstała w Al-Andalus.⁴ Zręb jego nauczania zebrany został w *Kitāb al-muwatta'* (*Księga udeptanej ścieżki*), która była spisaniem obowiązującego za życia Mālika stanu prawnego w Mekce (*iğmy*). Jej najważniejszą kontynuacją była *Al-Mudawwana* Şahñūna Al-Qayrawānīego (zm. 854).

Charakterystyczne dla tej szkoły jest zaadoptowanie wielu elementów prawa przedmuzułmańskiego oraz usystematyzowanie dokonanej już w życiu medyńskiej społeczności islamizacji. *Iğmā'* Mālika odnosiła się zatem do zgody medyńskich prawników.

² Podstawowe informacje na temat prawa muzułmańskiego w języku polskim znajdują się w: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, I, Warszawa 2002, s. 213-222; S. W. Witkowski, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego. Wybrane instytucje*, Warszawa 2009, s. 32-55; J. Bury, J. Kasprzak, *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007, s. 72-84.

³ Na jej temat zob. J. Schacht, *Al-Awzā'ī*, [w:] *EOI*, I, s. 772; zob. także 'A. Sayyid Al-Ahl, *Al-Imām Al-Awzā'ī, faqīh ahl Aš-Şām*, Al-Qāhira 1966.

⁴ Zob. A. M. Turki, *Le vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou*, „*Studia Islamica*”, no 33 (1971), s. 41-56.

Ważniejsze są też odwołania do tekstów spisanych (*naṣṣ*, a więc *Koran* i *sunna*) kosztem mniejszego odnoszenia się do *qiyāsu*.

Szkoła malikicka początkowo popularna i na Wschodzie, wkrótce przeniknęła do zachodniej części świata muzułmańskiego, gdzie zyskała pozycję dominującą.⁵ Za Ibn Haldūnem, w klasycznym okresie (XI w.) wyróżnia się trzy gałęzie malikizmu: qayrawańską, andaluzyjską i wschodnią.⁶ Cechą szczególną malikizmu andaluzyjskiego było podejście do hadisów, ponad którymi stawiano niejednokrotnie interpretację opartą na opinii czy zwyczaju. Jest to być może skutek obecności starszych szkół prawnych na Półwyspie Iberyjskim, gdy *fiqh* i *hadisy* traktowano jako odrębne dyscypliny prawne.⁷

Zasadniczo kwestia przyjęcia się malikizmu w Al-Andalus jest nadal obiektem dyskusji naukowej. Wiadomo z pewnością, że przyczynił się do tego głęboko religijny emir Al-Hiṣām I (788-796). Ze względu na pobożność porównywano go do kalifa ʿUmara II (717-720) i sam Mālik Ibn Anas miał ubolewać, że emir nie mógł odbyć pielgrzymki do Mekki (Hidżaz był pod kontrolą Abbasydów). Jemu też niektórzy uczeni przypisują główną zasługę dla wprowadzenia nowej szkoły prawnej.⁸

Stopniowo do Kordoby przybywali malikicy misjonarze, spośród których najważniejsi to Al-Aṣbağ (zm. 838), Ibn Al-Mağišūn (zm. 829), Al-Muṭarrif (zm. 835), Ibn Al-Qāsim (zm. 806), a przede wszystkim prominentny Yaḥyá Ibn Yaḥyá Al-Layṭī (zm. 848).⁹ Będąc blisko emira zyskał duże wpływy i przyczynił się do włączenia *faqihów* malikickich w system administracji państwowej, czego nie osiągnęli nigdy na muzułmańskim Wschodzie.

Uczeni wskazywali różne przyczyny sukcesu szkoły malikickiej w Al-Andalus, w tym celowe działania władców¹⁰, dopasowanie charakteru szkoły do typu społeczności¹¹, rozbudowana klasa średnia¹² czy struktura etniczna.¹³ Abstrahując od nich, w X wieku jej

⁵ Zob. A. Bekir, *Histoire de l'École Mālikite en Orient jusqu'à la fin du moyen âge*, Tunis 1962.

⁶ Ibn Haldūn, *Al-Muqaddama*, taḥqīq ʿA. Aṣ-Šaddādī, Al-Ġazāʾir 2006, III, s. 11-12.

⁷ Tak uważa M. Fierro, *El derecho maliki en Al-Andalus: siglos II/VIII-V/IX*. „Al-Qanṭara”, XII (1991), s. 128 oraz *The Introduction of ḥadīṭ in al-Andalus (2nd/8th – 3rd/9th century)s*, „Der Islam”, 66(1989), s. 68-83. Por. z opinią J. López Ortiz, *La Reception de la escuela malequí en España*, „Anuario de Historia del Derecho Español”, VII, (1930), s. 52-56.

⁸ J. Martos Quesada, *Islam y derecho: las escuelas jurídicas en Al-Andalus*, „ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura”, CLXXXIV, mayo-junio (2008), s. 432-442.

⁹ M. Fierro, *El alfaquí beréber Yaḥyá b. Yaḥyá, “el inteligente de al-Andalus”*, „Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus”, VIII, ed. M. L. Avila i M. Marín, Madrid 1997, s. 269-344.

¹⁰ Tak w starszych pracach: J. López Ortiz, *op. cit.*; E. Lévi-Provençal, *HEM*, III, s. 475; R. Dozy, *Histoire des musulmans e'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almorávides (711-1110)*, Leiden 1861. Obecnie ku tej tezie skłania się J. Aguilera Pleguezuelo, *Estudios de las normas e instituciones del derecho islámico en al-Andalus*, Sevilla 2000.

¹¹ P. Guichard, *Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulmanse*, Paris 1967, s. 282-290.

¹² R. H. Idris, *Réflexions sûr le Malikisme sous les Umayyades d'Espagne*, [w:] *Atti 2 Cong. Studi Arabi e Islamici. Ravello*, Ravello 1966, s. 397-414.

pozycja była już ugruntowana, czego dowodem użyte w tej pracy orzeczenia prawne. Nie oznacza to, że nie było w Kordobie innych orzekających, pojawiali się bowiem szafi'ici czy zahiryici (jak sam Ibn Ḥazm), jednak ich rola w porównaniu ze szkołą malicką była marginalna.

W tym miejscu trzeba jeszcze wskazać na to, jak należy interpretować muzułmańskie fatwy. Orzekających zwano *muftimi*, a rolę tę spełniali zarówno prawnicy, którzy pełnili tę funkcję zawodowo, jak i inne osoby. Fatwy są opiniami uczonych, zawsze odnosiły się do norm w danej szkole prawnej i miały status rad, a nie regulacji. Zawsze składały się z pytania i odpowiedzi orzekającego. Zbiory fatw ogólnie uznanych dołączano do doktryny danej szkoły. Warto w tym miejscu podkreślić wyjątkowość tego źródła. Każda fatwa opisuje jedno zdarzenie, pierwsze zarejestrowane przez muftich dla danego problemu. W przeciwieństwie do literatury z nurtu tzw. adabu nie są to jednak anegdoty. Orzeczenia opisują autentyczne historie, które dają wyjątkowy wgląd w życie społeczeństwa muzułmańskiego i jego problemów. Ze względu na silny spłot religii z prawem w islamie, fatwy są najlepszym, moim zdaniem, źródłem typu narracyjnego, które może rzucić światło na życie codzienne.¹⁴

Takim właśnie zbiorem fatw jest kompilacja autorstwa Al-Wanšarīsiego. Abū Al-'Abbās Aḥmad Ibn Yaḥyá Ibn Muḥammad Ibn 'Abd Al-Waḥīd Ibn 'Alī Al-Wanšarīsī (1431-1508) urodził się w Ouarensis (ar. Wanšarīs) i był prawnikiem pochodzącym z rodziny berberyjskiej. Zebrał fatwy malickie z obszaru Afryki Północnej i Al-Andalus w dzieło znane jako *Al-Mi'yār al-mu'rib wa al-ġāmi' al-muġrib 'an fatāwī ahl Ifrīqīya wa Al-Andalus wa Al-Maġrib (Precyzyjna norma i obszerny zbiór fatw Afryki, Al-Andalus i Maghrebu)*¹⁵.

Choć fatwy Al-Wanšarīsiego znane były już w pierwszej połowie XX wieku, to były do tej pory słabo wykorzystywane. W formie litograficznej wydano je w Fezie jeszcze w końcu XIX wieku.¹⁶ Pomimo tego, że pierwszego w Europie wydania wraz z tłumaczeniem dokonał już w latach 1909-1910 Émile Amar¹⁷, to nie zostały włączone w szeroki obieg naukowy. Sam Lévi-Provençal zaznaczył wprawdzie istnienie takiego źródła i jego znaczenie, lecz nie podjął nad nim badań, ani też nie uwzględnił go w swoich najważniejszych

¹³ M.A. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid 1968.

¹⁴ J.-P. van Staëvel, *Institution judiciaire et production de la norme en al-Andalus aux IX^e et X^e siècles*, [w:] *Regards sur al-Andalus (VIII^e-XV^e siècles)*, François Géral (ed.), Collection de la Casa Velázquez (94), Madrid 2006, s. 47-80.

¹⁵ Tłumaczenie tytułu własne.

¹⁶ Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-muġrib wa al-ġāmi' al-mu'rib 'an fatāwā ahl Ifrīqīya wa Al-Andalus wa Al-Maġrib*, Fés 1312-1315 [A]H/1896-1898, 12 vols.

¹⁷ É. Amar, *Al-Mi'yār: la pierre de touché des fétwas de Ahmed al-Wanscharisi: choix de consultations juridiques des faqih-s du Maghreb*, trad. et commentaires Émile Amar, Paris 1908-1909.

działach.¹⁸ Dopiero drugie wydanie całości zbioru orzeczeń w 1981 roku skierowało zainteresowanie uczonych ku dziełu Al-Wanšarisīego.¹⁹

Najważniejszym wydaniem fatw jest obecnie ich wybór i tłumaczenie dokonane przez Vincenta Lagardère'a.²⁰ W tymże dziele na końcu omówiony w formie dodatku bibliograficznego został ówczesny stan badań (na 1995 rok) nad źródłem oraz społeczeństwem andaluzyjskim.²¹ Wydanie Lagardère'a jest cenne ze względu na podzielenie fatw tematycznie oraz zestawienie według porządku geograficznego i chronologicznego wewnątrz działów. Choć jego wybór to jedynie 2144 fatwy, to są to najważniejsze orzeczenia i przede wszystkim te, które wnoszą nowe informacje na temat życia społecznego muzułmanów podążających za szkołą mailkicką w zachodniej części świata islamu.

Niestety, wydanie to nie jest pozbawione wad. Można wskazać pewną grupę, choć nieliczną, błędów w tłumaczeniu. Przede wszystkim zaś w wielu miejscach Lagardère nie wskazał odpowiedzi orzekającego bądź sprowadził ją do określenia czy była pozytywna czy też nie. W części przypadków odpowiedzi zawierają ciekawe informacje, które podaję w mojej analizie. Pragnę w tym miejscu podkreślić, że według mojej najlepszej wiedzy, praca ta jest pierwszą w Polsce zajmującą się tym źródłem.

Drugim źródłem wybranym przeze mnie jako podstawowe jest *Kalendarz z Kordoby*. Szczegółowe informacje na jego temat znajdują się w rozdziale drugim niniejszej dysertacji. W tym miejscu pragnę przytoczyć podstawowe informacje na jego temat. Jest to źródło o charakterze rolniczym, opisujące miesiąc po miesiącu przemiany w przyrodzie i przebieg prac rolnych. Arabskie teksty tego typu powstawały od IX wieku i zwano je *Kutub al-anwā'*. *Kalendarz z Kordoby* powstał na rok 961, a więc pod koniec panowania 'Abd Ar-Raḥmāna III. Powstał w dwóch wersjach – pierwotnej arabskiej i łacińskiej, będącej tłumaczeniem tekstu arabskiego z wieloma modyfikacjami. Autorem *Kalendarza* jest Abū Al-Ḥasan 'Arīb Ibn Sa'īd, sekretarz i lekarz związany z dworem Al-Ḥakama II. Źródło to doczekało się już wielu opracowań w literaturze naukowej (o czym również w rozdziale w drugim), jednak pozostaje wciąż nieznaną na gruncie polskim. Jego wykorzystanie w tej pracy jest konieczne, gdyż życie codzienne podporządkowane jest regułom czasu i jego postrzeganiu przez ludzi w nim żyjących. *Kalendarz* wsparty innymi źródłami najlepiej jest w stanie dać wyobrażenie na temat tego zagadnienia.

¹⁸ P. Guichard, M. Marín *Avant-propos*, [w:] *Al-Mi'yār*, s. 13.

¹⁹ Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-muḡrib wa al-ḡāmi' al-mu'rib 'an fatāwā ahl Ifriqiya wa Al-Andalus wa Al-Maḡrib*, Rabat 1981, 12 vols.

²⁰ V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au moyen âge. Analyse du «Miyār» d'Al-Wanšarīsī*, Madrid 1995.

²¹ *Ibidem*, s. 485-495.

Oprócz opisanych powyżej kluczowych dla konstrukcji tej pracy źródeł, wykorzystalem w charakterze pomocniczym wiele innych tekstów z epoki. Dla dyskusji nad czasem i elementami postrzegania przyrody korzystałem z dzieł Ibn Ẓaydūna oraz Ibn Ḥazma.

Ibn Ḥazm (994-1064) jest uznawany za najważniejszego pisarza Al-Andalus i jego dzieła zalicza się do kanonu klasycznej literatury arabskiej. Urodził się w rodzinie arystokratycznej (jego ojciec był wezyrem Al-Manṣūra) i wychowywał się w umajjadzkim haremie, co bardzo wpłynęło na jego rozumienie dla kobiet. Był bardzo zaangażowany w politykę okresu fitny, popierał aktywnie walkę ʿAbd Ar-Raḥmāna V o zdobycie władzy w latach dwudziestych XI wieku. Wojna domowa przyniosła mu klęskę polityczną i materialną. Musiał udać się na emigrację, a jego rodzinny majątek został splądrowany i spalony. Ibn Ḥazm był pisarzem w rozumieniu średniowiecznym, można go śmiało nazwać polihistorem. Największą sławę przyniósł mu nowatorski traktat o miłości – *Naszyjnik gołębicy*²², z którego można wyłuskać wiele informacji na temat życia codziennego. To ponadczasowe i tłumaczone na wiele języków dzieło zachowało się w jednym rękopisie sporządzonym w 1338 roku, a przechowywanym w Uniwersytecie w Leidzie. Ibn Ḥazm wedle swoich biografów jest autorem ponad 400 dzieł (do naszych czasów przetrwała część), wśród których znajdują się traktaty prawne (podążał za szkołą zahirycką), religijne, etyczne oraz z zakresu logiki.²³

Ibn Zaydūn (1003-1070) podobnie jak Ibn Ḥazm był związany z dworem amirydzkim, w czasie fitny trafił na 500 dni do więzienia. Następnie trafił na wygnanie i powrócił po 1031 roku jako stronnik Ğawharydów, którym służył w dyplomacji. Po dziś dzień wśród Arabów powszechnie znane jest historia jego miłości do Wallādy, córki kalifa Muḥammada IV (1023-1024), która nie była jednak zainteresowana jego zalotami. Liryki pisane do niej, jak i elegie czy panegiryki Ibn Zaydūna przyniosły mu literacką sławę. W przypadku jego utworów można znaleźć informacje dotyczące życia codziennego w Kordobie, jednak ze względu na częste wykorzystywanie przez niego motywów bliskowschodnich, należy je analizować uważnie.²⁴

W charakterze pomocniczym wykorzystuję także prace kronikarskie i prozopograficzne. Ich wykaz znajduje się części bibliograficznej pracy. Rolę marginalną w

²² Ibn Ḥazm, *Naszyjnik gołębicy. O miłości i kochankach*, z arabskiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Janusz Danecki, wiersze przełożyła Aleksandra Witkowska, Warszawa 1976.

²³ Więcej zob. R. Arnaldez, *Ibn Ḥazm*, [w:] *EOI*, III, s. 790; L. Giffen, *Ibn Ḥazm and the "Ṭawq al-ḥamāma"*, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, chief consultant to the editor Manuela Marin, Leiden 1992, s. 420-442.

²⁴ Więcej zob. A. Cour, *Un Poete Arabe d'Andalousie: Ibn Zayduon. Etude d'apres le diwan de ce poete et les principales sources arabes*, These por le doctorat es-lettres. Presentée a la faculté des lettres de l'Université d'Alger, Constantine 1920; G. Lecomte, *Ibn Zaydūn*, [w:] *EOI*, III, s. 973.

narracji niniejszej dysertacji pełni opis życia elit intelektualnych stolicy. Wynika to z faktu dość dobrego rozpoznania tego zagadnienia w literaturze przedmiotu. Warto jednak w tym miejscu wskazać kilka informacji na ten temat. Społeczeństwo Al-Andalus w X wieku składało się z różnych grup, z czego najwyższą nazywano *haṣṣā*, podobnie jak w innych częściach świata muzułmańskiego. W jej skład wchodziła zarówno arystokracja, jak i uczeni (często wywodzący się z tej pierwszej).²⁵ Życie elit intelektualnych najlepiej widoczne jest poprzez pryzmat słowników biograficznych, które doczekały się licznych wydań i opracowań. Na czoło wysuwają się *Estudios onomástico-biográficos de Al-Andalus*, w tym tom poświęcony stricte źródłom biograficznym.²⁶ Artykuł podsumowujący zagadnienie napisał także Dominique Urvoy.²⁷ Elity polityczne i administracyjne Al-Andalus opisał także na ich podstawie Mohamed Meouak.²⁸ Najważniejszymi dla wybranego okresu słownikami są *Tārīḥ 'ulamā' Al-Andalus (Historia uczonych z Al-Andalus)*²⁹ Ibn Al-Faraǧiego (zm. 1013)³⁰, *Kitāb aṣ-ṣila (Księga koneksji)* Ibn Baṣkuwāla (zm. 1183)³¹, *Aḥbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiḥīn (Wiadomości o uczonych i przekazicielach tradycji)* Ibn Al-Ḥārīṭa Al-Ḥuṣānīego (zm. 971)³² oraz *Ġaḍwat al-muqtabis fī ḍikr wulāt Al-Andalus (Żar pozostały ze zdobywania wiedzy o rządzących Al-Andalus)* Al-Ḥumaydīego (zm. 1095)³³.

Niniejsza dysertacja została podzielona na cztery rozdziały. Zostały ułożone w ten sposób, aby umiejscowić życie codzienne Kordobańczyków w kilku sferach. W pierwszej kolejności nakreślone zostało tło polityczne dla wybranego okresu. Uważam taki wstęp za niezbędny, ponieważ historia Al-Andalus nie doczekawszy się szerszych opracowań w języku polskim wymaga wprowadzenia. Szczególnie mało znany jest okres fitny (1009-1031).

²⁵ Zob. HEM, III, s. 188-196.

²⁶ *Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus, VIII. Biografías y género biográfico en el Occidente Islámico*, editados por María Luisa Ávila y Manuela Marín, Madrid 1997. Omówione tam zostały zarówno sam gatunek biografii (M.L. Ávila, *El género biográfico en Al-Andalus*, s. 35-52), najważniejsze źródła (M. Penelas, *Textos biográficos andalusíes*, s. 53-92), czy poszczególnych grup jak poeci (T. Garulo, *Biografías de poetas*, s. 117-126) oraz naukowcy (M. Forcada, *Biografías de científicos*, s. 201-248).

²⁷ D. Urvoy, *The 'Ulamā' of al-Andalus* [translated by Christopher Tingley], [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s.849-877.

²⁸ M. Meouak, *Pouvoir souverain, administration central et élites politiques dans l'Espagne Umayyade (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, Helsinki 1999.

²⁹ Tłumaczenie tytułów, o ile nie zaznaczone inaczej, własne.

³⁰ Najważniejsze edycje: *Historia virorum doctorum andalusiae*, ed. F. Codera Y Zaydín, 2 vol., Madrid 1890-1892; *Ta'riḥ 'ulamā' Al-Andalus*, taḥqīq I. Al-Ḥusaynī, Al-Qāhira 1954; *Tārīḥ 'ulamā' Al-Andalus*, taḥqīq Ibrāhīm Al-Abyārī, 3 vol., Bayrūt 1989.

³¹ Edycje: *Aben-Pascualis Assila*, ed. F. Codera Y Zaydín Madrid 1882; *Kitāb aṣ-ṣila*, taḥqīq 'Izzat Al-'Aṭṭār, Al-Qāhira 1955; *Kitāb aṣ-ṣila*, taḥqīq I. Al-Abyārī, Al-Qāhira-Bayrūt 1989.

³² Najważniejsze wydania: *Historia de los jueces de Córdoba*, ed. Julián Ribera, Madrid 1914; *Quḍāt Qurṭuba*, Al-Qāhira 1966; *Aḥbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiḥīn*, ed. M. L. Ávila, L. Molina, Madrid 1992; *Kitāb al-quḍāt. Kniga o sud'ah, per. s arabskogo, predislovie, primečaniâ i ukazateli K.A. Bojko*, Moskva 1992.

³³ Wydania *Ġaḍwat al-muqtabis fī ḍikr wulāt Al-Andalus*, Al-Qāhira 1953; *Ġaḍwat al-muqtabis fī ḍikr wulāt Al-Andalus*, Al-Qāhira 1966.

Chciałbym wskazać kilka ważnych opracowań dotyczących dziejów Al-Andalus. Leciwe, choć wciąż w sporej części aktualne są prace Reinharta Dozy'ego (1820-1883)³⁴. Najszerszym i do dziś polecanym opracowaniem na temat historii Al-Andalus jest praca wybitnego orientalisty i badacza Évariste Lévi-Provençala (1896-1956), *Histoire de l'Espagne musulmane*³⁵. Dużo nowszymi pozycjami są praca Hugh Kennedy'ego *Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus*³⁶ oraz dwutomowe kompleksowe dzieło *The Legacy of Muslim Spain*, pod redakcją Salmy Khadry Jayyusi³⁷, w którym prezentowany jest dorobek czołowych badaczy z poszczególnych dziedzin. Dla samego okresu fitny bezcenne jest *The Fall of the Caliphate of Córdoba* Petera Scalesa.³⁸ Nie sposób także ominąć wydawanego od 1980 roku czasopisma „Al-Qanṭara”, kładącego główny nacisk na zagadnienia związane z dziejami Półwyspu Iberyjskiego pod panowaniem muzułmańskim³⁹.

Dla porządku warto jednak zaznaczyć prace w języku polskim, które dotyczą historii Al-Andalus. Pierwsza z nich to przetłumaczony z francuskiego szkic É. Lévi-Provençala *Cywilizacja arabska w Hiszpanii*⁴⁰, jednak jest to raczej spojrzenie globalne niż szczegółowa analiza. Drugą jest *Ozdoba świata: jak muzułmanie, Żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii* Rosy Menocal⁴¹, mająca charakter popularnonaukowy. Podbój Al-Andalus opisany jest w przetłumaczonym na język polski

³⁴ Najważniejsze dzieła: *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, [b.m.] 1845; *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, Leyde 1849; *Le Cid, d'après de nouveaux documents*, Leyde 1860; *Histoire des Musulmans d'Espagne: jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, vol. 1-4, Leyde 1861; *Glossaire des mots espagnols et portugais, dérivés de l'arabe*, Leyde 1861; *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols, Leyde, 1877-1881. Tłumaczenia: Al-Marrakushi, *History of the Almohads*, Leyde 1847; Ibn Idhari, *History of Africa and Spain*, 3 vol. Leyde 1848-1852; Ibn Badrun, *Historical Commentary on the Poem of Ibn-Abdun*, Leiden 1848; Maqqari, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, Leyde 1855; Idrisī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (tłum. razem z M. De Goeje), Leyde 1866.

³⁵ É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vol., Paris 1944-1953; inne prace tego autora: *Les Historiens du Chorfa, Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc, du XVIe au XXe siècle*, Paris 1922; *L'Espagne musulmane au X^e siècle. Institutions et vie sociale*, Paris 1932; *Séville musulmane au début du XII^e siècle*, Paris 1947.

³⁶ H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus*, London 1996.

³⁷ *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, chief consultant to the editor Manuela Marin, Leiden 1992.

³⁸ P. Scales, *The Fall of the Caliphate of Córdoba. Berbers and Andalusis in Conflict*, New York-Leiden-Köln 1994.

³⁹ Wydawana w Madrycie „Al-Qanṭara” to kontynuacja wychodzącego w latach 1933-1978 czasopisma „Al-Andalus”; strona internetowa tytułu: <http://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara> [dostęp 2 IX 2014].

⁴⁰ É. Lévi-Provençal, *Cywilizacja arabska w Hiszpanii*, przełożył Radosław Stryjewski, Warszawa 2006.

⁴¹ R. Menocal, *Ozdoba świata: jak muzułmanie, Żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, przełożył Tomasz Teszner, Kraków 2006.

dziele H. Kennedy'ego *Wielkie arabskie podboje*.⁴² Autorem prac dotyczących Al-Andalus jest także Mateusz Wilk, pracownik Uniwersytetu Warszawskiego.⁴³

Podstawowe informacje o Hiszpanii muzułmańskiej znaleźć można w wartościowym do dziś dziele Philipa Hittiego *Dzieje Arabów*⁴⁴. Ponadto cały rozdział Al-Andalus poświęcił Janusz Danecki w *Arabach*⁴⁵, choć tam głównie znajdują się informacje na temat kultury i społeczeństwa. Rozdziały na temat rządów muzułmańskich na terenie półwyspu znajdują się również w najważniejszych podręcznikowych publikacjach na temat historii Hiszpanii, takich jak *Historia Hiszpanii* Tadeusza Miłkowskiego i Pawła Machcewicza⁴⁶ oraz *Historia Hiszpanii* Tuñón de Lara, Baruque i Ortiza⁴⁷, jak i w *Morzu wiary* Stephena O'Shea.⁴⁸ Informacje na temat literatury muzułmańskiej z Półwyspu Iberyjskiego z kolei znajdują się w *Klasycznej literaturze arabskiej* Józefa Bielawskiego.⁴⁹ Ponadto w czasopismach orientalistycznych znaleźć można sporo artykułów poświęconych poezji z Al-Andalus.

Drugi rozdział dysertacji poświęcony został postrzeganiu przyrody przez Kordobańczyków. Rozpocząłem go od opisu warunków naturalnych Kordoby, co pozwala lepiej zrozumieć informacje zawarte w *Kalendarzu*. Następnie, głównie na podstawie poezji podjąłem analizę postrzegania czasu w Kordobie, starając się odnaleźć andaluzyjską specyfikę, która odbiega od przeniesionych w Bliskiego Wschodu wzorców. Główny ciężar rozdziału spoczywa na analizie *Kalendarza z Kordoby*. To wyjątkowe źródło opisując roczny cykl życia mieszkańców stolicy Al-Andalus zawiera informacje dotyczące pogody, prac rolniczych, ale i najważniejszych świąt obchodzonych w przeciągu roku. Dla dopełnienia obrazu przyrody rozdział kończę informacjami na temat klęsk elementarnych, o których informacje rozrzucone są wśród różnych źródeł andaluzyjskich.

Trzeci rozdział dotyczy życia rodzinnego w Kordobie. Jest on oparty na fatwach ze zbioru Al-Waṣārīsięgo. Pogrupowałem orzeczenia dotyczące poszczególnych zagadnień w obrębie szeroko rozumianego życia rodzinnego. Wcześniej jednak dokonałem wprowadzenia

⁴² H. Kennedy, *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, przełożył o komentarzami opatrzył Mateusz Wilk, Warszawa 2011.

⁴³ Niewydana dysertacja doktorska: *Le discours historique d'al-Andalus depuis la conquête arabe jusqu'à l'époque des taifas*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Prace: *The Andalusī Identity in Ibn Hazm's and al-Šaḡundī's Treatises*, „Imago Temporis. Medium Aevum” IV (2010), s. 141-173; *Le malikisme et les Omeyyades en al-Andalus: le droit et idéologie du pouvoir*, „Annales Islamologiques” 45 (2011), s. 101-122.

⁴⁴ P. Hitti, *Dzieje Arabów*, przeł.: Wojciech Dembski, Maria Skuratowicz, Edward Szymański, Warszawa 1969.

⁴⁵ J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001.

⁴⁶ T. Miłkowski, P. Machcewicz, *Historia Hiszpanii*, Wrocław 1998.

⁴⁷ M. Tuñón de Lara, J. Valdeón Baruque, A. Domínguez Ortiz, *Historia Hiszpanii*, przełożył Szymon Jędrusiak, Kraków 2006.

⁴⁸ S. O'Shea, *Morze wiary. Islam i chrześcijaństwo w świecie śródziemnomorskim doby średniowiecza*, przełożył Radosław Kot, Poznań 2009.

⁴⁹ J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995.

obejmującego najważniejsze informacje na temat społeczeństwa andaluzyjskiego z omówieniem bieżącego stanu badań. Szczegółowo omówione zostały kwestie związane z małżeństwem, zwłaszcza kontrakty małżeńskie, ale także małżeństwa władców i szczególne sprawy małżeńskie obecne w fatwach. Na oddzielne miejsce zasługują małżeństwa międzywyznaniowe oraz zakazane prawnie związki. Kolejnym punktem tego rozdziału były sprawy dotyczące dzieci i w końcu nieliczne odnoszące się do życia domowego. Całość fatw daje nowatorski obraz rodziny kordobańskiej, który oparty jest na odnotowanych przez kadich przypadkach.

Czwarty rozdział dysertacji również oparty został na fatwach ze zbioru Al-Wanšarisiego i dotyczy szeroko rozumianego życia miejskiego. Niezbędnym tłem do tych rozważań jest wprowadzenie do tematyki miasta muzułmańskiego. Omawiam historię oraz stan badań nad tym zagadnieniem, oraz nad miastami andaluzyjskimi. W dalszej kolejności opisuję funkcjonowanie prawa muzułmańskiego w społeczeństwie miejskim, szczególnie w Kordobie. Następnie analizuję zabudowę Kordoby i wynikające z tego orzeczenia, szczególnie zwracając uwagę na meczety i cmentarze. Ważnym zagadnieniem, które omawiam są praktyki religijne w stolicy Al-Andalus, których ortodoksji przestrzegali mufti. Fatwy w tej części pracy obejmują liczne zagadnienia, jak bluźnierstwo, krzywoprzysięstwom czy rytualna czystość podczas modlitwy. Stosunki międzywyznaniowe w Kordobie są omówione w następnej kolejności. Po kwestia religijnych następują ekonomiczne, które zajmują znaczną część rozdziału. To właśnie te sprawy stanowią sporą część materiału źródłowego. Można wśród nich wyszczególnić umowy o współpracy handlowej (w formie spółki bądź najmu) oraz umowy sprzedaży. Osobną częścią tych spraw ekonomicznych są darowizny, czyli arabskie *waqfy/hubusy*, które poparte zostały wprowadzeniem do zagadnienia. Rozdział kończę opisaniem zachowanych w fatwach ingerencjach rządzących w sprawy obywateli.

Życie codzienne jest pojęciem niezwykle szerokim i jego wybór jako ścieżki badawczej wymaga sprecyzowania. Ujęcie holistyczne tego zagadnienia w odniesieniu do średniowiecza jest od samego początku skazane na uproszczenia i pozostawienie wielu znaków zapytania. Z jednej bowiem strony istnieje spora ilość źródeł do epoki i wybranego terytorium oraz zakresu czasowego, jednak istnieje kilka problemów z nimi związanych. Chciałbym więc na początku odnotować wątpliwości poznawcze, które uznaję za istotne dla tematu życia codziennego dla tego obszaru badawczego.

Po pierwsze, większość źródeł została spisana przez elity intelektualne kraju, ściśle z reguły związane z władzą. W centrum zainteresowań autorów znajdował się dwór kalifów i

ewentualnie życie najważniejszych uczonych (daje temu wyraz istnienie źródeł prozopograficznych). Z tej racji istnieje ryzyko, że nie będzie możliwym stworzenie narracji obejmującej także pozostałe warstwy społeczeństwa kordobańskiego. Dużą szansą na wskazanie choćby elementarnych danych na temat ich życia są orzeczenia prawne, które nie rozróżniają pomiędzy *hāṣṣā* (warstwy wyższe) i *ʿamma* (pospólstwo). Z kolei na życie rolniczej ludności okolic Kordoby światło rzuca *Kalendarz z Kordoby*.

Drugą wątpliwość budzi silnie obecna w źródłach arabskich schematyczność i naśladownictwo. Od samego początku funkcjonowania piśmiennictwa arabskiego wskazać można silną tendencję do kopiowania i zapożyczania narracji z tekstów wcześniejszych. Przykładem tego są obecne w *Koranie* opowieści biblijne i apokryficzne. Później powstawały teksty historiograficzne, które opierały swą konstrukcję i formę na kilku stosowanych schematach. Ich treść natomiast obfitowała w motywy i toposy literackie, które w niewielkim stopniu ulegały modyfikacjom.⁵⁰

Ryzyko natrafienia na tego typu schematy jest również wysokie dla źródeł andaluzyjskich. Dla nich punktem odniesienia są teksty bliskowschodnie, zarówno w przypadku źródeł historiograficznych, jak i literackich. Pod tym względem wybrane dla tej pracy źródła różnią się w budowie. O ile *Kalendarz z Kordoby* jest oparty w swej konstrukcji na dziełach wcześniejszych, to już jego treść jest ściśle kordobańska. Z kolei fatwy każdorazowo zajmują się przypadkiem jednostkowym, co wyklucza oparcie się na tekstach wschodnich (pomijając oczywiście dla prawa muzułmańskiego szukanie rozwiązania w *Koranie* czy dziełach danej szkoły prawnej).

Nierozwiązanym problemem pozostaje dostępność wielu sfer życia, w różnym stopniu nieosiągalnych w procesie badawczym ze względu na braki źródłowe. Takie aspekty jak życie dzieci, grupy marginesu społecznego, higiena czy wiele innych są jedynie wzmiankowane w źródłach. Dla tej przyczyny obraz życia codziennego, który przedstawia niniejsza dysertacja nie aspiruje do miana całkowitego i kompletnego, gdyż po pierwsze uważam taki sam w sobie za niemożliwy do zrekonstruowania, po drugie częściowy i fragmentaryczny charakter źródeł wraz z ich specyfiką nie pozwala na to.

Rozważania nad moją metodologią badań życia codziennego rozpocznę od konstatacji Jürgena Habermasa. Wskazał on rozwijając swoją koncepcję „świata życia”, że humanista odcyfrowując przekazane przez minione pokolenia dokumenty uczestniczy w pewnym stopniu w procesie dochodzenia do porozumienia między jego aktorami. Odwołując się tutaj

⁵⁰ Zob. A. Noth, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical-Study*, second edition with collaboration with Lawrence I. Conrad, translated from German by Michael Bonner, Princeton 1994.

do działania dramaturgicznego znanego z pracy Ervinga Goffmana⁵¹, Habermas wskazał badacza jako interpretatora działań ludzi.⁵² Koncepcje wyrosłe z badania życia społecznego można odnieść do badań historycznych.

Życie codzienne aż do XX wieku nie było obiektem szczególnego zainteresowania historyków. Jak to ujął Jerzy Topolski, znajdowało się ono na marginesie nauk historycznych i to dzięki staraniom badaczy związanych ze Szkołą Annales zostało doceniono.⁵³ Tomasz Szarota zaznaczył, że to fakt wydania w 1929 roku pierwszego numeru „Annales d’histoire économique et sociale” i propagowanie przez środowisko Annales historiografii nieklasycznej sprawiło, iż już w 1938 roku oficyna wydawnicza Hachette wydała dwie pierwsze książki z serii *Vie quotidienne*.⁵⁴ Z drugiej strony jednak, wśród autorów tej serii wyraźnie brakuje nazwisk związanych z Annales.⁵⁵

Rola tejże serii jest niebagatelna w rozpowszechnieniu badań nad życiem codziennym, a także w ich popularyzacji. Ukazanie się drugiego tytułu, a więc *La vie quotidienne à Rome à l’apogée de l’Empire* Jérôme’a Carcopino⁵⁶ przyniosło serii rozgłos i popularność, doczekawszy się tłumaczenia na 14 języków. Seria ta przekroczyła już 250 tytułów, które stoją na różnym poziomie naukowym, a podzielone są na serie chronologiczne. Część z tych książek jest autorstwa historyków amatorów, jako że cykl ma charakter raczej popularnonaukowy.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że nieodżałowany Polski Instytut Wydawniczy (obecnie w stanie likwidacji) prowadził podobną serię regularnie jako jedyne wydawnictwo w świecie. Pierwszą publikacją PIW-u z tego cyklu było tłumaczenie wspomnianej książki Carcopino, jednak już wkrótce pojawiły się pierwsze polskie tomy – pozycje Antoniny Jelicz⁵⁷ oraz Marii Boguckiej⁵⁸. Do tej pory w serii ukazały się 53 tytuły, z czego około połowa autorów to Polacy. Tomasz Szarota wskazał wręcz, że poziomem redakcji seria PIW-u góruje nad swoim francuskim pierwowzorem.⁵⁹ Po 1989 roku pojawiły się także

⁵¹ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, opracował. i słowem wstępnym poprzedził Jerzy Szacki, przełożyli Helena Datner-Śpiewak i Paweł Śpiewak, Warszawa 1981.

⁵² J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 1. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przełożył Andrzej Maciej Kaniowski, przekład przejrzał Marek J. Siemek, Warszawa 1999, s. 211-212

⁵³ J. Topolski, *Metodologiczne Problemy des Geschichtsforschungen des Alltagslebens*, „Studia Historica-Slavo-Germanica”, T. XVIII, 1994, s. 5-6.

⁵⁴ Pierwszą pozycją było: A. Lefranc, *La vie quotidienne au temps de la Renaissance*, Paris 1938.

⁵⁵ T. Szarota, *Życie codzienne – temat badawczy czy tylko popularyzacja? (Na marginesie serii wydawniczych Hachette i PIWu)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, nr 3 (1996), rok XLIV, Warszawa 1996, s. 239.

⁵⁶ Polskie wydanie: J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłumaczenie Maria Pąkcińska, Warszawa 1960.

⁵⁷ A. Jelicz, *Życie codzienne w Krakowie (XIII-XV wiek)*, Warszawa 1966.

⁵⁸ M. Bogucka, *Życie codzienne w Gdańsku (wiek XVI-XVIII)*, Warszawa 1967.

⁵⁹ T. Szarota, *op. cit.*

konkurencyjne serie o życiu codziennym, w wydawnictwach Dialog (seria o życiu we współczesnych miastach orientu lub wspólnotach muzułmańskich w Europie), Trio i Świat Książki.

W oczach Szaroty badania nad historią życia codziennego mają ogromne walory, jak wymuszenie dużej inwencji w wyszukiwaniu materiałów źródłowych, możliwość integracji różnych nauk humanistycznych oraz ciekawe ujęcia komparatystyczne.⁶⁰ Nie inaczej uważa Tadeusz Łepkowski, który w 1980 roku pisał o znaczeniu tych badań. Wskazał, że badanie życia codziennego, łączące materialne warunki bytu oraz zachowania społeczno-psychologiczne, mogą dać najbardziej kompleksowy obraz historii codzienności.⁶¹

Na koniec tych rozważań dodam, że Maria Bogucka uznała prace nad życiem codziennym za jeden z najpłodniejszych kierunków badań historycznych drugiej połowy XX wieku. Badaczka twierdzi, że dopiero opis życia codziennego wraz z tzw. wielkimi wydarzeniami i analizą mentalności tworzą razem spójną narrację historyczną.⁶²

Zgadzam się ze zdaniem Marii Boguckiej i dlatego tę dysertację poświęciłem właśnie życiu codziennemu. Próbowałem ukazać obraz tego życia na podstawie wskazanych źródeł narracyjnych tak, aby odciąć bliskowschodnie naleciałości i być możliwie wiernym źródłem. Obraz ten ukazuje człowieka w trzech płaszczyznach: w środowisku naturalnym, w rodzinie i domu oraz w mieście. Tak poprowadzona narracja przedstawia nowatorski obraz Kordobańczyków oraz ich życia codziennego, którego do tej pory nie przedstawiono kompleksowo.

Należy zaznaczyć użycie kilku terminów, które mogą się wydać nieostre. Przymiotnik arabski używany w stosunku do kultury średniowiecznej używam mając na myśli uniwersalny charakter tego języka dla cywilizacji muzułmańskiej. Pisząc o kulturze arabskiej dokonuję zabiegu podobnego do nazywania średniowiecznego europejskiego Zachodu łacińskim.

Drugim terminem jest określenie wschodniej części terenów przynależnych do świata islamu w średniowieczu mianem Wschodu. Jest to termin używany w literaturze fachowej i poniekąd przejęty z tekstów arabskich. Odnajdziemy tam podział na Wschód (arab. *mašriq*), i Zachód – Maghreb (arab. *mağrib*).

Mówiąc o twórcy islamu Mahomecie (ok. 570/571-632), używam także wersji arabskiej (przyjętej także w języku angielskim) - Muḥammad, lub po prostu słowa Prorok, które najczęściej występuje w tekstach muzułmańskich.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ T. Łepkowski, *Przeszłość miniona i teraźniejsza*, Warszawa 1980, s. 18-22.

⁶² M. Bogucka, *Życie codzienne – spory wokół profilu badań i definicji „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”*, nr 3 (1996), rok XLIV, Warszawa 1996, s. 247.

Fragmenty tłumaczone bezpośrednio z języka arabskiego zestawiam z oryginałem. W przypadku dłuższych fragmentów poezji, aby zachować charakter wersyfikacyjny oryginału, wersję arabską podaję ponad tłumaczeniem. W przypadku źródeł pisanych prozą teksty zestawiam równolegle. Teksty arabskie przełożone na języki europejskie (jak Ibn Šuhayd) podaję jedynie w moim tłumaczeniu, natomiast fragmenty źródeł łacińskich i jeden kastylijski pozostawiam w oryginale. Ponadto w sytuacjach, gdy uznałem to za konieczne, w niektórych fragmentach tłumaczeń podałem arabskie słowo w nawiasie aby wskazać na precyzyjne bądź wieloznaczne możliwości przekładu oryginału.

Wyrazy arabskie pozostawiłem w transliteracji ISO 233. Wyjątkiem są wyrazy zdomowione w języku polskim. Z tej racji Kordoba (a nie jak w źródłach *Qurtuba*), kadi (a nie *qādi*) itd. Terminy specjalistyczne pozostawiłem, gdy to było konieczne, w oryginalnym brzmieniu, gdyż ich polskie odpowiedniki są zbyt odległe znaczeniowo (np. *dimmi*, *hubus*).

Dla usprawnienia lektury wprowadziłem skróty w bibliografii, których wykaz znajduje się przed pierwszym rozdziałem.

Chciałbym podziękować instytucjom naukowym, które wsparły mnie w trakcie pracy nad niniejszą dysertacją. W pierwszej kolejności Fundacji z Brzezia Lanckorońskich, która przyznała stypendium do Londynu w 2013 roku. Ponadto dziękuję Instytutowi Historii UAM, z którego środków otrzymałem dotację na wyjazd do Staatsbibliothek w Berlinie.

Pragnę wyrazić także wdzięczność osobom, które wspomogły mnie merytorycznie w trakcie pisania tej pracy, a więc prof. Dariuszowi Sikorskiemu, Mieszkowi Łukaszewiczowi oraz Marcie i Łukaszowi Piątkom.

Największe podziękowania chciałbym skierować w kierunku dwóch osób. W pierwszym rzędzie mojemu promotorowi za trud włożony w kierowanie niniejszą dysertacją oraz cierpliwość dla jej autora, a przede wszystkim za życzliwość okazaną w trakcie całej współpracy. W tym miejscu pragnę też podziękować mojej żonie Katarzynie za pomoc i nieustanne dopingowanie w celu ukończenia tej pracy.

Indeks skrótów

Calendrier = *Le Calendrier de Cordoue de l'année 961*, publié par R. Dozy, Leyde 1873

EOI = *Encyclopaedia of Islām*, 2nd Edition, edited by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al., 12 vols. with indexes and etc., Leiden 1960–2005

HEM = É. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*

- Tome I : *La Conquête et l'Émirat hispano-umayyade (710-912)*, Paris 1950
- Tome II : *Le Califat umayyade de Cordoue*, Paris 1950
- Tome III : *Le Siècle du califat de Cordoue*, Paris 1953

Ibn 'Abbār = Ibn Al-Abbār, *Kitāb al-ḥullat as-sīrā'*, ḥaqqaqahu wa 'alaqa ḥawāših Ḥusayn Mu'annis, Al-Qāhira 1963

Ibn Baškuwāl = Ibn Baškuwāl, *Aṣ-Ṣila*, taḥqīq Ibrāhīm Al-Abyārī, ğ. 1-3, Bayrūt-Al-Qāhira 1989M[AD] – 1410[A]H

Ibn Al-Farađī = Ibn Al-Farađī, *Tārīḥ 'ulamā' Al-Andalus*, taḥqīq I. Al-Ḥusaynī, Al-Qāhira 1954.

Ibn 'Idārī = Ibn 'Idārī Al-Marrākušī, *Al-Bayān al-muğrib fi aḥbār Al-Andalus wa Al-Mağrib*, taḥqīq wa murāğā G. S. Colin, É. Lévi-Provençal, I-III. 'Abbās, Bayrūt 1983

Ibn Šuhayd = *Rislat at-tawābi' wa z-zawābi'*. *The Treatise of Familiar Spirits and Demons by Abū 'Āmir ibn Shuhaid al-Ashja'ī, al-Andalusī*, Introduction, Translation and Notes by James T. Monroe, Berkeley 1971

Ibn Zaydūn = *Dīwan Ibn Zaydūn* [pod redakcją] 'Abd Allāha Sanūry, Bayrūt 2005AD – 1426AH

Koran = *Koran*, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986

Al-Marrākušī = Ibn 'Abd Al-Malik Al-Marrākušī, *Aḍ-Ḍayl wa at-takmila*, ğ. 1-8, taqdīm wa taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Ibn Šarīfa, [Al-Mağrib] 1984

Al-Mi'yār = Aḥmad Ibn Yaḥyá Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib wa al-ğāmi' al-muğrib 'an fatāwī ahl Ifrīqīya wa Al-Andalus wa Al-Mağrib*, ḥarrağā ğumā'a min al-fuqahā' bi'isrāf Muḥammad Ḥağğī, ğ. 1-13, Bayrūt 1981

Muwaṭṭa' = Mālīk Ibn Anas, *Al-Muwaṭṭa'*, ṣaḥḥaḥahu wa raqqamahu wa ḥarrağā aḥādīṭ wa 'allaqa 'alayhi Muḥammad Fu'ād Al-Bāqī, ğ. 1-2, Bayrūt 1985 M [AD] – 1406 [A]H

Nafh at-tīb = Al-Maqqarī, *Nafh at-tīb min ǧaṣn Al-Andalus ar-raṭīb*, ḥaqqaqahu Iḥsān ʿAbbās, Bayrūt 1988

Naszyjnik gołębicy = Ibn Hazm, *Naszyjnik gołębicy. O miłości i kochankach*, z arabskiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Janusz Danecki, wiersze przełożyła Aleksandra Witkowska, Warszawa 1976

Tawq = Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma*, [w:] *Rasā'il Ibn Ḥazm Al-Andalusī*, taḥqīq Iḥsān ʿAbbās, ǧ. 1, Bayrūt 1987

Al-Wanšarīsī = V. Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au moyen âge. Analyse du «Miyār» d'Al-Wanšarīsī*, Madrid 1995

Rozdział 1. Dzieje polityczne Al-Andalus

Od wyładowania Ṭāriqa Ibn Ziyāda i jego oddziału w kwietniu 711 roku do oddania przez Muḥammada XII Boabdila (1482–1483 i 1485–1492) kluczy do Grenady 1 stycznia 1492 roku upłynęło 781 lat. Błędem byłoby jednak traktowanie tego okresu jako dzieje jednego państwa. Przez niemal osiemset lat na terenie zwanym przez Arabów Al-Andalus muzułmańskie państwa powstawały i upadały, choć niewątpliwie najwspanialszym okresem dla cywilizacji arabskiej na Półwyspie Iberyjskim było panowanie Umajjadów (761-1031). Osiem wieków obecności muzułmańskiej na półwyspie to dzieje dynastii, państw i ludzi tak różnych od siebie, że poza wyznawanym przez większość islamem i zbiorczym terminem Al-Andalus określającym tereny przez nich zamieszkałe, nie sposób wyznaczyć wspólnego mianownika.

Chcąc badać życie codzienne wybranego okresu z dziejów Al-Andalus, trzeba jednak mieć świadomość ciągłości tej cywilizacji i przemian politycznych, jakie tam zaszły. Temu celowi ma służyć niniejszy rozdział.

Tereny będące pod kontrolą islamu na Półwyspie Iberyjskim nazywano Al-Andalus właściwie od momentu, gdy muzułmanie go zdobyli. Etymologia słowa do dziś jest mocno wątpliwa, ale nie zmienia to faktu, że wśród autorów muzułmańskich ta nazwa jest jedyną występującą.⁶³

1.1. Fath Al-Andalus⁶⁴

Słowo *fath* (فتح) oznacza po arabsku podbój. Nie jest to jedynie zwykłe tłumaczenie, lecz określenie dla szczególnego nurtu w historiografii arabskiej, zajmującego się opisywaniem rozszerzania się *dār al-islām*. Zatem cały ów proces nazywano *futūḥāt* (فتوحات, l.mn. od فتح), a poszczególne jego etapy (łącznie z podbojem poszczególnych miast) zwano *fath*, np. *fath Aš-Šām* (podbój Szamu). Podbój Al-Andalus, choć zaledwie wspomniany przez najważniejszych wschodnich historyków, ma również swoje osobne miejsce w tradycji arabskiej.⁶⁵

⁶³ Tradycyjnie w literaturze przyjmuje się koncepcję R. Dozy'ego, o pochodzeniu słowa Andalus od prowincji Betyka. Tereny te mieli mieszkańcy Afryki Północnej nazywać krajem Wandali. Warto jednak zauważyć, że już sam jej autor przedstawił ją wskazując swoje wątpliwości (R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, Leyde 1860, s. 310). Inną koncepcję zaprezentował H. Helm. Uczony zaproponował etymologię gocką – Landahlauts (H. Halm, *Al-Andalus und Gothica Sors*, „Welt des Oriens”, 66, 1989, s. 252-263).

⁶⁴ Na temat podboju Al-Andalus zob. P. Chalmeta, *Invasion e Islamizacion: la sumision de Hiszpania y la formacion de al-Andalus*, Madrid 1994; A. D. Taha, *The Muslim conquest and Settlement of North Africa and Spain*, London and New York 1989 oraz R. Collins, *The Arab Conquest of Spain*, Oxford 1989.

⁶⁵ Np. Aṭ-Ṭabarī, *Ta'rīḥ Aṭ-Ṭabarī. Ta'rīḥ ar-rusul wa al-mulūk*, taḥqīq M. Ibrāhīm, [Al-Qāhira 1960-1969], ǧ. 4, s. 255.

Podbój będącego pod władaniem Wizygotów Półwyspu Iberyjskiego był logiczną konsekwencją dopiero co zakończonego zdobywania Afryki Północnej. Wśród wielu czynników pchających muzułmanów do przekroczenia morza, chęć wzbogacenia się zdaje się być dominująca. Islam zezwala jedynie na grabieże terenów poza *dār al-islām* i w związku z tym jeszcze w tym samym roku, w którym zarządca prowincji Ifriqīya, Mūsá Ibn Nuşayr (640-716/7), zakończył podbój Maghrebu, jego podwładny przepłynął przez Cieśninę Gibraltarską.

Wojownicy muzułmańscy w większej liczbie pierwszy raz postawili stopę na Półwyspie Iberyjskim pod wodzą gubernatora Tangeru Ṭāriqa Ibn Ziyāda 28 kwietnia 711 roku (rok wcześniej latem miał miejsce krótki rekonesans). Hugh Kennedy szacuje jego siły na pomiędzy 7 a 12 tysięcy, głównie Berberów.⁶⁶ Miejsce, w którym Ṭāriq przekroczył granicę między kontynentami nazwano Gibraltarem, czyli po arabsku „górami Ṭāriqa” (جبل طارق, *ǧabal ṭāriq*). Najprawdopodobniej zakładano jedynie kolejny wypad rabunkowy i był on inicjatywą samego Ṭāriqa, o której Mūsá nie wiedział. Inicjatywą, która spowodowała, że ostatni wojownicy muzułmańscy opuścili to miejsce 780 lat później, w 1492 roku.

Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę, by przyjrzeć się postaci legendarnego księcia Juliana. Muzułmańskie kroniki wspominają o zdradzieckim gubernatorze Ceuty o właśnie tym imieniu. Miał on wejść w porozumienie z Ṭāriqiem, by zemścić się na wizygockim królu Roderyku, za gwałt dokonany na jego córce i pomóc mu przekroczyć cieśninę. Postać Juliana znacząco różni się w poszczególnych kronikach muzułmańskich i chrześcijańskich.⁶⁷ Denise K. Filios we wnikliwym studium tej postaci wskazuje, że był on postacią stworzona przez historiografów jako symbol, bądź metafora zespolenia kontynentów i przekraczania granicy między nimi.⁶⁸

Można powiedzieć, że podbój wizygockiej Hiszpanii sprowadził się do jednej bitwy, która przesądziła o losach całego królestwa. To rozstrzygające starcie miało miejsce około 19-23 VII 711 roku, na południowy-wschód od miejscowości Medina-Sidonia, w okolicach Guadalete. Siły Roderyka wedle źródeł wahały się od 40 do 100 tysięcy, lecz przypuszczalnie było to 24-30 tysięcy wojska.⁶⁹

⁶⁶ H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal. A Political history of Al-Andalus*, London 1996, s. 10; *Aḥbār maǧmū'a* podaje siedem tysięcy, a następnie kolejne pięć tysięcy wsparcia wysłanego przez Mūsę. (*Aḥbār maǧmū'a fi fath Al-Andalus*, taḥqīq: Ibrāhīm Al-Ibyārī, Al-Qāhira-Bayrūt 1989 M [AD] –1410 [A]H, s. 17).

⁶⁷ Źródła chrześcijańskie z VIII wieku o nim nie wspominają, Julian występuje dopiero w późniejszych relacjach.

⁶⁸ D. K. Filios, *Legends of the Fall: Conde Julián in Medieval Arabic and Hispano-Latin Historiography*, „Medieval Encounters”, 15 (2009), s. 375-390.

⁶⁹ H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, *op. cit.*, s. 11; *Aḥbār maǧmū'a* (s. 18) podaje sto tysięcy.

Anonimowe źródło *Aḥbār maǧmū'a* sugeruje, że przyczyną klęski Roderyka była ucieczka z pola bitwy braci poprzedniego króla Witizy, którzy liczyli, że uda im się przejąć koronę. Czy taki był jej powód, czy też nie, zwycięstwo wojsk muzułmańskich było miażdżące, a sam Roderyk zaginał, przypuszczalnie zabity w trakcie bitwy. Wspomniane źródło podaje, że po Roderyku pozostał na polu bitwy jedynie jego biały wierzchowiec ze złotym siodłem ozdobionym szafirami i chryzolitami.⁷⁰

Ṭāriq Ibn Ziyād działał błyskawicznie. Rozdzielił swoje siły na trzy części, a wydzielony pod dowództwem Muǧīty Ar-Rūmīego oddział wyruszył w kierunku Kordoby. Tutaj, wyjątkowo w skali całej kampanii, napotkano silny opór miejscowego gubernatora i nielicznego garnizonu, który nawet po tym jak muzułmanie wdarli się do miasta poprzez dziurę w murach, odpierali oblężenie w miejscowym kościele. Po trzech miesiącach poddali się i zostali straceni.

Malaga i dystrykt Elviry (późniejsza Grenada) zostały zdobyte niewielkimi siłami i bez większych kłopotów. Tymczasem Ṭāriq podszedł pod stolicę królestwa – Toledo. Oporu nie było, a poza miejscowymi Żydami, ludność opuściła miasto. Oddziały przezimowały w byłej wizygockiej stolicy. Pomimo tego, że Ṭāriq nie zdobył wszystkich miast i twierdz wizygockich, państwo praktycznie przestało istnieć.

Sukces dotychczasowego zarządcy Tangeru był oszałamiający i nic dziwnego, że przyciągnęło uwagę jego zwierzchnika z Qayrawānu, Mūsy Ibn Nuṣayra. Omijał go bowiem (oraz jego stronników) zarówno splendor zwycięzców, jak i łupy. Następnego roku (712) wyruszył przez cieśninę z siłami liczącymi według *Aḥbār maǧmū'a* 18 tysięcy, tym razem w sporej mierze Arabów.⁷¹

Mūsá rozpoczął marsz od zdobycia pozostawionej przez Ṭāriqę twierdzy Carmona. Następnym celem była Sewilla, która broniła się kilka miesięcy. Pierwszym miastem, które stawiało siłom muzułmańskim naprawdę twardy opór, była Merida. Do jej zdobycia potrzeba było machin oblężniczych, a i tak twierdza padła dopiero w lipcu 713 roku. W międzyczasie Mūsá wysłał swojego syna 'Abd Al-'Azīza na wschód, do prowincji Murcia. Gdy dotarł do miasta Orihuela, wówczas najważniejszego w okręgu, zawarł układ z miejscowym dowódcą – Teodemirem. Za opłacanie trybutu pozostawiono regionowi, zwanego przez Arabów odtąd od imienia jego zarządcy *Tudmīr*, sporą dozę autonomii i gwarancje swobody wyznania.

⁷⁰ *Aḥbār maǧmū'a*, s. 19.

⁷¹ *Aḥbār maǧmū'a*, s. 24, por. Ibn 'Abd Al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa Al-Maǧrib*, taḥqīq 'Abd Al-Mun'im 'Āmir, [Al-Qāhira 1961], s. 276.

Po upadku Meridy Mūsá udał się do Toledo, gdzie spotkał się z Tāriqiem. Przezimowali wspólnie w mieście, by wiosną podporządkować wspólnymi siłami Galicję i przynajmniej nominalnie dolinę Ebro. Była to, jak się okazało, ich ostatnia kampania w Al-Andalus, gdyż obaj zostali wezwani przez kalifa do Damaszku. Opuścili Hiszpanię we wrześniu 714 roku, natomiast Mūsá mianował gubernatorem swego syna. ‘Abd Al-‘Azīz poślubił wkrótce wdowę po Roderyku (w tradycji arabskiej zwaną Umm ‘Āṣim⁷²), co jednak nie zapewniło mu trwałej władzy w państwie.

Hugh Kennedy podkreśla, że w wraz z 714 rokiem zakończył się dopiero pierwszy etap podboju Al-Andalus, czyli przejęcie ważniejszych miast i szlaków komunikacyjnych, podobnie jak to miało miejsce podczas podboju Persji kilkadziesiąt lat wcześniej. Drugą fazą był podbój północno-wschodniej części półwyspu, który przeciągnął się jeszcze kilka lat. Źródła nie podają daty zdobycia tych terenów, więc być może stało się to dopiero za panowania gubernatora As-Samḥa (718-721).⁷³

Szczegółowo przedstawiony opis podboju Półwyspu Iberyjskiego miał na celu wprowadzenie w dzieje Al-Andalus. Kolejne części tego rozdziału przedstawia historię tego państwa do momentu zajęcia go przez Almorawidów na przełomie XI i XII wieku.

1.2. Emiraty Kordoby

Kolejnych kilkadziesiąt lat w historii Al-Andalus to rządy często zmieniających się gubernatorów, rządzących w imieniu kalifów umajjadzkich z Damaszku, a w rzeczywistości władających autonomicznie. Muzułmanie przenieśli stolicę tworzonych przez siebie państw z Toledo do Kordoby, która leżała na przecięciu szlaków handlowych. Szybko rozpoczęło się także osadnictwo muzułmańskie na półwyspie. Arabowie (w większości Jemenici⁷⁴) nie mieszały się z Berberami, a ponadto osiedlali się raczej zgodnie z pochodzeniem klanowym.

Lata 714-741 to okres, gdy osadnicy cieszyli się ogromną swobodą, podczas gdy gubernatorzy zmieniali się w zatrważającym tempie. Dość powiedzieć, że we wspomnianym okresie tylko jeden z nich rządził dłużej niż dwa lata (‘Anbasa Ibn Suḥaym Al-Kalbī, 721-726). Co jednak zadziwiające, zważywszy na brak stabilności władzy, był to okres stosunkowo wolny od wewnętrznych niepokojów i rebelii, w porównaniu z sytuacją po 741 roku.

⁷² *Aḥbār maḡmū‘a*, s. 27.

⁷³ H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, *op. cit.*, s. 13.

⁷⁴ Qaysyci i Jemenici to rywalizujące ze sobą grupy plemion północno i południowoarabskich, zob. D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres klasyczny. Od starożytności do roku 750* Warszawa 1999, s. 164.

Pierwsza faza państwowości Al-Andalus zakończyła się wraz z powstaniem Berberów przeciwko Arabom w Afryce Północnej w 740 roku. Miało to ogromny wpływ na Półwysep, na którym Berberowie również stanowili sporą grupę. Pomimo ich udziału w podboju Maghrebu i potem Półwyspu Iberyjskiego, byli traktowani jak obywatele drugiej kategorii. Kazano im płacić *harağ* na utrzymanie syryjskiego wojska, a ponadto regularnie porywano małe dzieci do umajjadzkiego haremu. Reakcją wielu Berberów było przyjęcie radykalnego charydżyzmu.⁷⁵

Powstanie błyskawicznie rozprzestrzeniło się, obejmując swym zasięgiem całą prowincję Ifriqīya, nad którą Damaszek utracił jakąkolwiek kontrolę. Reakcją kalifa Hišāma (724-743) była rekrutacja wielkiej armii w Lewancie z *ğundów* (okręgów wojskowych) w Qınassarīn, Hımşie, Damaszku i Jordanii. Ekspedycją dowodził Qaysyta Kulṭūm Ibn ‘Iyād wraz ze swoim bratankiem Balğem Ibn Bišrem Al-Qušayrīm. Klęska wyprawy była całkowita. W sierpniu 741 roku armia arabska została rozgromiona przez Berberów nad rzeką Sebou, na terenie dzisiejszego Maroka. Około dziesięciu tysięcy ocalałych, dowodzonych przez Balğa, schroniła się w Ceucie.⁷⁶

W międzyczasie sukces Berberów w Afryce skłonił ich ziomków w Al-Andalus do urzędzenia podobnego powstania. Berberzy maszerowali na Kordobę, a ówczesny gubernator, ‘Abd Al-Malik Ibn Qaṭān Al-Fihri, który w żaden sposób nie mógł sobie poradzić ze zdławieniem rebelii, poprosił Balğa o pomoc. W 742 roku Syryjczycy przekroczyli Gibraltar i wraz z wojskami Ibn Qaṭāna pokonali powstańców w okolicach Toledo. Syryjczycy po zwycięstwie postanowili jednak pozostać w żyznej i bogatej Iberii, zamiast walczyć w surowym klimacie Afryki. Od tej pory w Al-Andalus można mówić o podziale na Arabów miejscowych (بلاديون, dosł. ludzie kraju) i Syryjczyków (شاميون, pochodzący z Szamu – Syrii). Balğ dokonał zamachu stanu, w którym Ibn Qaṭān został zabity. W tym samym roku nadszedł kontratak „miejscowych”. Zakończył się on ich klęską, pomimo śmierci Balğa. Nowomianowany w 743 roku gubernator Abū Al-Ḥaṭṭar Al-Ḥusām Ibn Ḍirār Al-Kalbī próbował uspokoić sytuację, rozlokowując Syryjczyków zgodnie z ich przynależnością do *ğundów*.⁷⁷

⁷⁵ Charydżyci – wczesna sekta w islamie, odznaczała się purytanizmem i fundamentalizmem, znana z wyjątkowego fanatyzmu; zob. Z. Landowski, *Islam. Nurty, odłamy, sekty*. Warszawa 2008, s. 58-63; inna teoria na temat Berberów i popularności charydżyzmu zob. E. Mercier, *La population indigène de l’afrique du Nord*, „Recueil des notices et mémoires de la Société Archéologique du département de Constantine”, v. 30, 1895-1896, s. 127-211.

⁷⁶ *Aḥbār mağmū‘a*, s. 36-42.

⁷⁷ *Aḥbār mağmū‘a*, s. 42-49.

W 750 roku, gdy w Syrii zginął ostatni kalif umajjadzki, Al-Andalus była już samodzielnym państwem, lecz wewnętrznie rozdartym pomiędzy liczne grupy etniczne i religijne.⁷⁸ Północna granica była na razie spokojna, ale państwo Karolingów rosło w siłę. Z Gór Kanterberyjskich potomkowie Wizygotów raz po raz przypuszczali ataki na posiadłości muzułmańskie. Spór Qaysytów z Jemenitami był jedynie lekko przygaszony, a Berberzy wciąż nie czuli się pełnoprawnymi obywatelami. Taką sytuację zastał ‘Abd Ar-Raḥmān Ibn Mu‘āwīya, przekraczając Gibraltar.

Skąd jednak wziął się młody książę umajjadzki po zachodniej stronie Morza Śródziemnego? Dynastia Umajjadów, rządząca kalifatem muzułmańskim od 661 roku została w 750 roku definitywnie obalona przez ‘Abbasydów. Dla dziejów Al-Andalus istotne jest to, że z rzezi jaką władcy spod czarnego sztandaru zgotowali dotychczasowej rodzinie panującej ocalał młody emir. Umajjadów ścigano na obszarze całego kalifatu, a Abbasydzi starali się za wszelką cenę zerwać z umajjadzką przeszłością. Posunęli się nawet do bezczeszczenia grobów, co budziło zdziwienie ówczesnych. Jednak byli tacy, którzy ocaleli z tej rzezi. Jak to napisał Ibn Ḥaldūn, były to albo niemowlęta, albo ci, którzy uciekli za ‘Abd Ar-Raḥmānem na zachód.⁷⁹

Abū Al-Muṭarrif ‘Abd Ar-Raḥmān Ibn Mu‘āwīya Ibn Hišām Ibn ‘Abd Al-Malik Ibn Marwān Ibn Al-Ḥakam Ibn Abū Al-‘Āṣ Ibn Umayya⁸⁰ to założyciel zachodniej-hiszpańskiej linii Umajjadów. Przez historyków muzułmańskich określany był jako *Ad-Dāḥil* („Wkraczający”) lub *Saqr Al-Qurayš* („Sokół Kurajszytów”). Jego szczegółowe losy są niezwykle ciekawe, ale dla dziejów Al-Andalus istotny jest jego wkład w ugruntowanie zdobyczy muzułmańskich na Półwyspie Iberyjskim.

Po ucieczce wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego (750-755) ‘Abd Ar-Raḥmān trafił do Al-Andalus.⁸¹ Wkrótce po wylądowaniu w Almuñecar (14 sierpnia 755 AD/ I rabī‘ al-awwal 138 AH) znalazł poparcie klientów umajjadzkich osiadłych wraz z falą Syryjczyków dziesięć lat wcześniej. Ówczesny gubernator prowincji – Yūsuf Al-Fihri, próbował na różne sposoby rozwiązać problem rosnącego w siłę ‘Abd Ar-Raḥmāna. Jednak ani próby ożenienia

⁷⁸ Wciąż liczna była społeczność chrześcijańska oraz odżywająca po panowaniu wizygockim żydowska.

⁷⁹ Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn, al-musammá dīwān al-mubtada’ wa al-ḥabar fi at-tārīḥ Al-‘Arab wa Al-Barbar wa ma ‘āṣarahum min dawī ša’n al-akbar, murāḡa’*: Saḥil Zukār, Bayrūt 2000 M [AD] – 1421 [A]H, III, s. 166; *Aḥbār maḡmū’a*, s. 51.

⁸⁰ Pełny wywód genealogiczny za: Ibn ‘Idārī, *Al-Bayān al-muḡrib fi aḥbār Al-Andalus wa Al-Maḡrib*, taḥqīq wa murāḡa’ G. S. Colin, É. Lévi-Provençal, I. ‘Abbās, Bayrūt 1983, II, s. 47.

⁸¹ Narracja historyczna o początkach panowaniu ‘Abd Ar-Raḥmāna oparta jest głównie na cytowanym już *Aḥbār maḡmū’a*. Pozostałe źródła, jak Ibn ‘Idārī i Ibn Al-Qūṭīya, włączają się dopiero później.

go ze swoją córką, ani konfrontacja militarna nie uratowała jego sytuacji. Jeszcze w 756 roku młody Umajjada zdołał zdobyć Kordobę.⁸²

Rozpoczęły się jego długie, bo trwające 32 lata rządy. Trzeba podkreślić, że miał wówczas dopiero 26 lat. Ponadto, było to pierwsze w pełni niezależne od kalifatu państwo muzułmańskie, a ‘Abd Ar-Raḥmān otworzył listę kolejno rządzących czternastu władców umajjadzkich w Al-Andalus (siedmiu emirów, a po nich siedmiu kalifów).

Lata 756-764 upłynęły nowemu emirowi na stabilizowaniu sytuacji w państwie i umacnianiu władzy. Oprócz walki z upartym Yūsufem i Berberami, młodemu władcy przyszło stoczyć walkę z nowymi władcami kalifatu. Panujący od 754 roku kalif Abū Ğa‘far ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad Al-Manṣūr podjął w 763 roku próbę odbicia Półwyspu Iberyjskiego, która prawie zakończyła się katastrofą młodego państwa umajjadzkiego. Po dramatycznym oblężeniu Carmony ‘Abd Ar-Raḥmān ostatecznie umocnił swoją władzę w Al-Andalus.⁸³

Do spuścizny ‘Abd Ar-Raḥmāna Ibn Mu‘āwīyi należy z pewnością kierunek, który wyznaczył on w budownictwie Al-Andalus na kilkadziesiąt kolejnych lat. Do momentu, gdy emirowie umajjadzcy w IX wieku zaczęli rywalizować z Abbasydami, architektura na Półwyspie Iberyjskim przyjmowała wzorce syryjskie. Styl, jaki przyjął nowy emir nazywany jest syryjskim, ponieważ władca nie ukrywał swojej tęsknoty za utraconą ojczyzną. Najważniejszymi budowlami z jego panowania są Wielki Meczet w Kordobie oraz ogrody Ar-Ruṣāfa. Wyraz swojego związku z Syrią dawał emir także między innymi w tworzonej przez siebie poezji.⁸⁴

Ugruntowane przez ‘Abd Ar-Raḥmāna I panowanie Umajjadów w Al-Andalus nie wymknęło się z rąk rodu aż do czasów, których dotyczy główny zrab tej pracy. Wspomniane wyżej budowle powstałe w czasie jego panowania, wciąż stanowiły oś miasta w X i XI wieku.

Syn ‘Abd Ar-Raḥmāna I – Hiṣām (788-796) I, dokonał zwrotu w stronę wzmożonej religijności. Był znany z częstych wizyt w meczecie i publicznego udziału w modlitwie. Wielki szacunek w Kordobie wzbudziło to, że odwiedzał chorych i uczestniczył w pogrzebach. Organizował także zbrojne wyprawy przeciwko chrześcijańskiej Asturii i nie tylko. Największa wyprawa z 793 roku przekroczyła Pireneje i splądrowała Narbonne i

⁸² *Aḥbār maġmū‘a*, s. 80; Ibn ‘Idārī, II, s. 46; Ibn Al-Qūṭīya, *Tārīḥ iftītāḥ Al-Andalus*, taḥqīq: Ibrāhīm Al-Ibyārī, Al-Qāhira-Bayrūt 1989 M [AD] – 1410 [A]H, s. 47.

⁸³ Ibn ‘Idārī, II, s. 52 oraz Ibn Al-Qūṭīya, s. 55, *Aḥbār maġmū‘a*, s. 95; por. F. Gabrieli, *Omayyades d’Espagne et Abbasides*, „*Studia Islamica*” 31 (1970), s. 93-100.

⁸⁴ Ibn Al-Abbār, *Kitāb al-ḥullat as-sīrā*, ḥaqqaqahu wa ‘alaqa ḥawāših Ḥusayn Mu‘annis, Al-Qāhira 1963, I, s. 36.

Carcassonne. Kampanie te miały pokazać na Półwyspie Iberyjskim władzę Umajjadów i tym samym umocnić ich panowanie.⁸⁵

Bogobojna postawa emira dotarła nawet do słynnego muzułmańskiego prawnika Mālīka Ibn Anasa (711-795), który z uznaniem pisał o Hišāmie i ubolewał, że nie może odbyć zalecanej przez Proroka pielgrzymki (Mekka i Medyna pozostawały pod kontrolą abbasydzką). Mālīk był założycielem najstarszej spośród muzułmańskich szkół prawnych, od jego imienia zwanej malicką. Cechowała się ona prostotą i nie pozostawiała wiernym pola do spekulacji, obejmując wszystkie dziedziny życia. Ta szkoła bardzo szybko przyjęła się w Al-Andalus, a z racji ograniczonego, mimo wszystko, kontaktu z bliskowschodnimi prądami naukowo-kulturowymi, zdominowała Półwysep Iberyjski.⁸⁶ Jeden z uczniów Mālīka, Yaḥyā Al-Layṭī (zm. 848), przybył do Al-Andalus i stał się głównym luminarzem jego nauki. W ten sposób w Al-Andalus nigdy nie rozwinął się w większym stopniu ruch szyicki, ani żadne ugrupowania sekciarskie. Nawet sufi przez długi czas byli niemile widziani.⁸⁷

Panowanie syna Hišāma – Al-Ḥakama (796-822)⁸⁸ stało w opozycji do rządów ojca. Dwudziestosześcioletni emir lubił korzystać życia, otaczał się licznymi niewolnicami i rozkoszował się dobrym winem. Najważniejszym wydarzeniem z rządów Al-Ḥakama była rewolta przedmieść Kordoby (818)⁸⁹, poprzedzona nieudanym zamachem stanu możnych (805). Prawdopodobnie była to reakcja na próbę wyegzekwowania podatków i władzy emira. W obu przypadkach Al-Ḥakam nie okazał litości dla buntowników. W 805 roku stracił 72 możnych. W 818 roku po nieudanym ataku biedoty na Kordobę, zrównał dzielnice za murami miasta z ziemią. Podczas jego rządów Karol Wielki zajął Barcelonę (801), która wraz z Gironą stworzyła Marchię Hiszpańską (*Marca Hispanica*). Dalsze jego ataki na Tortosę (804-809) zostały jednak powstrzymane.⁹⁰

Al-Ḥakam uregulował kwestię sukcesji jeszcze pod koniec swojego życia i jego starszy syn ‘Abd Ar-Raḥmān II (822-852)⁹¹ rozpoczął długie panowanie odebrawszy

⁸⁵ Ibn ‘Iḍārī, II, s. 63; Ibn Al-Qūṭīya, s. 61-63.

⁸⁶ *HEM*, I, s. 146-150.

⁸⁷ Por. na temat sytuacji sufizmu w Al-Andalus: M. Marìn, *Zuhhād de Al-Andalus (300/912-420/1029)*, „Al-Qanṭara”, XII, 1 (1991), s. 439-468.

⁸⁸ Dla jego panowania jest zachowany istotny fragment z Ibn Ḥayyāna, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. Traducción, notas e índices de Mahmūd ‘Alī Makki y Federico Corriente, Zaragoza 2001.

⁸⁹ Zob. *HEM*, I, s. 160-173.

⁹⁰ B. Sholod, *Charlemagne in Spain. The Cultural Legacy of Roncesvalles*, Genève 1966, s. 39-46; L. Auzias, *L'Aquitaine carolingienne*, Toulouse 1937, s. 43-53 oraz 59-66.

⁹¹ Rządy ‘Abd Ar-Raḥmāna II: Ibn Al-Qūṭīya, s. 75-85; *Aḥbār maḡmū’a*, s. 135-141; Ibn ‘Iḍārī, II, s. 80-93; Ibn Al-Abbār, I, s. 113-119; Al-Maqqarī, *Nafḥ at-ṭīb min ḡuṣn Al-Andalus ar-raṭīb*, ḥaqqaqahu I. ‘Abbās, Bayrūt [1988], I, s. 344-350.

tradycyjne *bay'a* (odpowiednik przysięgi wierności, zwyczaj zapożyczony z kalifatu abbasydzkiego). Postać nowego emira przypominała bardziej jego dziadka niż ojca. Był również władcą religijnym (choć nie tak jak Hišām) i tuż po objęciu władzy nakazał likwidację bazarów z winem oraz kazał stracić dotychczasowego szefa straży – chrześcijanina Ar-Rabī'a Ibn Theudolfo. Wspierał także hojnie budowę meczetów oraz propagował wyprawę przeciwko chrześcijanom w ramach dżihadu.

Nowy emir zapisał się mocno w historii Al-Andalus, ponieważ jego długie panowanie obfitowało w wydarzenia. Zacząć jednak warto od tego, że stworzył wydajny system administracyjny na dworze, który z niewielkimi zmianami przetrwał aż do upadku kalifatu w XI wieku. Na czele dworu postawił *ḥāḡiba*, który spełniał funkcję wschodniego wezyra. Poniżej byli wezyrowie, odpowiedzialni za różne sfery aktywności państwa. Można było łączyć kilka stanowisk wezyrskich nawet z funkcją *ḥāḡiba*. Ponadto wprowadził osobistego sekretarza (*kātiba*) oraz *dīwān* (kancelarię) i mennicę. Utrwalił także podział administracyjny na trzy marchie i rozpoczął odchodzenie od armii opartej na *ḡundach* ku zawodowej.⁹²

‘Abd Ar-Raḥmān II uważany jest za najbardziej intelektualnego władcę Al-Andalus obok rządzącego wiek później Al-Ḥakama II. Utrzymywał stałe kontakty z dworem bizantyjskim, skąd zresztą sprowadzał rękopisy, a za potężną sumę 10 tysięcy dirhemów kupił naszyjnik *Aš-Šifā'* (wykonany dla Hārūna Ar-Rašīda). Za jego rządów do Kordoby sprowadził się ‘Alī Ibn Nāfi‘ znany jako Ziryāb, muzyk i wielki arbiter elegancji (Lèvi-Provençal porównał go do słynnego Beau Brummella). Podczas jego panowania wynalazca i poeta ‘Abbās Ibn Firnās podjął próbę skonstruowania skrzydeł, podobnych do tych, które wiele wieków później projektował Leonardo da Vinci.⁹³

Emir poradził sobie z wszystkimi zawirowaniami politycznymi. Musiał między innymi przeciwstawić się najazdowi Wikingów, który w 844 roku sięgnął Sewilli. Choć ‘Abd Ar-Raḥmān nie zdołał uchronić miasta przed splądrowaniem, to zdołał ściągnąć wojska i pokonać najeźdźców. Skuteczność państwa, którą widać w szybkości mobilizacji armii, była nieosiągalna dla innych krajów na zachodzie Europy. Wystarczy przywołać kłopoty jakie z Wikingami mieli Karolingowie, czy Anglosasi.⁹⁴

⁹² Na temat administracji i władzy w Al-Andalus za Umayyadów zob. M. Meouak, *Pouvoir souverain, administration central et élites politiques dans l'Espagne Umayyade (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, Helsinki 1999, s. 35-69 oraz P. Guichard, *Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*, Paris 1967, s. 282-306.

⁹³ E. Lèvi-Provençal, ‘*Abbās Ibn Firnās* [w:] *EOI*, I, s. 10.

⁹⁴ T.D. Kendrick, *A History of the Vikings*, New York 2004, s. 200-204; A. El Hajji, *The Andalusian Diplomatic Relations with the Vikings During the Umayyad Period (A. H. 138-366/A. D. 755-976)*, „Hespéris-Tamuda”, VIII (1967), s. 67-105.

Słynnym epizodem z rządów ‘Abd Ar-Raḥmāna II był tzw. okres męczenników w Kordobie. Tamtejsza mniejszość chrześcijańska miała się dobrze i jej obecność w Al-Andalus była korzystna dla państwa ze względu na dodatkowy podatek, który uiszczali (*harāğ*). W islamie zaś zdecydowaną i ostrą reakcją, tak wtedy, jak i dziś, budzą dwie sprawy – apostazji oraz obrażania Proroka i *Koranu*. Począwszy od 850 roku dokonywano w Kordobie, za namową mnicha Eulogiusza, publicznych apostazji oraz bluźnienia przeciwko Prorokowi. Władza nie mogła pozostać bierna wobec tego, więc padały wyroki śmierci. Najwięcej tych wystąpień było w latach 852-859, ostatecznie „okres męczenników” zakończył się po śmierci Eulogiusza (859). W sumie skazano na śmierć i ścięto 48 osób.⁹⁵

Po ‘Abd Ar-Raḥmānie rządził jego syn Muḥammad I (852-886), o którego rządach nie można wiele dobrego powiedzieć.⁹⁶ Na jego panowanie datuje się wzmożenie biurokratyzacji państwa i spadek dochodów, częściowo wynikający z buntów na prowincjach, a częściowo z dużej liczby konwersji na islam. Mniejsza liczba chrześcijan oznaczała mniejsze dochody z podatków dla „Ludów Księgi”.⁹⁷ Podczas swoich rządów Muḥammad musiał niejednokrotnie stawiać czoło zbuntowanym miastom, z których najdłużej przyszło mu się potykać z Toledo (852-873). Niebagatelnym problemem były też występujące klęski głodu w latach 865-868 i 873-874.

Następcami Muḥammada byli kolejno jego dwaj synowie: Al-Mundīr (886-888) oraz ‘Abd Allāh (888-912).⁹⁸ Rządy Al-Mundīra zapowiadały się nieźle, jednak szybki zgon wprowadził na tron jego brata. ‘Abd Allāh okazał się władcą fatalnym. Podczas jego rządów państwo stoczyło się ku anarchii i niewiele brakowało do jego całkowitego rozpadu. Poza jego kontrolą znalazły się Sewilla (nastąpił tam okres rozkwitu pod światłymi rządami Ibrāhīma Ibn Al-Ḥağğāga), Murcia, Toledo i Carmona. Wybuchła wielka rebelia muwalladów, która została stłumiona przez możne rody arabskie. Kordoba nie była bowiem w stanie przeprowadzić większej akcji militarnej. Uwagę emira zajmowała niespodziewana rebelia Ibn Ḥafṣūna.

‘Umar Ibn Ḥafṣūn zaczął swoją „karierę” jako uciekinier po bójce, w której dokonał morderstwa. Zbiegł do Tehertu w dzisiejszej Algierii, by powrócić w 881 roku i rozpocząć

⁹⁵ Więcej na temat tego zjawiska w: K.B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge 1988, J.A. Coope, *The Martyrs of Cordoba Community and Family Conflict in the Age of Mass Conversion*, Nebraska 1995 oraz Ch. Haines, *Christianity and Islam in Spain*, London 1889, s. 25-73.

⁹⁶ Ibn Al-Abbār, I, s. 42-43; Ibn Al-Qūṭīya, s. 86-105, Ibn ‘Idārī, II, s. 93-113; Al-Maqqarī, I, s. 350-352.

⁹⁷ Analiza faktycznej liczby konwertytów, zob. M. Penelas, *Some Remarks on conversion to Islam in Al-Andalus*, „Al-Qanṭara”, XXIII, 1 (2002), s. 193-200.

⁹⁸ Opis ich rządów: Ibn Al-Qūṭīya, s. 113-118; Ibn Al-Abbār, I, s. 43-44; Ibn ‘Idārī, II, s. 113-156; Al-Maqqarī, I, s. 352-353.

grabieże w górach Sierra Nevada. Z czasem jednak Ibn Ḥafṣūn zaczął przejmować kontrolę nad coraz rozleglejszymi terenami, stał się też nieformalnym przywódcą muwalladów. Jego szczytowym osiągnięciem był nieudany szturm Kordoby w 899 roku. Spadek jego popularności można datować od przejścia na chrześcijaństwo w tym samym roku. Jednak aż do końca panowania ‘Abd Allāha jego tereny w górach i twierdza Bobastro były niezagrożone.⁹⁹

‘Abd Allāh odizolował się całkowicie od społeczeństwa i z zaciekłością tropił urojonych czy też prawdziwych spiskowców. Stracił w ten sposób swoich braci oraz syna. Wobec tego wyznaczył na swojego następcę wnuka – ‘Abd Ar-Raḥmāna. Była to bodajże najlepsza decyzja podjęta podczas jego rządów.

1.3. Kalifat Kordoby

‘Abd Ar-Raḥmān III (912-961) uznawany jest za najwybitniejszego władcę umajjadzkiego w dziejach Al-Andalus. Podczas swojego długiego panowania wyciągnął państwo z głębokiego kryzysu i uczynił ponownie regionalną potęgą. Miał niezwykłą jak na Araba urodę – niebieskie oczy i jasne włosy, co było spadkiem po matce (Baskijce Muznie) oraz babci (Iñidze, córce króla Fortuna Garcesa z Nawarry).¹⁰⁰

Objął władzę mając zaledwie 21 lat, lecz sprawował ją od początku nad wyraz dojrzałe. Hugh Kennedy określił go następującymi słowami:

*Nie był błyskotliwym generałem, ani charyzmatycznym przywódcą religijnym, ale konsekwentnym i zdeterminowanym politykiem.*¹⁰¹

‘Abd Ar-Raḥmān miał od początku ustaloną strategię postępowania, by odzyskać utracone przez Kordobę tereny. Stosował umiejętnie różne metody nacisku, militarne i ekonomiczne (blokady, a także palenie upraw). Próbował z każdym zbuntowanym możliwym pertraktować, by zamiast wieloletnich zatargów wciągnąć go do elity państwowej. Jednym z najważniejszych przeciwników był Muḥammad, syn wspomnianego wcześniej Ibrāhīma Ibn Al-Ḥaḡḡāga. Oddawszy kontrolę nad Sewillą, został wezyrem w Kordobie (913). Syn Ibn Ḥafṣūna – Ḥafṣ, po klęsce i poddaniu ostatniego punktu oporu w Bobastro, został wciągnięty

⁹⁹ Państwo ‘Umara Ibn Ḥafṣūna zob. A. Tibi, *‘Umar Ibn Ḥafṣūn*, [w:] *EOI*, X, s. 825-825; został wspomniany nawet w znanym dziele geograficznym: Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-ard*, Bayrūt 1992, s. 111.

¹⁰⁰ Opis jego rządów: Ibn ‘Idārī, II, s. 156-232; Ibn Al-Abbār, I, s. 198-200; Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis min anba’ ahl Al-Andalus*, taḥqīq M. Makkī, s. 162-231; Al-Maqqarī, I, s. 353-380.

¹⁰¹ H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, *op. cit.*, s. 82.

do armii emira (928). Emir działał zresztą bardzo systematycznie, w kolejnych kampaniach odzyskując władze na coraz odleglejszych terenach.

Po opanowaniu sytuacji na południu ‘Abd Ar-Raḥmān III zdecydował się spróbować swoich sił w starciu z władcami chrześcijańskimi w północnej części Półwyspu Iberyjskiego. Królowie chrześcijańscy wykorzystali słabość muzułmanów w II połowie IX wieku i umocnili swoje pozycje. Królestwo Kastylii systematycznie od odkrycia grobu św. Jakuba (ok. 830 roku) zyskiwało na znaczeniu. Osadnictwo chrześcijańskie dotarło do linii Duero, a stolicą stał się silnie ufortyfikowany Leon. Udało się nawet założyć placówkę na południowym brzegu rzeki – Zamorę. Już za panowania ‘Abd Ar-Raḥmāna król Ordoño III splądrował Evorę (913). Wobec tego w 917 roku emir podjął pierwszą wyprawę. Doznawszy wówczas klęski, w kolejnej kampanii (920) uczestniczył już osobiście. Ta oraz kolejna wyprawa (927) zostały zwieńczone sukcesem, udało się nawet zdobyć i splądrować Pampelunę (ostatni zresztą raz muzułmanie zdołali tego dokonać).

Gromadząc armię i zwołując swoich wasali przeciwko chrześcijanom, emir każdorazowo ogłaszał dżihad. Miało to stanowić ważne podłoże do aspiracji politycznych ‘Abd Ar-Raḥmāna. Celem było wykazanie swoich predyspozycji do kierowania wszystkimi muzułmanami. Powodów tego działania trzeba szukać także gdzie indziej.¹⁰² Rywalizacja Umajjadów z Abbasydami była widoczna od pojawienia się ‘Abd Ar-Raḥmāna I na Półwyspie Iberyjskim. W Al-Andalus przyjmowano bliskowschodnie obyczaje i naśladowano prądy kulturowe. W literaturze andaluzyjskiej można zaobserwować dominację bliskowschodnich motywów literackich i potrzeba było sporo czasu, zanim pojawiły się miejscowe gatunki oraz schematy. Pomimo całkowitej niezależności państwa, Umajjadi hiszpańscy wciąż nie sięgali po najważniejszy w świecie muzułmański tytuł - *ḥalīfat rasūl allāh* (arab. zastępca Proroka – kalif) albo *amīr al-mu‘minīn* (arab. książę wierzących). Choć już ‘Abd Ar-Raḥmān I zaprzestał wymieniania imienia kalifa w piątkowej modlitwie (zrobił to zresztą nie od razu), to panujący zadowalali się tytułem emira.

Sytuacja zmieniła się w X wieku. Powolny rozkład państwa Abbasydów na Bliskim Wschodzie otworzył możliwości do powstania nowych państw i rzucania wyzwania Bagdadowi. Jako pierwszy odważył się na to władca z dynastii Fatymidów – ‘Abd Allāh Al-Mahdī Billāh, który w swoim państwie tunezyjskim ogłosił się w 909 roku kalifem. To bezprecedensowe wydarzenie, wsparte szyickim charakterem jego państwa oraz

¹⁰² Polityka zagraniczna kalifa zob. E. Manzano Moreno, *La Frontera de Al-Andalus en epoca de los Omeyas*, Madrid 1991; *HEM*, II, s. 33-78; źródła chrześcijańskie omówione w: B. Sánchez Alonso, *Historia de la historiografía española*, I, Madrid 1947, s. 111-122.

wywodzeniem się dynastii od ‘Alego Ibn Abī Tāliba odmieniło świat muzułmański. Ponadto, egipscy Fatymidzi rozpoczęli ekspansję w obie strony wzdłuż wybrzeża Afryki Północnej. Fatymidzi zajęli w 917 Nakur, a w 922 splądrowali Fez, wkraczając na tereny należące do Berberów związanych z Al-Andalus. Przybliżyło to zagrożenie fatymidzkie do państwa ‘Abd Ar-Raḥmāna III, który postanowił przyjąć wyzwanie.¹⁰³

Te wydarzenia doprowadziły w 929 roku do ogłoszenia w Wielkim Meczezie w Kordobie oraz we wszystkich meczetach kraju ‘Abd Ar-Raḥmāna III kalifem i najwyższym zwierzchnikiem wiernych. Władca przyjął wówczas przydomek An-Nāṣir, czyli zwycięski.¹⁰⁴

Ideologia kalifa była spójna i jak wykazuje Janina Safran, była szczegółowo zaplanowana, a następnie realizowana i opisywana przez historyków związanych z dworem. Cała jego działalność była podporządkowana ukazaniu legitymizacji jego praw do tytułu kalifa.

Nowy kalif musiał przeciwstawić się ekspansji fatymidzkiej. W tym celu zajął przyczółki po drugiej stronie Gibraltaru, wkraczając do Melilli (927), Ceuty (931) i Tangeru (951). Choć wybitny dowódca fatymidzki Ğawhar zajął dla swojego kalifa większość dzisiejszego Maroka, to andaluzyjskie włości Umajjadów pozostały niezagrożone. An-Nāṣir starał się wszelkimi sposobami ugruntować swoją władzę. Wysyłał poselstwa do Bizancjum i do cesarza Ottona I. Wszelkie jego poczynania miały legitymizować jego tytuł kalifa. Jednak powiększanie dworu (budowa słynnego pałacu Az-Zahrā’ ruszyła w 936¹⁰⁵) i centralizacja państwa powodowały odizolowanie władcy od społeczeństwa. O ile zręczni kalifowie, jak ‘Abd Ar-Raḥmān czy jego następca Al-Ḥakam II, potrafili sobie z tym poradzić, o tyle niedoświadczony Hišām II owej sytuacji nie sprostał.

Sukcesja po ‘Abd Ar-Raḥmānie była sprawą prostą i nowym kalifem został Al-Ḥakam II Al-Mustanṣir (961-976). Znamy część jego panowania (lata 971-975) dość szczegółowo z zachowanego fragmentu dzieła Ibn Ḥayyāna.¹⁰⁶ Podczas swoich rządów oparł się na zaufanym i doświadczonym dowódcy Ğālibie Ibn ‘Abd Ar-Raḥmānie, który otrzymał honorowy tytuł *al-qā'id al-'alā* (najwyższy dowódca), a po dalszych triumfach w Afryce

¹⁰³ Polityka fatymidzka kalifa: *HEM*, II, s. 78-110.

¹⁰⁴ J.M. Safran, *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Cambridge 2000; kwestie religijne omawia zaś M. Fierro, *La política religiosa de ‘Abd Ar-Raḥmān III (r. 300/912-350/961)*, „Al-Qantara”, vol. XXV, fasc. 1, 2004, s. 119-156.

¹⁰⁵ Na temat Az-Zahry istnieje obszerna literatura, zob.: M. Fierro, *Madīnat Az-Zahrā’, el Paraíso y los Fatimies*, „Al-Qantara”, vol. XXV, fasc. 2, 2004, s. 299-327; F Hernandez Gimenez, *Madīnat al-Zahra*, Granada 1985; warto zajrzeć także do nieregularnie ukazującego się periodyku „Cuadernos de Madīnat al-Zahra”.

¹⁰⁶ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis fī aḥbār balad Al-Andalus (Al-Ḥakam II)*, ed. A.A. Al-Ḥāğğī, Bayrūt 1965; panowanie Al-Ḥakama II także w: Ibn ‘Idārī, II, s. 232-252; Al-Maqqarī, I, s. 382-396.

Północnej *Ḍū As-Sayfayn* (pan mieczy). Obejmując tron Al-Ḥakam miał już 46 lat i umiejętnie kontynuował wyważoną politykę wewnętrzną ojca.

Ponadto ostatni wielki władca umajjadzki przeszedł do historii jako wielki mecenas sztuki. Sprowadzał z najdalszych zakątków ówczesnego świata książki. Stworzył na swoim dworze sprzyjające dla artystów i uczonych warunki, co zaowocowało napływem wielkich osobowości. Co ważne, takie podejście kontynuował potem Al-Manṣūr. Dla mieszkańców Kordoby organizował corocznie wielkie uroczystości z okazji muzułmańskich świąt al-aḏḥā i al-fiṭr. Jednak był to już ostatni kalif umajjadzki, który potrafił kontrolować kompleksowo sytuację w państwie. Rosnąca izolacja dworu i wpływy najważniejszych dowódców pozbawiły władzy jego następcę.

1.4. Pod protekcją Amirydów (976-1008)

Obejmując władzę kalif Hišām II (976-1008 i 1010-1013)¹⁰⁷ miał zaledwie czternaście lat i nie był w stanie przejąć kontroli nad państwem. W tej sytuacji rozpoczęła się walka o to, kto zaopiekuje się małoletnim władcą i jego matką Ṣubḥą. Zawiązał się spisek *ṣaqlabów*¹⁰⁸ pod wodzą Fā'iqa An-Nizāmiego, który miał odsunąć Hišāma od władzy i wprowadzić na tron brata kalifa Al-Muḡirę Ibn An-Nāšira. Byłby on oczywiście marionetką w ich rękach.

Informacje te dotarły do osoby bardzo ważnej już wówczas na dworze, a mianowicie kadiego umajjadzkiej części Afryki Północnej – Muḥammada Ibn Abī 'Āmira. Ten doświadczony w bojach pod wodzą Ġāliba szybko opanował sytuację i wprowadził na tron Hišāma II Al-Mu'ayyada. Wkrótce potem rozpoczął realizację swoje planu zdobycia władzy. Zgłosił się na ochotnika do prowadzenia wyprawy przeciwko chrześcijanom na północy i powróciwszy miał już poparcie konieczne do odsunięcia dotychczasowego berberyjskiego ḥāḡiba. Sam Ibn Abī 'Āmir jako pochodzący z arabskiej arystokracji uzyskał poparcie możnych andaluzyjskich rodów. Gdy w 978 roku pokonał leciwego generała Ġāliba dysponował już pełnią władzy jako *ḥāḡib* i przy bierności Hišāma całkowicie kontrolował sytuację w kraju. Jako symbol jego potęgi można uznać budowany od tego samego roku pałac Madīnat Az-Zāhira, będący konkurencją dla umajjadzkiej Az-Zāhry.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ibn 'Idārī wszystkie wydarzenia lat amirydzkich umieszcza pod panowaniem Hišāma: Ibn 'Idārī, II, s. 252-294; Al-Maqqarī, I, s. 396-399.

¹⁰⁸ *Ṣaqlabowie* – dosł. Słowianie, gwardia pałacowa złożona z niewolników pochodzących najczęściej z krajów słowiańskich, z czasem zyskujących ogromne wpływy w państwie.

¹⁰⁹ O Al-Manṣūrze: Al-Maqqarī, I, s.407-432; Ibn 'Idārī w części poświęconej Hišāmowi wyszczególnia rozdziały o nim, zob. szczególnie Ibn 'Idārī, II, s. 265-272. Zob. *HEM*, II, s. 196-273 oraz R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, Madrid 1946, I, s. 71-72.

Nowy władca Al-Andalus przyjął tytuł *Al-Manṣūr* (arab. zwycięski) i pod takim imieniem przeszedł do historii (w Europie znany jest jako Almanzor). Pozostawiając fikcję władzy kalifa, uzyskał bardzo skuteczny model zarządzania państwem. Władzę oparł na ukazywaniu siebie jako muzułmańskiego władcy idealnego, w tym celu organizując liczne najazdy na ziemie chrześcijańskie. Najsłynniejsze rajzy pod hasłami dżihadu to spłądrowanie Barcelony (985 r.) i Santiago de Compostela (997). Al-Manṣūr był niezwykle religijny i miał ponoć nosić ze sobą własnoręcznie przepisany *Koran*. Lista jego pobożnych przymiotów zapisanych w kronikach jest długa, i jak zauważył Hugh Kennedy, zapewne sam *ḥāḡib* kazał je rozgłaszać.¹¹⁰ Nie przeszkadzało mu to jednak pojąc za żonę córkę króla Leonu.

Wielkie rajdy na północ półwyspu mnie przyniosły jednak wymiernych zysków terytorialnych. Takie poczynił natomiast Al-Manṣūr w Północnej Afryce. Po przeniesieniu punktu ciężkości państwa fatymidzkiego do Egiptu, tereny dzisiejszego Maroka były zależne od Al-Andalus. Jednak gdy berberyjscy władcy zaprzestali uiszczania trybutu, Almanzor wysłał swojego dowódcę Wādiḡa, który zajął Fez i miasto to znajdowało się aż do śmierci *ḥāḡiba* pod kontrolą Kordoby (998-1002).

Po Al-Manṣūrze stanowisko *ḥāḡiba* objął jego syn ‘Abd Al-Mālik Al-Muzaffar (1002-1008).¹¹¹ Władca ten jednak był bliższy typowi dowódcy wojskowego niż administratora państwa. Pomimo tego za jego czasów państwo było względnie spokojne i nawet pijackie wybryki nowego *ḥāḡiba* nie zakłóciły tego. Zgubne dla Al-Andalus okazało się niespodziewane panowanie jego młodszego brata.

1.5. Al-Fitna al-barbarīya¹¹²

Należy zastanowić się, dlaczego z punktu widzenia wydarzeń politycznych ten okres jest tak wyjątkowy w dziejach Al-Andalus? Już sam fakt, że w ciągu 23 lat panowało 11 kalifów po wcześniejszych trzech kalifach w ciągu półwiecza świadczy o chaosie i anarchii jakie wówczas panowały. Nie jest to zresztą pełny obraz zmian na najwyższym szczeblu władzy. Należy do tego dodać, że niektórzy z władców kilkakrotnie zdobywali i tracili Kordobę. Samo zaś miasto, było wielokrotnie oblegane (najdłuższe oblężenie trwało niemal dwa lata – 1011-1013), plądrowane oraz zalewane przez Gwadalkiwir.

¹¹⁰ H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal, op. cit.*, s. 115.

¹¹¹ Trzeba tu zaznaczyć, że najstarszy syn Al-Manṣūra – ‘Abd Allāh, został ścięty za udział w spisku mającym obalić jego ojca. Panowanie Al-Muzaffara: Ibn ‘Idārī, III, s. 2-36; Al-Maqqarī, I, s. 436-437; Ibn Bassām, *Ad-Daḡira fi maḡasib ahl Al-Ġazira*, taḡiq I. ‘Abbās, Bayrūt 1997, VII, s. 76-77.

¹¹² Szczegółowy opis wydarzeń z lat 1008-1031, łącznie z przeglądem źródeł można znaleźć w: P. Scales, *The Fall of the Caliphate of Cordoba*, Leiden 1994. W źródłach Ibn ‘Idārī, III, s. 50-150; Al-Maqqarī, I, s. 426-438.

Burzliwe i przełomowe lata 1009-1031 dają sposobność przyjrzenia się miastu, które w ciągu jednego pokolenia z najważniejszego po zachodniej stronie Morza Śródziemnego ośrodka kultury i handlu (nie mówiąc o randze politycznej) stało się ledwie cieniem dawnej potęgi. Kordoba zachowała jednak znaczenie symboliczne w Al-Andalus i wciąż uznawano, że kto włada dawną stolicą, kontroluje cały kraj. Ponadto okres ten jest najmniej znany w polskiej literaturze, stąd największy nacisk na jego przedstawienie w niniejszym rozdziale.

W okresie chaosu wojny domowej tworzyli bodajże najwybitniejsi w dziejach Al-Andalus twórcy. Próbowano się nawet pokusić o nazwanie ich „pokoleniem 1009 roku”, nawiązując do klęsk, jakie nawiedziły Kordobę w tym roku i w analogii do hiszpańskiego „pokolenia 1898 roku”.¹¹³

Po nagłym zgonie starszego syna Al-Manšūra – ‘Abd Al-Malika w 1008 roku, władzę objął jego brat ‘Abd Ar-Raḥmān Sanchuelo.¹¹⁴ Nie zadowolił się on jednak jak poprzednicy tytułem *ḥāǧiba*, lecz zapragnął pełni władzy i zdetronizował formalnie wciąż urzędującego kalifa Hišāma II. Zadbął o legalny aspekt tych działań, czego świadectwem jest niezwykle ciekawy dokument. Ibn Ḥayyān widział tekst przekazania władzy przez kalifa w Wielkim Meczece w Kordobie. Możemy dowiedzieć się z niego, jaki obowiązywał wówczas kanon cech idealnego władcy: religia (*ad-dīn*), prawowierność (*al-ḥadīya*), umiłowanie sprawiedliwości (*taharrīyya li-l-ḥaqq*), „czystość” (*aṣ-ṣayānat*), brak emocji (*tabri’a min al-hawā*)¹¹⁵. Choć nowy kalif starał się systematycznie umacniać swoją władzę, zgubiło go zbyt słabe oparcie w siłach z zewnątrz, które rozwścieczyło mieszkańców Kordoby. Oprócz chrześcijańskiego sojusznika z północy (szeroko dyskutowana postać Ibn Gómeza¹¹⁶), ‘Abd Ar-Raḥmān Sanchuelo pokładał zaufanie w Berberach. Ibn ‘Idārī zanotował ciekawą historię, która pomimo cech sugerujących jej fikcyjność, oddaje nastrój panujący wówczas w mieście. Wedle niej, nowy kalif nakazał służbie pałacowej zamienić tradycyjne nakrycia głowy na berberyjskie turbany, co wywołało furię Kordobańczyków. Według kronikarza, miało być to dowodem na winę Amirydów w doprowadzeniu do *fitny*.¹¹⁷

Panowanie ‘Abd Ar-Raḥmāna zakończyło się, gdy podczas jego wyprawy przeciwko Alfonsowi V z Leonu (999-1028) mieszkańcy Kordoby zbuntowali się pod wodzą

¹¹³ M. A. Makki, *Tamhīd* [w:] Ibn Ḥayyān, s. 22.

¹¹⁴ Zob. Al-Maqqarī, I, s. 434; Ibn ‘Idārī, III, s. 36-42.

¹¹⁵ Ibn ‘Idārī, III, s. 42-43.

¹¹⁶ R. Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid*, v. 2, Madrid 1954, s. 538-540; J. Perez de Urbel, *El Condado de Castilla*, Madrid 1945, v. 2, s. 819-823; Ibn ‘Idārī, III, s. 50.

¹¹⁷ Ibn ‘Idārī, III, s. 47-48; An-Nuwayrī, *Kitāb nihāyat al-‘Arab fī funūn al-adab*, ed. and Spanish translation by M. Gaspar y Remiro, *Historia de España y Africa, por el-Nuagurī*, Grenada 1917-1919, s. 62-64; Al-Maqqarī, I, s. 435.

Muḥammada Ibn Hišāma Ibn ‘Abd Al-Ġabbāra, prawnuka ‘Abd Ar-Raḥmāna III¹¹⁸. Wkrótce ogłosił się on kalifem jako *Al-Mahdī* (arab. prowadzony).

Przejęcie władzy nie odbyło się szybko i bezboleśnie. Z punktu widzenia mieszkańców stolicy, było to bodajże najbardziej traumatyczne wydarzenie w dziejach *fitny*. W dotychczas spokojnej Kordobie, która nie zaznała większych zaburzeń od dłuższego czasu, doszło do wielkiego plądrowania pałacu Amirydów – Az-Zāhiry (18 II 1009). Al-Mahdī zyskał poparcie niższych klas miejskich (arab. *as-sifla wa sāl’ir ġawġa’ al-aswāq*) i z ich pomocą zdobył miasto (niektórzy widzą w tym niemalże rewolucję).¹¹⁹ Peter Scales twierdzi, że plądrowanie było nagrodą za poparcie przewrotu. Szacuje się, że łupem padło półtora miliona złotych dinarów oraz pięć i pół miliona srebrnych dirhemów.¹²⁰ Opis An-Nuwayrīego oddaje orgię zniszczenia:

*Grabież była niewyobrażalna. Ponad to, co zostało zabrane z pałacu Az-Zāhira przez żołnierzy, wszystkie rezydencje wezyrów i bogaczy w okolicach Bālis zostały doszczętnie złupione, drzwi były wyrywane z zawiasów, budynki burzone by zdobyć drewno.*¹²¹

Al-Mahdīemu kronikarze zarzucili nawet złupienie haremu, co było potężnym wykroczeniem w społeczeństwie muzułmańskim. Plądrowanie wzmiankował także Ibn Ḥazm, a utracone ogrody Az Zāhiry oraz Az-Zāhry (które ucierpiały również) wspominał z nostalgią Ibn Zaydūn:

*Z Az-Zahry ciebie wspominam z wielką miłością.
Horyzont jest czysty, a ziemia ukazuje pogodne oblicze
(...)
Ogrody kwiatowe uśmiechały się swoimi srebrnymi wodami,
Podobne naszymi na szyjach pięknych dziewcząt.
Takie były dni rozkoszy, które już minęły...*¹²²

Wskazuję na te wydarzenia szczegółowo, ponieważ one właśnie rozpoczęły ciąg kolejnych przewrotów i wojen domowych zakończonych dopiero w 1031 roku, a tak

¹¹⁸ Pełen wykaz władców umajjadzkich, w tym okresu *fitny*, wraz z ich genealogią znajduje się na końcu pracy.

¹¹⁹ P. Scales, *A Proletarian Revolution in 11th Century Spain?*, „Al-Qanṭara”, vol. XI, fasc. 1, 1990, s. 113-125; C. Mazzoli-Gunitard, *Quand dans le premier tiers du XIe siècle, le peuple cordouan s’emparait de la rue...*, „Al-Qanṭara”, vol. XX, fasc 1, 1999, s. 119-135.

¹²⁰ Ibn Al-Ḥaṭīb, *Kitāb a’mal al-a’lām fī man būyi’a qabla al-iḥtīlām min mulūk al-islām*, ed. E. Lévi – Provençal, Beirut 1956, s. 131.

¹²¹ An-Nuwayrī, s. 74.

¹²² Za: J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995, s. 212.

naprawdę sytuacja ustabilizowała się wraz z przybyciem Almorawidów w latach siedemdziesiątych XI wieku. Te właśnie wydarzenia, zapoczątkowane plądrowaniem Az-Zāhiry, ukształtowały młode pokolenie pisarzy i uczonych. Wprawdzie to, w jaki sposób *fitna* wpłynęła na mieszkańców wiemy tylko z relacji przedstawicieli wyższych sfer, to jednak wspomnienia Ibn Ḥazma, czy słynny lament Ibn Zaydūna nad ogrodami Kordoby można uznać za reprezentatywne dla całości mieszkańców.¹²³

Po wykorzystaniu poparcia warstw niższych Muḥammad Al-Mahdī skierował uwagę ku klasie średniej Kordoby. Zresztą wspieranie przez *siflę* było wymieniane przez Ibn Ḥayyāna jako mankament tego kalifa. Na sile przybierał natomiast konflikt na tle etnicznym. Berberzy byli uważani przez Kordobańczyków za główną siłę stojącą za potęgą Amirydów i dyskryminujące ich dekrety wydawane przez Al-Mahdiego były witane ze zrozumieniem (zakaz jazdy konnej, noszenia broni). Pogrom berberyjskiej dzielnicy Ar-Rusāfa był realny i tylko autorytet kalifa przed nim powstrzymywał. Wykryto jednak wkrótce spisek Hišāma Ibn Sulaymāna, innego potomka ‘Abd Ar-Raḥmāna III An-Nāšira, popieranego przez Berberów. Spodziewając się najgorszego, uciekli oni z miasta i plądrowaniu ich domostw nikt już się nie sprzeciwiał.¹²⁴

Berberzy szukali pomocy w Calatravie, gdzie poparł ich kolejny Nasryda – Sulaymān Ibn Al-Ḥakam. Ten uzyskawszy pomoc finansową Sancha Garcii Ibn Ferdinanda (żywność, leki i ekwipunek), po kilku starciach wkroczył Kordoby (8 XI 1009). Tam został obrany kalifem jako *Al-Musta‘in billāh*. Sulaymān jest postacią najbardziej znienawidzoną przez przez Ibn Ḥayyāna i Ibn Bassāma, uzyskał nawet tytuł *imama Berberów*.¹²⁵ Oskarżany o bycie głównym sprawcą *fitny* lokował Berberów na ziemiach wokół stolicy, choć oni sami byli tak w Kordobie znienawidzeni, że bali się chodzić na bazar.

*Gdy Berberzy wybierali się na suq w Kordobie, bali się mieszkańców, a gdy jeden koń zarżał, kolejny się odwracał, z nienawiści, jaką ludzie do nich żywili.*¹²⁶

Kronikarze sympatyzujący z drugą stroną obarczali winą Al-Mahdiego i Kordobańczyków, informując, że po odbiciu miasta przez Muḥammada (2 VI 1010) dochodziło do aktów kanibalizmu i mordowania berberyjskich dzieci. Wysuwali najcięższe

¹²³ Ibn Ḥazm stracił wówczas znaczny majątek ziemski należący do jego rodziny. Bojąc się, że wiele rodzin może zniknąć, spisał najważniejsze genealogie andaluzyjskie w *Ġamharat ansāb Al-‘Arab*, (Ed. E. Lèvi-Provençal, Al-Qāhira 1948).

¹²⁴ P. Scales, *The Fall of the Caliphate of Cordoba*, *op. cit.*, s. 70; Ibn ‘Idārī, III, s. 81.

¹²⁵ Ibn Bassām, I, s. 36-37.

¹²⁶ Ibn ‘Idārī, III, s. 96.

oskarżenia, m.in. zezwalanie chrześcijanom na profanację symboli muzułmańskich.¹²⁷ To jest moment, gdy większą rolę zaczęli odgrywać także chrześcijanie. Wśród sił Al-Mahdīego znajdował się silny kontyngent kataloński (dziewięć tysięcy osób), który zresztą został zdziesiątkowany w kolejnej bitwie nad Guadiaro (21 VI 1010).

Sytuację skomplikował jeszcze wierny dotąd gubernator Al-Mahdīego (teraz już *ḥāḡib*) Wādīh, który spiskując z Amirydami doprowadził do detronizacji swojego dotychczasowego zwierzchnika i restauracji na tronie kalifa Hišāma, który rządził (teoretycznie) Kordobą w latach 976-1008. Berberzy jednak wrócili i tak rozpoczęło się dwuletnie oblężenie stolicy, którą w międzyczasie nawiedziła jeszcze wielka powódź (wylał Gwadalkiwir) oraz zaraza. Oblężenie zakończyło się ostatecznym upadkiem Hišāma i powrotem do władzy Sulaymāna. Był to okres, gdy miasto utraciło bezpowrotnie swój wielki, opiewany przez gości, splendor.

Zdobywając Kordobę, Berberzy nie uzyskali już kontroli nad całym Al-Andalus. Rozpoczął się bowiem proces politycznej defragmentacji państwa, który zainicjował ‘Alī Ibn Ḥammūd (w narracji Ibn Ḥayyāna kalif Hišām to zaaprobował).¹²⁸ W ciągu trzech lat opanował południową część Al-Andalus, w 1016 roku zdobył Kordobę i przyjął tytuł *An-Nāṣir li-dīnillāh* oraz *Al-Mutawakkil ‘alāllāh*.

W międzyczasie Amirydzi wyszukali kolejnego Umajjadę do obsadzenia tronu – ‘Abd Ar-Raḥmāna Al-Murtaḏę. Gdy ‘Ali Ibn Ḥammūd był zajęty rebelią w innej części kraju, nowy pretendent zdobył władzę w Kordobie. ‘Ali został wkrótce (18 III 1018) zamordowany w łaźni, co postanowił wykorzystać Al-Murtaḏā do uzyskania pełni władzy. Jednak nieudolnie przeprowadzone przez niego oblężenie Grenady w 1018 roku stało się definitywnym zamknięciem epoki nasrydzkiej w Al-Andalus. Pomimo tego, że jeszcze w latach dwudziestych były dwie próby przywrócenia Umajjadów na tron, to już nie miały one wystarczającego poparcia społecznego.¹²⁹ Nawet gdy w 1024 roku Ibn Ḥazm wrócił triumfalnie do Kordoby wraz z ‘Abd Ar-Raḥmānem V, po krótkim opanowaniu sytuacji doszło do katastrofy. Jego rządy zakończyły się szturmem Berberów na pałac i zgwałceniem kobiet w haremie.

Ostatecznie po kilku kolejnych przewrotach, jeden z przywódców Kordobańczyków, Abū Al-Ḥazm Ibn Ḡahwar ogłosił w 1031 roku koniec kalifatu i całkowity zakaz obierania Umajjadów na władców Kordoby. Było to wydarzenie bez precedensu, tym bardziej wobec

¹²⁷ Ibn ‘Idārī, III, s. 103 (przytoczone za Ibn Raqīem).

¹²⁸ Fragment kroniki Ibn Ḥayyāna przekazany przez Ibn ‘Idārīego, III, s. 114.

¹²⁹ Ibn Al-Ḥaṭīb, s. 153.

wielowiekowej lojalności mieszkańców Al-Andalus wobec rodu.¹³⁰ Nikt już nie miał wątpliwości, że Al-Andalus jako jedno państwo przestało istnieć.

1.6. Okres *tā'ifatów* i nadejście Almorawidów¹³¹

Okres królestw dzielnicowych (arab. *mulūk at-tawā'if*, lp. *tā'ifa* lub w wersji hiszpańskiej *Reyes de Taifas*) to systematyczny upadek Al-Andalus, bezwzględnie wykorzystany przez królestwa chrześcijańskie. Warto w tym miejscu wspomnieć, że samo słowo ma pochodzenie koraniczne i miało też inne zastosowanie w sufizmie.

Poszczególne państewka (z których większość ograniczała się do jednego miasta), powstawać zaczęły jeszcze w drugiej dekadzie XI wieku, gdy widać było, że upadek Kordoby jest nieunikniony. W szczytowym momencie było ich 30, ale do 1085 roku zostało się osiem największych. Różny był charakter poszczególnych *tā'ifatów*, a podzielić je można ze względu na pochodzenie rządzących. Były więc państewka rządzone (często od dłuższego czasu) przez wielkie rodziny arabskie. Po rozpadzie kalifatu oficjalnie rozpoczęły one rządy w swoich państwach-miastach (np. Sewilla, Saragossa i Kordoba). Podobnie było z *tā'ifatami* berberyjskimi w Badajoz, Toledo i Albarracin. Tam też właściwie usankcjonowano istniejący już stan rzeczy (szczególnie w Toledo rządzonym przez *Ḍū An-Nūnidów* od ponad stu lat). Obok tego, w niektórych państewkach pojawiły się nowe dynastie, niektóre bardzo efemeryczne, pochodzenia arabskiego, berberyjskiego czy też *şaqlabskiego*. Najsłynniejsza z nich była dynastia *Zirydów* w Grenadzie (1013-1090). Ostatni władca z tego rodu, 'Abd Allāh Ibn Buluggīn Ibn Bādīs, pozostawił po sobie pamiątki, stanowiące doskonałe źródło historyczne.¹³²

Najbardziej godnym wspomnienia *tā'ifatem* była Sewilla pod rządami 'Abbādydów (1023-1091). 'Abbād Ibn Muḥammad Al-Mu'tadid (1042-1069) uczynił z Sewilli największe i najbogatsze państwo Al-Andalus. Dwór sewilski przyciągał wielu uczonych, tam m.in. schronił się Ibn Zaydūn. W tym czasie Kordoba straciła swój splendor i w 1069 roku została zajęta przez 'Abbādydów.

¹³⁰ Ibn 'Idārī, III, s. 148.

¹³¹ Istnieją liczne publikacje na temat poszczególnych *tā'ifatów*. Ogólne opracowania: M.J. Viguera Molins, *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebies*, Madrid 1992; H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, op. cit., s. 131-154; D. Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party Kings*, Princeton 1985. O ważniejszych królestwach: J. Bosch Villa, *La Sevilla Islamica*, Seville 1984; M.J. Rubiera Mata, *La Taifa de Denia*, Alicante 1985; A. Handler, *The Zirids of Granada*, Florida 1974.

¹³² Ibn Zirī, *At-Tibyān*, taḥqīq E. Lèvi-Provençal, Al-Qāhira 1963.

Książęta dzielnicowi toczyli między sobą wojny, lecz żaden z nich nie potrafił wystawić większej armii.¹³³ Stąd groźne już wówczas państwa chrześcijańskie wykorzystywały tę sytuację, otrzymując bogaty haracz za protekcję lub nieingerencję. Postępująca degeneracja t̄a'ifatów w końcu doprowadziła jednak do aneksji terytorialnych. Systematycznie małe miasteczka wzdłuż Duero wpadały w ręce Leonu-Kastylii (Lamego – 1058, Coimbra – 1064, Coria – 1076). Szokiem dla muzułmanów było jednak dopiero zdobycie przez króla Alfonsa VI (1065-1109) Toledo w 1085 roku. Wbił w ten sposób klin w Al-Andalus i zdobywając to miasto sprawił, że żaden rejon kraju nie był bezpieczny od najazdów.¹³⁴

Dumni emirowie zdecydowali się poprosić o pomoc berberyjską dynastię Almorawidów.¹³⁵ Ich królestwo ze stolicą w założonym w 1062 roku Marrakeszu rozrosło się na dawnych terenach Idrysydów i obejmowało zachodnią część Maghrebu. Sułtan Yūsuf Ibn Tašfin przekroczył Gibraltar i rozpoczął marsz na północ. Alfons VI przerwał oblężenie Saragossy i tak doszło do bitwy pod Zallāqą (albo w wersji hiszpańskiej Sagrajas) 10 X 1086. Wedle świadectw muzułmańskich, Alfons doznał porażki i wycofał się na północ. Almorawidzi otrzymywali odtąd trybut z Al-Andalus, lecz już w 1090 roku powrócili i rozpoczęli systematyczny podbój kraju, uznawszy, że współpraca ze zwaśnionymi królami t̄a'ifatów jest niemożliwe. Ibn Tāšfin we wrześniu 1090 roku zajął Grenadę, na początku 1091 roku także Kordobę, a we wrześniu tego samego roku Sewillę. Do 1102 roku cały kraj znalazł się pod panowanie Almorawidów.

W ten oto sposób dobiegły końca dzieje Al-Andalus, jako państwa, którego charakter ukształtowali Umajjadzi. Ruch almorawidzki zmienił oblicze kraju i wprowadził fanatyzm religijny, który dotychczas pojawiał się jedynie sporadycznie. Choć sama dynastia uległa czarowi Al-Andalus i z czasem straciła część prozelitycznego zapału, to kraj nie wrócił już do dawnej postaci. Nie było już też nigdy sytuacji, by sami Andaluzyjczycy decydowali o własnym losie.

¹³³ Dyskusja na temat tego, kiedy muzułmanie zaczęli się jednoczyć przeciwko chrześcijanom w D. Wasserstein, *op. cit.*, s. 274-291.

¹³⁴ Zob. J.L. Shneidman, *The Rise of the Aragonese-Catalan Empire*, 2 vols, New York 1970.

¹³⁵ Podstawowym opracowaniem na temat Almorawidów jest J. Bosch Vila, *Los Almoravides*, Tetouan 1956, II wyd. (w edycji E. Molina Lopez) Granada 1985. Ponadto: F. Codera y Zaidin, *Decadencia y desaparicion de los Almoravides en España*, Zaragoza 1899.

Rozdział 2. Postrzeganie czasu, przyrody i ich wpływu na życie

2.1. Warunki naturalne w Kordobie

Należy rozpocząć opis postrzegania przyrody przez mieszkańców Kordoby i jej wpływ na codzienne życie od zwrócenia uwagi na środowisko naturalne Półwyspu Iberyjskiego. Przybywając nań w VIII wieku Arabowie i Berberzy natrafili na zgoła odmienny krajobraz, niż ten, do którego byli przyzwyczajeni, czy to na Bliskim Wschodzie, czy to w Afryce Północnej (gdzie dominuje klimat zwrotnikowy suchy, nie obejmuje on rzecz jasna samego wybrzeża afrykańskiego i bliskowschodniego). Tereny dawnego państwa wizygockiego wydały się najeźdźcom wręcz koranicznym rajem (arab. *ğanna*). *Wizje strumyków wody nie ulegającej zepsuciu, strumyków wina – rozkoszy dla popijających strumyków oczyszczonego miodu*¹³⁶, które szczególnie odnajdywali w żyznych dolinach rzecznych wywarły ogromne wrażenie na muzułmanach.

Element poszukiwania rajów był bardzo silny w kulturze muzułmańskiej, jak i zresztą chrześcijańskiej, co między innymi pokazał w swojej książce Jean Delumeau.¹³⁷ Owocem tego były zresztą ogrody muzułmańskie, o których będzie mowa nieco później.

Obok wspomnianych opisów koranicznych, dysponujemy fragmentami poezji. Wielu poetów andaluzyjskich opisywało Al-Andalus i jej poszczególne miasta jako koraniczny raj. Pochodzący z Alciry Ibn Ḥafāğa (1058-1138/9) w wierszu *Inna lilğanna* napisał:

| | |
|--|--|
| إِنَّ لِلجَنَّةِ فِي الأندلسِ مُجْتَلَى حُسْنٍ وَرِيَا نَفْسٍ | Raj w Al-Andalus ma piękno i najdelikatniejsze bryzy ¹³⁸ |
|--|--|

Nie inaczej pisali ówcześni geografowie zauroczeni środowiskiem naturalnym Półwyspu Iberyjskiego, np. An-Nuwayrī powołując się na Ibn Ḥazma opisuje, że:

| | |
|--|---|
| أرضها شامية في طبيها, تهامية في اعتدالها | Jej ziemia [tzn. Al-Andalus] jest szamijska w swym czarze, tihamijska ¹³⁹ w swym |
|--|---|

¹³⁶ *Koran*, XLVII: 15, z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył Józef Bielawski, Warszawa 1986; pozostałe opisy rajów w *Koranie*: LXXVI: 12-21, LVI: 10-38.

¹³⁷ J. Delumeau, *Historia rajów. Ogród rozkoszy*, przełożyła Eligia Bąkowska, Warszawa 1996.

¹³⁸ Ibn Ḥafāğa, *Dīwān Ibn Ḥafāğa*, taḥqīq ‘Abd Allāh Sandah, Bayrūt 2006, s. 178.

¹³⁹ Tihama – wąska nizina na Półwyspie Arabskim, leżąca blisko Morza Czerwonego, obecnie na terytorium Arabii Saudyjskiej i Jemenu.

| | |
|--|---|
| <p>وأستوائها, أهوازية في عظم خراجها وجبايتها, عدنية في منافع سواحلها, صينية في معادنها, هندية في عطرها وطيبها وذكائها.</p> | <p>umiarkowanym ciepłe, ahwazyjska¹⁴⁰ w wadze swych dochodów, adeńska w dobrodziejstwach wybrzeża, chińska w minerałach, a indyjska perfumami i mądrością.¹⁴¹</p> |
|--|---|

Alfred Fouillée (1838-1912) w klasycznym dziś dziele *Esquisse psychologique des peuples européens* analizując psychologię ludów europejskich przypomniał ludową opowieść o stworzeniu świata, której pochodzenie wykracza być może nawet przed czasy muzułmańskie. Bóg w trakcie kreacji spełniał wszystkie życzenia Hiszpana, które przydawały jego krajowi cech rajszych, aż do utraty cierpliwości przez Stwórcę przy prośbie o dobre rządy. Tak oto spadły na ten kraj rozliczne klęski na przestrzeni wieków.¹⁴² Fragment ten odnajdziemy już w kronikach z czasów Alfonsa X Mądrego (1252-1284). Nieco dalej w tym samym tekście odnajdziemy również frazy zaznaczające uroki Hiszpanii: *Pues esta Espanna que dezimos tal es como al parayso de Dios (...)* ; *Ay Espanna! Non a lengua nin engenno que pueda contar tu bien.*¹⁴³ Bez wątpienia te porównania, jeśli pochodzą z czasów przedmuzułmańskich, znalazły silne wsparcie w literaturze Al-Andalus.¹⁴⁴

Zanim przejdę w następnej części tego rozdziału do opisu rocznego cyklu życia oraz poszczególnych elementów środowiska naturalnego przez mieszkańców przedstawię jednak pokrótce charakterystykę centralnej części Al-Andalus, czyli Kordoby i okolic.

Półwysep Iberyjski znajdujący się między Morzem Śródziemnym a Oceanem Atlantyckim z resztą kontynentu europejskiego połączony jest poprzez przesmyk (450 km) młodych gór fałdowych – Pirenejów. Można wręcz stwierdzić, że ma on charakter subkontynentu. Przeciętna wysokość wynosi 660 m n.p.m., a niziny zajmują zaledwie 10% powierzchni półwyspu. Największa ich część znajduje się w Andaluzji. Nizina Andaluzyjska zwana też Betycką, a obecnie przez Hiszpanów Obniżeniem Gwadalkiwiru ma kształt trójkąta otwierającego się ku Morzu Śródziemnemu. W kontraście do jej nizinnego charakteru, to w Andaluzji w Sierra Nevada znajduje się najwyższy szczyt Półwyspu Iberyjskiego, Mulhacén (3478 m n.p.m.).

¹⁴⁰ Ahwaz – miasto w dzisiejszym Iranie, do dziś duże skupisko Arabów, znane w średniowieczu z handlu.

¹⁴¹ An-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, Al-Qāhira 1923 M[AD]-1342 [AJH], s. 358. Al-Qazwinī przypisuje tę frazę Al-'Udriemu, zob. Al-Qazwinī, *Kitāb atār al-bilād*, herausgegeben Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1848, s. 338.

¹⁴² A. Fouillée, *Esquisse psychologique des peuples européens*, Paris 1903, s. 167-8.

¹⁴³ *Primera Crónica General*, ed. R. Menéndez Pidal, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1906, s. 311.

¹⁴⁴ Więcej na ten temat: H. Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle. Ses Aspects généraux et sa valeur documentaire*, Paris 1937, s. 116-119.

Cały półwysep leży w strefie klimatów podzwrotnikowych. Okolice Kordoby należą do jego śródziemnomorskiej odmiany, cechującej się łagodną, deszczową zimą oraz gorącym i suchym latem. Andaluzja cechuje się najwyższymi średnimi temperaturami rocznymi, z zimami o średnich temperaturach 10^o C, a w Kordobie średnia dla lipca współcześnie to 27, 9^o C. Odnotowuje się też ponad 300 słonecznych dni w roku.¹⁴⁵

Kordoba leży na południe od Sierra Morena, a więc i od zajmującej większą część Półwyspu Iberyjskiego wyżyny zwanej Mesetą Iberyjską. Miasto położone jest nad rzeką Gwadalkiwir i przynależy do Niziny Andaluzyjskiej. Jest ona zamknięta od południa Górami Betyckimi, od południowego zachodu jest częściowo zabagniona (bagna Las Marismas).¹⁴⁶

W tak ciepłym klimacie pojawiały się także nagłe ochłodzenia, co ukazuje anonimowy *Dikr bilād Al-Andalus*:

| | |
|---|--|
| <p>وفيها نزل بقرطبة برد عظيم وزن الحجر منه رطل وأكثر ما قتل الطير والوحوش والبهائم وكسر الثمار وأهلك جملة من الناس.¹⁴⁷</p> | <p>W nim [338 roku] nadeszło do Kordoby wielkie zimno, aż kamień ważył ratl i wiele zginęło ptaków, zwierząt dzikich i domowych, drzewa owocowe połamały się, a wszyscy ludzie ucierpieli.</p> |
|---|--|

Tak przedstawia się krajobraz, w którym powstała cywilizacja muzułmańska na Półwyspie Iberyjskim, którego centrum stanowiła wówczas Kordoba. Należy wziąć pod uwagę oczywiście zmiany historyczne klimatu, które nastąpiły w ciągu tysiąclecia od powstania kalifatu Kordoby do naszych czasów. Jednak okres Małej Epoki Lodowcowej nastąpił już po rozpadzie państwa umajjadzkiego, a więc można założyć niewielkie różnice między klimatem X wieku a obecnym.¹⁴⁸

Rozważania o postrzeganiu tejże przyrody zacznę od refleksji na temat czasu i jego postrzegania przez mieszkańców Kordoby.

2.2. Czas – jego postrzeganie

Nie jest łatwym odróżnienie postrzegania czasu przez mieszkańców Kordoby od postrzegania go w innych częściach arabskiego kręgu kulturowego. W świecie

¹⁴⁵ L. Straszewicz, *Hiszpania*, Warszawa 1982, s. 34-57.

¹⁴⁶ J. Makowski, *Geografia fizyczna świata*, Warszawa 2008, s. 67-68.

¹⁴⁷ *Dikr bilād Al-Andalus*, taḡīq Luis Molina, I, Madrid 1983, s. 167.

¹⁴⁸ J.J. González Trueba, R. Martín Moreno, E. Martínez de Pisón, 'Little Ice Age' glaciation and current glaciers in the Iberian Peninsula, „The Holocene” 18,4 (2008), s. 551-568.

muzułmańskim zasadnicza zmiana nastąpiła wraz z misją Muḥammada. Wcześniej Arabowie pojmowali czas nielinearnie, nie było granic wytyczających dziejowe wydarzenia. Czas był tożsamy z przerażającym losem dla większości zamieszkujących Półwysep Arabski Beduinów. Wyrazem tych lęków było pojęcie *dahr* (دهر), rozumiane jako trwanie, zespół wydarzeń w życiu człowieka oraz jednocześnie fatum, któremu jest on poddany.¹⁴⁹ *Dahr* jest także stałym elementem poezji przedmuzułmańskiej, tak ważnej w kulturze arabskiej. Zauważa to 19-wieczny leksykon językowy Edwarda Williama Lane'a (1801-1876), opisując *dahr* jako zarówno los, jak i długi przedział czasu.¹⁵⁰ Słownik *Tāğ al-'arūs* Murtaḍy Az-Zabīdīego (1732-1790) cytuje pod tym obszernym hasłem m.in. hadisy, gdzie Allāh mówi – *to ja jestem dahr, czynię noc i dzień* (أنا الدهر أقلب الليل و النهار).¹⁵¹

Przemianę mentalną i kulturową wprowadził islam. Czas jest w islamie własnością Boga, a Bóg jest poza czasem. *Koran* uznał wiarę w moc *dahru* za właściwą poganom:

*Oni powiedzieli: To przecież tylko nasze życie na tym świecie: umieramy i żyjemy, i unicestwia nas tylko czas [dahr].*¹⁵²

Wprowadzenie wyraźnego podziału na okres przedmuzułmański (*dżahilija*) od stworzenia świata przez Boga-Allāha, teraźniejszość a także oczekiwany Sąd Ostateczny (arab. *yawm ad-dīn* – يوم الدين). umiejscawiał człowieka w czasie. Arabowie zyskali swoją eschatologię, w oczywisty sposób zaczerpniętą z tradycji judeochrześcijańskiej. Miało to swoje praktyczne przełożenie – *Koran* (II:189) wyraźnie ustala choćby długość miesięcy (stosując kalendarz księżycowy).¹⁵³ Prorok w pewnym sensie wprowadził czas linearny w kulturze arabskiej. Choć niekiedy można odnieść wrażenie istnienia wielu narracji jednocześnie i czasów równoległych. Najbardziej widoczne jest to w historiografii.¹⁵⁴

Sam *Koran* wchłonał dużą liczbę obecnych wówczas określeń czasu, które szczegółowo analizował L. Gardet.¹⁵⁵ Najważniejsze z tego okresu źródła z Al-Andalus, jak Ibn Ḥayyān oraz Ibn 'Idārī używają regularnie pojęć *waqt* i *zamān* (وقت, زمان) oba oznaczają

¹⁴⁹ W.M. Watt, *Dahr* [w:] *EOI*, II, s. 94.

¹⁵⁰ E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Beirut 1968, v. III, s. 923-4.

¹⁵¹ M. Az-Zabīdī, *Tāğ al-'arūs fī ḡawāhir al-qāmūs*, taḥqīq 'A. As-Sattār et al., Al-Kuwayt 1982AD – 1392AH, ḡ. 11, s. 343; Fragmenty te znane są dzięki objaśnieniom Aṭ-Ṭabarīego, *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī. Ḡāmi' al-bayān 'an ta'wīl ay Al-Qur'an*, taḥqīq 'A. 'Abd Al-Ḥasan At-Turkī, Al-Qāhira 2001M[AD]-1422[A]H, ḡ. 21, s. 95.

¹⁵² *Koran*, XLV:24.

¹⁵³ T. Zimmermann, *The Philosophy of Time and Time Telling Devices in the Early Islamic world*, [w:] *Proceedings of the Conference <<Time and Astronomy in Past Cultures>>*, Toruń, March 30 – April 1, 2005, A. Sołtysiak (ed.), Warszawa-Toruń 2006, s. 63-73; *Koran* II:189.

¹⁵⁴ M.M. Dziekan, *Bagdad mityczny. Opis powstania miasta w Historii Aṭ-Ṭabarīego*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne” 6 (1998), s. 102-122.

¹⁵⁵ L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię. Rozważania z zakresu typologii kultur*, przełożył z angielskiego Bohdan Chwedeńczuk, konsultacja arabistyczna Bogusław R. Zagórski, [w:] *Czas w kulturze* (red.) Andrzej Zajączkowski, Warszawa 1988, s. 151-180; zob. także: G. Böwering, *The Concept of Time in Islam*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, Vol. 141, No 1, 1997, s. 58.

„czas”), jak również *dahr*. Analizy języka arabskiego, które oparto na gramatyce greckiej, wtłaczają ten język w ramy naszego pojmowania czasów gramatycznych (przeszły-teraźniejszy-przyszły), jednak nie oddają złożoności i specyfiki pojmowania tej kategorii oraz jej znaczenia w arabszczyźnie.

Dalszą zmianę wprowadziło wchłonięcie greckiej filozofii i powstanie arabskiej *falsafy*. Wywodzące się z Arystotelesa rozważania nad naturą czasu (rozumianego jako *zamān*) i przestrzeni możemy także odnaleźć u filozofów arabskich, w tym u andaluzyjskich, jak Ibn Rušd oraz Ibn ʿUfayl. Jednak rozważania te w dużo mniejszym stopniu wpłynęły na postrzeganie czasu przez mieszkańców imperiów arabskich.¹⁵⁶

Jak więc pojmowano czas w Kordobie? Powyższe streszczenie analizy *dahru* oraz *zamānu* ma na celu wprowadzenie w dalsze rozważania. Takie rozumienie przeniknęło bowiem wraz z osadnikami muzułmańskimi na Półwysep Iberyjski. Kultura wizygocka w momencie podboju muzułmańskiego w VIII wieku była już przesiąknięta chrześcijańskim pojmowaniem czasu, co ukażę w następnej części tego rozdziału pokazując kalendarze kordobańskie. Zatem nowi najeźdźcy nie trafili na obszar, który wpłynął na nich kulturowo w takim stopniu jak zupełnie odmienna cywilizacja perska.

Jako przykład obecności czasu może posłużyć poezja Ibn Zaydūna. W utworze *Adḥā at-tanāʿī*¹⁵⁷ odnajdziemy fragment, w którym znajdziemy zarówno *dahr* jak i *zamān*:

| | |
|--|---|
| حُزْنَا مَعَ الدَّهْرِ لَا يَبْلَى وَيُبْلِينَا أَنْسَاءً بِقُرْبِهِمْ، قَدْ عَادَ يُبْكِينَا | مَنْ يَبْلُغُ الْمُلْسِينَا بِالنْتِزَاحِهِمْ أَنَّ الزَّمَانَ الَّذِي مَا زَالَ يُضْحِكُنَا |
| Któż zliczy żalobników czerpiących smutek ze [studni] czasu [dahr], która nie ma końca, a nas gubi? Wszak czas [zamān] wciąż jowialnie drwi z nas będąc w pobliżu, wciąż nas oplakuje. ¹⁵⁸ | |

Podobne zestawienie znajdziemy *Law kāna qawlaka*¹⁵⁹:

| | |
|--|--|
| يُهْدِي إِلَيَّ تَفَارِيقَ الْمُنَى جُمَلًا بُلَّغْتُ يَا أَمَلِي مِنْ دَهْرِي الْأَمَلَا | إِذِ الزَّمَانِ بَلِّغِ فِي مُسَاعِدَتِي إِنْ كَانَ لِي أَمَلٌ إِلَّا رِضَاكَ فَلَا |
| Gdy czas [zaman] jest mi pomocą, to oddzieli los srogi ode mnie | |

¹⁵⁶ Szersze omówienie muzułmańskiej filozoficznej refleksji nad czasem odnaleźć można u: L. E. Goodman, *Time in Islam*, „Asian Philosophy”, Mar 1992, vol. 2, issue 1, s. 3-48.

¹⁵⁷ Poezje Ibn Zaydūna z reguły nie mają swoich formalnych tytułów, podaję je zatem wedle pierwszych słów, odsyłając do edycji jego poezji *Diwan Ibn Zaydūn* pod redakcją ‘Abd Allāha Sanūry, Bayrūt 2005AD – 1426AH.

¹⁵⁸ Ibn Zaydūn, s. 11.

¹⁵⁹ Ibn Zaydūn, s. 74.

Widać tutaj rozróżnienie między dwoma rozumieniami czasu. Jak w większości poezji andaluzyjskiej pisanej na wzór klasyczny, motyw ten jest zaczerpnięty z Bliskiego Wschodu. Dychotomia *dahr-zamān* i poeta, który w tym przypadku tęskni za ukochaną (wiersz pisany był do Wallādy). W tej samej tęsknej kasydzie odnajdziemy *dahr* jeszcze dwukrotnie w podobnym znaczeniu. W utworze *Halīlīy lā fiṭr* podmiot liryczny, tożsamy z autorem przebywającym w więzieniu, wyznaje: *zaznałem czasu* (عهدتُ الدهر).¹⁶⁰ Jest to wyrazem jego klęski i tęsknoty za ukochaną. Podobnie także w utworze *Hal rākib dāhib: gdy to czas rzuca mnie pośród nieszczęścia* (وإنما الدهرُ بالمكرُوهِ يرميني)¹⁶¹. *Dahr* ma wymiar negatywny: *trafił w nie czas, a [było] za dni naszych wino, troski zaś na jutro*. (ما أصاب به الدهر ففي يومنا خمر وفي غده أمر). To wspomnienie utraconych dni w Kordobie z wiersza *Tanaššaqa min ‘arf*, będące oczywistą parafrazą znanego stwierdzenia Imru’ Al-Qaysa (ok. 500-540)¹⁶², trafia w sedno. *Dahr* jest bolesny, przywołuje utracone szczęście. Przełamać może go jedynie miłość, co poeta ukazuje w wierszu *Annī uḍayyi’u* – (الدهر عبدي لما أصبحت في الحب عبديك) *Dahr jest mym niewolnikiem odkąd kocham Cię*.¹⁶³ Przytoczę jeszcze dwa przykłady z wielu w utworach Ibn Zaydūna. Pierwszy z utworu *Yā gazālan: Z twoją miłością dahr moc traci*.¹⁶⁴ Drugim przykładem niech będzie *Ma ‘alā ẓannī*, gdzie *dahr* pojawia się czterokrotnie. Dwie z tych sytuacji dają obraz całości, a mianowicie otwierająca i zamykająca poemat: *ما على ظني باس يجرحُ إنما العيش اختلاسٌ وعسى أن يسمح الدهرُ فقد طال الشَّماسُ*¹⁶⁵, *Choć życie sprzeniewierzone, może pozwoli czas i wydłuży się [moje] trwanie*¹⁶⁶.

Jak więc widać, *dahr* jest zarówno namacalny, jak i nieuchwytny. *Zamān* dużo trudniej odnaleźć w twórczości Ibn Zaydūna. W *Saqā al-ḡaytu* wspominając dawne czasy w Kordobie pisze: *czas jest chłopcem* (الزمان غلام)¹⁶⁷ – a nieco dalej: *Powiedz czasowi, wszak włada łaską* (فقل لزمان قد تولى نعيمه).

Sięgając do najbardziej rozpoznawalnego twórcy dla tego okresu z Al-Andalus, Ibn Ḥazma, także można natrafić na *dahr*. W *Naszyjniku gołębiczy* pojawia się aż 27 razy. Ciekawy jest fragment, gdy w jednym zdaniu pojawiają się *dahr* oraz *zaman*:

¹⁶⁰ Ibn Zaydūn, s. 25.

¹⁶¹ Ibn Zaydūn, s. 29.

¹⁶² Por. M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008, s. 92.

¹⁶³ Ibn Zaydūn, s. 60.

¹⁶⁴ Ibn Zaydūn, s. 79.

¹⁶⁵ Ibn Zaydūn, s. 87.

¹⁶⁶ Ibn Zaydūn, s. 89.

¹⁶⁷ Ibn Zaydūn, s. 32.

| | |
|---|--|
| Przyjmij przemiany czasu [zaman], gdy przyjdą do ciebie, bowiem wszystkim los [dahr] hojnie przemiany rozdaje. ¹⁶⁸ | وقابل أفانين الزمان متى يرد عليك فإن الدهر جم وروده ¹⁶⁹ |
|---|--|

Nieco dalej znajdziemy wersy o podobnym wydźwięku: *Czy przemiany losu mają gdzieś granice?* (هل لدهري عودة)¹⁷⁰, *Czy los pozwoli mi do niej powrócić?* (كانت إلى دهري لي حاجة)¹⁷¹, *Kiedyś miałem prośbę do mojego losu* (كذا الدهر في كراته وانتقاله فلا يأمن الدهر من كان عاقلا)¹⁷². W powyższych fragmentach pojawia się los/czas jako nieuchronne następstwo, co potwierdza jego ujęcie w wersach Ibn Zaydūna. Losowi jednak należy ufać: *Bo taki bywa los w swoich przemianach, więc niechaj tylko mądrzy ufają losowi* (ومن سري ما ينسح في الدهر)¹⁷³. Można nawet odnaleźć wielki podarunek losu (بذلت لي الإعراض والدهر مقبل وتبذل لي الإقبال والدهر)¹⁷⁴. Niekiedy u Ibn Ẓama *dahr* jest synonimem długiego trwania, jak we fragmencie: *Był to początek ich długiej miłości i dopiero ręka rozłąki zerwała ich związek* (وكان هذا بدء الحب بينهما دهرا, إلى أن جذت جملتها يد النوى)¹⁷⁵.

W innym zaś fragmencie *dahr* jest przez polskiego tłumacza przełożony dwukrotnie w dość wolny sposób: *Nasze życie [dahr] jest ciałem, duszą [dahr] zaś ukochana* (كذا الدهر جسم وهو (في الدهر روحه)¹⁷⁶.

Warto też przytoczyć bodaj najslynniejszy fragment *Naszyjnika gołębiczy* odnoszący się bezpośrednio do wydarzeń fitny:

| | |
|--|---|
| Później los nas znowu doświadczył, wygnano nas z naszych mieszkań, zostaliśmy pokonani przez wojska berberyjskie. Wyjechałem z Kordoby pierwszego dnia miesiąca muharram czterysta czwartego roku [tj. 13 VII 1013 roku]. ¹⁷⁷ | ثم ضرب الدهر ضرباته وأجلينا عن منازلنا وتغلب علينا جند البربر, فخرجت عن قرطبة أول المحرمة سنة أربعمائة ¹⁷⁹ . |
|--|---|

¹⁶⁸ Ibn Hazm, *Naszyjnik gołębiczy. O miłości i kochankach*, z arabskiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Janusz Danecki, wiersze przełożyła Aleksandra Witkowska, Warszawa 1976, s. 84.

¹⁶⁹ Ibn Ẓam, *Ṭawq al-ḥamāma*, [w:] *Rasā'il Ibn Ẓam Al-Andalusī*, taḥqīq Iḥsān 'Abbās, ǧ. 1, Bayrūt 1987, s. 150.

¹⁷⁰ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 87; *Ṭawq*, s. 153.

¹⁷¹ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 124; *Ṭawq*, s. 190.

¹⁷² *Naszyjnik gołębiczy*, s. 137; *Ṭawq*, s. 201.

¹⁷³ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 136; *Ṭawq*, s. 201.

¹⁷⁴ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 158; *Ṭawq*, s. 223.

¹⁷⁵ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 165; *Ṭawq*, s. 230.

¹⁷⁶ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 118; *Ṭawq*, s. 183.

¹⁷⁷ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 138; *Ṭawq*, s. 204.

¹⁷⁸ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 186.

Ibn Ḥazm pozostawiając świadectwo osobistej klęski, łączy *dahr* z fatum.

Powyższe zestawienie wersów wskazuje na przejście pojęcia fatum z tradycji bliskowschodniej. Zestawmy z nimi teraz słynny fragment poezji dżahilijskiej Zuhayra Ibn Abī Salmi (ok. 520-609):

| | |
|--|--|
| وأعلم علمَ اليومِ و الأمس قبله ولكنني عن علم ما في غد عمي. ¹⁸⁰ | Wiem, co niesie dzisiaj, co przyniosło wczoraj, ale jestem ślepcem w wiedzy o jutrze. |
|--|--|

Choć słowo *dahr* nie pojawia się bezpośrednio, ale ukazuje dobitnie sens tego pojęcia. Przyszłość pozostaje niewiadomą, którą najczęściej były przed islamem kojarzona z *Al-Manaya*, instrumentem *dahru*, czyli zgubą i śmiercią. Porównując siłę *dahru* w poezji dżahilijskiej czy *Koranie* z jego mocą w Al-Andalus wyraźnie widzimy, że osłabł.¹⁸¹ *Dahr* w rozumieniu pisarzy z muzułmańskiego Wschodu jest po części elementem dziedzictwa przodków, po części niewiadomą. Nadal groźną, ale już nie tylko niszczącą.

Silnemu poczuciu nostalgii oraz upadku towarzyszyło piszącym w Kordobie już po fitnie oraz jego wpływowi na obraz życia codziennego poświęcona zostanie inna część pracy.

2.3. Kalendarze i rytm życia

Arabowie przybywając na tereny państwa Wizygotów w VIII wieku nie dysponowali jeszcze rozwiniętą wiedzą astronomiczną. Na Wschodzie dokonania greckie, perskie czy hinduskie miały zostać wchłonięte. Wprawdzie wedle tradycji już około 770 roku kalif abbasydzki Al-Manṣūr przyjął indyjską delegację, w której miał być nieznany z imienia astronom i to właśnie on przywiózł tzw. *Indyjskie tablice astronomiczne* (arab. *Ziğ As-Sindhind*) znane potocznie jako *Sindhind*. Niezależnie do prawdy zawartej w legendzie, tłumaczenie *Sindhindu* na arabski dało początek astronomii arabskiej. Drugim jej ważnym substratem były przekłady z greki, przede wszystkim prac Klaudiusza Ptolemeusza (ok. 100-168), wszystkie dokonane w IX wieku. Dopiero dysponując tymi podstawami Arabowie rozpoczęli na Bliskim Wschodzie własne badania.¹⁸²

¹⁷⁹ *Tawq*, s. 252.

¹⁸⁰ M. A. Ğad Al-Mawlá, 'A. M. Al-Bağāwī, M. A. Ibrāhīm, *Ayyām al-'arab fi al-ğāhiliya*, Bayrūt [1961], s. 276.

¹⁸¹ T. Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1996, s. 3-4.

¹⁸² R. Morelon, *Wschodnia astronomia arabska od VIII do XI wieku*, [w:] *Historia nauki arabskiej. 1. Astronomia teoretyczna i stosowana*, pod redakcją Roshdiego Rasheda we współpracy z Régisem Morelonem, przełożył Janusz Danecki i Katarzyna Pachniak, Warszawa 2000, s. 32-47; K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010, s. 162-174.

Znaczenie tego dla Al-Andalus jest takie, że muzułmanie przybywszy na Półwysep Iberyjski nie dysponowali precyzyjnymi sposobami pomiarów astronomicznych. Możemy więc za Juanem Vernet (1923-2011) i Juliem Samsó zaznaczyć okres „przetrwania kultury izydoriańskiej”, a więc postwizygockiej, której wykładnią i symbolem jest *Etymologiae*. Wcześni pisarze andaluzyjscy, łącznie z Ar-Rāzīm wspominają z uznaniem Izydora z Sewilli i jego dzieła. Najstarszym andaluzyjskim źródłem astrologicznym jest pochodzący jeszcze sprzed wprowadzenia na Półwysep Iberyjski wiedzy wschodniej jest *Libro de la Cruzes*.¹⁸³ Są przesłanki, by uznać za Juanem Vernetem, że jeszcze w czasach Al-Manšūra stosowano techniki astrologiczne rodem z tego dzieła.¹⁸⁴

Muzułmanie mieli między innymi problem z ustaleniem prawidłowo qibli. Niejaki Ḥanaš Aš-Šan‘ānī, który wedle tradycji dysonował umiejętnością intuicyjną jej wyznaczania, a skutkiem tego źle zorientowane meczety w Kordobie i Saragossie. O błędach zorientowano się dopiero w X wieku.¹⁸⁵

Po takim początku, od połowy IX wieku nastąpiło, podobnie jak w innych dziedzinach wiedzy, stopniowe wchłonięcie dorobku wschodniego. Łączy się to z polityką ‘Abd Ar-Raḥmāna II (822-852), który rywalizował z kalifatem abbasydzkim. Zostało to już opisane w rozdziale pierwszym.

Dla okresu, którym zajmuje się powyższa praca, dysponujemy już ustabilizowaną wiedzą astronomiczną. Najważniejszym jej unaocznieniem, mającym wymierny wpływ na życie codzienne Kordobańczyków, był słynny *Kalendarz z Kordoby*.

Kalendarz zawiera w sobie zbiór różnych tradycji: łacińskiej, mozarbskiej, dżahilijskiej, arabskiej oraz grecko-aleksandryjskiej i został ułożony dla kalifa Al-Ḥakama II. Nie jest to dzieło jedyne w swoim rodzaju, należy do *Kutub al-anwā’* (arab. Księgi konstelacji, wedle Ibn Qutayby *anwā’* to jednostki podziału kalendarzy). Jest to grupa kalendarzy wywodzących się z Babilonii i Grecji. Wskazywały dni szczęśliwe i pechowe. Dobrym przykładem jest greckie *Fenomena* Aratusa z Soli (zm. ok. 275 p.n.e.) albo XI rozdział *De re rustica* Columelli (ok. 4-70). Arabowie pierwsze *Kutub anwā’* ułożyli w VIII wieku w Kufie i Basrze i początkowo operowali kalendarzem księżycowym. Z czasem

¹⁸³ Opracowanie: J. Samsó, *La primitiva versión arabe del Libro de la Cruzes*, [w:] J. Vernet (red.), *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*, Barcelona 1983, s. 149-161; tegoż autora analiza astronomii przedmuzułmańskiej: J. Samsó, *Astronómica Isidoriana*, „Faventia”, 1-1979, s. 167-174.

¹⁸⁴ J. Vernet, *Astrología y política en la Córdoba del siglo X*, „Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos”, 15, 1970, s. 91-100.

¹⁸⁵ J. Vernet, J. Samsó, *Rozwój nauki arabskiej w Andaluzji*, [w:] *Historia nauki arabskiej. 1. Astronomia teoretyczna i stosowana*, pod redakcją Roshdiego Rasheda we współpracy z Régisem Morelonem, przekład Jolanta Kozłowska, Warszawa 2000, s. 265-278.

zarzucono go na rzecz praktyczniejszego słonecznego, choć księżycowe dane nadal umieszczano.

Istniał ponadto drugi rodzaj kalendarzy – *Księgi czasu*. Miały one charakter leksykograficzny, zbierały informacje o dniach, miesiącach i porach roku. *Księgi czasu* mieszano z *Kutub anwā'*, tak jest zresztą w przypadku *Kalendarza z Kordoby*. Podobne do niego powstawały już w X wieku – *Księga czasu* Ibn Mūsawayha (zm. 857) w Bagdadzie. W Al-Andalus najstarszą księgą typu *Anwā'* napisał 'Abd Al-Malik Ibn Ḥabīb (zm. 853).

Źródłem dla *Kalendarza z Kordoby* zdaje się być Sindhind wersji Al-Ḥwarizmiego (ok. 780 – ok. 850), na co wskazuje niewiele od niego późniejsze andaluzyjskie *Kitāb al-anwā'* Ibn 'Asīma (zm. 1013).¹⁸⁶

Kalendarz powstał w dwóch wersjach, łacińskiej i arabskiej, które znacząco się od siebie różnią. Pierwotną wersją była arabska, choć łacińska nie jest tylko jej tłumaczeniem. Z tych nietożsamyh fragmentów najlepiej widać jak wyglądała koegzystencja dwóch religii w jednym mieście.¹⁸⁷ Wydanie wybitnego holenderskiego orientalisty i badacza zachodniej części świata islamu Reinharta Dozy'ego (1820-1883) zestawia oba teksty równolegle. W przypadku wersji łacińskiej, oparł się na wydaniu wcześniejszym wydaniu Guillaume Libriego (1803-1869) z 1838 roku.¹⁸⁸ Wersję arabską Dozy opublikował na podstawie z rękopisu skatalogowanego pierwszy raz w 1866 w Bibliotece Narodowej w Paryżu. Ten czternastowieczny rękopis jest arabskojęzyczny, ale zapisany hebrajskim alfabetem, jedną ręką (poza krótkim fragmentem).¹⁸⁹ Szeroką analizę tego rękopisu sporządził Johann Fück (1894-1974)¹⁹⁰, określając go jako „charakterystyczne osiągnięcie wspólnego życia muzułmanów, chrześcijan i Żydów w średniowiecznej Hiszpanii”. Kodeks, w którym się znajduje rozpoczyna się od tablicami astronomicznymi dla miasta Huesca obliczonymi na 5111 rok ery żydowskiej, czyli dla 1351 roku. Dalej następują w nim: farmakopea z Montpellier w tłumaczeniu hebrajskim, tekst *Kalendarza* oraz niekompletny tekst farmakopei Mūsy Ibn Arduta z Hueski, nadwornego lekarza infanty Alfonsa Aragońskiego (zm. 1323). Kodeks został skopiowany dla czternastowiecznego żydowskiego lekarza z Hueski dla jego

¹⁸⁶ A. Christys, *Christians in Al-Andalus 711-1000*, London 2010, s. 116-120.

¹⁸⁷ Żydzi i ich święta są pomijani. Może to być skutkiem stosunkowo małej liczby Żydów sefardyjskich w Kordobie, w porównaniu ze społecznościami chrześcijańską i muzułmańską, nie ma bowiem wskazań na celową dyskryminację tej grupy wyznaniowej.

¹⁸⁸ G. Libri, *Histoire des sciences mathématiques en Italie: depuis la renaissance des lettres jusqu'à la fin du XVIIe siècle*, t. 1, Paris 1838, s. 393-464.

¹⁸⁹ M. Steinschneider, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Imperiale*, Paris 1866, t. I, s. 199, no 1082, 2^o (fol. 11 V^o).

¹⁹⁰ J. Fück, *Zum Kalendar von Cordoba von Jahre 961*, „Orientalische Literaturzeitung” 7/8 (1965), s. 333-338.

własnego użytku, nie wiemy jednak, czy w *Kalendarzu* nie dokonano dla jego potrzeb zmian.¹⁹¹

Wersja arabska zawiera informację, że autorem tekstu jest sekretarz Abū Al-Ḥasan ʿArīb Ibn Saʿīd. Wbrew temu co pisał w swoim wstępie Dozy, nie ma dowodów by był on tożsamy z historykiem Ibn Saʿdem, nadwornym historykiem Al-Ḥakama II. O samym ʿArībie nie wiadomo zbyt wiele. Był z pewnością historykiem, jako że cytują go późniejsze źródła, a mianowicie Ibn Saʿid Al-Maġrībī (1213-1286) oraz Al-Maqqarī (1578-1632). Był raczej muzułmaninem, gdyż w przeciwnym wypadku by o tym wspomniano. Ponadto, arabska wersja *Kalendarza* jest pisana z wyraźnie muzułmańskiego punktu widzenia. Autor mógł pochodzić z niearabskiej klasy średniej Kordoby, związanej z dworem, lub być konwertytą, jak tego chciał Dozy.¹⁹² ʿArīb Ibn Saʿīd był także lekarzem i autorem zachowanemu traktatu z dziedziny położnictwa dedykowanemu kalifowi Al-Ḥakamowi II oraz niezachowanej farmakopei. Na podstawie dzisiejszego stanu badań można z dużą pewnością stwierdzić, że ʿArīb Ibn Saʿīd był autorem arabskiej wersji *Kalendarza*.

Łacińska wersja *Kalendarza* nosi nazwę *Liber anoe* („*anoe*” jest transliterowanym *anwāʾ*). Jest on adaptacją wersji arabskiej, zawierającą sporo opuszczeń i omyłek. Przykładowo, podając syryjską nazwę dla października (*tišrīn al-ʿawwal*) jako *tisirin primus*, autor zdawał się nie wiedzieć, że ta nazwa jest odpowiednikiem dziesiątego miesiąca.¹⁹³ *Liber anoe* wpisane jest pośród przekładów słynnego tłumacza Gerarda z Kremony (1114-1187). Trzynastowieczny rękopis tekstu jest kopią jego pracy, ale choć zawiera wiele odniesień do Kordoby nie mógł być powstać w tym mieście, czego dowodzą liczne błędy topograficzne. Łaciński wstęp z fraza *Harib filii Zeid episcopi composuit Mustansir*¹⁹⁴ *imperator* długo zwodził uczonych i sprawiał, że uznawano tego „Hariba” za autora wersji łacińskiej. Dzisiejszy stan badań wskazuje jednak, że była to jedna postać i należy różnicę w zapisie przypisać błędom kopistów. Litera „H” często zastępowała arabskie „ʿayn” (ع), mamy dalej przejście od „Saʿīd” do Zeid” oraz informacje o pełnionej funkcji biskupa. Wskazuje to na fakt, że kopia musiała powstać już poza obszarem Półwyspu Iberyjskiego, ale opierała się na wersji arabskiej, choć wzbogaconej o chrześcijańskie miejsca kultu w okolicach Kordoby.

¹⁹¹ A. Christys, *op. cit.*, s. 123.

¹⁹² A. Custodio Vega, *Articulo de Dozy sobre Recemundo de Córdoba*, [w:] Á. Custodio Vega, *De la santa iglesia apostólica de Iliberis (Granada)*, „España Sagrada”, 56 (1957), s. 181-196.

¹⁹³ *Le Calendrier de Cordoue de l'année 961*, publié par R. Dozy, Leyde 1873, s. 92.

¹⁹⁴ *Al-Mustansir billāhi* (arab. Zwycięski w Bogu) – przydomek kalifa Al-Ḥakama II.

Pierwotna wersja tłumaczenia musiała więc powstać w Al-Andalus, choć dzisiejszy stan badań nie pozwala na ustalenie szczegółów.¹⁹⁵

Dlaczego warto poświęcić uwagę *Kalendarzowi z Kordoby*? Choć jest oparty na wielokrotnie przetwarzanym schemacie, jest bogatym źródłem do rytmu życia Kordoby, zarówno w części muzułmańskiej, jak i chrześcijańskiej. Opisuje rytm codziennego życia w mieście i jego okolicach, z uwzględnieniem najważniejszych świąt oraz cyklu rolniczego, tak jak one wyglądały w drugiej połowie X wieku.

Jeśli chodzi o budowę tego źródła, to rozpoczyna go wstęp o charakterze ogólnym, a następnie opis poszczególnych dni w roku, rozpisany na miesiące, w formie ciągłej. Nie dla każdego dnia są podane informacje, część pozostaje pustymi. Dla bardziej przejrzystego ukazania rytmu rocznego Kordoby, po opisanu części wstępnej *Kalendarza*, zestawiam najważniejsze informacje z poszczególnych miesięcy w formie tabel. Pominięte zostaną informacje astronomiczne i powiązane z nimi astrologiczne, jak również tzw. dni puste (w których żadna z wersji nie przytacza informacji). Zdaniem autora dane astronomiczne nie wnoszą ważnych informacji o życiu codziennym, a jedynie o recepcji wschodniej wiedzy astronomicznej.

Zawartość tabel to podane przez źródło święta obchodzone w Kordobie, jak również etapy cyklu rolniczego, ich treść zawiera tylko informacje źródłowe, wszelki pozostałe są zawarte w przypisach (za wyjątkiem wskazań technicznych, szczególnie o dodatkowej informacji w jednej z wersji). Tam gdzie niewskazane inaczej, obie wersje językowe tekstu przekazują te same informacje. Przedstawienie danych w taki sposób, zdaniem autora, bardziej oddaje charakter źródła. Ilość informacji przy poszczególnych dniach różni się od siebie, a niektóre święta są bardzo lakonicznie opisane.

Tekst rozpoczyna wstępna autoprezentacja źródła, która wiele nie wnosi. Autor przytacza cele powstania *Kalendarza*:

| | |
|--|--|
| هذا الكتاب جعل مذكرا باوقات السنة وفصولها وعدد الشهر وأيامها ومجاري الشمس في بروجها ومنازلها و حدود مطالعها و قدر ميلها وارتفاعها و اختلافها في الظل عند استوائها وتصرف الأزمان وتعاقب الأيام بالزيادة والنقصان وفصل البرد والحر و وما بينهما من التوسط والإعتدال وميقات كل فصل وعدد أيامه | Iste liber positus est rememoratio horum anni, et temporum eius, et numeri mensium ipsius, et dierum eius, et cursuum solis in signis suis et suis mansionibus et terminorum ascensionum eius et quantitatis declinationis eius et elevationis ipsius, et diversitatis umbre apud equalitatem eius, et conversionis temporum, et successionis dierum |
|--|--|

¹⁹⁵ A. Christys, *op. cit.*, s. 126-7.

| | |
|--|---|
| | cum additione et deminutione, et temporum caloris et frigoris, et eius quod est inter utraque ex mediatione et equalitate, et horarum omnis temporis, et numeri dierum eius. ¹⁹⁶ |
|--|---|

Opis ten ciągnie się dalej, dodając, że ludzie mają z niego czerpać wiedzę o uprawie (معرفة الزراعة – *cognitione hore seminandi*¹⁹⁷) oraz kolejno wymienianych innych pracach polowych. Ciekawym elementem tej części *Kalendarza* są interpretacje omenów meteorologicznych. Jak choćby:

| | |
|---|---|
| وإذا راوا المحرة بغير سحاب أو مع يسير منه توقعوا معها الجذب والأمر لله الواحد القهار. | Et quando viderunt rubedinem absque nubibus, aut cum re parva ex eis, expectaverunt ex eis ariditatem. Et res est Domini unius potentis propterea quod non est deus praeter eum. ¹⁹⁸ |
|---|---|

Dalej podane zostały pory roku, które wedle Arabów i astronomów są cztery (عند العرب – *apud Arabes et calculatores*)¹⁹⁹. Wskazane są również ich znaki zodiaku, ilość faz księżyca (tych akurat brakuje w wersji łacińskiej)²⁰⁰ i podana krótka charakterystyka meteorologiczna. Kolejny fragment źródła omawia budowę roku słonecznego, łącznie z jego wariacjami u Rzymian, Persów i Syryjczyków oraz porównuje go z rokiem księżycowym. Wskazane zostały sposoby liczenia początku roku u chrześcijan, Persów i Syryjczyków:

| | |
|--|--|
| فأول سنة العجم ينير وهم يؤرخون على تاريخ الصفر وأول سنة السريانيين تشرين الأول وهم يؤرخون على سنة الاسكندر ذي القرنين وإنما جعلت النصراني ينير أول تاريخهم إذ كان أول منه بقولهم سابع ميلاد المسيح عليه السلام ويوم ختمته, | Principium ergo anni Latinorum est ianuaris. Et ipsi faciunt eram seundum eram eris. Et principium anni Sirorum est tisirim primus. Et ipsi faciunt eram secundum annos Alexandri habentis duo cornua. Cristiani vero non posuerunt ianuarium principium ere sue, nisi quia dies eius primus secundum morem eorum est septimus post nativatem Iesu et est dies circuncisionis eius. ²⁰¹ |
|--|--|

¹⁹⁶ *Calendrier*, s. 1-2.

¹⁹⁷ *Calendrier*, s. 2.

¹⁹⁸ *Calendrier*, s. 7.

¹⁹⁹ *Calendrier*, s. 7.

²⁰⁰ *Calendrier*, s. 8.

²⁰¹ *Calendrier*, s. 14.

Jest to wyraźny dowód na przytoczone wyżej informacje, że w tym okresie wiedza wschodnia została już w Kordobie dostatecznie przyswojona.

Dalej otrzymujemy niezwykle istotne informacje. Kalendarz objaśnia bowiem najważniejsze święta chrześcijańskie. Oznacza to, że muzułmanie żyjący w Kordobie nie orientowali się na czym polegają najważniejsze chrześcijańskie uroczystości religijne. Pomimo powiązań gospodarczych i faktu, że wielu muzułmanów w X wieku to konwertyci w pierwszym lub dalszym pokoleniu. Na ów brak wiedzy wskazuje poniższy fragment opisu Wielkanocy:

| | |
|--|--|
| <p>وذلك زيادة في المعرفة وعنونا على الدلالة وللعجم عيد الفصح ويسمونه قيامة المسيح ويتقدمه صومهم.</p> | <p>Ut sit illud addens in cognitione eius et adiuvens super significationem illius. Latinis autem est festum pasce, et nominat ipsum resurrectionem Iesu, et preceedit ipsum ieiunium eorum.²⁰²</p> |
|--|--|

Po wstępnych informacjach autorzy przeszli do sedna *Kalendarza*, czyli opisów poszczególnych miesięcy. Każdy z nich przedstawiony jest wedle tego samego schematu. Najpierw podane zostają różne nazwy danego miesiąca, np.

| | |
|--|---|
| <p>شهر فبراير وهو بالسريانية سباط وبالقبطية أمشر</p> | <p>Mensis Februarii latine, et est siriace Subat, et egyptiace Emsir.²⁰³</p> |
|--|---|

Następnie podana jest liczba dni danego miesiąca, jego znaki zodiaku, fazy księżyca, charakterystyka meteorologiczna. Po takim wprowadzeniu każdy miesiąc omówiony został dzień po dniu, uwzględniając z różną częstotliwością najważniejsze święta (z ogromną przewagą wspomnień świętych), kalendarz rolniczy, układ ciał niebieskich (z przejściami w poszczególne znaki zodiaku) oraz długość dnia. Warto zwrócić uwagę, że wersja łacińska zawiera schematyczne rysunki astronomiczne, a co ważniejsze także informacje o uroczystościach odbywających się w poszczególnych kościołach i klasztorach.

Typowym elementem *Kalendarza* jest też zaznaczanie dni poświęconych świętym Kościoła. W wersji arabskiej przy informacji o świętach chrześcijańskich poprzedza formuła: فيها للعجم عيد – „wtedy mają obcy święto” (wersja łacińska: *In eo est Latinis festum*), co pomijam

²⁰² *Calendrier*, s. 15.

²⁰³ *Calendrier*, s. 25; wersja arabska dla lutego nie zawiera informacji o wiatrach i epakcie (różnica między rokiem słonecznym i księżycowym, dni dodawane na początku kalendarzowego, stosowany był także, aby wyznaczyć datę świąt wielkanocnych).

w tłumaczeniu. Najciekawsze z perspektywy życia codziennego wydają się być informacje dotyczące rolnictwa i świąt.

Po wyszczególnionych na każdy dzień informacjach *Kalendarz* podaje informacje dodatkowe na temat miesiąca, które są bogata skarbnicą wiedzy o uprawach, żywieniu i ziołolecznictwie. Z tej racji owe opisy zostaną obszernie przytoczone po każdym miesiącu.

a) Styczeń

| Data | Informacje |
|------|--|
| 1 | Święto Obrzezania Mesjasza. ²⁰⁴ |
| 6 | Święto Chrztu, w czasie którego Jezus został naznaczony oraz pojawiła się nad nim gwiazda; [w wersji łacińskiej dodane:] obchody tego święta są w klasztorze Peñamelaria. ²⁰⁵ |
| 7 | Święto Juliana pochowanego w Antiochii ²⁰⁶ i jego towarzyszy, obchody tego święta są w klasztorze Jelinas, zwanym Album ²⁰⁷ , w Sierra de Córdoba. ²⁰⁸ |
| 8 | [Wersja łacińska podaje] Święto Dzieciątka [Jezus]. ²⁰⁹ |
| 9 | Święto 40 męczenników ormiańskich zabitych z rąk Marcelego. ²¹⁰ |
| 10 | Tego dnia rozpoczyna się przycinanie winorośli nizinnej na zachód od Kordoby oraz wybór sadzonek winorośli na nizinach i w górach do końca miesiąca. |
| 12 | Tego dnia i w kolejne do końca miesiąca wybiera się sadzonki cebuli i sadi się je. ²¹¹ |
| 18 | Tego dnia przesadzane są małe palmy. |
| 19 | Święto Sebastiana i jego towarzyszy. ²¹² |
| 20 | Święto Agnieszki [tylko w wersji łacińskiej]. ²¹³ |
| 21 | Święto trzech męczenników z Tarragony. ²¹⁴ |
| 22 | Święto diakona Wincentego zabitego w Walencji. ²¹⁵ |
| 23 | Święto Ildefonsa biskupa Toledo [tylko w wersji łacińskiej]. ²¹⁶ |

²⁰⁴ W Wersji łacińskiej – Jezusa. *Calendrier*, s. 18.

²⁰⁵ Słynny klasztor mozarabski w Sierra de Córdoba, por. F. Hiller von Gaertringen, *Un Documento inestimable para la historia de Córdoba*, „Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles de Córdoba”, Año III, Julio a Septiembre 1924, num. 9, Artes, s. 254.

²⁰⁶ Św. Julian Egipski (zm. 302 lub 313).

²⁰⁷ Miejsce nieznanne, por. F. Hiller von Gaertringen, *Un Documento*, *op. cit.*, s. 255.

²⁰⁸ Informacje o towarzyszach i obchodach jedynie w wersji łacińskiej.

²⁰⁹ *Calendrier*, s. 19.

²¹⁰ *Calendrier*, s. 20; Czterdziestu męczenników z Sebasty (zm. 320).

²¹¹ *Calendrier*, s. 21.

²¹² Św. Sebastian (zm. 288). Wersja arabska notuje to święto dzień później, tj. 20 stycznia, co zgadza się ze współczesnym jego wspomnieniem w Kościele katolickim.

²¹³ Św. Agnieszka Rzymianka lub Agnia w tradycji prawosławnej (zm. ok. 304 lub 305).

²¹⁴ *Calendrier*, s. 22; święci męczennicy biskup Fruktuoz oraz jego diakoni Auguriusz i Eulogiusz (zm. 258 lub 259).

²¹⁵ Św. Wincenty z Saragossy (zm. 304 lub 305), diakon i męczennik.

²¹⁶ Św. Ildefons z Toledo (zm. 667), uczestnik VIII i IX synodu toledońskiego, kontynuator myśli Izydora z Sewilli.

| | |
|----|--|
| 24 | Święto biskupa Babylasa i jego uczniów. ²¹⁷ |
| 25 | Święto objawienia Jezusa Szawłowi na drodze do Damaszku[wersja łacińska przytacza dialog Jezusa z Pawłem]. |
| 28 | Święto Tyrsa i jego uczniów zabitych w Afryce. ²¹⁸ |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: ocieplają się rzeki, ptaki łączą się w pary, a sokoły walencjańskie szykują gniazda i zaczynają lęg, ryby zaczynają tarło, krowy dają więcej mleka, sadi się wiele roślin, jak, oliwki, granaty i im podobne, kwitną narcyzy²¹⁹, wczesna winorośl oraz rośliny nieowocujące, gromadzona jest trzcina cukrowa, przyrządza się dzemy cytrusowe²²⁰ przyrządzane są cierpkie syropy cytrusowe.²²¹

Przedstawione powyżej dane z *Kalendarza* ze stycznia są wzorem wiedzy i zainteresowań Kordobańczyków, co można zestawić z kolejnymi miesiącami. Poza informacjami z kalendarza liturgicznego, otrzymujemy dowód na ich wyraźne zainteresowanie otaczającą florą i fauną oraz terminami prac rolniczych.

Botanika arabska ma swoje tradycje sięgające IX wieku. Była wtedy ściśle połączona z rolnictwem. Stąd słowo *filāḥa* (arab. فلاحة) zawarte w tytułach większości wczesnych traktatów, które miało podwójne znaczenie – uprawę ziemi i pielęgnację roślin. Właściwe badania botaniczne zaczęły się tak jak większość pozostałych dziedzin naukowych w świecie islamu, od tłumaczeń z greki. Dwa klasyczne dzieła, które otwierają listę przekładów na arabski to *O pochodzeniu roślin* Teofrasta (372-287) oraz *De materia medica (O materii lekarskiej)* Dioskurydesa (ok. 40-90).²²² O wadze Dioskurydesa dla medycyny i rolnictwa arabskiego świadczy fakt, że był po Galenie najczęściej cytowanym z imieniem lekarzem. Praca Dioskurydesa jest szczególnie ważne dla andaluzyjskiej szkoły rolniczej. To pięciotomowe dzieło zawiera informacje o ponad 600 roślinach wraz z ich zastosowaniem leczniczym oraz ich ilustracjami.

De materia medica i historia jego recepcji w Al-Andalus jest wskazaniem jak wielką rolę mogło odebrać tłumaczenie jednego dzieła na rozwój nauki w danym miejscu. Księga została wysłana w darze przez cesarza Konstantyna VII Porfirogenetę (913-959) kalifowi

²¹⁷ Św. Babylas z Antiochii (zm. 253), męczennik.

²¹⁸ Św. Tyrs (zm. 249-251), męczennik z czasów Dikolecjana; *Calendrier*, s. 23.

²¹⁹ Narcyz trąbkowy (*Narcissus pseudo-narcissus* L., por. Angel C. López y López, *Especies botánicas en el Calendario de Córdoba*, „Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios III”, 1994, s. 75.

²²⁰ Dżemy cytrusowe – przyrządzane z cytryn bądź grejpfrutów, *Calendrier*, s. 46.

²²¹ *Calendrier*, s. 25.

²²² T. Fahd, *Botanika i rolnictwo*, [w:] *Historia nauki arabskiej. Tom 3. Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*, pod redakcją Roshdiego Rasheda, we współpracy z Régisem Morelonem, przekład Jolanta Kozłowska, Katarzyna Pachniak, Warszawa 2005, s. 67-75.

ʿAbd Ar-Raḥmānowi III w 948/337 roku. Okazało się jednak, że nikt na dworze kordobańskim nie znał na tyle greki, aby to dzieło zrozumieć. Kalif poprosił cesarza o przysłanie tłumacza obeznanego w medycynie i botanice, czego efektem był przyjazd mnicha Mikołaja (951 r.).²²³ Dzięki jego pomocy udało się diametralnie poprawić znaną z muzułmańskiego Wschodu, zawierającą błędy wersję Iṣṭifāna Ibn Basīla i Ḥunayna Ibn Ishāqa.²²⁴

W nowym tłumaczeniu *De materia medica*. uczestniczył między innymi słynny żydowski minister z czasów pierwszego kordobańskiego kalifa – Ḥasdai Ibn Šaprūt (ok. 915-ok. 970). Tłumaczenie to sprawiło, że w XI wieku na gruncie andaluzyjskim powstało wiele prac o tematyce rolniczej, co historycy nazwali później andaluzyjską szkołą rolniczą.²²⁵ Wkrótce potem ʿArīb Ibn Saʿīd skomponował *Kalendarz*, a Abū Al-Qāsim Ḥalaf Ibn ʿAbbās Az-Zahrāwī (zm. po 1009, znany w Europie jako Abulcasis) *Muḥtaṣar kitāb al-filāḥa*. Na przestrzeni XI wieku powstało w ślad za nimi wiele traktatów i prac dotyczących rolnictwa, jak Ibn Wāfida (1008-1074), czy Ibn Baṣṣāla (zm. 1085). Wymownym dowodem rozwoju rolnictwa i botaniki jest powstanie słynnych andaluzyjskich ogrodów, szczególnie w podkordobańskim Madīnat Az-Zahrāʾ oraz w Toledo i w Sewilli (te dwa ostatnie już w okresie taifatów).²²⁶ Eksperymentalny ogród botaniczny w Toledo, zwany *ḡannat aṣ-ṣulṭān*, był pierwszym w Al-Andalus i stworzył go właśnie wspomniany Ibn Wāfid.²²⁷ W Toledo pracował dla Al-Maʾmūna (1037-1075) zarówno Ibn Wāfid, jak i Ibn Baṣṣāl.²²⁸

Czym była więc wspomniana przeze mnie andaluzyjska szkoła rolnicza? Rewolucja dokonana w tej dziedzinie działalności człowieka przez grupę uczonych zmieniła sposób pozyskiwania żywności w Al-Andalus. Obok wspomnianych Ibn Baṣṣāla i Ibn Wāfida, byli to więc Abū Al-Ḥayr Al-Iṣbilī oraz Ibn Al-ʿAwwām. Jest to przykład na to, jak po upadku kalifatu umajjadzkiego władcy poszczególnych taifatów przejęli na siebie rolę mecenasów nauki i sztuki, co było skutkiem decentralizacji Al-Andalus. Cała bowiem czwórka działała

²²³ Szczegółowy opis tej delegacji bizantyjskiej odnaleźć można w relacji Ibn Ḥayyāna (*Naḥḥ at-tīb*, I, s. 364).

²²⁴ Szersze omówienie literatury na temat Dioskurydesa i jego arabskich tłumaczeń [w:] A. Touwaide, *Translation and transliteration of plant names in Ḥunayn b. Ishāq's and Iṣṭifān Ibn Bāsīl's Arabic version of Dioscorides De material medica*, „Al-Qanṭara”, XXX 2, Julio-diciembre de 2009, s. 558-561.

²²⁵ J.M. Carabaza Bravo *La Filāḥa Yūnāniyya et les traités agricoles arabo-andalous*, „Arabic Sciences and Philosophy”, vol. 12 (2002), s. 155-178; J.E. Hernández Bermejo, E. García Sánchez, *Botánica económica y etnobotánica en al-Andalus (Península Ibérica: siglos X-XV): un patrimonio desconocido de la humanidad*, „Arbor”, CLXVI, 654 (Junio 2000), s. 316-319; L. Bolens, *La Révolution agricole andalouse du XIe siècle*, „Studia Islamica”, no 47 (1978), s. 121-141; E. García Sánchez, *Agriculture in Muslim Spain*, *op. cit.*, s. 987-989.

²²⁶ G.S. Colin, *Filāḥa. II. Muslim West* [w:], *EOI*, II, s. 903-905.

²²⁷ J. Vallvé, *La agricultura en Al-Andalus*, „Al-Qanṭara”, III (1982), s. 261.

²²⁸ Całe dzieło Ibn Baṣṣāla dostępne jest w angielskim tłumaczeniu online http://www.filaha.org/author_Ibn_bassal.html [dostęp 5 września 2014].

już pod patronatem władców udzielnych księstw. Przystosowawszy sobie znaną Arabom na wschodzie agrykulturę nabatejską²²⁹ i bizantyjską, wprowadzili nowe techniki i gatunki upraw oraz podziału ziemi ze względu na jej żyzność.²³⁰ Wszystko to jednak w II połowie XI wieku, a więc już gdy Kordoba straciła swoją stołeczną funkcję.

Zatem obserwacje natury, jakie odnotowuje *Kalendarz* mają swoje podstawy w rozbudowanej już w tym okresie wiedzy rolniczej i przyrodniczej. Wykształceni mieszkańcy Al-Andalus mieli świadomość działania rytmu przyrody i bacznie go obserwowali.

Szczególną uwagę należy zwrócić na informacje o poziomie wód. Kordobańczycy pomimo dość obfitych jak na tę część Półwyspu Iberyjskiego opadów (rocznie ponad 500 mm)²³¹, musieli stale dbać o nawadnianie pól. Lucie Bolens, niestrudzona badaczka życia codziennego Al-Andalus, wykazała jak istotne było zagadnienie wody w życiu mieszkańców Kordoby. W przypadku wody rzecznej, którą obserwować każe autor *Kalendarza*, to była ona podstawowym źródłem irygacji i pojenia stad. Była też używana do czyszczenia latryn i uzupełniania cystern. Powołano specjalny urząd (*ṣāhib as-sāqī*) podległy kadiemu i odpowiedzialny za irygację²³². Niebagatelną rolę odgrywało też ryzyko powodzi na Gwadalkiwirze, która występowała wielokrotnie, nawet pomimo podwyższonych brzegów.²³³ Wspomniany już Ibn Baṣṣāl w swoim traktacie wyszczególnił kilka rodzajów wód – deszczówkę (uznaną przez niego za najlepszą), rzeczną i studniową.²³⁴

Dede Fairchild Ruggles zaproponowała wręcz tezę, że rozwój rolnictwa i irygacji na wzór wschodni doprowadził do wytworzenia unikalnego systemu ogrodów w Al-Andalus. O poziomie rolnictwa na Półwyspie Iberyjskim świadczy zdaniem badaczki osiągnięcie plonów sześciu ziaren z jednego, co dwukrotnie przewyższało wartość osiąganą wówczas na terenach dzisiejszej Francji.²³⁵ Realizacja założeń emirów umajjadzkich miała także na celu ukazanie władzy dynastii. Badaczka wskazała, że podczas pierwszych 150 lat od pojawienia się islamu na Półwyspie wytworzył się swoisty język krajobrazu dla ogrodów pałacowych, który zawarł

²²⁹ *Kitāb al-filāḥa an-nabāṭiyya (Rolnictwo nabatejskie)* – nazwa pierwszego dzieła arabskiego na temat rolnictwa przetłumaczonego z aramejskiego przez Ibn Waḥṣiyyę (zm. X w.), (por. T. Fahd, *Ibn Waḥṣiyya*, [w:] *EOI*, II, s. 963-965); była to kompilacja wiedzy babilońskiej i chaldejskiej, w literaturze przyjęło się określać to rolnictwo mianem nabatejskiego.

²³⁰ L. Bolens, *La revolution*, *op. cit.*, s. 122 i dalsze.

²³¹ Stacja meteorologiczna przy kordobańskim lotnisku podaje średnią z lat 1971-2000 na 536 mm opadów rocznie, <http://www.aemet.es/es/serviciosclimaticos/datosclimatologicos/valoresclimatologicos?l=5402&k=and> [dostęp 15 III 2014].

²³² L. Bolens, *L'irrigation en Al-Andalus: une societe en mutation, analyse des sources juridiques (les «Nawāzil» d'Al-Wansharīsī)*; [w:] *El agua en zonas áridas: arqueología e historia. I Coloquio de historia y medio físico, Almería 14-15-16 de diciembre de 1989*, Almería 1989, s. 71-87.

²³³ Zob. rozdział 2.4 poświęcony kłeskom elementarnym.

²³⁴ J. Vallvé, *La agricultura en Al-Andalus*, *op. cit.*, s. 274.

²³⁵ D. Fairchild Ruggles, *Gardens, Landscape, and Vision in the Palaces of Islamic Spain*, Pennsylvania 2000, s. 7.

system wartości w formie wizualnie zorganizowanych obiektów. Wśród nich były pawilony, ścieżki, fontanny, baseny, drzewa i kwiaty, zaś jego pierwotnym odbiorcą był kalif i w dalszej kolejności jego dwór.²³⁶ Istnieje późne źródło rzucające nieco światła z innej perspektywy na stan ogrodów andaluzyjskich w okresie schyłkowym. *Ḥadīṭ Bayāḍ wa Riyāḍ*, bo o nim mowa, jest jedynym zachowanym materiałem ikonograficznym pochodzącym z Al-Andalus, a jego XIV-wieczny rękopis znajduje się w Bibliotece Watykańskiej. Jest to opowieść miłosna pochodząca z XIII wieku, której bohaterowie pochodzą z Damaszku, zawarte w nim ilustracje ukazują między innymi andaluzyjskie ogrody pałacowe.²³⁷

W styczniu *Kalendarz* podaje także informacje na temat gromadzenia trzciny cukrowej. Cukier przyniesiony został na Bliski Wschód przez Arabów i wprowadzony jako uprawa. Krzyżowcy obserwowali ze zdziwieniem trzcinę cukrową i przywozili cukier do Europy, gdzie stał się on pierwszym towarem luksusowym (o czym pisał już Philip Hitti).²³⁸ Opisy plantacji trzciny cukrowej w swoim rodzinnym mieście zostawił wielki kronikarz wypraw krzyżowych, Wilhelm z Tyru (ok. 1130-1186):

*Conficitur zachara: unde per institores ad ultimas orbis partes deportatur*²³⁹

Podobnie cukier przybył na Półwysep Iberyjski wraz z jego muzułmańskimi zdobywcami. Uprawa trzciny cukrowej nie była jednak powszechna i ograniczała się głównie do doliny Gwadalkiwiru.²⁴⁰ Należy jednak pamiętać, że cukier był wówczas także dla Arabów towarem kosztownym, a miód dominował jako substancja słodząca.

Na 18 stycznia przypada informacja o sadzeniu małych palm. Historia introdukcji palmy na Półwyspie Iberyjskim obrazuje przemiany kulturowe, jakie przeszli mieszkańcy Al-Andalus od czasów osadnictwa w VIII wieku, aż po wykształcenie się pierwocin tożsamości andaluzyjskiej-arabskiej.

Sadzonki palmy sprowadził pierwszy umajjadzki emir Al-Andalus ‘Abd Ar-Raḥmān I (756-788), tęskniąc za utraconą ojczyzną Syrią. Opisywał to drzewo w swoich strofach przepełnionych smutkiem i wyrażających jego samotność:

يا نخلُ أنتِ غريبةٌ مثلي في الغرب نائية عن الأصل فأبكي.²⁴¹

O palmo, tyś obca na zachodzie jak ja, daleka od swych korzeni, dlatego płaczę.

²³⁶ *Ibidem*, s. xiv.

²³⁷ A. D’Ottone, *Il manoscritto vaticano arabo 368. Ḥadīṭ Bayāḍ wa Riyāḍ. Il codice, il testo, le immagini*, „Rivista di Storia della Miniatura”, 14(2010), s. 55-70.

²³⁸ Ph. Hitti, *Dzieje Arabów*, przeł.: Wojciech Dembski, Maria Skuratowicz, Edward Szymański, Warszawa 1969, s. 511.

²³⁹ *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* [w:] *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux. Tome premier* Paris MDCCCXLIV, s. 559.

²⁴⁰ D. Abulafia, *Sugar in Spain*, „European Review”, Vol. 16, No. 2/2008, s. 194.

²⁴¹ Ibn Al-Abbār, I, s. 37.

Oraz:

| | |
|--|--|
| تَنَاءَتْ بِأَرْضِ الْغَرْبِ عَنْ بَلَدِ النَّخْلِ وَطُولِ التَّنَائِي عَنْ بَنِي وَعَنْ أَهْلِي فَمَثَلِكِ فِي الْإِقْصَاءِ وَالْمَنْتَأَى مِثْلِي يَسُحُّ وَيَسْتَمْرِي السَّمَائِينَ بِالْوَيْلِ ²⁴² | تَبَدَّتْ لَنَا وَسَطَ الرُّصَافَةِ نَخْلَةً فَقُلْتُ : شَبِيهِي فِي التَّغْرُبِ وَالنَّوَى نَشَأَتْ بِأَرْضٍ أَنْتِ فِيهَا غَرِيبَةٌ سَقَّتْكَ غَوَادِي الْمُرْنِ مِنْ صَوْبِهَا الَّذِي |
| Oddzieliła nam środek Ar-Ruṣāfy ²⁴³ palma; oderwana od kraju palm w ziemi zachodu, Rzekłem: podobna mi jest w oddaleniu i samotności; w odcięciu od rodziny i plemienia, Wzrosłaś w ziemi, w której jesteś obca; tak jak ja odległa i samotna, Użyźnia cię chmura deszczowa ze strony, skąd płyną rzeki, tam [wpatrzony] w kierunku Arktura i Spiki [gwiazdy na wschodnim niebie] w ulewie. | |

Nawiasem mówiąc, oba powyższe opisy palmy autorstwa ‘Abd Ar-Raḥmāna I położyły podwaliny pod słynną andaluzyjską nostalgię, tak obecną w tekstach powstałych w tym rejonie.²⁴⁴ Bywa ona wręcz przyrównywana do bliskowschodniego motywu opuszczonego ogniska w poezji dżahilijskiej.²⁴⁵

Wracając jednak do tematu kulturowej symboliki palmy, pragnę zwrócić uwagę, że introdukcja palmy w czasach ‘Abd Ar-Raḥmāna I była wyrazem łączności z utraconym państwem na Wschodzie. W późniejszych czasach (szczególnie od połowy IX wieku) były one już tylko elementem krajobrazu. W przeciwieństwie do Mašriq, w Al-Andalus palma nie była bowiem najbardziej rozprzestrzenionym drzewem, a jedynie jednym z wielu. Dlatego więc trudno odnaleźć większą liczbę wierszy na jej temat, choć w dywanie²⁴⁶ Aṭ-Ṭiġnarięgo (zm. II poł. XI w.) *Zahr al-bustān* otrzymała swój rozdział, jak i inne drzewa.²⁴⁷

Na końcu tej części *Kalendarza* w opisie podsumowującym stycznia znajduje się informacja o winorośli. Doskonałe warunki klimatyczne sprawiły, że winorośl została przez Arabów upowszechniona w Al-Andalus na szeroką skalę. *Dīwān al-filāḥa* zawierał opisy aż czterech sposobów uprawy winorośli, w zależności od gatunku i części kraju.²⁴⁸ Można też wskazać dwa gatunki winorośli: niską, sadzoną w rowach lub dziurach, osiągającą do 1,4

²⁴² Ibn Al-Abbār, I, s. 37; Ibn ‘Idārī, II, s. 60.

²⁴³ Ar-Ruṣāfa – pałac i ogrody zbudowane pod Kordobą przez ‘Abd Ar-Raḥmāna I, nazwane na cześć podobnego miejsca w Syrii.

²⁴⁴ A.E. Elinson, *Looking Back at Al-Andalus. The Poetics of Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature*, Leiden-Boston 2009, s. 6.

²⁴⁵ zob. T. Garulo, *La Nostalgia de al-Andalus: Génesis de un Tema Literario*, „Qurtuba”, 3 (1998), s. 47-63.

²⁴⁶ Dywan (arab. dīwān) – w klasycznych literaturach Wschodu zbiór utworów jednego poety lub poetów pochodzących do jednego plemienia, zob. M.M. Dziekan, *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, Warszawa 2001, s. 136.

²⁴⁷ H. Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, op. cit., s. 189.

²⁴⁸ J. Vallvé, *La agricultura*, op. cit., s. 288.

metra, uprawianą w miejscach mocno nasłonecznionych oraz pnącą, klasyczną dla rejonu śródziemnomorskiego.²⁴⁹

Spośród licznych odmian winogron znanych w Al-Andalus, do uprawianych w Kordobie należała przede wszystkim *qanbānī*. Bardzo ważnym przetworem pochodzącym z winogron był popularny do dzisiaj w Hiszpanii *arropé* (od arabskiego *ar-rubb*). Jest to rodzaj bardzo gęstego koncentratu z winogron o smaku karmelowym. Miał on dwie klasy: płynną, mieszaną z wodą i rodzajem słodkiego ulepkę oraz gęstszą (uznawaną za lepszą), używaną jako konfitura. Z pozostałych przetworów na bazie winogron warto wspomnieć o *almíbarze* albo *maybie*, syropie na bazie wina i słodzonego soku z pigwy oraz o *al-muhardal* czyli moszczu z winogron.²⁵⁰

Bez wątpienia jednak najważniejszym produktem na bazie winogron pozostaje wino. Powstaje tu na pierwszy rzut oka rozdzźwięk, wino jest bowiem zakazane w islamie. *Koran* kilkakrotnie wspomina o jego picciu jako o grzechu (II: 219; V: 90-91; XLVII:15).²⁵¹ Choć czasem zadziwiająco łagodnie (IV:43), gdy upomina jedynie wiernych by nie modlili się w stanie pijanym, zaś w surze *Pszczoly* zakaz brzmi ledwie łagodnie (XVI, 67).²⁵² Wino będzie natomiast ogólnie dostępne i dozwolone dla wierzących w raju.

Abstrahując jednak od koranicznych nakazów, należy zwrócić na długą tradycję spożywania wina wśród Arabów, czy wręcz upijania się. Istniało bowiem zjawisko zwane *muğūn* (stąd opętany, szalony – *mağnūn*), które w okresie dżahiliji oznaczało wszystko, czego zabraniał obyczaj beduiński, zaś po nadejściu islamu zawężyło się do spożywania alkoholu i *zinā* (wszeteczeństwa). Legendarna postać Imru' Al-Qaysa, czy już historyczne jak Baššār Ibn Burd (714-784) oraz Abū Nuwās (ok. 757/758-814) ukazują trwałość zwyczaju picia wina jak i pozostałych aspektów *muğūnu*.²⁵³ Podczas swojej cudownej wędrówki po zaświatach Ibn Šuhayd spotkał się z Abū Nuwāsem w klasztorze Dayr Ḥanna²⁵⁴, gdzie przebywał on upijając

²⁴⁹ L. Bolens, *La viticulture d'après les traites d'agronomie andalous (XI^e-XII^e siècles)* [w:] *L'Andalousie du quotidien au sacré XI^e-XIII^e siècles*, Hampshire 1990, s. 3.

²⁵⁰ J. Vallvé, *La agricultura, op. cit.*, s. 291-2.

²⁵¹ Zob. J. Bielawski, *Przypisy* [w:] *Koran*, s. 851.

²⁵² *Z owoców palm i winnej latorośli czerpiecie dla siebie napój oszalamiający i wyśmienite pożywienie. Zaprawdę, w tym jest znak dla ludzi, którzy są rozumni!* Interpretacja tego wersetu jest niejasna. Niektórzy komentatorzy uważają ten wers za wcześniejszy i co za tym idzie, zniesiony przez późniejszy zakaz. Arabskie słowo *nabīd* w okresie wczesnomuzułmańskim oznaczało różne rodzaje napojów alkoholowych, powstałych z daktyli, miodu czy jęczmienia. *Nabīd* był jednym z napojów podawanych pielgrzymom w przedmuzułmańskiej Mekce, a już po powstaniu islamu było dozwolone przez niektóre szkoły prawne (choćby hanafitów). Por. P. Heine, *Nabīd*, [w:] *EOI*, VII, s. 840; G. Kass, *Wino, kobiety i śpiew w pałacach arabskich. Muğūn – nieprzyzwoitość w kulturze arabskiej epoki Abbasydów*, Warszawa 2012, s. 86-96.

²⁵³ G. Kass, *op. cit.*, s. 40-83.

²⁵⁴ Dayr Ḥanna – średniowieczny klasztor niedaleko Kufy w Iraku, znany dzięki licznym wzmiankom w utworach bachicznych Abū Nuwāsa, który zwykł tam kupować wino.

się do nieprzytomności już od dziesięciu dni.²⁵⁵ Jak w innych kulturach na przestrzeni dziejów, w których spożywano wino, także arabska wytworzyła nurt bachiczny w literaturze.

Jak kształtowała się sprawa wina w Al-Andalus? Prawo malikickie, obowiązujące na jej terenie w okresie kalifatu, nie zezwalało na jego spożywanie, lecz tolerowało jego istnienie, co stawia region w pozycji raczej tolerancyjnej.²⁵⁶ Zatem jak w wielu innych częściach świata islamu (jak i zresztą współcześnie), jego wytwarzaniem trudnili się chrześcijanie. Było ono do tego stopnia powszechne, że *Kalendarz* na 20 września podaje święto wina, a gdy kalif Al-Mahdī (1009-1010) odpłacając najemników z Katalonii płacił dwa denary dziennie oraz mięso i wino:

| | |
|--|--|
| <p>ثم شرطوا على واضح ان يلتزم لكل رجل منهم دينارين في كل يوم وما يقوم به من الشراب واللحم وغير ذلك يجري على القومس في كل يوم مائة دينار ما يقوم به من الشراب واللحم.²⁵⁷</p> | <p>Następnie uzgodnili warunki, iż każdy mąż spośród nich otrzyma dwa denary dziennie oraz to co mu się należy z wina i mięsa, natomiast hrabiemu²⁵⁸ każdego dnia sto dinarów i to co mu się należy z wina i mięsa.</p> |
|--|--|

Umma muzułmańska okresami srogo walczyła z piciem wina. Adam Mez (1869-1917) przytacza kilka przykładów prób walki z tym zwyczajem, z Hidżazu, Egiptu, Maroka czy Iraku. Pito jednak pomimo tego wśród mieszczan, a nawet wśród kadich. Od wina bynajmniej nie stronił słynny poeta Al-Mutanabbī (915-965).²⁵⁹ Do najbardziej zagorzałych przeciwników wina należał fatymidzki kalif Al-Ḥākim I (996-1021), który w 1009 roku nie tylko zabronił używać wina, ale zakazał także profilaktycznie sprzedaży rodzynek, wyciskania soku z winogron i nakazał zniszczenie winnicy w Gizie.²⁶⁰

W Kordobie sytuacja zmieniała się w zależności od religijności władcy. Wśród władców zdarzali się amatorzy wina. Należeli do nich kalif ‘Abd Ar-Raḥmān III, emir Al-Ḥakam I (797-822), czy pierwszy syn Al-Manṣūra ‘Abd Ar-Raḥmān Sanchol²⁶¹. Można dostrzec też inną prawidłowość – jeśli dany suweren pragnął wykazać się swą religijnością, zwracał się przeciw temu powszechnemu zwyczajowi. Tak oto ‘Abd Ar-Raḥmān II, gdy jego

²⁵⁵ Ibn Šuhayd, s. 63-64.

²⁵⁶ C. Martínez Salvador, J. Bellón Aguilera, *Consideraciones sobre la simbología, tradición y materialidad del vino en al-Andalus*, „Revista Murciana de Antropología”, 12 (2005), s. 166.

²⁵⁷ Ibn ‘Idārī, III, s. 94.

²⁵⁸ W oryginale: *qūmis*, zarabizowana forma łacińskiego *comes*, por. F. Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden 1997, s. 442.

²⁵⁹ A. Mez, *Renesans islamu*, przełożył Janusz Danecki, Warszawa 1980, s. 373-4.

²⁶⁰ A. Mazahéri, *Życie codzienne muzułmanów w średniowieczu (wiek X-XIII w.)*, przełożyła Eligia Bakowska, Warszawa 1972, s. 63.

²⁶¹ ‘Abd Ar-Raḥmān Sanchol (stracony w 989) – Peter Scales zauważa, że opisy jego upodobania do wina mogą być jedynie próbami zdyskredytowania go i usprawiedliwienia egzekucji zasądzonej przez ojca, P. Scales, *The Fall of the Caliphate of Córdoba. op. cit.*, s. 40.

ojciec dokonywał jeszcze żywota, nakazał w 822 roku zniszczenie soku z winem, co wpasowywało się w jego późniejszą politykę religijną.²⁶² Należy to także rozpatrywać w kontekście sukcesji na tronie. Emir Al-Ḥakam spodziewając się rychłej śmierci, wyznaczył swego starszego syna jako swego następcę. Ten odebrawszy przysięgę wierności rozpoczął aktywne działania, mające zwiększyć jego prestiż (fundowanie *waqfów*, wspomnianie zniszczenie soku winnego).

Z okresu kalifatu dysponujemy dużo ciekawszym doniesieniem o zachowaniu kalifa Al-Ḥakama II. Samemu nie będąc ortodoksem demonstracyjnie rozrywał szczepy winorośli, aby jego poddani nie upijali się winem. Pomysłowi mieszkańcy Al-Andalus sprawili jednak, że musiał zaprzestać swoich planów z racji ich nieskuteczności:

| | |
|---|---|
| <p>قد رام قطع الخمر من الأندلس وأمر بإراقها وتشدّد في ذلك, وشاور في استئصال شجرة العنب من جميع أعماله, فقيل له إنهم يعملونها من التين وغيره فتوقف عن ذلك.²⁶³</p> | <p>Nakazał [Al-Ḥakam] wycinkę winorośli i jej łamanie. Planował wyrugowanie wszystkich krzewów winnych, lecz powiedziano mu, że [ludzie] wytwarzają [wino] z fig i nie tylko, a więc zaprzestał tego.</p> |
|---|---|

Sklepy z winem, ale i tawerny miał się jednak w Kordobie bardzo dobrze. Choć teoretycznie przeznaczone były dla Mozarabów, to w praktyce miały także mnóstwo klientów muzułmańskich. Taki stan utrzymał się aż do końca panowania Umajjadów.²⁶⁴ Pomimo kar nakładanych przez państwowych urzędników – *muḥtasiba* oraz *ṣāhib aš-šurṭa*, na pijących muzułmanów.

Z punktu widzenia życia mieszkańców Kordoby, dysponujemy ciekawą fatwą dotyczącą wina. W okresie nieco poprzedzający omawiany w pracy, Yaḥyá Ibn Yaḥyá (zm. 849AD-234AH) wydał orzeczenie nakazujące spalenie domów wszystkich handlarzy winem (arab. *ḥammār*).²⁶⁵ Wpasowuje się ona doskonale w okres prześladowań winnych ‘Abd Ar-Raḥmāna II.

Najważniejszym źródłem ukazującym nam obecność wina w Kordobie okazuje się być poezja. Podobnie jak na Wschodzie popularnością cieszyły się wiersze o winie, tzw. *ḥamriyyāt*.²⁶⁶ Najśłynniejsze wina z Al-Andalus pochodziły z Malagi, one też były najczęściej opiewane i do dzisiejszych czasów pozostaje ono popularne.

²⁶² H. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, op. cit., s. 44; Ibn ‘Iḍārī (II, 77) wskazuje jednak inaczej. Wedle niego to jeszcze Al-Ḥakam I na łożu śmierci, już po przysięgach na wierność jego synowi nakazał zniszczenie suqu.

²⁶³ Al-Ḥumaydī, *Ġadwat al-muqtabis fi ḍikr wulāt Al-Andalus*, Al-Qāhira 1966, s. 13.

²⁶⁴ HEM, III, s. 447.

²⁶⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa nr 189, s. 55.

²⁶⁶ H. Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, op. cit., s. 365-377.

Wino wspomina sam Ibn Ẓayd w wierszu:

*Gdy skrzydła nocy rozpostarły spokój, byliśmy sami, przy nas tylko wino.*²⁶⁷

Nie on jedyny jednak tak uczynił w swej twórczości. Ibn Šuhayd wspomina nawet andaluzyjskie tawerny i tamtejsze wyśmienite trunki:

*W wielu klasztornych tawernach spędziłem czas pośród wina młodości, które zmieszano z najczystszy z win.*²⁶⁸

Ibn Zaydūn porównuje stan zakochania do stanu upojenia alkoholowego²⁶⁹, a ukochaną do wina z czego również można wnioskować, że nie był mu to stan obcy.

| | |
|---|--|
| ²⁷⁰ وشادن أسأله قهوة فجاد بالقهوة والورد | Proszę antylopę o wino, zaszczyliła [go] winem i różą. |
|---|--|

Podobnie:

| | |
|--|--------------------------------|
| ²⁷¹ وظبي يسقينا سلافة خمره. | Poi nas antylopa butelką wina. |
|--|--------------------------------|

Wino w okresie taifatów stało się bardzo ważnym elementem kultury dworskiej i liryki miłosnej. Dla wielu poetów było również stałym elementem spotkań, niemal lekarstwem:

| | |
|--|--|
| ²⁷² سلّ الهموم اذا نبا زمن بمدامة صفراء كالذهب. | Jeśli los jest przeciwny, rozwiej obawy dzięki winu złotemu jak złoto. |
|--|--|

Motyw wina w przytoczonych fragmentach nie odbiega od stanu, w jakim jest on przedstawiany w literaturze wschodniej. Poezja okazuje się także w tym wątku trudna w wyszukiwaniu elementów charakterystycznych dla Kordoby i Al-Andalus. Można jednak śmiało założyć, że choć wino ukazane jest na sposób wschodni, to było bez wątpienia w powszechnym użyciu wśród mieszkańców.

Przejdę zatem do opisu lutego w *Kalendarzu*.

b) Luty

| Data | Informacje |
|------|------------|
|------|------------|

²⁶⁷ *Naszyjnk gołębicy*, s. 44.

²⁶⁸ Ibn Šuhayd, s. 64.

²⁶⁹ Ibn Zaydūn, s. 16.

²⁷⁰ Ibn Zaydūn, s. 26. Wers metaforyczny – antylopa utożsamiana jest z poetą, wino to jego ukochana.

²⁷¹ Ibn Zaydūn, s. 36.

²⁷² Al-Maqqarī, I, s. 645.

| | |
|----|---|
| 2 | Święto Oczyszczenia Maryi w Jerozolimie zwane przez nich [tj. chrześcijan] Candaleria ²⁷³ , które jest jednym z ich najważniejszych świąt [wpis z wersji arabskiej]. |
| 5 | Święto Agaty męczennicy z Katanii. ²⁷⁴ |
| 7 | Święto Doroty z Cezarei [w wersji arabskiej jej święto przypisane 8 lutego]. ²⁷⁵ |
| 12 | Święto Eulalii, jej klasztor znajduje się w Sehelat. ²⁷⁶ |
| 14 | Święto Walentego. ²⁷⁷ |
| 16 | Wyprowadzane są konie i karmione jęczmieniem ozimym w żłobach. ²⁷⁸ |
| 22 | Święto katedry Szymona Apostoła, zwanego Piotrem w Rzymie. |
| 24 | Święto Mateusza. ²⁷⁹ |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: dzikie ptaki składają jaja, rozmnażają się pszczoły, zwierzęta morskie się przemieszczają, kobiety zaczynają hodowlę jedwabników, żurawie udają się do Afryki, sadzone są cebulki szafranu, sadi się rośliny letnie, drzewa zyskują liście, pojawiają się grzyby, rosna szparagi, fenkuł²⁸⁰, sadzone są jabłonie i grusze²⁸¹, kończy się upuszczanie krwi i tworzenie ekstraktów na leki, rozsyłane są wezwania do stawienia się do armii, bociany i jaskółki wracają do gniazd.²⁸²

Pośród informacji, które *Kalendarz* przedstawia w lutym, znajduje się wzmianka o jedwabnikach. Jedwab (arab. *ḥarīr*) znany był Arabom już w VII wieku, czego dowodem są wzmianki koraniczne. W szaty odziani mają być bowiem mieszkańcy raj²⁸³. We wczesnym islamie jedwab był zakazany dla mężczyzn jako oznaka zbędnego luksusu, lub jako materiału zarezerwowanego dla nich w raj. W innych sytuacjach nie zalecano noszenia go ostentacyjnie. Wczesne prawo malickie zabraniało noszenia szat z jedwabiu, nawet osobom mającym świerzb i wszy. Orzeczenia wskazywały nawet na zakaz siadania na jedwabiu, choć dozwalały na zasłony (kotary) z tego materiału.²⁸⁴

²⁷³ Candaleria – odpowiednik gromnicy, w tekście jako قنديليرا.

²⁷⁴ *Calendrier*, s. 27; św. Agata Sycylijska (zm. 251). Wersja arabska błędnie podaje, że pochodziła z Kordoby.

²⁷⁵ Św. Dorota z Cezarei Kapadockiej (zm. ok. 288-300), męczennica; w Kościele katolickim i prawosławnym jej wspomnienie przypada 6 lutego.

²⁷⁶ Św. Eulalia z Meridy (zm. 304), męczennica, męczennica, jedna z najważniejszych świętych hiszpańskich; nazwa klasztoru występuje tylko w wersji łacińskiej i jest to zniekształcone słowo arabskie *sahla*, oznaczające miejsce w Kordobie.

²⁷⁷ *Calendrier*, s. 28.

²⁷⁸ *Calendrier*, s. 30

²⁷⁹ *Calendrier*, s. 31.

²⁸⁰ Fenkuł włoski – zwany też koprem włoskim (*Foeniculum vulgare* Mill.), por. A. Van Arsdall, *Medieval Herbal Remedies: The Old English Herbarium and Anglo-Saxon Medicine*, New York 2002, s. 202.

²⁸¹ Grusza (arab. *iġġāṣ*) – w Al-Andalus znana jako grusza (*Pyrus communis* L.), na Wschodzie pod tą nazwą z reguły była śliwa.

²⁸² *Calendrier*, s. 33.

²⁸³ *Koran*, XXII:23; XXXV:33; LXXVI:12.

²⁸⁴ N. Steensgaard *Ḥarīr*, [w:] *EOI*, III, s. 209.

W praktyce najbardziej surowe pierwotne malickie ograniczenia nie były stosowane w Al-Andalus. Produkcja jedwabiu była bardzo dochodową gałęzią gospodarki. Znaczący rozwój odnotować można od czasów ‘Abd Ar-Raḥmāna II, który rozwinął państwowe zakłady tkackie. Ich pierwszym zarządcą (arab. *ṣāhib at-ṭirāz*) mianował Ḥārīṭa Ibn Bazīya, a ten zwiększył produkcję aksamitów, satyny, tafty i przede wszystkim jedwabiu dla dworu emira. Często służyły one jako dary dla obcych władców i nosiły nazwę *marchamo* (arab. *maršām*). Stały się one bardzo pożądane na dworach europejskich i w okresach kryzysów politycznych były podrabiane przez udzielnych władców, jak Ibn Al-Ḥaḡḡāḡ w Sewilli (899-910/1).²⁸⁵

Nawet w tekście czysto fikcyjnym, jakim jest opis wizyty posłów chrześcijańskich w Madīnat Az-Zahrā’ autorstwa Ibn Al-‘Arabīego (1165-1240), znajdziemy wzmianki o jedwabiu. Dworzanie ‘Abd Ar-Raḥmāna III w tym pasażu noszą zgodnie jedwabne szaty.²⁸⁶ W tym przypadku jednak jest to wyraźnie topos literacki zaczerpnięty ze znanego dzieła Al-Ḥaṭība Al-Baḡdādīego (1002-1071). Ibn Al-‘Arabī opisał dwór kordobański wzorując się na wizycie delegacji Konstantyna VII Porfirogenety u abbasydzkiego kalifa Al-Muqtadira (908-932).

Relacja z podróży Ibn Ḥawqala odbytej w 948 roku zawiera opis Al-Andalus. Wśród najcenniejszych towarów z Kordoby wymienia jedwab:

| | |
|---|--|
| <p>وهي فخمة واسعة الحال بحسن الجدة وكثرة المال والتصرف في وجوه التنعم بجيد الثياب والكسى من لين الكتان وجيد الحز والقز والمتعة وفاره المركوب والمأكول والمشروبات.²⁸⁷</p> | <p>Jest ona [Kordoba] wspaniała, rozległa, szczęśliwa i bogata. Jej wielki dobrobyt przejawia się wspaniałymi płaszczami i sukniami z lnu, tkanego i barwionego jedwabiu, ręce rumaki, jadło i napoje.</p> |
|---|--|

Marka kordobańskiego jedwabiu w czasach ‘Abd Ar-Raḥmāna III była już ustalona. Z tego okresu dysponujemy kilkoma wzmiankami na temat darów zawierających ten materiał. Minister kalifa Ibn Šuhayd (ojciec wspomnianego wcześniej pisarza) ofiarował swemu władcy słynne dary, które są świadectwem bogactwa jego czasów. Przytaczają je obszernie kronikarze, a wśród nich znajduje się także jedwab, co przytoczyli Ibn Ḥaldūn i Ibn Al-Faraḏī (962-1012):

²⁸⁵ J. Vallvé, *La industria en Al-Andalus*, „Al-Qanṭara”, I/1980, s. 225.

²⁸⁶ F. de la Granja, *A propósito de una embajada cristiana en la corte de ‘Abd Ar-Raḥmān III*, „Al-Andalus”, 39, 1/2 (1974), s. 393.

²⁸⁷ Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, Bayrūt 1992, s. 108.

| | |
|---|---|
| <p>قال ابن خلدون: ومن اللباس ثلاثون شقة من الحرير المخم المرقوم بالذهب كلباس الخلفاء المختلف الألوان والصناعة (...) وستة من السراقة العراقية , وثمانية وأربعون من الملاحف البغدادية لزينة الخيل من الحرير والذهب. ثم قالوا معا: وأربعة آلاف رطل من الحرير المغزل , وألف رطل من لون الحرير المنتقى للاستغزال. (...) وزاد ابن الفرضي في الحرير المذكور: قيل : إنه قبضه من صاحب الطراز ولم يأت به مع الهدية وإنما دفعه لصاحب الطراز , وأثبتته في الدفتر.²⁸⁸</p> | <p>Rzekł Ibn Ḥaldūn: spośród materiałów [podał] trzydzieści części jedwabiu barwionego złotem, na szaty dla kalifów, w różnych kolorach i wzorach (...) oraz sześć namiotów irackich, czterdzieści osiem bagdadzkich płaszczy na konie, z jedwabiu i złota. Powiedzieli obaj wspólnie: oraz cztery tysiące <i>raṭl</i>²⁸⁹ przędzy jedwabiu, tysiąc <i>raṭl</i> jedwabiu gotowego do przędzenia (...). Dodał Ibn Al-Faraḏī w sprawie wspomnianego jedwabiu: powiedziano, że odebrał go zarządca tkacki, przyjął ten prezent i wszystko odnotował w księdze.</p> |
|---|---|

Dzięki powyższemu skrupulatnemu opisowi wiemy, jak dużą wartość przedstawiał jedwab w Kordobie oraz że stanowił dobro luksusowe. Modę na jedwab, a niemal obowiązek jego posiadania wśród klas wyższych wprowadził Ziryāb (789-857) na wzór wschodni.²⁹⁰

Nie inaczej działo się w czasie dyktatury Al-Manṣūra. W opisie jego najśłynniejszej kampanii z 997 roku, w której splądrował Santiago de Compostela, odnajdujemy listę darów dla jego chrześcijańskich sprzymierzeńców. Wśród nich jest także 2285 sztuk jedwabiu z kordobańskich faktorii. Lista przedstawia się następująco:

| | |
|--|--|
| <p>ألفين ومائتين وخمسا وثمانين شقة من صنوف الخز الطرازي وإحدى وعشرين كساء من صوف البحر وكسائين عنبريين وأحد عشر سقلاطونا وخمس عشرة مريشات, وسبعة أنماط ديباج وثوبي ديباج رومي وفروي فنك.²⁹¹</p> | <p>[wysłał] 2285 sztuk jedwabiu z wytwórni, 21 płaszczy²⁹² z wełny morskiej²⁹³, dwa płaszcze bursztynowe, jedenaście [z] szkarłatu, 15 z piór, siedem tkanin brokatowych, dwie szaty z brokatu bizantyńskiego i dwa futra z fenka.</p> |
|--|--|

²⁸⁸ Al-Maqqarī, I, s. 357.

²⁸⁹ *Raṭl* – średniowieczna miara wagi, różniąca się wartością w świecie arabskim.

²⁹⁰ *HEM*, III, s. 426-7.

²⁹¹ Ibn ‘Idārī, II, s. 297.

²⁹² *Kisā* – słowo to może oznaczać zarówno płaszcz, jak i tunikę typu arabskiego.

²⁹³ Wełna morska (arab. *ṣūf al-baḥr*) była niezwykle rzadka, pochodziła od zwierzęcia wodnego, które pozostawiało włosy ocierając się o skały, zob. R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires arabes*, I, Leyde-Paris 1927, s. 42.

Wśród bliskiego otoczenia Al-Manšūra było także dwóch Żydów trudniących się wytwarzaniem jedwabiu – bracia Ya'qūb i Yūsuf Ibn Ğau. Zasługi wobec Al-Manšūra doprowadziły Ya'qūba do pozycji głównego sędziego Żydów w Al-Andalus.²⁹⁴ Wielu Żydów w Kordobie trudniło się szczególnie sprzedażą jedwabiu, czego dowodem mają być nazwy ulic w juderii.

Warto zwrócić uwagę na fragment o zaciągach wojskowych. Armia kalifów kordobańskich w X wieku składała się z dwóch niezależnych od siebie formacji. Jedną z nich były wojska najemne. Były to głównie siły berberyjskie i to ich liczba była później jedną z przyczyn wybuchu fitny. Drugą częścią armii były siły rekrutowane spośród mieszkańców Al-Andalus i to o niej wspomina *Kalendarz*. W tym okresie już zniknął pierwotny system *ğundów* (okręgów wojskowych), który funkcjonował zaczerpnięty z kalifatu umajjadzkiego przez pierwsze stulecie bytności muzułmanów na Półwyspie Iberyjskim. Ludność była zapisywana do *dywanów*, a więc list wojskowych lub zgłaszała się do zaciągów, o czym wspomina w lutym źródło.²⁹⁵

c) Marzec

| Data | Informacje |
|------|---|
| 3 | Święto Emeteriusza i Kaledoniusza ²⁹⁶ , których grób jest w Calahorra. ²⁹⁷ |
| 5 | Tego dnia wieją wyjątkowo silne wiatry. |
| 9 | Święto koptyjskie czerwonej ochry, w czasie którego pokrywają nią drzwi i rogi krów, a nazywają to świętem świecy, z okazji wejścia Jezusa do świątyni. |
| 12 | Święto Grzegorza, biskupa Rzymu [tylko w wersji łacińskiej]. |
| 13 | Święto Leandra, arcybiskupa Sewilli [tylko w wersji łacińskiej]. ²⁹⁸ |
| 15 | Tego dnia zaczyna się spędzanie koni na wybrzeże aż do połowy kwietnia. ²⁹⁹ |
| 21 | Święto wejścia słowa w łono Maryi ³⁰⁰ . |
| 22 | Święto zmiany roku słonecznego i zaczyna się okres Wielkanocy. ³⁰¹ |

²⁹⁴ E. Ashtor, *The Jews of Moslem Spain*, v.1, translated from the Hebrew by Aaron Klein and Jenny Machlowitz Klein, Philadelphia 1973, s. 364.

²⁹⁵ *HEM*, III, s. 67-71.

²⁹⁶ *Calendrier*, s. 35; święci Emeteriusz i Kaledoniusz (zm. ok. 303), męczennicy z czasów Dioklecjana, poświęceni tylko u Prudentiusza (*Prudentius*, *Prudentius II*, text with English translation by H. J. Thompson, Harvard 1949, s. 98-99).

²⁹⁷ Calahorra – miasto w hiszpańskim rejonie autonomicznym La Rioja, w tekście jako Calaguri; informację o grobie podaje tylko łacińska wersja tekstu.

²⁹⁸ Św. Leander z Sewilli (zm. 599 lub 600), abp Sewilli, inicjator I synodu tolekańskiego i przejścia Rekkareda z arianizmu na katolicyzm.

²⁹⁹ *Calendrier*, s. 36.

³⁰⁰ Informację o tym święcie podaje jedynie wersja arabska, łacińska informuje jedynie o nieokreślonym święcie chrześcijańskim.

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: przybywa liści na drzewach, sadzi się drzewka, sadzona jest fasola, trzcina cukrowa, sokoły walencjańskie znoszą jaja i wysiadują je 30 dni, wykluwają się jedwabniki, jesiotry i alozy³⁰² wędrują do rzek, sadzi się trzcinę cukrową i wczesne róże oraz lilie, formuje się fasola w ogrodach, siane są ogórki, bakłażan, rozsyłane są listy do tragarzy konnych, pojawia się szarańcza³⁰³, ścina się melisę i majeranek, pawie, bociany i turkawki, jak i wiele innych ptaków łączy się w pary.

Wśród informacji przytoczonych w marcu odnajdujemy informację o lęgu sokołów. Warto na wstępie oznaczyć, że autorzy tekstów sami mylili gatunki ptaków drapieżnych układanych do polowań (jastrzębie brano za sokoły i odwrotnie). Kordobańczycy podobnie jak Arabowie na Wschodzie upodobali sobie sokolnictwo.³⁰⁴ Znaczenie tego podkreślał oddzielny urząd umajjadzki *ṣāhib al-bayāzira*, naczelnego sokolnika, znany z państwa fatymidzkiego czy abbasydzkiego, utrzymywanego ze specjalnego podatku.³⁰⁵ Wymowne ma także znaczenie przydomka, jaki otrzymał pierwszy emir umajjadzki na Półwyspie Iberyjskim ‘Abd Ar-Raḥmān I – *Ṣaqr Al-Qurayṣ* – „Sokół Kurajszytów”.

Najwięcej informacji o sokolnictwie pochodzi z dwóch dzieł powstałych w Al-Andalus w okresie nasrydzkim. Mowa o *Kitāb tuḥfat an-anfus wa šī’ār sukkān Al-Andalus* oraz jego skróconej i zmodyfikowanej wersji *Kitāb ḥilyat al-fursān wa šī’ār aš-šug’ān* Ibn Huḍayla (XIV w.). O sile zadomowienia w całym Al-Andalus sokolnictwa świadczą toponimy powstałe od tego słowa (arab. *bayāzira*): Alvayázere w dzisiejszej północnej Portugalii oraz Albaicín, przedmieścia Grenady (od arab. *al-bayyāzin*, sokolnik).³⁰⁶ Martínez Enamorado dodaje więcej miast z dzielnicami tak nazwanymi.³⁰⁷ Do jego artykułu odsyłam także w sprawie szczegółowych informacji na temat gatunków ptaków używanych do polowania w Al-Andalus oraz w kwestii ich nazewnictwa w źródłach z jej obszaru. Jak wygląda zaś kwestia obecności sokołów w życiu Kordobańczyków z perspektywy *Kalendarza* i innych tekstów z okresu kalifatu.

Kalendarz wymienia kilka różnych gatunków z rodziny sokołowatych (Falconidae). Jako pierwszy w styczniu oraz marcu jest „sokół walencjański” (arab. *aš-šādāniqāt al-*

³⁰¹ *Calendrier*, s. 39.

³⁰² Aloza (*Alosa alosa*, L.) – ryba z rodziny śledziowatych, której tarło odbywa się w górnych partiach rzek, w tekście jako الشابل i *savali* (współczesne hiszpańskie sábalo).

³⁰³ O szarańczy więcej w części rozdziału poświęconej klęskom elementarnym.

³⁰⁴ Obszerną analizę sokolnictwa w islamie średniowiecznym przeprowadził S. Milczarek w pracy pt. *Kultura łowiecka w świecie islamu*, Warszawa 2002, s. 83-112.

³⁰⁵ Informacje o tym zawiera dzieło Al-‘Uḍriego; zob. V. Martínez Enamorado, *Falcons and Falconry in Al-Andalus*, „Studia Orientalia”, volume 111/2011, s. 168.

³⁰⁶ *HEM*, III, s. 442, przypis 1.

³⁰⁷ V. Martínez Enamorado, *Falcons and Falconry in Al-Andalus*, *op. cit.*, s. 155.

balansīya, łac. Falcones Valentie). Po nich następuje sokół wędrowny, w tekście jako „sokół z Niebli” (arab. *aš-šādāniqāt al-lablīya*, łac. Falcones Alliebliati) we wrześniu. Jest jeszcze sokół wspomniany w maju, lecz już bez dookreślenia z jakiego gatunku.

Wspomina o sokołach niezawodny Ibn Ḥazm:

*Więc spiesz się do skarbu, który odnalazłeś,
i jak zgłodniały sokół chwytaj swoją zdobycz.*³⁰⁸

Ten motyw pojawił się także w wielu utworach poetyckich.³⁰⁹ Na przykład u Ibn Zaydūna:

| | |
|---|--|
| وما كنتُ إلا الصارم الغضب في جفن أو الليث في غاب أو الصقر في ركن. ³¹⁰ | Nie byłem niczym jak wściekłe ostrze w pochwie Ani jak lew w gęstwienie czy sokół w zakamarku. |
|---|--|

Niestety, dla perspektywy badania życia codziennego, jest to jedynie topos literacki zaczerpnięty z literatury arabskiego Wschodu. Daje to jednak kolejny argument ukazujący siłę kulturowego wpływu w literaturze andaluzyjskiej tego okresu tekstów pochodzących z Bliskiego Wschodu.

d) Kwiecień

| Data | Informacje |
|------|---|
| 3 | Święto Teodozji dziewicy [tylko w wersji łacińskiej]. ³¹¹ |
| 4 | Święto Izydora arcybiskupa Sewilli [tylko w wersji łacińskiej]. ³¹² |
| 13 | Tego dnia błądzący szukają pomocy Boga, więcej też wtedy silne wiatry wschodnie i statki nie zostają na morzu. ³¹³ |
| 20 | Święto Sekundyna, męczennika z Kordoby oraz jego obchody na ulicy Tiraocerum [tylko w wersji łacińskiej]. ³¹⁴ |
| 22 | Święto Filipa Apostoła z Jerozolimy [jego pochodzenie tylko w wersji łacińskiej]. Święto Jerzego [tylko w wersji arabskiej]. |
| 24 | Ostatni czas na święta Wielkanocne [w wersji arabskiej], święto Grzegorza z Grenady [wersja łacińska]. ³¹⁵ |

³⁰⁸ *Naszyjnik gołębicy*, s. 92.

³⁰⁹ H. Péres, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, op. cit., s. 346-349.

³¹⁰ Ibn Zaydūn, s. 48.

³¹¹ Św. Teodozja z Cezarei, znana też jako Dziewica z Tyru (zm. 307), męczennica.

³¹² *Calendrier*, s. 43.

³¹³ *Calendrier*, s. 45.

³¹⁴ Św. Sekundyn (zm. 306), męczennik kordobański z czasów Dioklecjana.

³¹⁵ *Calendrier*, s. 47; św. Grzegorz z Grenady (Elwiry) (zm. po 370).

| | |
|----|--|
| 25 | Święto Marka. ³¹⁶ |
| 27 | Tego dnia rolnicy Al-Andalus proszą Boga o plony. Święto Bazylego i Torkwata oraz siedmiu jego towarzyszy [święto wspomniane tylko w wersji łacińskiej] ³¹⁷ . |
| 30 | Święto Perfekta, którego grób jest w Kordobie [tylko w wersji łacińskiej]. ³¹⁸ |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: przygotowuje się wodę różaną, sok z róży i dżem z róży oraz olejek z niej, zbierane są też fiołki, z nich także sok i olejek, także [sporządza się] syrop z dymnicy³¹⁹, wtedy pojawiają się ogórki, a palmy osiągają dojrzałość, pojawiają się wczesne winogrona, kwitną drzewa oliwkowe, wykluwają się sokoły walencjańskie i zyskują upierzenie w ciągu 30 dni, rodzą się kozły, tworzą się załazki owoców cytrusowych, sadi się jaśmin, rosną korzenie pasternaku³²⁰, robi się z niego przetwory, pojawia się mak czerwony, granatowiec, farbownik³²¹ zbiera się kwiaty sadzca³²², sadi się fasolę, bazylię, przesadza się wczesną dynię, która rośnie na nawozie, sadi się mandragorę, wykluwają się pawie, bociany i inne ptaki.

Z informacji przytoczonych w kwietniu warto zwrócić uwagę na pojawiające się informacje o pożywieniu. Wiadomości na ten temat pojawiają się w każdym miesiącu *Kalendarza*, jednak są najlepsze dla Al-Andalus źródła dla tego tematu pochodzą z XIII wieku. Można jednak przypuszczać, że choć w jakimś stopniu oddają stan wcześniejszy, bowiem zwyczaje kulinarne zazwyczaj są konserwatywne.³²³ Są to dwie książki kucharskie. Pierwsza z nich jest to *Faḍālat al-ḥiwān fī ṭayyibāt at-ta'am wa al-alwān* Ibn Razīna At-Tuḡībīego (1227-1293)³²⁴. Tekst, ów urodzony w Murcii autor, spisał między 1238, a 1242 rokiem. Drugie z tych źródeł jest anonimowe i zostało sporządzone w Al-Andalus przed 1248 rokiem.³²⁵

Potrawy opisywane w tych książkach miały być przygotowywane w domach klasy średniej. Można się dowiedzieć, że podstawowymi miejscami przyrządzania posiłków w kuchni było palenisko (*an-nār*) oraz piec (*at-tannūr*). Ponadto istniały piece przeznaczone do

³¹⁶ Wersja łacińska dodaje informację, że był uczniem Piotra i Ewangelistą.

³¹⁷ Św. Torkwat, legendarny święty hiszpański, biskup Kadyksu, żyjący na przełomie III i IV wieku.

³¹⁸ Św. Perfekt (zm. 850), jeden z męczenników z Kordoby; *Calendrier*, s. 48.

³¹⁹ *Fumaria*, L., w tekście jako fuma terre.

³²⁰ *Pastinaca sativa*, L., po arabsku w tekście jako الشقائق, zwany też bywa dziką marchwią (الجزر البري), por. Ibn An-Naqīs, *Al-Mūǧīz fī at-ṭibbi*, Córdoba 2004, s. 311.

³²¹ Farbownik lekarski (*Anchusa officinalis*, L.), zwany wołowym ziele (pod taką nazwą także w tekście arabskim).

³²² *Eupatorium*, L.

³²³ Por. z informacjami [w:] P. Heine, *Kulinarische Studien. Untersuchungen zur Kochkunst im arabisch-islamischen Mittelalter. Mit Rezepten*, Weisbaden 1988.

³²⁴ Wydanie: Ibn Razīn At-Tuḡībī, *Faḍālat al-ḥiwān fī ṭayyibāt at-ta'am wa al-alwān*, ed. Muḥammad Benchebkroun, Bayrūt 1984.

³²⁵ Wydanie hiszpańskie: *La cocina hispano-magrebi en la Epoca Almohade*, ed. Ambrosio Huici Miranda Madrid 1965.

użytku publicznego (*furn*). Te dwa rodzaje pieców różniły się zastosowaniem. W *at-tannūr* można było wkładać mięso nadziane na rożen (*as-safūd*) i służył raczej do smażenia. W *furnie* zazwyczaj pieczono (chleby bądź większe potrawy na specjalne okazje). Wspomniane źródła opisują także rodzaje garnków i naczyń. Można jednak wnioskować, że nie były często myte, gdyż w przepisach pojawiają się wskazania, aby wciąć nowy garnek.³²⁶ Bardzo cenną częścią tych źródeł są szczegółowe opisy potraw, choć należy je odpowiednio dobierać według miejsca powstania. Ich analizę sporządził w cennym artykule David Waines.³²⁷ Podstawową pozycją na ten temat jest praca Lucie Bolens – *La cuisine andalouse*.³²⁸

Oddzielną kwestią pozostaje wyrób naczyń. Wedle zaproponowanej na kongresie w Valbonne w 1978 roku przez J. Zozayę chronologii, można wyszczególnić dwa podokresy w historii ceramiki andaluzyjskiej za Umajjadów – emiracki oraz kalifacki. Z tym jednak, że nie pokrywają się one idealnie z chronologią polityczną tych okresów, okres emiracki zaproponowano dla lat 711-942, kalifacki dla 942-1035. Powodem są zachowane artefakty, których datacja wykraczała poza podział polityczny.³²⁹ Szersze informacje na temat ceramiki andaluzyjskiej znaleźć można w tekście Carvajal Lópeza i Jiménez Puertasa podsumowującym stan badań.³³⁰

Pragnę zwrócić uwagę na jeszcze jedną czysto rolniczą sprawę z zapisów kwietniowych. Rolnictwo andaluzyjskie, jak już wspomniałem wcześniej, podbudowane było rozległą wiedzą teoretyczną. Opis kwietniowy informuje o nawozach bez precyzowania o jakich mowa. Tymczasem dzięki Ibn Baṣṣālowi wiadomo, że w Kordobie znano siedem klas nawozów – koński, ludzki, z odpadów, bydłocy, gołębi, popiół z toalet oraz mieszanek ziemi i ziół.³³¹

e) Maj

| Data | Informacje |
|------|--|
| 1 | Święto Torkwata i jego towarzyszy, obchody jego są w klasztorze Gerisset [tylko w wersji łacińskiej]. ³³² |

³²⁶ D. Waines, *The Culinary Culture of Al-Andalus*, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, *op. cit.*, s. 727.

³²⁷ *Ibidem*, s. 725-738. Na ten temat zob. także HEM, III, s. 414-422. Opis źródeł: E. García Sánchez, *Fuentes para el estudio de la alimentación en la Andalucía Islámica*, [w:] *Actas del XII Congreso de la Unión Europea de Arabistas e Islamistas*, Málaga 1984, Madrid 1986, s. 269-288.

³²⁸ L. Bolens, *La cuisine andalouse, un art de vivre XI^e-XIII^e siècles*, Paris 1990.

³²⁹ F. Valdés, *Notas sobre la cronología cerámica andalusí*, „Cuadernos de prehistoria y arqueología”, nr 7-8, 1980-81, s. 151-160, zwłaszcza s. 151-153.

³³⁰ J.C. Carvajal López, M. Jiménez Puertas, *Studies of the early medieval pottery of al-Andalus*, „Early Medieval Europe”, nr 19 (4) 2011, s. 411-435.

³³¹ J. Vallvé, *La agricultura en Al-Andalus*, *op. cit.*, s. 275-276.

³³² *Calendrier*, s. 51; nazwa klasztoru nieznaną, por. F. Hiller von Gaertringen, *Un Documento*, *op. cit.*, s. 258.

| | |
|----|---|
| 2 | Święto diakona Feliksa z Sewilli [miasto podane tylko w wersji łacińskiej]. ³³³ |
| 3 | Święto Krzyża dla uczczenia jego odnalezienia w Jerozolimie, obchody jego są w klasztorze Peñamelaria [informacja o klasztorze tylko w wersji łacińskiej]. |
| 4 | Święto Treptes, dziewicy z Ecji [tylko w wersji łacińskiej]. ³³⁴ |
| 5 | Tego dnia zaczynają się zbiory jęczmienia na wybrzeżu, w Kordobie, Maladze i Sydonii. ³³⁵ |
| 7 | Święto Speraindeo ³³⁶ z Kordoby i obchody jego na ulicy Atirez [tylko w wersji łacińskiej]. ³³⁷ |
| 12 | Święto Wiktora i Bazylego w Sewilli [tylko w wersji łacińskiej]. |
| 17 | Tego dnia słońce oświetla studnię Zamzam ³³⁸ przez pół dnia i widać ją na dnie studni; w połowie dnia człowiek stojący w Mekce nie posiada cienia. |
| 18 | W południe w Mekce cień przesuwa się na południe przez 15 dni. ³³⁹ |
| 20 | Święto Baudilusa z Nîmes [tylko w wersji łacińskiej]. ³⁴⁰ |
| 21 | Święto Mancjusza z Evory [tylko w wersji łacińskiej]. ³⁴¹ |
| 25 | Tego dnia zaczynają się zbiory jęczmienia w okolicach Kordoby na szerszą skalę. ³⁴² |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: rośnie wczesna pszenica, oliwki i winogrona, pszczoły produkują miód, pojawiają się wczesne jabłka oraz gruszki, śliwki, wiśnie i ogórki. Przyrządza się także pastę z orzechów, sok z jabłek pospolitych, zbierane są makówki, przyrządza się syrop z fig w stylu wschodnim, zbiera się nasiona dymnicy, selera, kopru, rojnika³⁴³, czarnego maku, gorzycy, rzeżuchy³⁴⁴, cynomorium³⁴⁵, z którego wytwarza się ekstrakt. Zbiera się kwiaty rumianku, z których tworzy się olejek. Wysyłane są listy do tragarzy by zbierali kokony jedwabników do tkania, tworzy się

³³³ Św. Feliks z Sewilli (zm. ok. 304), męczennik z czasów Dioklecjana.

³³⁴ Święta niepotwierdzona w kościelnych spisach, F. Hiller von Gaertringen podejrzewał skorumpowany zapis św. Florentyny z Ecji (zm. 633), por. F. Hiller von Gaertringen, *Un Documento*, op. cit., s. 258.

³³⁵ *Calendrier*, s. 52.

³³⁶ Św. Spereinde (hiszp. Esperaindeo) z Kordoby (zm. 853), nauczyciel św. Eulogiusza, opata klasztoru Santa Clara koło Kordoby.

³³⁷ O tej lokalizacji zob. J.-P. Molénat, *La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)*, „Al-Qanṭara”, 33 (2012), s. 153; *Calendrier*, s. 53.

³³⁸ Zamzam – święta studnia z Mekce, według tradycji powstała w czasach Abrahama, ponownie odkryta przez dziadka Muhammada, ‘Abd Al-Muṭṭaliba.

³³⁹ *Calendrier*, s. 55.

³⁴⁰ Św. Baudilus z Nîmes (IV w.), męczennik.

³⁴¹ Św. Mancjusz, legendarny pierwszy biskup Evory; *Calendrier*, s. 55.

³⁴² *Ibidem*, s. 56.

³⁴³ Rojnik murowy (*Sempervivum tectorum*, L.).

³⁴⁴ Pieprzycia siewna, zwana potocznie rzeżuchą (*Lepidium sativum*, L.).

³⁴⁵ Przy tłumaczeniu طرائيث i jego zlatynizowanej wersji tarathit J.D. Latham jako *Cynomorium coccineum*, L. stawia znak zapytania, *Loanwords from Arabic in the Latin translation of the „Calendrier de Cordue”*, [w:] *Middle East Studies and Libraries. A Felicitation Volume for Professor J. D. Pearson*, ed. B.C. Bloomfield, London 1980, s. 107.

pergamin ze skór kozłów i jeleni do końca czerwca, wykluwają się jastrzębie³⁴⁶ i sokoły, pozostają w gniazdach do sierpnia, gdy osiągną swoją siłę i zdrowie; pisklętom jastrzębi i sokołów rosną pióra w ciągu 30 dni. Żurawie letnie przenoszą się z Afryki, pawie wykluwają się, tak jak i kury, ptactwo morskie, bociany, gołębie i wróble.

Jedną z ważnych kwestii wspomnianych przy opisie maja jest produkcja pergaminu. Choć w świecie arabskim produkcja papieru znana była od bitwy z Chińczykami pod Talas (751)³⁴⁷, to rozpowszechniła się dopiero w IX oraz X wieku. Wiązało się to także z odejściem od tradycji oralnej na rzecz pisanej.³⁴⁸ Produkcja pergaminu natomiast u w Al-Andalus była monopolem państwowym. W maju, czerwcu i lipcu rozsyłano do prowincji listy z zezwoleniami na polowania na jelenie i gajele, z których skór wytwarzano pergamin. Wykorzystywano do tego celu także doskonałą owczą skórę, jak i sprowadzane z Afryki skóry fenków i gazeli. W Kordobie istniała dzielnica papierników (*rabād ar-raqqāqīn*). Zapasy pergaminu towarzyszyły ekspedycjom wojskowym kalifów, służyły bowiem do spisania uzgodnionych z władcami chrześcijańskimi traktatów.³⁴⁹

Sama produkcja papieru jest potwierdzona w Al-Andalus dla X wieku. Słynny geograf Al-Muqaddasī (945-991) opisywał Andaluzyjczyków jako zdolnych wytwórców papieru, a za główny ośrodek uchodziła Játiva.³⁵⁰ W XI oraz XII wieku nadal otrzymywano go tam z miazgi lennej i konopnej, mieszanej z wodą wapienną i klejem na bazie skrobi. Miasto to stało się eksporterem papieru nawet na północ Półwyspu, systematycznie wypierając z Al-Andalus pergamin w XI wieku. Wzmiankowany jest także słynny kopista dzieł wschodnich Al-Qallās (zm. 948). Warto w tym miejscu wspomnieć, że najstarszy zachowany manuskrypt na papierze z biblioteki kalifa Al-Ḥakama II został spisany w czerwcu bądź lipcu 970 (šaʿban 359 AH).³⁵¹

Kalendarz wspomniał także o oliwkach. Al-Andalus była największym producentem oliwy z oliwek w ówczesnym świecie i jej eksporterem do krajów chrześcijańskich, a nawet do odległego Egiptu. Gaje oliwne zajmowały całe obszary kraju i zaadoptowały się do każdej jego części, będąc odpornymi na anomalie pogodowe. Największa plantacja w Aljarafe w

³⁴⁶ Jastrzębie – w tekście arabskim po sobie następują dwa słowa oznaczające sokoły (الشاذانقات, البزاة), łacińska tłumaczy je odpowiednio jako *acciptres et falcones*; *Calendrier*, s. 58.

³⁴⁷ Zob. Klasyczną publikację H.A.R. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, London 1923, s. 96-97.

³⁴⁸ J.M. Bloom, *The Introduction of Paper to the Islamic Lands and the Development of the Illustrated Manuscript*, „Muqarnas”, Vol. 17 (2000), s. 17-18.

³⁴⁹ J. Vallvé, *La industria en Al-Andalus*, *op. cit.*, s. 237.

³⁵⁰ Al-Muqaddasī, *Kitāb aḥsan al-taqāsīm min maʿrifat al-aqālīm*, edidit M.J. de Goeje, Leiden 1877, s. 239.

³⁵¹ J. Vallvé, *La industria en Al-Andalus*, *op. cit.*, s. 238; zob. także: *HEM*, III, s. 313-314. Na temat historii wytwarzania papieru w Hiszpanii (nie tylko w okresie muzułmańskim) powstały liczne artykuły opublikowane w czasopiśmie „Investigación y Técnica del Papel”, ich wykaz: *Editorial. La Historia del Papel en España*, „Investigación y Técnica del Papel”, nr 124, abril 1995, s. 219-232.

poblizu Sewilli zajmowała 40 mil (ponad 74 km)³⁵², a Bobastro i la Literę nazywano *iqḷīm az-zaytūn* („kraina oliwek”). O rozpowszechnieniu i wadze tych owoców świadczy liczba ich zastosowań. Niedojrzałe oliwki mielono, aby uzyskać *zayt al-mā’* („oliwę wodną”). Produkowano też inne specyfiki między innymi *zayt al-maṭbūğ* (oliwę blanszowaną), *zayt al-unfāq* dla celów medycznych (z wody oliwkowej, zielonych i gorzkich oliwek). Z wyciżczyn z oliwek produkowano mydło, a z zielonych w solance powstawała przystawka.³⁵³

Warto dodać, że ‘Abd Ar-Raḥmān III wysłał do Mūsy Ibn Abī Al-‘Āfiyi sto skrzyń oliwy z oliwek, a w czasach Al-Manṣūra zużyto jej 500 arrobów³⁵⁴ do oświetlania kordobańskiego Wielkiego Meczetu, z czego połowę w okresie ramadanu.³⁵⁵ Ibn Ḥazm z kolei wskazał na sadzenie chwastów tam, gdzie rosną oliwki za jeden z synonimów głupoty.³⁵⁶

f) Czerwiec

| Data | Informacje |
|------|--|
| 3 | Święto przeniesienia ciała Tomasza Apostoła z grobu w Indiach do Edessy w Syrii. |
| 5 | Tego dnia należy robić antidotum na jad zmił. ³⁵⁷ |
| 10 | Tego dnia wracają wojska arabskie z dolin do swoich domostw i wód. |
| 13 | Święto Julity [tylko w wersji łacińskiej]. ³⁵⁸ |
| 15 | Tego dnia posłańcy konni rozdzielają konie od kłaczy, aby donosiły źrebaki. Tak jest aż do połowy kwietnia. |
| 16 | Święto Adriana i jego towarzyszy z Nikomedii. ³⁵⁹ |
| 17 | Święto Cyriaka oraz Pauli ³⁶⁰ oraz obchody święta Pauli w Kordobie [obchody tylko w wersji łacińskiej]. Święto w klasztorze Lanitus [tylko w wersji łacińskiej]. ³⁶¹ |

³⁵² W prawie malickim jedna mila to 3500 łokci, a więc 1855 metrów, ‘A. Ğam’a, *Al-Makayīl wa al-mawazīn aš-šar’īya*, Al-Qāhira 2001 M[AD] – 1421 [A]H, s. 53.

³⁵³ J. Valvé, *La agricultura en Al-Andalus, op. cit.*, s. 285-288.

³⁵⁴ Arroba (w arabskim *rub’*, dosł. ćwierć; w wersji określonej *ar-rub’*) – jednostka objętości równa ćwierci kwintala (stąd zapożyczenie), wahająca się w różnych częściach Półwyspu Iberyjskiego od 11,5 do 12,5 kg; por. *Diccionario de la lengua española* (oficjalny słownik Hiszpańskiej Akademii Królewskiej, 22 wydanie z 2001 roku), <http://lema.rae.es/drae/?val=arroba> [dostęp 29 VIII 2014].

³⁵⁵ Ibn ‘Idārī, II, s. 287-288.

³⁵⁶ Ibn Ḥazm, *Traktat o leczeniu dusz, kształceniu moralności i poskramianiu wad*, przetłumaczył, opatrzył wstępem i przypisami opatrzył Janusz Danecki, Warszawa 1998, s. wers 34, s. 26.

³⁵⁷ *Calendrier*, s. 61.

³⁵⁸ Św. Julita z Iconium (zm. 304); *Ibidem*, s. 62.

³⁵⁹ Św. Adrian (zm. przed 305), męczennik; *Ibidem*, s. 63.

³⁶⁰ Św. Cyriak i św. Paula z Malagi (zm. 303), rodzeństwo męczenników, patroni Malagi; wersja łacińska podaje to święto Pauli i Cyriaka dzień później, 18 czerwca.

³⁶¹ Lanitus – miejsce nieznane.

| | |
|----|---|
| 19 | Święto Gerwazego i Protazego z Mediolanu. |
| 20 | Tego dnia zaczynają się zbiory pszenicy w większości miejsc w zwykłe lata. ³⁶² |
| 24 | Święto przesilenia letniego ³⁶³ , tego dnia Jozue wstrzymał Słońce, a także narodził się Jan Chrzciciel; przytoczona jest opinia, że plony z tego dnia nie zgniją. |
| 25 | Tego dnia lub później przyrządza się driakiew i inne podobne maści z powodu dobrej aury. ³⁶⁴ |
| 26 | Święto Pelagiusza ³⁶⁵ i jego obchody w kościele Tarsil [tylko w wersji łacińskiej]. ³⁶⁶ |
| 27 | Święto Zofii i jego obchody w kościele na ulicy Tiraceorum [tylko w wersji łacińskiej]. |
| 29 | Święto Apostołów Piotra i Pawła zabitych w Rzymie oraz jego obchody w klasztorze Nubiras [miejsce obchodów tylko w wersji łacińskiej]. ³⁶⁷ |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: pobierane są od chłopów podatki³⁶⁸, są wczesne winogrona, na wybrzeży rosną figi, dojrzewają orzechy, pojawiają się melony, sporządza się syrop z niedojrzałych winogron, z morwy³⁶⁹ i śliwek. Wykluwają się gołębie, rodzą się jelenie, wykluwają się dzikie kaczki na wyspach i jeziorach, a gdy polecą przenoszą się na rzeki i strumienie. Wydawane są wtedy pisma na zbiór rogów jeleni i kozic, spośród leków zbierane są babki, kwiaty piołunu, z których sporządza się ekstrakt, nostrzyk, wrotycz³⁷⁰, ziarna kaniańki, ożanki, kwiaty krokosza. Wtedy sieje się kapustę i przesadza się ją w sierpniu. Puszczą się też krew i sporządza leki.

Najciekawszą nową informację odnotowana w czerwcu jest wskazówka o zbieraniu rogów jeleni i kozic. O ile padlina jest dla muzułmanów zakazana (kategoria *ḥarām*)³⁷¹, o tyle dopuszcza się wykorzystanie rogów, kłów, piór czy wełny pochodzących od martwych zwierząt.³⁷² *Kalendarz* wskazuje, że takich zbiorów dokonywano regularnie, a podobnie jak w przypadku papieru, była to czynność sankcjonowana przez państwo. Nie zachowały się inne informacje dotyczące zbierania rogów z Al-Andalus, warto jednak zwrócić uwagę na symbolikę rogów w kulturze muzułmańskiej. We wczesnej tradycji arabskiej rogi były

³⁶² *Calendrier*, s. 64.

³⁶³ Arabskie słowo العنصرة jest zapożyczone po łacinie jako alhansora.

³⁶⁴ *Calendrier*, s. 65; drakiew po arabsku الترياق również po łacinie nazwę posiada zapożyczoną – tiriacha.

³⁶⁵ Św. Pelagiusz z Kordoby (zm. 925), męczennik.

³⁶⁶ Arabscy autorzy podają, że jest to miejsce położone o trzy mile (w Al-Andalus wartość 1857,57 m) od Kordoby, zob. F. Hiller von Gaertringen, *Un Documento*, *op. cit.*, s. 260.

³⁶⁷ Miejsce nieznane, być może chodzi o klasztor św. Pawła w Kordobie, por. F. Hiller von Gaertringen, *Un Documento*, *op. cit.*, s. 259; *Calendrier*, s. 66.

³⁶⁸ Arab. العشور, *Calendrier*, s. 66.

³⁶⁹ Morwa czarna (*Morus nigra*, L.), por. A. C. López y López, *Especies botánicas en el Calendario de Córdoba*, „Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios”, III/1994, s. 53.

³⁷⁰ Wrotycz (*Tanacetum perthenium*, L.).

³⁷¹ *Koran*, V:3. Tam także wyjątki od tej zasady.

³⁷² M. I. Tūsī, *Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions*, translated by A. Ezzati, London 2008, s. 400.

atrybutem powiązanim z siłą, stąd przydomek „Dwurogi” (*dū al-qarnayn*) przydawany Aleksandrowi Macedońskiemu czy ʿAlemu Ibn Abī Ṭālibowi. Jednocześnie amulety z rogów służyły za ochronę przed złym okiem i urokami.³⁷³ Na ile ta tradycja i symbolika przedostała się do Al-Andalus trudno jest ocenić. Kozie rogi pojawiały się natomiast w medycynie ludowej, gdzie wzmacniały porost włosów i wspomagały zajście w ciążę.³⁷⁴

g) Lipiec

| Data | Informacje |
|------|---|
| 1 | Święto Szymona i Judy pochowanych w Persji. |
| 8 | Tego dnia kończy się wytwarzanie leków. ³⁷⁵ |
| 10 | Święto Krzysztofa pochowanego w Antiochii, obchody jego są w cudownym miejscu na w Kordobie na drugim brzegu rzeki [miejsce obchodów tylko w wersji łacińskiej]. |
| 11 | Początek letnich wiatrów trwających 40 dni. Święto Marcjana, którego grób jest w Cezarei. |
| 15 | Tego dnia Słońce oświetla środek studni Zamzam i innych w Mekce oraz tamtejsze doliny. Nie widać w połowie dnia cienia, potem przesuwa się on ze strony południowej na północ. ³⁷⁶ |
| 17 | Święto Justy i Rufina ³⁷⁷ pochowanych na Sycylii, obchody jego w klasztorze Auliati [miejsce obchodów tylko w wersji łacińskiej]. ³⁷⁸ |
| 18 | Święto Speratusa ³⁷⁹ , którego grób jest w Kartaginie. |
| 22 | Święto Marii Magdaleny. ³⁸⁰ |
| 24 | Święto Bartłomieja, którego grób jest w Indiach. |
| 25 | Święto Kukufasa ³⁸¹ pochowanego w Barcelonie. Święto Jakuba i Krzysztofa [w wersji arabskiej tego dnia zapisane tylko wspomnienie świętego Kukufasa]. |
| 26 | Święto Krystyny z Tyru, jego obchody mają miejsce w kościele św. Cypriana w Kordobie [obchody tylko w wersji łacińskiej]. ³⁸² |

³⁷³ M.M. Dziekan, *Róg [w:] Symbolika arabsko muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa 1997, s. 90.

³⁷⁴ L.M. Arvide Cambra, *Un ejemplo de medicina práctica en al-Andalus: El Kitāb Muḡarrabāt al-Jawāṣṣ de Abū-l-ʿAlāʾ Zuhr (c. 1060- 1131)*, „Acta Hispanica ad Medicinam Scientiarumque Historiam Illustrandam”. Vol. 7-8, 1987-88, s. 328.

³⁷⁵ *Calendrier*, s. 69.

³⁷⁶ *Calendrier*, s. 71.

³⁷⁷ Św. Justa i św. Rufin (zm. 287), męczennicy z Sewilli.

³⁷⁸ Miejsce niepewne, być może Aulia pod Kordobą, por. F. Hiller von Gaertringen, *Un Documento*, op. cit., s. 261.

³⁷⁹ Św. Speratus (zm. 180), jeden z dwunastu męczenników sycylijskich; wersja arabska podaje to święto 19 czerwca; *Calendrier*, s. 72.

³⁸⁰ *Calendrier*, s. 73.

³⁸¹ Św. Kukufas (zm. IV w.), męczennik z Barcelony.

³⁸² *Calendrier*, s. 74.

| | |
|----|--|
| 28 | Tego dnia sępy odlatują i jest to środek lata. |
| 31 | Święto Jakuba [w wersji arabskiej], święto Fabiusza zmarłego w Cezarei [w wersji łacińskiej]. ³⁸³ |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: odbywają się zbiory pszenicy, dojrzewają winogrona, pistacje, grusze³⁸⁴, jabłka, robi się przetwory z dyni, sok z gruszek, z jabłek, dojrzewają wszystkie winogrona i są strzeżone w winnicach, zbiera się spośród ziół ziarna gorczyca, czarnuszki, oregano, prawoślaz³⁸⁵, tordylium³⁸⁶. Lęgną się ptaki wodne, jak nury, wykluwają się kuropatwy i poluje się na nie, zaczynają schnąć figi w plantacjach kordobańskich, dojrzewa mukuitya³⁸⁷.

h) Sierpień

| Data | Informacje |
|------|--|
| 1 | Święto Feliksa, pogrzebanego w Gironie ³⁸⁸ . [dalsza część tylko w wersji łacińskiej] obchody jego w Iienisen w rejonie Kordoby. Tego dnia także obchody ku czci św. Piotra, na pamiątkę zesłania mu anioła przez Pana. |
| 3 | Tego dnia małe wielbłądy odchodzą spod opieki swoich matek, zwiększa się też ilość mleka, zbiera się wczesne daktyle, zaczynają się żniwa w Egipcie. ³⁸⁹ |
| 6 | Święto Justa i Pastora ³⁹⁰ pochowanych w Alcalá, jego obchody w klasztorze w okolicach Kordoby [obchody tylko w wersji łacińskiej]. |
| 7 | Święto Mamasa z Cezarei. ³⁹¹ |
| 9 | Święto biskupa Sykstusa i Wawrzyńca, jego obchody w klasztorze Anubraris [obchody tylko w wersji łacińskiej]. ³⁹² |
| 15 | Święto Wniebowzięcia Maryi. |
| 24 | Święto Bartłomieja oraz święto Samqūrīša ³⁹³ i Šamyūna [dwaj ostatni tylko w wersji arabskiej]. ³⁹⁴ |
| 25 | Święto Genesiusa. ³⁹⁵ |

³⁸³ Św. Fabiusz (zm. 303), męczennik, jego współczesne wspomnienie w Kościele katolickim również 31 lipca, podczas gdy wspomnienie św. Jakuba Większego przypada 25 lipca; *Calendrier*, s. 75.

³⁸⁴ W obu wersjach jako grusza cukrowa: كمنثري سكري – pira zucarina, *Calendrier*, s. 75; por. A. C. López y López, *Especies botánicas en el Calendario de Córdoba*, op. cit., s. 47.

³⁸⁵ J. D. Latham zaznacza przy tej roślinie (الخطمي – alcatami) możliwy błąd skryby, *Loanwords from Arabic*, op. cit., s. 106.

³⁸⁶ *Tordilium maximum*, L., roślina z rodziny selerowatych, zob. A. C. López y López, *Especies botánicas*, op. cit., s. 61.

³⁸⁷ Tak w wersji łacińskiej, jako zapożyczone z arabskiego مخيطة, (*Cordia myxa*, L.).

³⁸⁸ Św. Feliks z Girony (zm. IV w.).

³⁸⁹ *Calendrier*, s. 77.

³⁹⁰ Św. Just i Pastor (zm. ok. 304), męczennicy z czasów Dioklecjana.

³⁹¹ Św. Mamas z Cezarei (zm. 274), męczennik.

³⁹² Anubraris - klasztor położony w okolicach Kordoby; wersja łacińska podaje to święto dzień później.

³⁹³ Postać niepewna, być może św. Censuriusz z Auxerre (zm. 486).

³⁹⁴ Samqūrīš i Šamyūn – postaci nieznane.

| | |
|----|--|
| 26 | Święto Geroncjusza biskupa z Talco [obchody tylko w wersji łacińskiej]. ³⁹⁶ |
| 29 | Pierwszy dzień kalendarza koptyjskiego, tego dnia ludzie palą w Egipcie ogniska i leją wodę. |
| 30 | Święto Feliksa, biskupa Noli. ³⁹⁷ |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: sporządza się sok z granatów i wodę z kopru, tworzy się z tego maść do oczu, na której korzysta biało. Zaczynają się pojawiać świeże daktyle, głożyna³⁹⁸, dojrzewają miękkie śliwki, pojawiają się żółędzie, dojrzewają arbuzy, które pochodzą z Indii, są też późne gruszki, z których robi się przetwory oraz saraceńskie ogórki³⁹⁹. Wtedy też ryby wędrują z morza do rzek i ich połów się zwiększa, mnożą się też sardynki, zbiera się sumak na leki, nasiona białego maku, z którego sporządza się syrop, nasiona ruty, ostropest. Produkuje się także wtedy karty z jedwabiu, niebieski barwnik do tkania, sieje się zimową fasolę w ogrodach, goździki, marchew, rzepę, buraki. Wtedy rozmnażają się strusie, a z daleka słychać głos samców.

Jednym z elementów diety Kordobańczyków były ryby. Fragment *Kalendarza* z sierpnia wskazuje na obserwację zwyczajów tych zwierząt. Zostały dopuszczone (*ḥalāl*) do spożywania, pod warunkiem, że należały do grupy chrześnoszkieletowych i były pozbawione wnętrzości.⁴⁰⁰ Mālik Ibn Anas twierdził, że można je spożywać nawet w stanie *iḥrām* (czystości rytualnej, warunek konieczny do odbycia ważnej pielgrzymki). Dopuszczył łowienie ryb w morzu, rzekach i jeziorach.⁴⁰¹ Konsumowano ryby gotowane w rondlach (*at-taḡīn*) bądź smażone na tłuszczu na patelniach (*al-miqlā*), ale także w garnkach (*al-qidr*) w publicznych piecach. Według przepisów ze wspomnianych wcześniej książek kucharskich ryby były obierane z łusek, lekko parzone, a potem wkładane do naczyń do dalszej obróbki termicznej.⁴⁰²

i) Wrzesień

| Data | Informacje |
|------|--|
| 1 | Święto Terencjusza i jego towarzyszy męczenników ⁴⁰³ . Tego dnia też jest wspomnienie Jozuego syna Nuna. ⁴⁰⁴ |

³⁹⁵ Św. Genesius z Arles (zm. III w.), męczennik; *Calendrier*, s. 81.

³⁹⁶ Prawdopodobnie św. Geroncjusz, biskup męczennik (zm. I w.), misjonarz w Hiszpanii; *Calendrier*, s. 82.

³⁹⁷ *Calendrier*, s. 83.

³⁹⁸ Głożyna pospolita (*Ziziphus jujuba*, Mill), zwana też jujubą.

³⁹⁹ Saraceńskie ogórki – wzmianka o nich tylko w wersji łacińskiej jako *cucumerus saracenicus*, *Calendrier*, s. 84.

⁴⁰⁰ *Koran*, V:96 oraz F. Viré, *Samak*, [w:] *EOI*, VIII, s. 1020.

⁴⁰¹ *Muwatta'*, XX, s. 353 oraz XXV, s. 494.

⁴⁰² D. Waines, *op. cit.*, s. 727-728.

⁴⁰³ Św. Terencjusz (zm. 118), bp Todi we Włoszech, męczennik.

| | |
|----|---|
| 8 | Święto Narodzin Maryi. ⁴⁰⁵ |
| 14 | Święto biskupa Kartaginy Cypriana, obchody jego w kościele św. Cypriana w Kordobie [obchody tylko w wersji łacińskiej]. |
| 15 | Święto Emila [tylko w wersji łacińskiej]. ⁴⁰⁶ |
| 16 | Święto Eufemii dziewicy z Chalcedonu. ⁴⁰⁷ |
| 20 | Od tego dnia do końca miesiąca przyrządza się syrop z granatów, pigwy, zagęszczony sok winogronowy. |
| 21 | Święto Mateusza Apostoła i Ewangelisty, umęczonego przez króla Etiopii. ⁴⁰⁸ |
| 24 | Święto śmierci Jana Chrzciciela. ⁴⁰⁹ |
| 25 | Tego dnia strusie zaczynają składać jaja. Przytoczona jest opinia, że w ciągu 40 dni złożą między 40 a 30 jaj, a wysiadują siedem lub sześć. ⁴¹⁰ |
| 27 | Święto Adolfa i Jana [tylko w wersji łacińskiej]. ⁴¹¹ |
| 29 | Święto Michała Archanioła. |
| 30 | Święto Hieronima prezbitera z Betlejem oraz Łukasza Ewangelisty [tylko w wersji łacińskiej]. |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: dojrzewają śliwki, granaty, głożyna; pokazuje się trzcina cukrowa, banany, ciemniej oliwki, powstaje nowa oliwa, żółędzie, kasztany, owoce mąkini⁴¹², zaczyna się orka oraz siew w górskich rejonach Kordoby, pojawiają się wczesne szparagi [ta informacja tylko w wersji łacińskiej], sokoły wędrownie⁴¹³ wylatują znad oceanu, polują do początku wiosny; jaskółki kierują się na wybrzeże morskie; na końcu miesiąca głowy mew stają się białe i czernieją na powrót na początku wiosny, karty farbowane są na czerwono; zbiera się orzechy, szyszki sosnowe, wykopuje się hennę i warzywa, zbiera się ziarna laurowe i przyrządza z nich olej, zbiera się lulka oraz kolokwint, a także wtedy twardnieje sól.

j) Październik

| Data | Informacje |
|------|---|
| 1 | Święto Julii i jej towarzyszy ⁴¹⁴ zabitej w Lizbonie ⁴¹⁵ nad oceanem [miejsce śmierci tylko w wersji łacińskiej]. |

⁴⁰⁴ *Calendrier*, s. 86.

⁴⁰⁵ *Calendrier*, s. 87.

⁴⁰⁶ Św. Emil, jeden z męczenników kordobańskich (zm. 852).

⁴⁰⁷ Św. Eufemia lub Wielka męczennica Eutymia (zm. 304-307); *Calendrier*, s. 88.

⁴⁰⁸ *Calendrier*, s. 89.

⁴⁰⁹ Wersja łacińska podaje, że został ścięty.

⁴¹⁰ *Calendrier*, s. 90.

⁴¹¹ Św. Adolf i św. Jan (zm. 850), męczennicy kordobańscy.

⁴¹² Mąkinia lub jarzab mączny (*Sorbus aria* Crantz).

⁴¹³ W tekście w obu wersjach jako „sokoły z Niebli”, *Calendrier*, s. 92.

⁴¹⁴ Św. Julia (zm. ok. 302), męczennica, legendarna święta z czasów Dioklecjana.

| | |
|----|---|
| 2 | Tego dnia cofa się Nil i w Egipcie siana jest lucerna, z którego robią siano; żniwa odbywają się w Turgelo i Campo Glandium w górach okolic Kordoby. ⁴¹⁶ |
| 13 | Święto trzech męczenników z Kordoby ⁴¹⁷ , których grób jest na ulicy wieżowej, jego obchody są w Sanctis Tribus [obchody tylko w wersji łacińskiej]. ⁴¹⁸ |
| 18 | Tego dnia przychodzą na świat prorocy. Święto Łukasza Ewangelisty [podane tylko w wersji arabskiej]. |
| 20 | Tego dnia zaczyna się w okolicach Kordoby powszechny siew. ⁴¹⁹ |
| 22 | Święto Kosmy i Damiana lekarzy zabitych w Egei z rąk Lisiasa [zabójcę podaje tylko wersja łacińska]. |
| 23 | Święto Serwanda i Germana, mnichów męczenników zabitych przez Viatorisa z Emerity ⁴²⁰ , ich grób znajduje się w Kadyksie, obchody tego święta odbywają się w podkordobańskim Quartus [informacja o pochówku i obchodach tylko w wersji łacińskiej]. ⁴²¹ |
| 28 | Święto Wincentego, Sabiny i Chrestyny ⁴²² , zabitych w Ávila, z rąk Dacjana, prefekta Hiszpanii. ⁴²³ |
| 29 | Święto Szymona i Tadeusza Apostołów [tylko w wersji łacińskiej]. |
| 30 | Święto Marcelego ⁴²⁴ , zabitego z rąk Dacjana w Tangierze. |
| 31 | Tego dnia chowają się mrówki. |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: dojrzewają oliwki na drzewach, z ich zbiorami zaczyna się zimno, ludzie zamieniają białe ubrania na barwione i wełniane, wtedy rodzą owce, zwiększa się ilość mleka i baranów, pojawiają się czarne i białe szpaki, przybywają zimowe żurawie z wysp, produkuje się olej balsamiczny drzewa egipskiego, przyrządza się syrop z pigwy, późnych jabłek, przygotowuje się grynszpan, biel; zbierane są ziarna fenkułu, anyżu, sałaty; sieje się cebulę od tego miesiąca do końca stycznia.

Październik przyniósł wzmiankę o zmianie ubrań. Ta kwestia była także dyskutowana w prawie malickim, *Muwatta'* poświęca mu cały rozdział (*kitāb al-libās*, „księga odzieży”). Wspominałem już wcześniej zastrzeżenia dotyczące ubrań

⁴¹⁵ W oryginale Ulixis Bona.

⁴¹⁶ *Calendrier*, s. 94.

⁴¹⁷ Św. Faust, January i Marcial (zm. 304), męczennicy zwani Trzema Koronami z Kordoby, por. F. Hiller von Gaertringen, *Un Documento*, op. cit., s. 264; *Prudentius*, II, s. 167.

⁴¹⁸ *Calendrier*, s. 96.

⁴¹⁹ *Calendrier*, s. 97.

⁴²⁰ Św. German i św. Serwand (zm. 305), męczennicy z czasów Dioklecjana.

⁴²¹ *Calendrier*, s. 98.

⁴²² Św. Wincenty, Sabina i Chrestyna (zm. ok. 303), męczennicy z czasów Dioklecjana.

⁴²³ Arab. الاندلس, łac. Yspaniarum, *Calendrier*, s. 99.

⁴²⁴ Św. Marcelego z Tangieru (zm. 298), męczennik, jeden z patronów Leonu.

jedwabnych, Mālik Ibn Anas dodał także inne uwagi. Nie popierał ubierania przez młodych elementów pozłacanych, ale już barwionych szafranem nie potępiał, choć preferował inne. Kobietom sugerował dobór skromnej garderoby, bez dalszego precyzowania. Wyraźnie natomiast potępiał aroganckie wleczenie (*ğarr, isbāl*) ubrań, czy chodzenie w jednym sandale. Za interesujące można uznać sugestię, aby rozpoczynać ubieranie i zdejmowanie sandałów od prawej stopy.⁴²⁵

Jak zauważa Lucie Bolens, dopiero teksty z II połowy XI wieku, a więc już po powstaniu tzw. andaluzyjskiej szkoły rolniczej, zajęły się tematyką barwników roślinnych. Co ważniejsze, to *Kalendarz* jako pierwszy wspomniał o uprawie bawełny w Al-Andalus (informacje o jej siewie z lutego i marca).⁴²⁶

Warto zwrócić uwagę na znaczące informacje dotyczące kulturowego znaczenia pewnych ubiorów, o czym informacje bywają również wzmiankowane w innych źródłach. Tak na przykład wełna, podobnie jak na Wschodzie, była symbolicznym ubiorem dla sufich (*nomen omen*, arabskie *ṣūf* to wełna). Opisy ascetów noszących wełnianą odzież jak i inne skromne bądź zużyte szaty odnaleźć można w słowniku biograficznym Ibn Faraǧiego (962-1012) - *Tārīḥ 'ulamā' Al-Andalus*. Wśród nich są Muḥammad Ibn 'Ubayd Allāh Al-Mu'aytī (zm. 939) śpiący na ziemi, noszący wełnianą odzież⁴²⁷ oraz 'Abd Al-Malik Ibn Huǧayl Ibn 'Abd Al-Malik (zm. 969-70, mający przydomek *Al-Halaqī*, czyli noszący wytarte ubrania)⁴²⁸ Kojarzony z islamem hidżab noszony był częściej przez mieszkanki miast niż wsi, które cieszyły się większą wolnością osobistą, a zagrożenie „wymieszania się” z obcymi mężczyznami było mniejsze. W Kordobie kobietom wolno było samodzielnie wyjść jedynie w zasłonie i tylko w obrębie swojej dzielnicy mieszkalnej.⁴²⁹ Może dlatego Ibn Zaydūn widział poetycko Słońce prześwietające spod niqabu?⁴³⁰ Symbolicznymi okazały się nakrycia głowy służby pałacowej w początkach fitny. 'Abd Ar-Raḥmān Sanchuelo nakazał zmienić tradycyjne wielokolorowe turbany na czapki wzorowane na berberyjskich. Miało to wywołać oburzenie ludności stolicy.⁴³¹

⁴²⁵ *Muwatta'*, XLVIII, s. 910-918.

⁴²⁶ L. Bolens, *The Use of Plants for Dyeing Clothing. Cotton and Woad in Al-Andalus: a Thriving Agricultural Sector (5th/11th-7th/13th Centuries)* [translated by Christopher Tingley] [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, op. cit., s. 1002 oraz 1005.

⁴²⁷ Ibn Al-Faraǧī, II, nr 1320, s. 78.

⁴²⁸ *Ibidem*, I, nr 822, s. 274.

⁴²⁹ M. de Epalza, *La mujer en el espacio urbano musulmán*, [w:] *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, edición a cargo de María J. Viguera, Madrid-Sevilla 1989, s. 54-55.

⁴³⁰ Ibn Zaydūn, s. 53 oraz 82 (tam poeta zaglądał pod hidżab).

⁴³¹ P. Scales, *The Fall of the Caliphate of Cordoba*, op. cit., s. 51; Ibn 'Idārī, III, s. 47-48.

Można powątpiewać w prawdziwość tej historii, która miała być może poczernić władcę, jednak pokazuje przywiązanie do tradycyjnych strojów.

k) Listopad

| Data | Informacje |
|------|---|
| 1 | Święto biskupa Saturnina, męczennika ⁴³² ; wersja łacińska dodaje, że z Tuluzy. ⁴³³ |
| 4 | Święto przeniesienia Zoilusa z grobu na ulicy Cris do kościoła w Kordobie. |
| 6 | Święto Łukasz Apostoła, ucznia Jezusa [tylko w wersji łacińskiej]. |
| 7 | Święto Alwara w Kordobie. ⁴³⁴ |
| 11 | Święto pochówku biskupa Marcina w Tour i obchody tego święta w Tarsil na prowincji [informacja o obchodach tylko w wersji łacińskiej]. |
| 12 | Święto upamiętniające śmierć mnicha Emiliana [tylko w wersji łacińskiej]. ⁴³⁵ |
| 17 | Od tego dnia nie wypływa się w morze i statki pozostają w portach. ⁴³⁶ |
| 18 | Święto Acisclusa ⁴³⁷ zabitego przez Dionisa prefekta Kordoby, obchody odbywają się w kościele wytwórców pergaminów. [miejsce obchodów tylko w wersji łacińskiej]. |
| 19 | Święto Romana Antiocheńskiego. |
| 20 | Święto Kryspina pochowanego w klasztorze w Astige. ⁴³⁸ |
| 21 | Tego dnia pojawia się pierwszy szron na drzewach. |
| 22 | Święto Cecylii i jej towarzyszek w Rzymie, obchody święta są w klasztorze Cypriana w Kordobie. [obchody podane tylko w wersji łacińskiej]. |
| 23 | Święto Klemensa, trzeciego biskupa rzymskiego po Piotrze, zabitego przez Trajana, obchody tego święta mają miejsce w Ibtilibes [obchody podane tylko w wersji łacińskiej]. ⁴³⁹ |
| 25 | Święto męczennika Innucericie [tylko w wersji łacińskiej]. ⁴⁴⁰ |
| 27 | Święto Fakunda i Prymitywa, których grób jest blisko Sahagún. ⁴⁴¹ |
| 29 | Święto Saturnina męczennika oraz jego obchody w Candis w pobliżu Kerillas [tylko w |

⁴³² Św. Saturnin (zm. 249-251), męczennik, pierwszy biskup Tuluzy.

⁴³³ *Calendrier*, s. 102.

⁴³⁴ Św. Alvaro (zm. 861), męczennik z Kordoby, towarzysz Eulogiusza; *Calendrier*, s. 103.

⁴³⁵ Św. Emilian de la Cogolla (zm. 574), asceta; *Calendrier*, s. 104.

⁴³⁶ Wersja łacińska dodaje tego dnia bliżej nieokreślone święto: *Et in ipso est latinis festum*; *Calendrier*, s. 106.

⁴³⁷ Św. Ascisclus (zm. 304), męczennik z czasów Dioklecjana.

⁴³⁸ *Calendrier*, s. 106.

⁴³⁹ Miejsce nieznanne, *Calendrier*, s. 107.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, s. 108; już F. Simonet zastrzegł, że jest to błąd skryby, zob. *Un Santoral hispano-mazárabe, escrito en 961*, Madrid 1871, s. 36, przypis 3.

⁴⁴¹ Św. Fakund i Prymityw (zm. ok. 300-304), męczennicy z czasów Dioklecjana; wersja arabska podaje ich wspomnienie 29 listopada.

| | |
|----|--|
| | wersji łacińskiej]. |
| 30 | Święto Andrzeja Apostoła, pochowanego na ziemi rzymskiej, jego obchody są w Tarsil. [obchody podane tylko w wersji łacińskiej]. ⁴⁴² |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: jest to środek siewów, zbierane są żołądź, kasztany, ziarna mirtu, z których robi się syrop; wtedy też spadają liście z drzew, kończą się letnie warzywa, jak dynia, bakłażan, fasola, portulaka, kapusta, szarłat; zwiększa się zaś ilość warzyw zimowych, jak kapusta, sałata, marchew, rzodkiew, por; gromadzi się także trzcinę cukrową; dojrzewa jesienna fasola zasadzona w sierpniu i pokrywa się zielenią, jak i cytryny, banany, jaśmin i niecierpią przez mróz; zbiera się kwiaty szafranu.

l) Grudzień

| Data | Informacje |
|------|--|
| 1 | Tego dnia przybywają gołębie, je się jagnięta i pisklęta gołębi, a z owoców orzechy, figi i daktyle, należy wystrzegać się jedzenia wołowiny i koziny, picia wody po śnie, bo to powoduje żółć i [luka w rękopisie]... pochwała się używanie innych rzeczy i dobrych zapachów, a także jedzenie kapusty [cały wpis tylko w wersji arabskiej]. ⁴⁴³ |
| 9 | Święto Leokadii z Toledo. ⁴⁴⁴ Obchody tego święta mają miejsce w kościele św. Cypriana w Kordobie [miejsce obchodów tylko w wersji łacińskiej]. |
| 10 | Święto męczennicy Eulalii ⁴⁴⁵ , której grób jest w Emerita. Obchody odbywają się w mieście Careilas pod Kordobą [miejsce obchodów tylko w wersji łacińskiej]. ⁴⁴⁶ |
| 12 | Od tego dnia zaczynają wiać wiatry zimowe, aż do 20 stycznia. ⁴⁴⁷ |
| 14 | Święto Justa i Abunda, męczenników z Jerozolimy. ⁴⁴⁸ |
| 18 | Święto Zwiastowania Marii, obchody odbywają się w Cuteclara [miejsce obchodów tylko w wersji łacińskiej]. ⁴⁴⁹ |
| 21 | Święto Tomasza Apostoła zmarłego w Indiach [tylko w wersji łacińskiej]. |
| 25 | Święto Narodzenia Jezusa, jedno z najważniejszych świąt. |
| 26 | Święto Szczepana, pierwszego męczennika, którego grób jest w Jerozolimie, obchody odbywają się w Alseclati [miejsce obchodów tylko w wersji łacińskiej]. ⁴⁵⁰ |
| 27 | Święto wniebowzięcia Jana Ewangelisty. |

⁴⁴² *Calendrier*, s. 109.

⁴⁴³ *Calendrier*, s. 111.

⁴⁴⁴ Św. Leokadia z Toledo (zm. 304), męczennica z czasów Dioklecjana, patronka Hiszpanii.

⁴⁴⁵ Św. Eulalia z Meridy (zm. 304), męczennica.

⁴⁴⁶ *Calendrier*, s. 112.

⁴⁴⁷ *Calendrier*, s. 113.

⁴⁴⁸ Św. Just i Abund (zm. 283), męczennicy.

⁴⁴⁹ Cuteclara – mozarabskie kordobańskie sanktuarium maryjne; *Calendrier*, s. 114.

⁴⁵⁰ Alseclati – zniekształcone arabskie słowo oznaczające równinę; *Calendrier*, s. 115.

| | |
|----|---|
| 28 | Święto Jakuba Apostoła, o którym mówią, że jest bratem Jezusa, jego grób jest w Jerozolimie. |
| 29 | Święto upamiętniające Rzeź Niewiniątek w Jerozolimie z rąk króla Heroda, który dowiedział się o narodzinach Jezusa. |
| 30 | Święto Eugeniusza męczennika, jego grób jest w Rzymie. |
| 31 | Święto Kolumby ⁴⁵¹ , umęczonej w Rubucus, obchody odbywają się w Casis Albis niedaleko Kerilas [miejsce obchodów tylko w wersji łacińskiej]. |

W całym tym miesiącu z tego, co nie wpisuje się w księgę i rachubę dni jest następujące: kwitną narcyzy białe, pojawiają się narcyzy trąbkowe w górach Kordoby i niektórych ogrodach, kwitną wczesne migdały, dojrzewają pierwsze cytryny; wtedy też napelnia się cysterny wodą rzeczną, a ta się nie zepsuje, sadi się wczesną dynię i bakłażan w ogrodach na nawozie, sadi się por oraz czosnek, który dojrzewa w sierpniu, sieje się biały mak.

Niezwykle ciekawy jest dobór najważniejszych świętych, których wspomnienie obchodzono w społeczności mozarabskiej. Nie jest on jednak zaskakujący. Są więc najważniejsze święta chrześcijańskie (Wielkanoc, Boże Narodzenie, Zwiastowanie NMP, Epifania itd.), wspomnienia Apostołów i Ewangelistów, pierwszych męczenników. Jest długa lista męczenników z okresu prześladowań cesarza Dioklecjana (284-305), z których wielu obecnie jest dopuszczonych jedynie do kultu lokalnego. Wśród świętych z pierwszych wieków chrześcijaństwa da się zauważyć liczna reprezentacje pochodzących z Półwyspu Iberyjskiego lub tam działających (jak św. Wincenty z Sagarossy, św. Ildefons z Toledo, św. Eulalia z Meridy). Ważni dla społeczności Kordoby okazali się być święci z okresu tzw. męczenników z Kordoby (m.in. św. Adolf, św. Jan, św. Emil). Spośród ogólnej liczby 48 liczby w *Kalendarzu* występuje pięciu.

Może na pierwszy rzut oka zastanawiać, gdzie w tym kalendarzu miejsce na życie muzułmanów, pośród samych obchodów chrześcijańskich. Islamski kalendarze księżycowy, stosowany był również na co dzień i w Kordobie, czego dowodem chronologia kronik (np. Ibn Ḥayyān, Ibn ʿIdārī). Jako że najważniejsze święta muzułmańskie są obchodzone zgodnie z jego ustaleniami (przede wszystkim ʿĪd Al-Fitr oraz ʿĪd Al-Aḍḥá), to nie mogły być zawarte w *Kalendarzu*. Więcej na temat obchodów świąt w dalszej części pracy.

Dzień Kordoby regulowany był rytmem pięciu muzułmańskich modlitw. Choć nie była miastem li tylko muzułmańskim, to jej charakter w omawianym okresie był wybitnie

⁴⁵¹ Św. Kolumba z Sens (zm. 273), męczennica.

islamski. Jak w całym świecie muzułmańskim, godziny modlitw są ustalane na podstawie wysokości słońca. Stąd też w *Kalendarzu* informacje o tejże.⁴⁵²

2.4. Klęski elementarne

Elementem ekstremalnym działań przyrody są bez wątpienia klęski żywiołowe, zwane też elementarnymi. W tej części pracy wskażę, na ile odnajdziemy ślady tych zdarzeń w źródłach andaluzyjskich. Niestety, teksty nie zajmują się nimi w sposób szczególny. Informacje na ich temat nie przekraczają zwykle formy lapidarnych wzmianek. Wśród klęsk elementarnych dotyczących Kordobę w okresie X i XI wieku wskazać można suszę, głód, trzęsienia ziemi, epidemie, powódzie oraz szarańczę. Temat ekstremalnych zjawisk w Kordobie i Al-Andalus nie był do tej pory tematem wielu prac. Można jednak wskazać kilka istotnych pozycji dotyczących poszczególnych zjawisk.

Jeśli chodzi o temat trzęsień ziemi na Półwyspie Iberyjskim, to warto na początek zwrócić uwagę na zbiorczy katalog tych zjawisk dla całego świata islamu autorstwa John Paula Poiriera oraz Mohammeda A. Tahera.⁴⁵³ Korpus źródeł do tematu zebrał i opisał w swojej pracy doktorskiej Taher.⁴⁵⁴ Powyższy katalog można skonfrontować z tym stworzonym przez J.M. Martinez-Solaresa i J. Mezcua Rodrigueza z Instituto Geográfico Nacional w Madrycie dla Półwyspu Iberyjskiego dla lat 900-1900.⁴⁵⁵ Tam także znajduje się obszerna bibliografia do tematu trzęsień ziemi. Informacje na ich temat w kronikach zebrali M. Bretón Gonzáles oraz M. Espinar Moreno.⁴⁵⁶

⁴⁵² A. Meziane, *Empiryczne postrzeganie czasu u ludów maghrebińskich*, przełożył z francuskiego Bogusław R. Zagórski, *Czas w kulturze*, (red.) Andrzej Zajączkowski, Warszawa, 1988, s. 181-197.

⁴⁵³ J.-P. Poirier, M. A. Taher, *Historical seismicity in the Near and Middle East, North Africa and Spain from Arabic documents (VIIth-XVIIIth century)*, „Bulletin of the Seismological Society of America”, 70-6 (1980), s. 2185-2201.

⁴⁵⁴ M.A. Taher, *Corpus des textes arabes aux tremblements de terre et autres catastrophes naturelles, de la conquête arabe au XII H/XVIII JC, LLD Thesis (1979)*, University Paris I.

⁴⁵⁵ J.M. Martinez Solares, J. Mezcua Rodriguez, *Catálogo sísmico de la Península Ibérica (880 a.C. – 1900)*, Madrid [2002]; dostępny jest on na stronach Instituto Geográfico Nacional:

<http://www.ign.es/ign/recursos/sismologia/publicaciones/Catalogohasta1900.pdf> [dostęp 1 kwietnia 2014].

⁴⁵⁶ M. Bretón Gonzáles, M. Espinar Moreno, *Fenómenos sísmicos afectaron a las tierras andaluzas en los siglos IX al XII según las crónicas musulmanas*, [w:] *Homenaje en Honor al Profesor Fernando Miguel Martínez*, Granada 1996, s. 47-76. Warto wskazać także inny artykuł Espinara Moreno w tej tematyce: *Los estudios de sismicidad histórica en Andalucía: los terremotos históricos de la provincial de Almería*, [w:] *El Estudio de los terremotos en Almería*, ed. Antonio M. Posadas Chinchilla, Francisco Vidal, Almería 1994, s. 115-122.

Tematowi sejsmologii historycznej na Półwyspie Iberyjskim i w Maghrebie poświęcone było duże seminarium w 1983 roku.⁴⁵⁷ Stan badań nad sejsmologią historyczną podsumowała w artykule grupa uczonych iberyjskich w 2004 roku.⁴⁵⁸ Ważnym wydarzeniem dla tych badań były także w 1987 roku *Jornadas de Estudio sobre Metodología para la investigación histórica de terremotos* we współpracy instytutów badawczych z Hiszpanii i Portugalii.⁴⁵⁹

Susza i głód w Al-Andalus nie były analizowane jako samodzielny fenomen. Pojawiają się jednak opracowania obejmujące te zagadnienie, między innymi pod kątem toponimów będących pozostałościami długiego okresu posuchy.⁴⁶⁰ Opracowanie zawarte w niniejszym podrozdziale jest wedle mojej najlepszej wiedzy pierwszą kompleksową próbą ujęcia zagadnienia. Podobnie rzecz ma się z silnymi wiatrami, powodziami oraz szarańczą, które nie były do tej pory obiektem oddzielnych opracowań. Warto zwrócić uwagę na artykuł Ḥaz'ala Yāsīna Muṣṭafy, który podjął próbę zebrania wszystkich katastrof naturalnych w Al-Andalus.⁴⁶¹

Informacje na temat klęsk elementarnych zachowane są w kilku tekstach źródłowych, gdzie z reguły zajmują poślednie miejsce wobec eksponowanych dziejów politycznych. Wspominają o nich poeci oraz inne teksty literackie. Szczątkowe wiadomości na ich temat wydobyć można nawet z arabskich słowników biograficznych. Dla Kordoby w tym okresie są to dzieła Ibn Al-Faraǧiego (962-1012) oraz Ibn Baṣkuwāla (1103-1183). María Luisa Avila wykonała mrówczą pracę wydobywając informacje na temat śmiertelności mieszkańców Al-Andalus z tych dzieł. Autorka *La Sociedad hispanomusulmana al final del califato. Aproximación a un estudio demográfico*⁴⁶² zbadała zawartość tych słowników w latach od 350 do 540 hidżry (co odpowiada przedziałowi 961-962 – 1058-1059). Odnalazła w tym okresie informacje o śmierci 1144 osób (bez rozróżniania ich przyczyny). Badaczka szukała korelacji między danymi kronikarskimi na temat klęsk elementarnych i liczbą zgonów w danym roku. Miała świadomość możliwej wybiórczości danych przedstawionych przez źródła

⁴⁵⁷ Jego owoce można przeczytać w: *Comunicaciones presentadas al Seminario sobre Sismicidad y Riesgo Sísmico del Area Ibero-Magrebí (Córdoba, 7-11 de Noviembre de 1983)*, Madrid 1985.

⁴⁵⁸ A. Roca, A. Izquierdo, C. Sousa-Oliveira, J-M. Martínez-Solares, *An outline of earthquake catalogues, databases and studies of historical seismicity in the Iberian Peninsula*, „Annals of Geophysics”, vol. 47, n. 2/3, April/June 2004, s. 561-570.

⁴⁵⁹ *Jornadas de Estudio sobre Metodología para la investigación histórica de terremotos. Madrid, 1-3 abril 1987*, Madrid 1988.

⁴⁶⁰ P. Balañá I Abadía, *Un dato inédito sobre la sequía en la toponimia andalusí*, „Anaquel de Estudios Árabes”, 15(2004), s. 29-33.

⁴⁶¹ Ḥ.Y. Muṣṭafá, *Al-Kawāriṭ wa az-zawāhir aṭ-ṭabī'īyya bi-Al-Andalus wa 'aṭāruha 'alá al-muḡtama' fī 'aṣray al-'imāra wa al-ḥilāfa (m 1030-755/h422-138)*, „Adāb Ar-Rafidayn”, nr 54/2009, s. 310-334.

⁴⁶² M.L. Avila, *La Sociedad hispanomusulmana al final del califato. Aproximación a un estudio demográfico*, Madrid 1985.

prozopograficzne, które opisują w większości przedstawiciele wyższych klas i niemal wyłącznie mężczyzn. Avila na podstawie dzieł Ibn Al-Faradiego oraz Ibn Baškuwāla wskazała lata, w których zmarło więcej osób, co następnie porównała ze źródłami kronikarskimi. Zwróciła szczególną uwagę na lata 360-365 od hidżry (970-971 – 975-976 AD), gdy w Kordobie zwiększyła się liczba zgonów, choć inne źródła nie wskazują na potencjalną przyczynę.

2.4.1 Susza i głód

Zacznę rozważania na temat klęsk od suszy i najczęściej wynikającego z niej głodu. Zważywszy mniejszą wydajność rolnictwa średniowiecznego, nawet tak obficie nawadnianego jak w Al-Andalus, każda fluktuacja warunków atmosferycznych powoduje znaczne straty. Tym bardziej, że słynna andaluzyjska szkoła rolnicza ukształtowała się dopiero na przełomie XI i XII wieku.⁴⁶³ Jak pokazuje w swoim artykule Ḥaz'al Yāsīn Muṣṭafā⁴⁶⁴, susze i następujące po nich klęski głodu występowały na Półwyspie Iberyjskim cyklicznie. W okresie rządów 'Abd Ar-Raḥmāna III odnajdziemy więc wątek suszy wielokrotnie.

Intensywne badania archeologiczne prowadzone w Hiszpanii, szczególnie od lat siedemdziesiątych XX wieku, wraz z przełomem w mediewistyce postfrankistowskiej, zrewolucjonizowały myślenie o systemie irygacyjnym Al-Andalus. Wbrew temu co sądzono wcześniej, Arabowie naprawili zaniedbany od czasów rzymskich system akweduktów i kanałów nawadniających. Wprowadzili także własne innowacje, jak słynne norie⁴⁶⁵, czy nowe rodzaje młynów.⁴⁶⁶ Z perspektywy życia codziennego w arabskich tekstach narracyjnych zauważyć można troskę o sprawy wody i irygacji, co wykazałem przy omawianiu *Kalendarza*. Skutkiem susz najczęściej była również klęska głodu.

Susza roku 927 (314 AH) powstrzymała emira 'Abd Ar-Raḥmāna III (kalifa od 929) przed corocznymi zbrojnymi najazdami na ziemie chrześcijańskie (zwane zwykle w kronice „krajem niewiernych” – *bilād al-kāfirīn*, niewierny zaś to *īlġ*). Tylko dzięki temu kontekstowi militarnemu źródło wskazało pojawienie się suszy w tym roku.

⁴⁶³ E. García Sánchez, *Agriculture in Muslim Spain*, translated by Madelene Fletcher [w:], *The Legacy of Muslim Spain*, op. cit., s. 987-988.

⁴⁶⁴ H.Y. Muṣṭafā, op. cit., s. 310-334.

⁴⁶⁵ Noria (arab. *nā'ūra*) – urządzenie służące do podnoszenia wód celem irygacji pól, powstało jeszcze w starożytności, zaadoptowane i udoskonalone przez Arabów, łączone przez nich z często akweduktami; zob. D.R. Hill, *Nā'ūra* [w:] *EOI*, VII, s. 1037.

⁴⁶⁶ T. F. Glick, *Hydraulic Technology in Al-Andalus*, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, op. cit., s. 976-983; szersze omówienie i bibliografia do tego tematu w tymże artykule.

| | |
|--|---|
| ولم يكن له غزو في هذا العام لمحل كان فيها، وقحط شديد. ⁴⁶⁷ | Nie odbyły się w tym roku [314] wypadki z powodu braku deszczu jaki wtedy był, a więc silnej suszy. |
|--|---|

Reakcją władzy była specjalna modlitwa o deszcz. Trzeba pamiętać, że muzułmańscy emirowie, a w szczególności kalifowie, byli władcami świeckimi, jak i przywódcami religijnymi. Stąd wśród ich prerogatyw było zarządzanie specjalnych ceremonii religijnych, takich jak modlitwa o deszcz.

| | |
|---|--|
| وكان القحط في هذا العام شديدا والمحل عاما فاستسقى بالناس الخطيب أحمد بن بقي مرارا فوافى نزول الغيث مع رفيع جثة سليمان بن حفصون صليبية على باب السدة. ⁴⁶⁸ | W tym roku susza była silna, trwała cały rok, <i>istisqā'</i> wielokrotnie prowadził Aḥmad Ibn Baqī ⁴⁶⁹ . Deszcz pojawił się z ukrzyżowaniem Sulaymāna Ibn Ḥafṣūna na bramie. |
|---|--|

Obrządek *istisqā'*⁴⁷⁰, czyli modlitwy o deszcz, przybył do Kordoby ze Wschodu, gdzie była ona znana wśród Arabów od bardzo dawna, bo jeszcze z czasów dżahiliji. Według tradycji przekazanej przez 'Ā'īṣę, modlitwę tę odprawił nawet sam Prorok.⁴⁷¹ W okresie muzułmańskim *istisqā'* stało się modlitwą wspólnotową, odprawianą o godzinach podobnych do modlitw świątecznych. Różnicą jest to, że ubierano się na nią nieodszytą i modlono się na wolnym powietrzu. Poza zwykłymi elementami modlitwy (skłony, kazanie, recytacja oraz intencja), imam na końcu ceremonii odwraca płaszcz na drugą stronę, co jest gestem symbolicznym i echem magicznego pochodzenia tego rytuału.⁴⁷² W obliczu powtarzających się w Al-Andalus lat posuchy, *istisqā'* przyjęła się dość dobrze. W czasie drugiej takiej klęski w czasie panowania 'Abd Ar-Raḥmāna III 929 roku zarządzono jej odprawianie w całym kraju.

| | |
|--|---|
| وفي سنة 317 كان ظهور المحل واحتباس الغيث وغلاء الأسعار، فعهد الناصر بالاستسقاء بجامع | W roku 317 zjawiała się susza i brak deszczu, podniosły się ceny. ['Abd Ar-Raḥmān III] An-Nāṣir zarządził <i>istisqā'</i> w [Wielkim] Mececie w |
|--|---|

⁴⁶⁷ Ibn 'Idārī, II, s. 191.

⁴⁶⁸ Ibn 'Idārī, II, s. 192

⁴⁶⁹ Aḥmad Ibn Baqī – kadi Kordoby w latach 926-936.

⁴⁷⁰ Właściwie *ṣalāt al-istisqā'* – modlitwa prosząca o deszcz,

⁴⁷¹ T. Fahd, P.N. Boratov, *Istisqā'*, [w:] *EOI*, IV, s. 269.

⁴⁷² G. Monnot, *Ṣalāt* [w:] *EOI*, VIII, s. 927.

| | |
|--|--|
| قرطبة يوم الجمعة لليلة بقيت من المحرم, وذلك في شهر أذار. واتصل الاستسقاء في الجامع و مُصَلَّى الرِّبْض و مُصَلَّى المصاراة. ⁴⁷³ | Kordobie w piątek na noc ostatnią z muharramu ⁴⁷⁴ , a działo się to w miesiącu aḍar [marcu]. Dołączyły do istisqā' w [Wielkim] Meczezie muṣalle Ar-Rabḍ i Al-Muṣāra. ⁴⁷⁵ |
|--|--|

Susza z roku 937 (325 AH) została zaledwie wspomniana przez Ibn 'Idāriego. Nie wiadomo, czy wynika to z braku wiedzy kronikarza, czy z jej krótkiego trwania.

| | |
|---|---|
| وفيها كان القحط الكائن بقرطبة. ⁴⁷⁶ | W nim [roku 325] była susza w Kordobie. |
|---|---|

Ponownie Ibn 'Idārī jest źródłem informacji o wydarzeniach z Kordoby, tym razem odnośnie klęski głodu w 964 roku (353 AH):

| | |
|---|---|
| وفي السنة 353 كانت بقرطبة مجاعة عظيمة فتكفل الحكم بضعفائها ومساكينها بما تقيم أرقامهم، وأجرى نفقاته عليهم بكل ربض من أرباض قرطبة وبالزهاء. ⁴⁷⁷ | W roku 353 był w Kordobie wielki głód. [Kalif] Al-Ḥakam karmił słabych i biednych czym zapewnił ich przeżycie. Rozdawano jego dary tym ludziom we wszystkich dzielnicach Kordoby i w Az-Zahrā' ⁴⁷⁸ . |
|---|---|

Wspomnienie głodu znajdziemy także w anonimowym *Dikr bilād Al-Andalus* z XIV/XV wieku. Tam również dowiadujemy się, że kalif rozdawał żywność mieszkańcom Kordoby w roku 969 (358 AH):

| | |
|--|--|
| في سنة 358 كانت المجاعة العظيمة بالأندلس فأمر الحكم أن يفرق ضعفاء قرطبة اثني عشرة ألف خبزة في كل يوم حتى أتى الاقبال. ⁴⁷⁹ | W roku 358 był w Al-Andalus głód, [kalif] Al-Ḥakam nakazał rozdzielanie pośród biednych Kordoby 12 tysięcy chlebów każdego dnia, dopóki sytuacja się nie zmieni. |
|--|--|

⁴⁷³ Ibn 'Idārī, II, s. 199.

⁴⁷⁴ Muḥarram – drugi miesiąc kalendarza muzułmańskiego.

⁴⁷⁵ Muṣallā – miejsce wyznaczone specjalnie dla celów modlitwy zbiorowej, wykorzystywane z reguły z okazji końca ramadanu oraz podczas parad wojskowych, w Kordobie były dwie - Muṣallā Ar-Rabaḍ oraz Muṣallā Al-Muṣāra, zob. L. Torres Balbás, „Muṣallā” y „ṣarī'a” en los *cuidades hispanomusulmanes*, „Al-Andalus”, XIII, 1948, s. 167-180.

⁴⁷⁶ Ibn 'Idārī, II, s. 214.

⁴⁷⁷ Ibn 'Idārī, II, s. 236.

⁴⁷⁸ Az-Zahrā' – Madīnat Az-Zahrā', wielki pałac kalifów kordobańskich położony za miastem.

⁴⁷⁹ *Dikr*, s. 189.

Wielka susza z roku 991 (381 AH) i trzyletni okres głodu zostały odnotowane przez Ibn Abī Zar‘a (zm. między 1310 a 1320) w dziele *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī aḥbār mulūk Al-Maġrib wa ta’rīḥ madīnat Fās*:

| | |
|--|---|
| <p>وفي سنة أحدا وثمانين وثلاثمئة كان قحط شديد ببلاد المغرب والأندلس وأفريقية (...) وفيها كانت المجاعة الشديدة بإفريقية والأندلس والمغرب ودامت المجاعة ثلاث سنين، من سنة تسع وسبعين إلى سنة أحدا وثمانين.⁴⁸⁰</p> | <p>W roku [3]81 była silna susza w Maghrebie, Al-Andalus oraz Ifrīqīyī⁴⁸¹ (...) Miał miejsce wtedy wielki głód w Ifrīqīyī, Al-Andalus i Maghrebie, który trwał trzy lata, od roku [3]79 do roku [3]81.</p> |
|--|---|

Powielając te informacje, anonimowy *Dikr* dodaje:

| | |
|--|--|
| <p>فكان المنصور يعمل كل يوم بقرطبة من أول المجاعة إلى أن انقضت اثنين وعشرين ألف خبزة فيفرقها في الضعفاء كل يوم فاتسع بها أهل المجاعة. وكان للمنصور في هذه المجاعة من المأثر والرفق بالمسلمين وأطعم الضعفاء واسقاط الأعشار وتكفين الأموات واغاثة الأحياء ما لم يكن لملك قبله.⁴⁸²</p> | <p>Każdego dnia począwszy od pierwszego dnia głodu Al-Manṣūr działał, aby upieczono 22 tysiące chlebów, a następnie je rozdzielano każdorazowo pośród słabych, aż się głodujący nasycili. Al-Manṣūr był w czasie tego głodu dobrodziejem i bratem muzułmanów, karmiącym słabych, zawiesił podatki i skończyły się zgony, życie powróciło i nie było władcy takiego przedtem.</p> |
|--|--|

Ten okres miał swoje odbicie w liczbie zgonów w słownikach biograficznych, co zaznacza Avila. Do czasu wybuchu fitny był to okres największej śmiertelności w Kordobie.⁴⁸³

U Ibn Abī Zar‘a odnajdziemy opis kolejnej suszy, z roku 1016 (407 AH). Niestety opis ten ma charakter bardzo ogólny, ale zawiera ważną wzmianką o epidemii.

| | |
|---|--|
| <p>وفيها كان بالمغرب والأندلس وأفريقية قحط شديد ومسغبة عامة ووباء كثير.⁴⁸⁴</p> | <p>Tego roku była w Maghrebie, Al-Andalus i Ifrīqīyī wielka susza, powszechny głód oraz rozległa epidemia.</p> |
|---|--|

⁴⁸⁰ Ibn Abī Zar‘, *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī aḥbār mulūk Al-Maġrib wa ta’rīḥ madīnat Fās*, Ar-Ribāt 1972, s. 115.

⁴⁸¹ Ifrīqīya – w tekstach średniowiecznych region tożsamy w przybliżeniu z dawną rzymską prowincją Africa Proconsularis.

⁴⁸² *Dikr*, s. 181.

⁴⁸³ M. Luisa Avila, *op. cit.*, s. 38.

⁴⁸⁴ Ibn Abī Zar‘, s. 118.

Powyższy opis zgadza się z danymi ze słowników biograficznych, co wskazała Avila.⁴⁸⁵

Warto dla kontrastu przytoczyć radość mieszkańców Kordoby z nadejścia długo oczekiwanego deszczu:

| | |
|---|---|
| وفي سنة 354 ، نزل الغيث بقرطبة؛ فرويت الأرض وطاب الحرث سرت النفوس. ⁴⁸⁶ | W 354 roku [965 AD] spadł deszcz w Kordobie i nawodnił ziemię, plony się udały i ludzie radowali. |
|---|---|

Jakie można wysunąć wnioski z przedstawionych powyżej opisów suszy i głodu w Kordobie? Jak większość narracji kronikarskich, krążą pomiędzy relacjonowaniem wydarzeń, a naśladowaniem gotowych wzorców, przejętych z wcześniejszych dzieł. Dowodzi tego powielenie opisów, jak rozdawanie chleba przez dobrego władcę, prawego muzułmanina. Dysponujemy nimi dla Al-Ḥakama II oraz Al-Manṣūra, Dla ‘Abd Ar-Raḥmāna III takim wypełnieniem obowiązków kalifa było także zarządzanie *istisqā’*. Wpisuje się to w większą całość kreowania wizerunku kalifa godnego tego tytułu, co wyśmienicie wykazała w swojej pracy Janina M. Safran, choć pominęła wśród czynności ceremonialnych zarówno prowadzenie modlitwy o deszcz, jak i rozdawanie żywności w czasie głodu.⁴⁸⁷

Problem suszy oraz głodującej ludności choć jest odnotowany przez kronikarzy, to jednak niknie przy opisach kampanii wojennych, nadań urzędniczych czy przybywających do Kordoby misji dyplomatycznych.

2.4.2 Trzęsienia ziemi

Analizę trzęsień ziemi należało rozpocząć od zwrócenia uwagi na traktat *Kaṣf aṣ-ṣalṣala ‘an waṣf az-zalzal* Ġalāl Ad-Dīn As-Suyūṭīego (1455-1505), który zawiera dużą listę zanotowanych w średniowieczu zjawisk sejsmicznych. Oczywiście nie jest on dla historyków jedynym źródłem informacji. Opisy trzęsień ziemi umieszczali także Aṭ-Tabarī (839-822), Ibn Al-Qalānīsī (1073-1160), Ibn Al-Ġawzī (1116-1201), Sibṭ Ibn Al-Ġawzī (1186-1257), Ibn Al-Aṭīr (1160-1233) czy Al-Maqrīzī (1360-1442).

Trzęsienia ziemi (arab. *zalzala*) mają dla muzułmanów wymiar eschatologiczny, jako że utożsamia się je ze znakami zapowiadanyymi przez *Koran* w Dzień Sądu:

⁴⁸⁵ M. Luisa Avila, *op. cit.*, s. 39.

⁴⁸⁶ Ibn ‘Idārī, II, s. 236.

⁴⁸⁷ Por. J. M. Safran, *The Second Umayyad Caliphate, op. cit.*, s. 51-97.

I nie ma miasta, którego byśmy nie zniszczyli przed Dniem Zmartwychwstania lub którego byśmy nie ukarali karą okrutną. To jest zaznaczone w Księdze.⁴⁸⁸

Wymownym znakiem znaczenia tego zjawiska jest fakt, że sura XCIX nosi nazwę *Zalzala*. Były też one oczywiście interpretowane jako wyraz gniewu Bożego.⁴⁸⁹ Wedle tradycji wywodzącej się od Al-Bīrūniego „Rokiem Trzęsienia Ziemi” nazwano piąty rok hidżry (626-7 AD), a wedle jednej z tradycji (raczej fikcyjnej) narodzinom Proroka miało również towarzyszyć to zjawisko.⁴⁹⁰

Stąd nie dziwi zainteresowanie autorów średniowiecznych tematem tego zjawiska naturalnego. Wśród wielu innych, Al-Bīrūnī (973-1048) w *Al-Āīār al-baqīya* próbował jak wielu innych muzułmańskich uczonych ustalić przyczyny trzęsień ziemi i wskazywał na gazy ziemne. Było to tradycyjne podejście, oparte na arystotelesowskiej *Meteorologie*. Inni autorzy muzułmańscy w XI – XII wieku szukali innych racjonalnych odpowiedzi, lub też przywoływali wierzenia przedmuzułmańskie. Działający później Ġalāl Ad-Dīn As-Suyūṭī w krótkim traktacie *Kaṣf aṣ-ṣaṣala ‘an waṣf az-zalzala* zebrał z wcześniejszych źródeł spis 130 trzęsień ziemi, które wydarzyły się w świecie islamu. Jednocześnie rozważając przyczyny tego zjawiska wskazał na wiele możliwości, zarówno na Boską interwencję (jako karę za grzechy), jak i działanie diabłów.⁴⁹¹ To dzieło, jako najobszerniej informujące na temat trzęsień ziemi, było zresztą obszernie badane przez orientalistów.⁴⁹²

Kordoba jest miejscem, w którym zdarzały się trzęsienie ziemi notowane od czasów starożytnych po współczesność. Dysponujemy ośmioma opisami trzęsień ziemi z obszaru stolicy Al-Andalus dla czasu wschodzącego w zakres niniejszej pracy. Miały one miejsce w latach 944 (332 AH), 955 (344 AH), 957 (346 AH), 971 (361 AH), 973 (363 AH), 974 (364 AH), 986 (376 AH) oraz 1024 (415 AH).⁴⁹³

Tak Ibn ‘Idārī opisał pierwsze z nich:

| | |
|--|---|
| <p>وفيها، كانت زلزلة عظيمة بقرطبة، ليلة الاثنين لتسع خلون من ذي القعدة؛ فلم ير قط مثلها ولا سمع من قوتها وقعت بعد العشاء الآخرة؛ فدامت ساعة؛ ففزع أهل قرطبة لها فزعا شديدا، ولجنوا إلى المساجد فيها، وضجوا بالدعاء إلى</p> | <p>Tego roku [332 AH] było wielkie trzęsienie ziemi w Kordobie, poniedziałkowej nocy dziewiątego <i>du al-qi‘da</i>⁴⁹⁵, jakiego nie widziano dotąd, ani nie słyszano [o trzęsieniu] o podobnej</p> |
|--|---|

⁴⁸⁸ *Koran*, XVII:58.

⁴⁸⁹ A. Akasoy, *Islamic Attitudes to Disasters in the Middle Ages: A Comparison of Earthquakes and Plagues*, „The Medieval History Journal”, 10, 1-2 (2007), s. 393.

⁴⁹⁰ C. Melville, *Zalzala*, [w:] *EOI*, s. 427.

⁴⁹¹ A. Akasoy, *op. cit.*

⁴⁹² J. P. Poirier, M. A. Taher, *Historical seismicity*, *op. cit.*, s. 2187.

⁴⁹³ M. Bretón Gonzáles, M. Espinar Moreno, *op. cit.*, s. 54-60.

⁴⁹⁵ *Dū al-qi‘da* – jedenasty miesiąc kalendarza muzułmańskiego.

| | |
|--|---|
| <p>الله تعالى في كشفها، حتى أغاثهم وصرفها عنهم. وفي صباح ليلة الزلزلة، هبت ريح عاصف ردفها أخرى؛ فاقتلعا كثيرا من شجر الزيتون والتين وغيرهما من الأشجار والنخيل، وأطارا كثيرا من قرمد السقف. ونزل إثر ذلك مطر وابل طبق الأرض، وبرد غليظ؛ فقتل كثيرا من الوحش والطيور والمواشي، وأتلف ما أصاب من الزرع، وأساء التأثير.⁴⁹⁴</p> | <p>sile. Wydarzyło się ono po ostatniej wieczornej modlitwie. Trwało godzinę i mieszkańcy Kordoby przerazili się niezmiernie, więc schronili się w meczetach i wykrzykiwali błagalne modlitwy, aby Bóg je [trzęsienie] zakończył. Aż ich wspomógł i zakończył je. Rankiem dnia trzęsienia dał porywisty wiatr i wiał po nim kolejny. Wyrwał wiele drzew oliwkowych oraz figowców, jak i innych drzew i palm. Zerwał wiele dachów, a w ślad po nim spadł deszcz i wielbłądy przewracały się na ziemię. Mocno się oziębiło i zdechło wiele dzikich zwierząt, jak i ptaków oraz bydła. Zniszczonych zostało wiele upraw, skutki były oplakane.</p> |
|--|---|

Jak widać z powyższego fragmentu, to gwałtowne zjawisko wywołało w mieście panikę i przyciągnęło ludzi do meczetów, co było naturalną reakcją na ten fenomen. Kronikarz dodaje jednak bardzo trzeźwo jakie straty materialne wywołało to trzęsienie, a te były niemałe. Według współczesnych analiz, trzęsienie to miało VII stopni w skali Richtera.⁴⁹⁶ Ponadto opis zjawisk przyrodniczych sugeruje gwałtowne obniżenie ciśnienia, choć nie ma związków między nim a zjawiskami sejsmicznymi.

Dużo bardziej lakonicznie przedstawia się opis trzęsienia ziemi z 955 roku, choć odnotowano wstrząsy wtórne. Wydaje się to dziwne, skoro współcześnie ocenia się jej siłę na VIII w skali Richtera.⁴⁹⁷

| | |
|--|--|
| <p>لسبع خلون من جمادى الأولى كانت بقرطبة زلزلة عظيمة ظاهرة الهزة وعادت زلزلة أخرى مثلها يوم السبت لإحدى عشرة ليلة خلت منها وذلك عند الظهر.⁴⁹⁸</p> | <p>Siódmego dnia ġumādā al-ūwlá [roku 344 / 28 VI 955] w Kordobie było potężne trzęsienie ziemi z widocznymi wstrząsami. Powróciło trzęsienie jak tamto w sobotę po jedenastym nazajutrz w południe.</p> |
|--|--|

⁴⁹⁴ Ibn 'Idārī, II, s. 211.

⁴⁹⁶ J.P. Poirier, M. A. Taher, *op.cit.*, s. 2190.

⁴⁹⁷ J.P. Poirier, M. A. Taher, *op. cit.*

⁴⁹⁸ Ibn 'Idārī, II, s. 220.

Następne trzęsienie ziemi zanotowane w Kordobie, jak i całej Al-Andalus odnotowano w 1024 roku. Jego siłę ocenia się na VIII do IX w skali Richtera.⁴⁹⁹ Nie odnotował go Ibn 'Idārī, lecz marokański imam-historyk Ibn Abī Zar':

| | |
|--|--|
| <p>وفي سنة خمسة عشرة كانت الزلزة العظيمة ببلاد الأندلس التي هدمت الجبال واضطربت بها الأرض وهدمت الديار من شدتها.⁵⁰⁰</p> | <p>W roku [4]15 było wielkie trzęsienie ziemi w Al-Andalus, które wstrząsnęło górami i zburzyło domy swoją siłą.</p> |
|--|--|

Opis Ibn Abī Zar'a różni się od wcześniejszych relacji z trzęsień ziemi u Ibn 'Idāriego. Widać wyraźnie, że ten pierwszy wzorował się na opisach wschodnich (motyw trzęsących się gór), podczas gdy Ibn 'Idārī, choć sam był z Marrakeszu, to zaczerpnięte od andaluzyjskich pisarzy opisy dają większe wrażenie autentyczności.

Poza trzema trzęsieniami zanotowanymi w katalogu Poiriera i Tahera, *Dikr bilād Al-Andalus* wzmiankuje jeszcze jedno dodatkowe, którego nie uwzględnili w poszerzonej liście także Bretón Gonzáles i Espinar Moreno. Niestety, nie została oszacowana jego siła.

| | |
|---|--|
| <p>وفيها زلزلت قرطبة زلزلة عظيمة.⁵⁰¹</p> | <p>W tym roku [986 AD] wstrząsnęło Kordobą wielkie trzęsienie.</p> |
|---|--|

Pozostałe trzęsienia ziemi, a więc z lat 957, 971, 973 oraz 974 odnotowali w swoim artykule jedynie Bretón González i Espinar Moreno, opierając się na kronice 'Isy Ibn Aḥmada Ar-Rāzīego (zm. II poł. X w.). Wstrząsy z lat 957, 971 oraz 973 są przez kronikarza jedynie wspomniane i autorzy pracy uznali na tej podstawie, że nie były znaczące. Odnotował natomiast trzęsienie ziemi z 9 listopada 974 (w kronice 20 şafar roku 364) jako odczuwalne w większych częściach kraju, choć w samej Kordobie większych strat nie było. Badacze wnioskują z tego, że epicentrum musiało znajdować się w innym rejonie Al-Andalus.⁵⁰²

Należy także zwrócić uwagę, że w żadnym z powyższych opisów nie dysponujemy skonkretyzowanym spisem strat wśród ludności czy zabudowań miejskich. Jedynie w przypadku wydarzeń z 944 roku opis trzęsienia ziemi jest dłuższy i poszerza lakoniczne informacje, choć znowuż bez przytoczenia konkretnych liczb. Sugeruje to, że mogło być najpoważniejszym, które nawiedziło Kordobę w tym okresie.

⁴⁹⁹ J.P. Poirier, M. A. Taher, *op. cit.*

⁵⁰⁰ Ibn Abī Zar', s. 118.

⁵⁰¹ *Dikr*, s. 181.

⁵⁰² M. Bretón Gonzáles, M. Espinar Moreno, *op. cit.*, s. 56-57.

2.4.3. Powódzie

Rzeka Gwadalkiwir (arab. *wādī al-kabīr*, dosł. wielka dolina) jest w Kordobie dość szeroka. W dzisiejszych czasach jest spławna, choć żeglowność kończy się tuż za miastem. W okresie kalifatu można było po nim płynąć swobodnie, a kalif miał nawet wypoczynkową barkę do swej dyspozycji.

Ulokowanie Kordoby nad dużą rzeką niosło więc ze sobą duże korzyści, był to z pewnością jeden z powodów przeniesienia stolicy w początkach panowania muzułmanów na Półwyspie Iberyjskim z Toledo do tego miasta. Jednocześnie kilkakrotnie dla miasta rzeka stawała się poważnym zagrożeniem. Do tego stopnia, że po powodzi roku 849 (235 AH), zwanym „Rokiem wielkiej powodzi” emir ‘Abd Ar-Raḥmān II zdecydował o podwyższeniu brzegów Gwadalkiwiru.⁵⁰³

W okresie panowania kalifów umajjadzkich powódź nawiedzała Kordobę kilkakrotnie. Pierwszą chronologicznie była to z roku 945 (334 AH), o której pisał Ibn ‘Idārī:

| | |
|--|--|
| وفيها كان السيل العظيم بقرطبة وبلغ الماء في البرج المعروف ببرج الأسد فهدم من آخر القنطرة وتلم الرصيف وغيره. ⁵⁰⁴ | W nim [w roku 334] była wielka powódź w Kordobie, a woda sięgnęła wieży zwanej Wieżą Lwa i zburzyła koniec akweduktu, po czym zalała bulwar i nie tylko. |
|--|--|

Okazało się zatem, że podwyższone sto lat wcześniej brzegi nie wystarczyły, aby powstrzymać wodę przed wdarciem się do miasta. Kolejna informacja o powodzi (u tego samego kronikarza) wskazuje jedynie na zaistnienie stanu powodziowego, bez podania dodatkowych szczegółów. Skutki musiał być więc mniej poważne dla miasta niż wiek wcześniej. Ibn ‘Idārī umiejscowił ją w roku 962 (351 AH), a więc już w czasie panowania Al-Ḥakama II:

| | |
|---|--|
| وفيها كان المدّ الطامي بنهر قرطبة. ⁵⁰⁵ | W nim [w roku 351] woda w rzece w Kordobie ⁵⁰⁶ osiągnęła stan powodziowy. |
|---|--|

Zadziwiająco lakoniczną informację o powodzi połączonej z zarazą podaje *Dikr* na rok 983/4 (373 AH). Wskazuje ona na połączenie kilku klęsk elementarnych. Można

⁵⁰³ H.Y. Muṣṭafā, *op. cit.*, s. 321.

⁵⁰⁴ Ibn ‘Idārī, II, s. 213.

⁵⁰⁵ Ibn ‘Idārī, II, s. 236.

⁵⁰⁶ Rzeka w Kordobie – Gwadalkiwir.

przypuszczać, że deszcze wywołały powódź, a ta z kolei sprowadziła na miasto śmiertelną epidemię.

| | |
|---|--|
| <p>وفي سنة 373 كان بالمغرب والأندلس وباء عظيم وموت شنيع ومطر عام وسيول.⁵⁰⁷</p> | <p>W roku 373 w Maghrebie i Al-Andalus była wielka zaraza, okropna śmierć, deszcze i powodzie.</p> |
|---|--|

Po raz kolejny wały przeciwpowodziowe nie wytrzymały w roku 992 (382 AH). Informacje o tym podaje *Dikr bilād Al-Andalus*

| | |
|---|--|
| <p>وفيها أتى سيل عظيم طلع عن جوانب وادي قرطبة أكثر من ميل من كل ناحية ودام ثلاثة أيام في الزيادة.⁵⁰⁸</p> | <p>W nim [w roku 382] nadeszła wielka powódź, [woda] wystąpiła z brzegów Gwadalkiwiru o milę z każdej strony i trwało to trzy dni.</p> |
|---|--|

Najtragiczniejsza w skutkach była powódź z 1011 roku (401 AH). Zdarzyła się ona w momencie dla Kordoby najbardziej dramatycznym, bowiem w samym środku wojny domowej. Działo się to niedługo po splądrowaniu Madīnat Az-Zahrā'. Państwo było wówczas ogarnięte chaosem i wielu ludzi schroniło się w stolicy. Ludność ścieśniła się tym bardziej że przedmieścia Ar-Rusāfa zostały zburzone na początku roku. Wtedy właśnie doszło do powodzi, relacjonowanej w dziele Ibn 'Idāriego:

| | |
|--|--|
| <p>وفي هذه السنة كان في قرطبة سيل عظيم هدم في أرباض قرطبة نحو ألفي دار وما يحصى من المساجد و القناطر ومات فيه نحو من خمسة آلاف نفس ردما وغرقا وذهبت فيه أمتعة الناس وأموالهم وهدم أكثر السور وردم كثيرا من الخندق وأقام هذا السيل ثلاثة أيام. هاكذا ذكر الرقيق في كتابه.⁵⁰⁹</p> | <p>W tym roku [401] była potężna powódź w Kordobie, która zburzyła w różnych dzielnicach niemal dwa tysiące domów, a także liczne meczety i mosty. Zginęło prawie pięć tysięcy osób z wyczerpania i potopienia. Potracili ludzie dobytek i majątki, zburzone zostały mury i potopione rowy. Trwała ta powódź trzy dni, tak wspomina w swej księdze Ar-Raqīq⁵¹⁰.</p> |
|--|--|

⁵⁰⁷ *Dikr*, s. 181.

⁵⁰⁸ *Dikr*, s. 184.

⁵⁰⁹ Ibn 'Idārī, III, s. 105.

⁵¹⁰ Ibrāhīm Ibn Ar-Raqīq (zm. po 1027-1028) – pisarz nadworny tunezyjskiej dynastii Zirydów (973-1148), autor *Tārīḥ Ifrīqīya wa Al-Mağrīb*, obecnie znanej tylko fragmentarycznie (wydanie krytyczne jako *Tārīḥ Ifrīqīya wa Al-Mağrīb*, ed. A.A Az-Zaydūn, I.U.A. Mūsá, Bayrūt 1990), lecz cytowanej obszernie przez Ibn 'Idāriego, Ibn Ḥaldūna oraz An-Nuwayrīego.

Na ten początkowy okres fitny (lata 1009-1013) przypada największa liczba zgonów odnotowanych w słownikach biograficznych.⁵¹¹ Były to w pierwszym rzędzie ofiary bezpośrednich starć wojennych, ale także problemów z dostawami żywności i właśnie powyższej powodzi.

2.4.4. Silne wiatry

Położenie Półwyspu Iberyjskiego między Morzem Śródziemnym a Oceanem Atlantyckim sprawia, że jest on narażony na porywiste wiatry. W omawianym przez prace okresie kronikarze kilkakrotnie odnotowali straty zadane mieszkańcom przez ten żywioł.

W 951 roku (340 AH) Kordobę nawiedził porywisty wiatr z towarzyszeniem burzy.

| | |
|--|---|
| <p>وفي غرة جمادى الآخرة وهو الثامن من أكتوبر هبت بقرطبة ريح عاصف وتتابع البرق واشتد الهول ونزلت صاعقة في دار أحمد بن هاشم بن عبد العزيز فقتلت امرأة وأبطلت أخرى.⁵¹²</p> | <p>Pierwszego dnia ġumādā al-aḥira⁵¹³ [roku 340], który to jest ósmym października [roku 951] dał w Kordobie burzowy wiatr i szły z nim błyskawice. Wzmógł się strach, a piorun trafił w dom Aḥmada Ibn Hišāma Ibn ‘Abd Al-‘Azīza, zabijając jedną kobietę, a inną raniąc.</p> |
|--|---|

Niestety, jest to najdłuższy opis dotyczący oddziaływania wiatru w stolicy Al-Andalus, jak i jedyny, w którym odnaleźć możemy wyraźnie zaznaczone straty. Kolejne dwa są bardzo lakoniczne. Pierwszy z nich pochodzi z roku 965/6 (355 AH):

| | |
|--|--|
| <p>وفي سنة 355 كانت ربيع شديدة هدمت الديار وقلعت الأشجار وقتلت الرجال.⁵¹⁴</p> | <p>W roku 355 dał silny wiatr, burzył domy i wyrzywał drzewa, zabijał ludzi.</p> |
|--|--|

Drugi, pochodzący z tego samego źródła (*Dīkr bilād Al-Andalus*) opisuje wydarzenia z roku 992/3 (382 AH)

| | |
|---|---|
| <p>وفيها الريح الشديد التي هدمت الديار وقلعت الأشجار وأهلكت الناس دامت ثلاثة أشهر ونصفا</p> | <p>W nim [roku 382] wiały silne wiatry, niszczyły domy, wyrzywały drzewa i rujnowały ludzi. Powiewy trwały bez przerwy trzy i pół miesiąca.</p> |
|---|---|

⁵¹¹ M Luisa Avila, *op. cit.*, s. 39.

⁵¹² Ibn ‘Idārī, II, s. 218.

⁵¹³ Ġumādā al-aḥira – szósty miesiąc kalendarza muzułmańskiego.

⁵¹⁴ *Dīkr*, s. 171.

مستمرة الهبوب.⁵¹⁵

W niemal apokaliptycznym tonie przedstawiony jest huraganowy wiatr z roku 995/6 (385 AH). Warto zwrócić uwagę, że jest to jedyny opis z wyraźną inwokacją.

وفي سنة 385 كانت أيضا ريح عظيمة هائلة هدمت الديار
وقلعت الأشجار نظر الناس إلى البهائم تسير مع الرياح بين
السماء والأرض. نعوذ الله من سخطه.⁵¹⁶

W roku 385 również był silny wiatr, niszczył domy i wrywał drzewa. Ludzie patrzyli jak ich dobytek wiruje z wiatrem między niebem i ziemią. Do boga uciekajmy przed tym gniewem.

W temacie silnych wiatrów, wiemy także z wcześniej przedstawionego *Kalendarza*, że ze względu na silnie wiejące wiatry wstrzymywano corocznie przez szereg miesięcy żeglugę na Morzu Śródziemnym.

2.4.5. Inne nadzwyczajne zjawiska naturalne

Pośród kronik odnaleźć można także kilka opisów zjawisk nie mieszczących się w wyszczególnionych przeze mnie kategoriach. Pragnę przytoczyć je w tej części pracy.

Szarańcza była plagą znaną Arabom od początków ich historii. Pojawia się bowiem w *Koranie* dwukrotnie. Za pierwszym razem w opisie plagi egipskich w historii Mojżesza⁵¹⁷, za drugim zaś służy ona za porównanie dla potępionych rozproszonych w Dniu Sądu.⁵¹⁸

Tymczasem szarańcza, której klęskę odnaleźć możemy w Al-Andalus wielokrotnie, była realnym zagrożeniem dla zbiorów.⁵¹⁹ Źródła nie wskazują jednak na jej obecność w okresie panowania dwóch pierwszych kalifów umajjadzkich w Kordobie. Dysponujemy dopiero z relacją pochodzącą z czasów dyktatury Al-Manşūra:

وفي سنة 381 كان بالأندلس جراد عظيم عم جميع البلاد
فكثر به الأذى فأمر المنصور بجمعه بعد قعده وجعل جمعه

W roku 381 nadleciała wielka plaga szarańczy i rozprzestrzeniła się po całym kraju, mnożyły się szkody przez nią wyrządzone. Rozkazał Al-

⁵¹⁵ *Dikr*, s. 184.

⁵¹⁶ *Dikr*, s. 184.

⁵¹⁷ *Koran*, VII:133.

⁵¹⁸ *Koran*, LIV:7.

⁵¹⁹ H.Y. Muşţafá, *op. cit.*, s. 326.

| | |
|--|---|
| <p>وظيفة على كل أحد قدر طاقته وأفرد له سوقا لبيعه وتمادى أمر هذا الجراد ثلاث سنين.⁵²⁰</p> | <p>Mansūr jej zbieranie jak tylko przysiądzie, nałożył ten obowiązek każdemu wedle jego sił. Opustoszał suk z tego powodu. Problem szarańczy trwał trzy lata.</p> |
|--|---|

Jest to jedyny opis pojawienia się szarańczy w tym okresie.

Dikr bilād Al-Andalus przy opisie śmierci kalifa Al-Ḥakama II podał nadzwyczajne zjawiska astronomiczne, które miały towarzyszyć temu wydarzeniu:

| | |
|--|--|
| <p>وفي ليلة وفاته طلع بشرقي الأندلس شهاب أحمر فبقي كذلك يطلع أيامه حتى خرج عليه عمود أخضر فابتلعه.⁵²¹</p> | <p>W nocy jego śmierci wzeszła jasna czerwona gwiazda i pozostała tak, aż naszła na nią zielona kolumna i ją połknęła.</p> |
|--|--|

Nie jest to opis budzący zdziwienie, skoro także *Kalendarz* odnotowuje fenomeny pogodowe przypisując im znaczenie magiczne. Powyższy fragment ukazuje moim zdaniem nastawienie anonimowego autora źródła (w tym przypadku pierwotnego przekazu, *Dikr* powstał w XIV wieku), który musiał wspierać ród Umajjadów.

Odnaleźć można także opis upadku „świdrującej kuli” z nieba, co przypuszczalnie odnosi się do meteorytu:

| | |
|--|--|
| <p>وفيها في ليلة الثلاثاء الثامن عشر من رجب سقط من الجو شهاب ثاقب هائل كالعمود العظيم أضاء الليلة أكثرها بسطوع نوره وتشبهت بليلة القدر وقارب ضوءها ضوء النهار وخسف بالشمس والقمر في هذا الشهر.⁵²²</p> | <p>W nim [355 roku] we wtorek osiemnastego rağaba⁵²³ [10 VII 966] spadła świdrując kula z nieba świecąc niczym wielka kolumna rozjaśniając noc, dając więcej światła niżli noc jest w stanie i przypominała Noc Przeznaczenia⁵²⁴, zbliżając się do światła dziennego. Przyćmiła słońce i księżyc w tym miesiącu.</p> |
|--|--|

Ten fragment jest wyjątkowy z kilku względów. Zakładając, że mowa o spadającym meteorycie, to zjawisko takie jest stosunkowo rzadkie. Szczególnie, jeśli przyjąć, że było to

⁵²⁰ *Dikr*, s. 182.

⁵²¹ *Dikr*, s. 177.

⁵²² *Dikr*, s. 172.

⁵²³ Rağab – siódmy miesiąc kalendarza muzułmańskiego.

⁵²⁴ Noc Przeznaczenia (Mocy) – arab. *Laylat al-qadr*, wedle tradycji muzułmańskiej noc, w czasie której Prorok otrzymał pierwsze objawienie.

ciało o dużych rozmiarach, nawet przy ubarwionym opisie źródłowym. Ponadto uchwycono to zjawisko z odnotowaniem daty dziennej, co daje potencjalne możliwości zweryfikowania go z innymi źródłami.

Analizy zawarte w tym rozdziale rzucają światło na postrzeganie wielu aspektów przyrody przez Kordobańczyków. Uzyskany obraz ukazuje życie mieszkańców stolicy Al-Andalus wpisane w rytm rocznych przemian natury. Każdy miesiąc wiązał się z konkretnymi działaniami rolniczymi oraz obserwowanymi przemianami flory i fauny. Ponadto oplatały go święta religijne, choć niestety w kalendarzu dominują chrześcijańskie, co nie oddaje w pełni charakteru tego w dużej części muzułmańskiego miasta. Ze względu na ruchomy charakter kalendarza muzułmańskiego, oparty na cyklu słonecznym *Kalendarz* nie podaje najważniejszych świąt islamskich. Może to zaburzać odbiór życia codziennego w mieście, jednak rozdziały trzeci i czwarty oparte na muzułmańskich fatwach przywracają właściwe proporcje analizie. Opisy z kalendarza wsparte szerszymi informacjami na temat najważniejszych występujących w nim zjawisk dają wgląd w rytm życia Kordoby. Uzupełnienie wiadomości z *Kalendarza* stanowią opisy klęsk elementarnych, które wykraczają poza zwykły rytm życia.

Drugim elementem, który kształtował życie Kordoby było prawo muzułmańskie. Mieszkańcy miasta byli mu podlegli tak samo jak i przyrodzie, co pokazują kolejne dwa rozdziały niniejszej dysertacji. Razem te dwa elementy opisują najpełniej świat Kordobańczyków.

Rozdział 3. Życie rodzinne i domowe

Tematyka życia rodzinnego i domowego jest ukryta przed wzrokiem badaczy, ale tylko na pierwszy rzut oka. Źródła kronikarskie zawierają zaledwie wzmianki o tej sferze, a ponadto w przeważającej mierze dotyczą one życia dworu. Odnotowują one bowiem informacje o narodzinach i zgonach w rodzinach panujących, ale nie dają wglądu w życie mieszkańców. Nieco lepiej przedstawia się kwestia słowników biograficznych, tak dobrze zachowanych z Al-Andalus. Problematiczna jest kwestia źródeł czysto literackich, to znaczy poezji oraz kilku traktatów, jak *Naszyjnik gołębic* Ibn Ĥazma (994-1064) czy *Risālat at-tawābi' wa az-zawābi'* Ibn Šuhayda (992-1035). Analizując ich treść pod kątem życia rodzinnego, należy bowiem mieć na względzie duży wpływ źródeł wschodnich, podobnie zresztą jak w przypadku wcześniej poruszanych wątków. Wspomniałem o tym problemie we wstępie do pracy.

Formą najwierniej oddającą realnie zaistniałe wydarzenia, przynajmniej wedle dotychczasowego stanu badań, pozostają fatwy. Z nich też zaczerpnięta została przeze mnie spora część zawartych w tym rozdziale informacji. Fatwy nie były do tej pory zestawiane pod kątem życia rodzinnego (poza nielicznymi wyjątkami), jak i życia w mieście, co zostało przedstawione w rozdziale czwartym.

Osią społeczeństwa muzułmańskiego na przestrzeni dziejów była i jest nadal rodzina. Nic dziwnego więc, że i w przypadku Kordoby badacze europejscy próbowali zbadać strukturę społeczeństwa rozpoczynając od rodziny. Warto wspomnieć żywą dyskusję w świecie nauki, jaką wywoła książka Pierre'a Guicharda, *Structures sociales „orientales” et „occidentales” dans l'Espagne musulmane* (Paris 1977), wraz z zaproponowanym przez Touberta terminem *incastellamento*, co było efektem badań archeologicznych.

Zrozumienie nowego postrzegania społeczeństwa andaluzyjskiego jest koniecznym wstępem do badania jego spraw wewnętrznych, a więc życia rodzinnego i w dalszej części pracy także miejskiego.

Dominującą narracją aż do drugiej połowy lat siedemdziesiątych XX wieku była zaproponowana przez tradycyjny nurt historiografii hiszpańskiej, którego luminarzami byli Ramon Menéndez Pidal (1869-1998) oraz Claudio Sanchez Albornoz (1893-1984). Szczególnie poglądy na kształt społeczeństwa andaluzyjskiego drugiego spośród nich były przez długi czas wiodącymi w dyskursie naukowym. Sanchez Albornoz uważał, że przyłączenie Półwyspu Iberyjskiego do świata islamu, szczególnie w początkowym okresie

miało nieduży wpływ na życie społeczne i kulturowe jego pierwotnych mieszkańców, a nieliczni najeźdźcy byli hispanizowani poprzez mieszane małżeństwa.⁵²⁵ Twierdził, że mieszkańcy Półwyspu byli głęboko zakorzenieni w kulturze przedmuzułmańskiej i zmieniły to dopiero „afrykańskie inwazje” (mowa o interwencjach wojskowych Almorawidów i Almohadów w XI-XII wieku, które zakończyły się zajęciem Al-Andalus).⁵²⁶

Jednakże Albornoż wraz z innymi badaczami byli w błędzie. Siły muzułmańskie w pierwszej fazie podboju rzeczywiście były w myśl tradycyjnej szkoły ograniczone wyłącznie do wojowników, którzy przybyli w trzech fazach (lata 711, 712, 740). Późniejsze badania wykazały, że na Półwysep Iberyjski od samego początku migrowały całe rodziny, aby się tam osiedlić. Przeważali wśród nich Berberowie. Ponadto osadnicy zajmowali tereny utrzymując przyniesione podziały etniczne i plemienne, przynajmniej do końca IX wieku. Ich siła w okresie powstawania państwa umajjadzkiego była ogromna. Dowodem tego są opisy walk o Kordobę w 756 roku, które ze względu na jej bratobójczy charakter porównywano do bitwy pod Marǧ Rāhiṭ (684), symbolu wewnętrznych animozji w ummie muzułmańskiej.⁵²⁷

W okresach słabszej władzy centralnej, jak w czasie rozkładu państwa za panowania ʿAbd Allāha (888-912), odżywały wewnętrzne tarcia i partykularne interesy. Linie podziału bieging oprócz tych przyniesionych ze Wschodu, także już między poszczególnymi grupami etnicznymi oraz najważniejszymi rodami. Przykładem tego są rody arabskie z Sewilli.

Początkowo plemiona jemenickie⁵²⁸, osiadłe w okolicach Sewilli w okresie podboju, buntowały się przeciwko nowej władzy umajjadzkiej w połowie VIII wieku. Później najważniejsze rody połączyły się poprzez małżeństwa z potomkami arystokracji wizygockiej. Najstynniejszą rodziną było Banū Ḥaǧǧāǧ, główny inspirator niezależności Sewilli na przełomie IX/X wieku. Oni to razem z Banū Ḥaldūn⁵²⁹ przejęli wtedy miasto, krwawo eliminując neomuzułmańskie rodziny i oddając władzę w ręce arabskiej arystokracji. Pomimo przemieszania z miejscowymi rodami, obie te rodziny utrzymały lojalność wobec pierwotnego pochodzenia. W historii Al-Andalus znajdziemy więcej tego typu zależności, jak

⁵²⁵ P. Guichard, *The social history of Muslim Spain from the Conquest to the end of the Almohad régime (early 2nd/8th-early 7th/13th centuries)*, [translated by Glenda Fabrè], [w:] *The Legacy of Muslim Spain, op. cit.*, s. 679.

⁵²⁶ C. Sanchez Albornoż, *Espagne préislamique et Espagne musulmane*, „Revue Historique”, nr 237, 1967, s. 300-301. Należy zaznaczyć, że nie był to jedynie jego pogląd. Podobne zdanie wyrażał już w początkach ubiegłego wieku Julián Ribera y Tarragó, który jest autorem porównania cywilizacji hispano-muzułmańskiej do jeziora. W to jezioro wprowadzono niewielką ilość aniliny, która zabarwiła wodę, ale nie zmieniła jej składu chemicznego, J. Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, Madrid 1928, I, s. 26 (tom zebranych tekstów uczonego).

⁵²⁷ Ibn ʿIḍārī, II, s. 47; Ibn Al-Qūṭīya, *Tārīḥ iftītāḥ Al-Andalus*, taḥqīq: Ibrāhīm Al-Ibyārī, Al-Qāhira-Bayrūt 1989 M [AD] – 1410 [A]H, s. 49.

⁵²⁸ Plemiona jemenickie – odnosi się to do tradycyjnego podziału wśród Arabów na Jemenitów i Qaysytów.

⁵²⁹ Z tego rodu wywodził się wielki historyk Ibn Ḥaldūn (1322-1406).

Banū Tuǧībī z Saragossy oraz Banū ʿAbbād z Sewilli (oba rody przejęły władzę w okresie taifatów). Podobnie odseparowani pozostali Berberowie, którzy osiedlali się tak, że wkrótce w wielu rejonach stanowili większość. Szerzej temat osadnictwa i islamizacji podbitych terenów omówili Pedro Chalmeta oraz ʿAbd Al-Wāhid Ḍannūn Ṭāhā.⁵³⁰ Warto zaznaczyć w tym miejscu, że proces islamizacji, jak i konwersji stał się główną osią sporu historyków o charakterystykę społeczeństwa Al-Andalus.

Wróćmy jednak do rewolucji wprowadzonej przez Guicharda. Jego praca zainicjowała nowe patrzanie na wczesną historię Al-Andalus, odwracając uwagę od dziejów dynastycznych, na rzecz osadnictwa wiejskiego, a dalej ku postrzeganiu społeczeństwa w kategoriach zorganizowanych grup plemiennych.⁵³¹ Guichard przeprowadził wprawdzie analizę badając głównie źródła kronikarskie, co ograniczało go do dominujących grup społecznych, ale pozwoliło następnie spojrzeć na całość ludności. Francuski badacz miał świadomość, że rozszerzenie jego wyników o źródła historyczno-literackie oraz słowniki biograficzne może uzupełnić czy też zmodyfikować jego tezę. Podstawowe filary jego koncepcji to plemienny charakter społeczeństwa, wiejska organizacja oraz szeroki zasięg osadnictwa berberyjskiego. Guichard rozpoczął zestawienia ze sobą dwóch typów związków rodzinnych obecnych w społeczeństwie andaluzyjskim w X i XI wieku. Pierwszą grupą nazwaną zgodnie z tytułem jego słynnej pracy „orientalną”, była społeczność arabsko-berberyjska. Była to ludność napływowa (choć w sporej części przybyła już dwa wieki wcześniej), której struktura opierała się na więzach agnaticznych⁵³² oraz endogamicznych o charakterze plemiennym. Zatem władza należała do ojca rodziny, odpowiedniku rzymskiego pater familiae. Pod jego władzą znajdowali się wszyscy członkowie szeroko rozumianej rodziny, zarówno wchodzący do niej poprzez małżeństwo, jak i adopcję czy status klientów. Preferowano zawieranie małżeństw wewnątrz rodziny, z kuzynostwem w różnym stopniu. Ponadto utrzymywały się nadal więzy plemienne, zarówno arabskie, jak i berberyjskie. Nie znaczy to, że nie zawierano związków poza obrębem grupy, jak twierdził Sanchez Albornoz. Agnaticzne podejście zapewniało przeważającą rolę kulturze dominującej, a więc arabskiej. Rodzina żony była integrowana w rodzinę męża, a więc jej tożsamość była marginalizowana. Koronnym argumentem pracy były żony władców umajjadzkich (o czym nieco później), które często pochodziły spoza grupy arabskiej, ale nie przekazywały synom swojego dziedzictwa

⁵³⁰ P. Chalmeta, *Invasión e Islamización: La Sumisión de Hispania y la Formación de Al-Andalus*, Madrid 1994; A.D. Taha, *The Muslim conquest and Settlement of North Africa and Spain*, London and New York 1994.

⁵³¹ T.G. Glick, *From Muslim fortress to Christian Castle. Social and Cultural Change in Medieval Spain*, Manchester, 1995, s. xiv.

⁵³² Agnaticzny – od łac. agnatus, krewny po ojcu, pozostający pod władzą ojca.

kulturowego. Drugą grupą są autochtoniczni mieszkańcy Półwyspu Iberyjskiego, zwani przez Guicharda grupą „okcydentalną”. Różniła się ona znacząco od grupy „orientalnej”. Małżeństwa zawierano w jej obrębie w dużo mniejszym stopniu endogamicznie, ale i pozycja kobiet była lepsza. Teza Guicharda od czasów jej opublikowania była krytykowana i uzupełniana, jednak nadal pozostaje punktem wyjścia do dalszej dyskusji na temat społeczeństwa Al-Andalus.⁵³³ Duże zmiany wprowadziły badania nad prawem muzułmańskim oraz dziedziczeniem kobiet (Guichard uznawał, że nie dziedziczyły majątku wcale).

Wspomniałem, że drugim elementem rewolucji były badania archeologiczne. Podobnie jak wówczas w wielu innych miejscach Europy, hiszpańska archeologia okresu frankistowskiego była podporządkowana celom politycznym (wspomnieć warto polsko-niemieckie spory archeologiczne okresu międzywojennego). Celem nadrzędnym archeologii hiszpańskiej było poszukiwanie śladów wizygockich, co prowadziło do ukazania ciągłości tego państwa w Asturii. Szukano także germańskości Hiszpanii, a później elementów panhiszpańskich.⁵³⁴

Zmianę przyniosła grupa archeologów, która swoje badania mogła prowadzić już po śmierci generała Francisco Franco (1975). Pierre Toubert w 1978 roku zaproponował zastosowanie do Al-Andalus tezy o *incastellamento*⁵³⁵, spojrzenia na zamki jako na fenomen społeczny, który uzupełniłby obraz „niepełnego feudalizmu”.⁵³⁶ Badania w tym kierunku prowadzili między innymi wspomniany Guichard (choć z perspektywy historyka) oraz André Bazzan w Walencji, Patrice Cressier w Almerii, a także Rafael Azuar Ruiz i Miquel Barceló.⁵³⁷ Tak powstała nowa ekstensywna archeologia osadnictwa, w której zamek (*husn*) wraz z przyległymi osadami tworzył strukturę. Na każdy zamek przypadała regularna liczba osad, które go utrzymywały. W przypadku okręgu Kordoby jest to wedle wyliczeń Al-`Udriego 148 zamków oraz 1079 osad, czyli między 7 a 10 dla jednego zamku.

Na życie rodzinne mieszkańców Kordoby należy spoglądać w kontekście powyższych tez, uzupełnionych jeszcze o długo pomijane w badaniach historyków ustalenia Richarda Bullieta. Przeanalizował on proces przechodzenia na islam na podbitych terytoriach na

⁵³³ Zob. J.A. Coope, *Marriage, Kinship, and Islamic Law in Al-Andalus: Reflections on Pierre Guichard's Al-Andalus*, „Al-Masāq”, Vol. 20, No. 2, September 2008, s. 161-179.

⁵³⁴ T.G. Glick, *From Muslim fortress to Christian castle*, *op. cit.*, s. xv.

⁵³⁵ Mając świadomość istnienia polskiego terminu inkastelacja, pozostaję przy brzmieniu włoskim, bo tak przyjęte jest ono w badaniach nad Półwyspem Iberyjskim.

⁵³⁶ Termin ten nie był po raz pierwszy zastosowany w odniesieniu do Al-Andalus, Toubert zaproponował do dla Lacjum, P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval: le Latium méridional et la Sabine du IX^e à la fin du XII^e siècle*, Rome 1973.

⁵³⁷ Zob. więcej w A. Bazzana, P. Cressier, P. Guichard, *Les châteaux ruraux d'Al-Andalus*, Madrid 1988.

podstawie słowników biograficznych i zmian w nazwiskach. Najślynniejszą jego pracą jest *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History* (Cambridge 1979). Esencją jego tezy jest to, iż konwersja na islam miała w każdej części świata muzułmańskiego od pewnego momentu charakter logarytmiczny, aż osiągała 80 % i znacznie zwalniała tempo.⁵³⁸

W przypadku Al-Andalus okres przyspieszenia nastąpił w X wieku, a swoje maksimum osiągnęło około 1100 roku. Analiza Bullieta, nazwana też metodą onomastyczną, zakładała, że pierwsze muzułmańskie imię występujące w rodowodzie danej osoby w słowniku to oznaka konwersji. Do momentu, gdy imiona muzułmańskie przeważały w spisach można zakładać, że połowa społeczeństwa wciąż była chrześcijańska. Wedle badacza w Kordobie aż do I połowy X wieku muzułmanie nie osiągnęli przewagi.⁵³⁹ Dyskusja nad tezą Bullieta i jej zastosowaniem do Półwyspu Iberyjskiego trwa nadal. Hiszpańska badaczka Meyte Penales zgadzając się z ogólną tezą Bullieta zaznacza jednak, że w przypadku Al-Andalus wymaga ona nadal dopracowania (m. in. uwzględnienia innych słowników niż Ibn Al-Faraḍī, korekty potencjalnie fałszywych danych w biogramach itp.).⁵⁴⁰

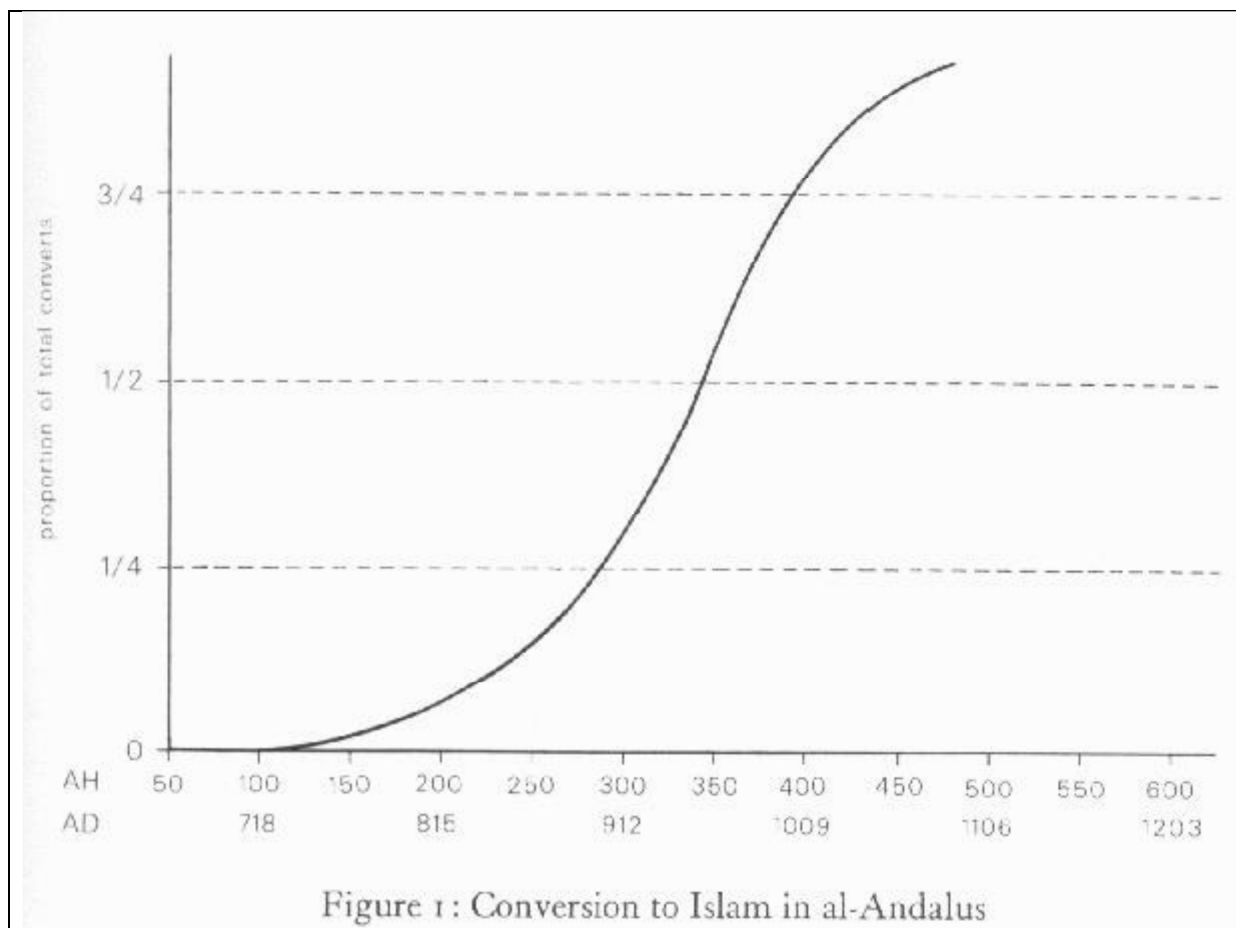
Różnicą wobec innych zislamizowanych przez muzułmanów rejonów jest w dalszej perspektywie oczywiście fakt, że Al-Andalus na skutek rekonkwisty i rechryścianizacji straciła swój muzułmański charakter. Tymczasem dla X i XI wieku można mówić o gwałtownej islamizacji kraju. Poniższy wykres krzywej konwersji zaczerpnięty z pracy Thomasa G. Glicka obrazuje, jak przebiegał proces islamizacji. Przedstawia on szacowany na podstawie badań Bullieta procent konwertytów w Al-Andalus od jej podboju, aż do 1106 roku.

Zwracają uwagę dwie zaznaczone na nim daty: 912 – objęcie władzy przez ‘Abd Ar-Raḥmāna III (gwałtowne przyspieszenie procesu), oraz 1009 – początek fitny muzułmańskiej (początek jego wyhamowania).

⁵³⁸ R.W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, New York 2004, s. 20; warto porównać z procesem islamizacji Afryki Północnej, D. Górski, *Sytuacja chrześcijaństwa na terenach północnej Afryki od podbojów muzułmańskich do XII wieku*, Kraków 2004.

⁵³⁹ Por. M. de Epalza, *Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus*, trans. by Manuela Marin, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, op. cit., s. 158.

⁵⁴⁰ M. Pennelas, *Some Remarks on Conversion to Islam in Al-Andalus*, „Al-Qanṭara” XXIII, I (2002), s. 193-200. Tamże też szczegółowa analiza metody badawczej przyjętej przez Bullieta dla Al-Andalus oraz dyskusja na jej temat.



Źródło: T. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton 1979, s. 35.

3.1. Małżeństwo – wprowadzenie

Podstawą społeczeństwa muzułmańskiego jest małżeństwo. Prorok bardzo wyraźnie określił jego kształt. Właściwie cała sura *Kobiety* (IV) poświęcona jest tej kwestii. W przeciwieństwie do przyjętej w XII wieku przez chrześcijaństwo zachodnie koncepcji małżeństwa jako sakramentu, ślub w islamie jest przedmiotem kontraktu.⁵⁴¹

Jak na wszystkie inne aspekty życia, także na małżeństwo należy spojrzeć przez pryzmat panującej na danym terenie szkoły prawnej. Wspomniałem wcześniej, że na terenie Al-Andalus dominującą była szkoła malikicka. Stąd przy analizie fatw będę odwoływał się do *Al-Muwat̄y* (tłumaczonej na polski najczęściej jako „Udeptana ścieżka”⁵⁴²) Mālika Ibn Anasa (711-795).

⁵⁴¹ Literatura dotycząca małżeństwa w islamie jest bogata, dla uzyskania podstawowych informacji warto zajrzeć J. Schacht, *Nikāḥ* [w:] *EOI*, VIII, s. 26 lub zbiorowa praca *Islamic Marriage Contract. Case Studies in Islamic Family Law*, edited by Asifa Quraishi, Frank E. Vogel, Harvard 2008; K. Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam*, London 2010; Y. Rapoport, *Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society*, Cambridge 2005.

⁵⁴² Tak tłumaczy tytuł M.M. Dziekan, *Malik Ibn Anas*, [w:] *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, Warszawa 2001, s. 262.

Kontrakt małżeński w islamie zawierany jest w obecności wolnych świadków: dwóch mężczyzn lub mężczyzny i dwóch kobiet. Małoletnia kobieta reprezentowana jest przez krewnego, a dorosła przez opiekuna (nazywani są oni *wālī*). Dziewica może zostać wydana za mąż nawet przy braku zgody (tzw. milcząca zgoda), a ojciec i dziadek mogą ją zmusić wbrew jej woli. Obie te sytuacje są niedopuszczalne w przypadku wdowy i rozwódki.

Przeszkody w zawarciu małżeństwa wiążą się z religią, bądź pokrewieństwem (krwi lub mlecznym). Zakazy związane z pokrewieństwem są szczegółowo wyłożone w *Koranie* w IV surze, więc nie ma potrzeby ich przytaczania. Zacytuje jednak Ibn Hāzma, który je częściowo wykląda porównując sytuację muzułmanów i innych religii

Widzimy, że ten, komu pozwolono poślubić bliskie krewnie, nie zadowala się nimi jak ten, któremu tego nie wolno; jego miłość nie zatrzymuje się tam, gdzie się zatrzymuje miłość kogoś, kto tego nie pożąda. Ci, którym prawnie wolno poślubić własną córkę albo bratanicę – na przykład Magowie [tzn. Zaratusztrianie] albo Żydzi – nie zatrzymują się w swojej miłości tam, gdzie się zatrzymuje muzułmanin, lecz kochają córkę i bratanicę tak, jak muzułmanin kocha te, których pożąda i które chce posiadać (...). Można być pewnym, że muzułmaninowi nie przyjdzie do głowy, by miłość do siostry stryjecznej, gdy już stała się namiętnością, mogła przenieść się na miłość własnej córki lub bratanicy, nawet gdyby były od niej piękniejsze, albowiem muzułmanin pragnie zdobyć siostrę stryjecną, ale nie pragnie zdobyć własnej córki lub bratanicy. Z kolei widzimy, że chrześcijanin od najmłodszych lat nie dopuszcza miłości do siostry stryjecznej, bo jest to występek przeciwko jego prawu.⁵⁴³

Powyższy fragment jest zresztą cenną informacją. Pokazuje bowiem, że Ibn Hāzma znał przynajmniej w podstawowym stopniu prawo kanoniczne. Wróćmy jednak do ograniczeń muzułmańskich w zawieraniu małżeństw.

O ile muzułmanin może poślubić kobietę wyznającą którąś z religii monoteistycznych, to mężem muzułmanki może zostać tylko inny muzułmanin. Prawo malickie precyzuje natomiast wyraźnie kwestię małżeństwa z niewolnicami. Rozróżnia problem wedle tego, kto jest ich właścicielem. Jeśli mężczyzna pragnie wziąć za żonę własną niewolnicę, to nie ma ku temu żadnych przeszkód, o ile jest muzułmanką i nie współżył z nią jego ojciec. Chrześcijańskie i żydowskie niewolnice są zaś *halāl* (dozwolone) jako konkubiny, do czego upoważnia prawo własności.⁵⁴⁴

⁵⁴³ Ibn Hāzma, *Traktat o leczeniu dusz i poskramianiu wad*, przetłumaczył, opatrzył wstępem i przypisami Janusz Danecki, Warszawa 1998, s. 59-60.

⁵⁴⁴ Prawo malickie odradza jednak w tej sytuacji zaratusztrianki, *Muwaṭṭa*, II, s. 540; problem ten dla Al-Andalus nie został stwierdzony.

W kontekście muzułmańskim konieczne jest zwrócenie uwagi na dopuszczalną poligamię.⁵⁴⁵ Ograniczeniem jest jednak małżeństwo z dwiema siostrami, lub matką i córką.⁵⁴⁶ Prawo malickie zaleca za to bardzo wyraźnie organizowanie wesela.⁵⁴⁷ Osobny rozdział *Muwat̄ty* poświęcony jest rozwodom, które w islamie są dopuszczalne w wielu przypadkach.⁵⁴⁸

3.1.1. Małżeństwa władców

Analizę małżeństw kordobańskich warto zacząć od informacji na temat związków panujących. Pierwszy kalif kordobański ‘Abd Ar-Raḥmān III znany był z zamiłowania do kobiet. Jego pierwszą żoną była niepochoząca z elit arabskich ani muwalladów siostra Naḡda Ibn Ḥusayna, później urzędnika na dworze. Znana jest jako Umm Qurayš. Kolejną była wnuczka brata jego dziadka, emira ‘Abd Allāha - Fāṭima Al-Qurašīya. Było to typowe dla Umajjadów małżeństwo, zawarte wewnątrz rodu. Jej syn Al-Mundīr nazywany był Ibn Al-Qurašīya. Jednak pomimo tak szlachetnego rodowodu (qurašīya – „pochodząca z rodu Kurajczyków”), Al-Mundīr nie został następcą kalifa. Fāṭima przestała być faworytą męża po udanie przeprowadzonej przez inną z jego żon intrydze. Marḡān, bo o niej mowa, była chrześcijanką, początkowo niewolnicą. Opisywano ją jako piękną, wytworną, elegancką i niezwykle sprytną. Udało jej się odkupić od Fāṭimy jedną noc z ‘Abd Ar-Raḥmānem i w łóżu pokazała kochankowi dokument z podpisem jego szlachetnej małżonki. Rozsierdziło to kalifa i zaprzestał odwiedzania nocą Al-Qurašīyi. Marḡān stała się odtąd faworytą kalifa. Nie szczędziła ona pieniędzy, którymi hojnie obdarowywał ją mąż, na fundowanie meczetów. Jednak przede wszystkim dała mu ona troje dzieci, dwie córki i syna Al-Ḥakama, który został jego następcą. Urodziwszy dzieci, zyskała przede wszystkim status *umm al-walad* („matki syna”), który łączył się z jej wyzwoleniem. Powróć do tej ważnej sprawy nieco niżej.⁵⁴⁹

W ostatnich latach życia kalifa jego faworytą została inna niewolnica, Muštaq. Była ona matką jego najmłodszego i ukochanego syna Al-Muḡīry, zabitego w czasie walki o władzę po śmierci Al-Ḥakama II (976). Jednak z byciem konkubina ‘Abd Ar-Raḥmāna III wiązało się ryzyko. Nieznana z imienia niewolnica ośmieliła się w ogrodach Madīnat Az-Zahrā’ okazać niezadowolenie z bycia pocałowaną przez swego pana. Wściekły władcy nakazał eunuchom wypalenie jej twarzy świecą. Innym razem nakazał w rezydencji An-

⁵⁴⁵ *Koran*, IV: 3.

⁵⁴⁶ *Muwat̄ta’*, II, s. 539.

⁵⁴⁷ *Muwat̄ta’*, II, s. 545.

⁵⁴⁸ *Muwat̄ta’*, II, s. 550-600.

⁵⁴⁹ M. Fierro, *‘Abd al-Rahman III. The First Cordoban Caliph*, Oxford 2007, s. 77-78.

Na'ūra ścięcie młodej niewolnicy, której przewinienia nie znamy.⁵⁵⁰ Powyższe dwa epizody pokazują, jak absolutną władzą dysponował kalif względem swoich niewolnic.

Kim była „matka syna”? Uzyskiwała to miano kobieta urodziwszy dziecko. Z chwilą gdy któraś z konkubin została *umm al-walad*, ewentualna przewaga którejś z żon była niwelowana. Dotyczyło to także ekskluzywnych do tej pory przywilejów. Ponadto taka niewolnica lub służąca nie mogła być odtąd sprzedana ani oddana. Po śmierci swego pana (o ile wcześniej się z nią nie ożenił), zyskiwała wolność.⁵⁵¹

Wspomniałem o Marġān, matce Al-Ḥakama II, która uzyskała status *umm al-walad*. Nie była to ani jedyna, ani najślynniejsza z konkubin kalifów posiadających ten tytuł. W pierwszej kolejności należy bowiem wspomnieć o Şubḥ. Była niezwykle wpływową *umm al-walad* Al-Ḥakama II. Będący majordomusem (*wakīl*) jej dóbr Muḥammad Ibn Abī 'Āmir znany jako Al-Manşūr (Almanzor) wybił się do władzy po śmierci kalifa przy znaczącym poparciu Şubḥ. Al-Ḥakam II nazwał ją Ğa'far, a nie pojawiła się w kronikach dopóki nie uzyskała statusu „matki syna”. Tak przedstawiają się informacje o narodzinach ich dzieci:

| | |
|--|--|
| <p>وفيهما ولد الخليفة الحكم وُلد دَكْر من خطبته التي سماها جعفرًا أم ولد. فسماه عبد الرحمن وسرَّ به سرورا عظيما , إذا كان لا يُولد له⁵⁵² (...) وفيها وُلد هشام بن الحكم. قال ابن حيان: كان الخليفة الحكم شديد الكف بطلب الولد لعلو سنه. فبشر في بعض خلواته بأشتمال أم ولده حمل , فسرَّ به وبقي يترقبه فأنته به أول خلافته, ثم مات طفلا فأحزنه (...)</p> <p>قال: لما ولدت جاريته جعفر ابنها هشاما الملقب بالوليد , بُشر الخليفة الحكم بطلو عه.⁵⁵³</p> | <p>W nim [w roku 351] narodził się kalifowi Al-Ḥakamowi [II] męski potomek z jego służącej, którą zwał Ğa'far „matka jego syna”. Nazwał go 'Abd Ar-Raḥmān i uradował się wielce, gdyż nie miał potomka (...)</p> <p>W nim [w roku 354] urodził się Hišām Ibn Al-Ḥakam, powiedział Ibn Ḥayyān: kalif Al-Ḥakam martwił się bardzo o nadejście syna, ze względu na zaawansowany wiek. Ucieszył się w swej starości z wieści o ciąży „matki swego syna”. Radował się i oczekiwał pierwszy raz w swoim panowaniu. Gdy ten zmarł będąc dzieckiem, oplakiwał go mocno (...)</p> <p>Powiedział: Gdy jego [kalifa] niewolnica Ğa'far urodziła syna swego Hišāma, nazwanego Al-Walīd, kalif Al-Ḥakam [II] został powiadomiony o jego pojawieniu się.</p> |
|--|--|

⁵⁵⁰ M. Fierro, 'Abd al-Rahman III, op. cit., s. 82.

⁵⁵¹ Więcej zob. A. Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, Paris 1975, s. 131; M. J. Rubiera Mata, *Oficios nobles, oficios viles*, [w:] *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, edición a cargo de María J. Viguera, Madrid-Sevilla 1989, s. 72-3; R. J. Zоргati, *Pluralism in the Middle Ages. Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia*, New York-London 2012, s. 141.

⁵⁵² Ibn 'Idārī, II, s. 235.

⁵⁵³ Ibn 'Idārī, II, s. 237.

W zbiorze fatw Al-Wanšarīsiego zachowała się także lista *hubusów*⁵⁵⁴ ustanowionych przez Al-Manšūra na rzecz jego córki oraz „matki swego syna” - Aḍ-Ḍalfy.⁵⁵⁵ Była to postać bardzo wpływowa po śmierci swojego męża i użyła tego majątku, aby wspierając rewoltę przeciwko ‘Abd Ar-Raḥmānowi Sanchuelo. Popierała pretensje Muḥammada Ibn ‘Abd Al-Ġabbāra, prawnuka ‘Abd Ar-Raḥmāna III. Utraciła swoje dobra dopiero w czasie plądrowania pałacu Az-Zāhira w okresie fitny.⁵⁵⁶ Sama fatwa przekazana przez Muḥammada Ibn Ishāqa Ibn As-Sālīma wskazała, że dwa *hubusy* Al-Manšūr ustanowił na rzecz swoich córek i ich dzieci. W razie jej bezpotomnej śmierci lub śmierci jej dzieci, majątek miał wrócić do pozostałych dzieci fundatora. Wówczas jego synowie otrzymaliby część dwukrotnie większą od córek. Drugi *hubus* ustanowił na rzecz Aḍ-Ḍalfy oraz jej dzieci. Podobnie jak w poprzednim przypadku, gdyby zmarła bezpotomnie przepadła na rzecz jego pozostałych dzieci.

Al-Manšūr zresztą dobierał sobie żony według klucza politycznego. Najważniejszym jego małżeństwem było zawarte z Asmā, córką zasłużonego dla Umajjadów generała Ġālība. Jej los pokazuje bezwzględne podporządkowanie kobiet tamtych czasów, nawet pochodzących z wysokich kręgów. Asmā’ była już wcześniej poślubiona ‘Abd Ar-Raḥmānowi Ibn Mūsie Ibn Ḥudayrowi (wezyrowi w czasach ‘Abd Ar-Raḥmāna III), doprowadzono więc do jej rozwodu, aby mogła poślubić nowego męża.⁵⁵⁷ Ta historia ma także drastyczną puentę. Gdy Al-Manšūr nie potrzebował już Ġālība, oddalił Asmę do chaty na wsi i wysłał jej głowę ojca.⁵⁵⁸

Kolejnym tego typu układem był mariaż z ‘Abdā, córką Sancho Garcésa. Menéndez Pidal twierdził, że jest to postać tożsama z Gárcia Gomezem, księciem Saldañy, który później sprzyjał ‘Abd Ar-Raḥmānowi Sanchuelo, a więc w myśl tej teorii swojemu siostrzeńcowi.⁵⁵⁹

Syn Al-Manšūra ożenił się z kolei z córką serowara Waḥīdā, co wspomina między innymi Ibn Ḥazm. Wymienia on inne związki władców umajjadzkich, które jego zdaniem zawarte były z miłości, jak Al-Ḥakama II do Šubḥ.⁵⁶⁰ Zresztą emirowie i kalifowie z tego

⁵⁵⁴ *Hubusy* – muzułmańskie darowizny, więcej na ich temat w rozdziale czwartym.

⁵⁵⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 154, s. 256; *Mi’yār*, VII, s. 417.

⁵⁵⁶ M. Márin, *Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta a finales del califato de Córdoba* [w:] *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, edición a cargo de María J. Viguera, Madrid-Sevilla 1989, s. 114.

⁵⁵⁷ M. L. Ávila, *Sobre Ġālib y Almanzor*, „Al-Qanṭara”, II, 1981, s. 449-452; por. Al-Marrākušī, VII, no 238, s. 479.

⁵⁵⁸ M. L. Ávila, *Las mujeres „Sabias” en Al-Andalus* [w:] *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, edición a cargo de María J. Viguera, Madrid-Sevilla 1989, s. 150.

⁵⁵⁹ R. Menéndez Pidal, *Cantar de Mio Cid*, v. 2, Madrid 1954, s. 538-540; z tą opinią, choć posługując się inną argumentacją, zgadza się Peter Scales, *The Fall of the Caliphate of Cordoba*, *op. cit.*, s. 54-55.

⁵⁶⁰ *Naszyjnik gołębicy*, s. 29.

rodu mieli słabość do jasnowłosych kobiet, stąd tak wielu Umajjadów wedle opisów kronikarzy było blondynami. Przypomina on również, że związki z kobietami niższego stanu dochodziły do skutku także na Wschodzie.

W ten sposób przeanalizowaliśmy związki małżeńskie wśród rządzących. Jeśli chodzi o szersze informacje na temat małżeństw wśród niższych warstw społeczeństwa kordobańskiego, zacznę od analizy formularzy kontraktów, a następnie przejdę do konkretnych znanych przypadków zapisanych w fatwach.

3.1.2. Kontrakty małżeńskie

Niestety zachowało się zaledwie kilka kontraktów małżeńskich z Al-Andalus, na dodatek pochodzących z okresu późniejszego niż ten omawiany w pracy. Najstarszy z nich pochodzi z 1297 roku z Walencji, już po jej podboju przez Aragonię (1238).⁵⁶¹ Dysponujemy natomiast grupą źródeł kancelaryjnych, zwanych przez badaczy formularzami (arab. *waṭā'iq*). Jest to wyjątkowe źródło, choć samo z siebie niemające charakteru narracyjnego. Były to szablony dla notariuszy muzułmańskich, na podstawie których sporządzano kontrakty małżeńskie. Notariusz w zasadzie miał wpisywać treść kontraktu małżeńskiego w szablon, odnosząc wprowadzane dane do odpowiedniego ustępu w prawie.

Doskonałą analizę tych formularzy przeprowadziła Amelia Zomeño.⁵⁶² Opiszę w dalszej części tego rozdziału szczegółowo ich budowę na podstawie tekstu badaczki, gdyż jest to niezbędne do późniejszej analizy fatw. Warto także zwrócić uwagę na wcześniejsze prace na temat formularzy autorstwa Lopeza Ortiza.⁵⁶³

Dla okresu między X a XII wiekiem zachowane są trzy zbiory *waṭā'iq*. Najważniejszym z nich jest bez wątpienia *Kitāb al-waṭā'iq wa as-siḡillāt* Muḥammada Ibn Aḥmada Ibn Al-‘Aṭṭāra (zm. 1008).⁵⁶⁴ Na tym dziele opierają się późniejsze formularze w Al-Andalus.

⁵⁶¹ W. Hoenerbach, *Spanisch-Islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos*, Bonn 1965, s. 116-124.

⁵⁶² A. Zomeño, *The Islamic Marriage Contract in Al-Andalus (10-16th Centuries)*, [w:] *Islamic Marriage Contract. Case Studies in Islamic Family Law*, edited by Asifa Quraishi, Frank E. Vogel, Harvard 2008, s.138-156.

⁵⁶³ L. Ortiz, *Derecho musulmán*, Barcelona 1932; *Formularios notariales de la España musulmana*, „Ciudad de Dios”, 145 (1926), s. 262-70.

⁵⁶⁴ Wydanie Ibn Al-‘Aṭṭār, *Kitāb al-waṭā'iq wa as-siḡillāt. Formulario notarial hispano-árabe por el alfaquí y notario cordobés Ibn al-Attar*, ed. P. Chalmeta, F. Corriente, Madrid 1983; omówienie: L. Molina, „Al-Qanṭara”, IV (1983), s. 468-474 oraz M. Shatzmiller, „International Journal of Middle East Studies” ,Vol. 18, No. 4 (Nov., 1986), s. 539-541.

Autorem drugiego zbioru, powstałego już w okresie taifatów *Al-Muqni' fī 'ilm aš-šurūt* był Ibn Muğīṭ Aṭ-Ṭulayṭūlī (zm. 1067).⁵⁶⁵ Trzeci zbiór to spisany za panowania Almohadów *Al-Maqṣad al-mahmūd fī talhīs al-'uqūd* 'Alī Ibn Yaḥyā Al-Ġazīrīego (zm. 1189).⁵⁶⁶

Z punktu widzenia Kordoby X i XI wieku należy zwrócić uwagę przede wszystkim na kształt formularzy u Ibn Al-'Aṭṭāra. Ich struktura jest niezwykle podobna. Zaczynają się od formuły wprowadzającej, która nie mogła obyć się bez *basмали* albo *hamdali*.⁵⁶⁷ Dalej wpisywano odpowiednie do okazji cytaty koraniczne lub pochodzące z hadisów. Później jednozdaniowe wprowadzenie, np. *hādā kitāb an-nikāḥ, oto księga małżeństwa* oraz imiona małżonków wraz z ich ojcami. Drugą częścią jest opis płatności mężczyzny wobec kobiety (*ṣadaq/mahr*). Jest to niezwykle podkreślane w prawie malickim.⁵⁶⁸ Należało zarejestrować sumę i podać jej walutę, z reguły wypłacano ją dwuetapowo. Notariusz oraz osoba sprawująca kuratelę nad kobietą (*wālī*) kwitowali odbiór pierwszej jej części. Istotną kwestią było wpisanie w tym miejscu daty ostatecznej spłaty drugiej części (*kālī*), który bywał odroczonej w czasie nawet o kilka lat. W wielu kontraktach pojawiał się także dobrowolny dodatkowy prezent dla kobiety (*hadīya*), szczególnie jeśli główna kwota była rozdzielona na dwie partie. Ponadto mogła pojawić się *niḥla* (prezent) oraz *siyāqa* (prezent ślubny), nadliczbowy podarek dla żony, często w postaci nieruchomości. *Siyāqa* stanowiła często połowę majątku mężczyzny, *niḥla* stawała się zaś częścią majątku dziedzicznego panny młodej (często przepisano ją na jej dzieci).

Prawo malickie zaznacza kilka sytuacji szczególnych, jak śmierć męża przed konsumpcją małżeństwa, czy chorobę żony, ujawnioną dopiero po nocy poślubnej (traud lub chorobę psychiczną). W pierwszym przypadku *mahr* zwraca się rodzinie, w drugim nie.⁵⁶⁹

Ważną częścią małżeństwa były warunki jego zawarcia (*šurūt*). Zazwyczaj otwierała je następująca formuła: *والتزم لها طائعا متبرعا استجبلا لمدنها و تقمن لمسرتها* ([mąż] *obiecuje jej dobrowolnie, aby dążyć do przyjaźni i jej szczęścia*). Najczęstszymi warunkami były:

⁵⁶⁵ Wydanie Ibn Muğīṭ Aṭ-Ṭulayṭūlī, *Al-Muqni' fī 'ilm aš-šurūt (Formulario notarial)*, ed. F. J. Aguirre Sādaba, Madrid 1994; wcześniej wydano je w tłumaczeniu hiszpańskim, jako S. Vila Hernandez, *Abenmoguit. Formulario notarial*, „Anuario de historia del derecho español”, 8 (1931), s. 1-200.

⁵⁶⁶ Alī Ibn Yaḥyā Al-Ġazīrī, *Al-Maqṣad al-mahmūd fī talhīs al-'uqūd. Proyecto plausible de compendio de fórmulas notariales*, ed. A. Ferras, Madrid 1998.

⁵⁶⁷ Formuły *bismillāhi ar-rahmāni ar-rahīm* („w imię Boga Miłosiernego, Litościwego”) oraz rzadziej *al-ḥamdu lillāhi* („Bogu dzięki”) są powszechnie używane w przeróżnych sytuacjach w świecie islamu do dziś, będąc symbolami przynależności do wspólnoty muzułmańskiej.

⁵⁶⁸ *Muwatta'* przytacza hadis o tym, że Prorok nie chciał poślubić kobiety swemu ubogiemu słudze, dopóki jej czegoś nie ofiaruje. W przypadku tego biedaka, były to fragmenty *Koranu*, który umiał wyrecytować, gdyż nie posiadał niczego poza własnym odzieniem; *Muwatta'*, II, s. 526.

⁵⁶⁹ *Muwatta'*, II, s. 526-528.

1) mąż nie poślubi drugiej żony ani nie weźmie konkubiny bez zgody pierwszej żony;⁵⁷⁰

2) mąż nie opuści boku żony dłużej niż 6 miesięcy z rzędu, za wyjątkiem udania się na pielgrzymkę, wówczas może na 3 lata wyjechać i musi zapewnić jej utrzymanie (*nafaqa*) na ten czas;⁵⁷¹

3) mąż nie będzie źle traktował swojej żony, ani fizycznie ani ekonomicznie;⁵⁷²

4) mąż nie zmusi żony do przeprowadzki do innego miasta niż ona mieszkała przed ślubem.⁵⁷³ Podkreślono w prawie malickim, że taki warunek należy umieścić w kontrakcie, a wówczas powinien być to opatrzony klauzulą rozwodową na wypadek jego złamania;⁵⁷⁴

5) mąż nie zabroni jej odwiedzać żeńskich krewnych i męskich *maḥārim* (krewnych w stopniu pokrewieństwa niezezwalających na małżeństwo) lub odbierać wizyty krewnych⁵⁷⁵.

Następnie w akcie pojawiały się obowiązki stron, często okraszone formułami koranicznymi oraz kuratela (*wilāya*). Najczęstszym opiekunem kobiety był ojciec, który poświadczał jej dziewictwo. Kuratela różniła się, w zależności od tego, czy opiekun dysponował prawem przymusu (*ḥabr*), czy też nie. *Ḥabr* dawał prawo wydać kobietę za mąż bez jej zgody. Dokument wieńczyły podpisy świadków i data. Taki schemat kontraktu małżeńskiego stosowano aż do ostatnich małżeństw hiszpańskich mudejarów.⁵⁷⁶

3.1.3. Sprawy małżeństw w fatwach andaluzyjskich

Zbiór fatw Al-Wanšarīsiego zawiera kilkadziesiąt orzeczeń dotyczący kwestii małżeńskich w Kordobie aż do drugiej połowy XI wieku. Zaledwie kilka z nich było obiektem refleksji badawczej. Analizę kilku fatw w kontekście relacji muzułmańsko-chrześcijańskich w małżeństwach przeprowadziła R. Johnsrud Zorgati.⁵⁷⁷

Analizę fatw przeprowadzam tematycznie, a nie chronologicznie, jak zestawiał je Lagardère w swoim wydaniu. W ten sposób poszczególne aspekty życia małżeńskiego otrzymają kompletne omówienie z perspektywy tego źródła.

⁵⁷⁰ Ibn Al-'Aṭṭār, *op. cit.*, s. 7, Ibn Muḡīl, *op. cit.*, s. 21.

⁵⁷¹ Ibn Al-'Aṭṭār, *op. cit.*, s. 8, Ibn Muḡīl, *op. cit.*, s. 21.

⁵⁷² Ibn Al-'Aṭṭār, *op. cit.*, s. 237-238; Ibn Muḡīl, *op. cit.*, s. 22.

⁵⁷³ Ibn Al-'Aṭṭār, *op. cit.*, s. 8, Ibn Muḡīl, *op. cit.*, s. 21-22.

⁵⁷⁴ *Muwaḥḥa'*, II, s. 530.

⁵⁷⁵ Ibn Al-'Aṭṭār, *op. cit.*, s. 8, Ibn Muḡīl, *op. cit.*, s. 22.

⁵⁷⁶ A. Zomeño, *The Islamic Marriage Contract in Al-Andalus*, *op. cit.*, s. 139-143.

⁵⁷⁷ R. Johnsrud Zorgati, *Pluralism in the Middle Ages. Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia*, New York-London 2012.

Zdecydowana większość spośród tych fatw dotyczy kwestii opłat związanych ze ślubem. Zaledwie kilka dotyczy pozostałych problemów zawartych w kontraktach, jak rozwód, świadkowie czy kuratela. Rozpocznę od omówienia wszystkich pozostałych problemów, by następnie przejść do fatw związanych z finansami.

Tylko jedna fatwa dotyczy samego aktu sporządzania kontraktów małżeńskich. Ibn Zarb (zm. 991) został spytany, czy *ṣāhib as-sūq*⁵⁷⁸ lub inny urzędnik może wystawić kontrakt bez kadiego. W odpowiedzi dowiadujemy się, że nie można, o ile władca nie dał mu prawa do wyznaczania zastępcy. Przytoczył w tym celu opowieść z *Nawāzil Aš-Šaʿbiego* (zm. przed 728).⁵⁷⁹

Abū Ibrāhīm Ishāq Ibn Ibrāhīm (współczesny emirowi ʿAbd Allāhowi, zm. I poł. X w.) orzekł w kwestii przyspieszania procedury rozwodowej. Jeśli mężczyzna pragnie w islamie rozwodu, musi trzykrotnie oznajmić to kobiecie, jednakże zwyczajowo między drugim a trzecim wypowiedzeniem formuły winien minąć okres trzech miesięcy (aby wykluczyć możliwość jej ciąży).⁵⁸⁰ Jednak ta zasada koraniczna była łamana, aby przyspieszyć kwestię rozwodu. W odpowiedzi orzekający stanowczo sprzeciwił się takim praktykom.⁵⁸¹

Ibn Daḥḥūn (zm. 1039) odnotowuje pytanie, w którym mąż zastrzegł, iż jeśli dojdzie do rozwodu, to przyczyną będzie jedynie obawa przed represjami ze strony władcy. Rozstanie nie byłoby więc dobrowolne.⁵⁸² Niestety, Ibn Daḥḥūn nie sprecyzował dlaczego postać władcy (*sultān*) miałyby żądać od kogokolwiek rozwodu i co on sam sądzi na ten temat. Osoba niepraworządnego władcy pojawia się w kilku fatwach, jednak nie da się go zidentyfikować z żadną znaną postacią.

Warto zwrócić tutaj uwagę na błędne objaśnienie terminu *sultān* w odniesieniu do Al-Andalus w artykule J. H. Kramera w leideńskiej *Encyklopedii Islamu*.⁵⁸³ Autor podaje za Dozym, że w hiszpańskich źródłach muzułmańskich mianem *sulaṭān* określano Alfonsa VII Kastylijskiego (1126-1157), który objął tron jako dziecko. Kramer, skądinąd tłumacz Koranu na niderlandzki, jednak błędnie odczytał informację z *Supplément Dozy*'ego. Z tekstu jasno bowiem wynika, że młodego Alfonsa VII zwano *sulayṭan*, co sam autor słusznie tłumaczy jako *petit roi*, bowiem to forma zdrobnienia dla słowa *sultān*.⁵⁸⁴

⁵⁷⁸ Ṣāhib as-sūq – dosł. zarządca bazaru, urząd kordobański zbliżony do ministra finansów.

⁵⁷⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 118, s. 450; *Mi'yār*, X, s. 101-102

⁵⁸⁰ *Koran*, II: 228; zob. J. Schacht, *Ṭalāq*, [w:] *EOI*, X, s. 151-153.

⁵⁸¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 121, s. 97; *Mi'yār*, IV, s. 436.

⁵⁸² Al-Wanšarīsī, fatwa 152, s. 101; *Mi'yār*, IV, s. 181.

⁵⁸³ J.H. Kramer, *Sultān*, [w:] *EOI*, IX, s. 849.

⁵⁸⁴ R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde 1881, I, s. 674.

Drugim problemem poruszonym w fatwach jest kwestia świadków. Ibn Lubāba (zm. 926) informuje nas, że w niektórych zamkach i wioskach małżeństwa zawierane są w obecności ludzi niepewnych.⁵⁸⁵ Prawo malickie wyraźnie nakazuje, aby byli to dwaj mężczyźni godni zaufania, ewentualnie mężczyzna i dwie kobiety.⁵⁸⁶ Przytaczam tę fatwę, choć pochodzi z okresu nieco wcześniejszego niż omawiany, ale oddaje ona stan w jakim znajdowała się Kordoba w przededniu panowania ‘Abd Ar-Raḥmāna III. Anarchia i brak władzy centralnej sprawił rozluźnienie obyczajów i przestrzegania prawa, będzie to widoczne także w kilku orzeczeniach dotyczących życia miejskiego.

Zbiór Al-Wanšarīsiego zawiera kilka fatw dla Kordoby omawianego w pracy okresu dotyczące kwestii opiekunów panny młodej. Pierwsza z nich jest autorstwa Ibn Lubāby. Pewien ojciec chcąc wykorzystać fakt, że córka była pod jego kuratelą, zabiera jej rzeczy (*matā’*) oraz wyprawę (*ḡahāz*). Odpowiedź uczonego jasno wskazuje, że ojciec powinien oddać rzeczy córki, aby jej służyły i nie wywoływać sporów w jej małżeństwie. Jeśli jednak mąż zejdzie z dobrej ścieżki, teść może odebrać ten majątek i go zabezpieczyć.⁵⁸⁷

Kolejną, dość lakoniczną fatwę związaną z opiekunami wydał Ibn Al-Makwī (zm. 1010). Informuje ona, że młoda dziewczyna może zostać wydana zarówno przez ojca, jak i osobę ją wychowującą.⁵⁸⁸

Fatwa Abū Šāliḥa Ayyūb Ibn Sulaymāna informuje nas o nietypowej sytuacji. Pewna kobieta zgubiła swój akt małżeństwa (*kitāb aṣ-ṣadaqa*) w okresie wspomnianej zawieruchy z pierwszej połowy X wieku. Fatwa wskazuje, że było częste w tym okresie. Kluczowa dla tego orzeczenia jest kwestia spłaty *mahr*. Kobieta twierdziła bowiem, że nie została przez niego spleciona część tej kwoty odroczone na później, czego oczywiście nie da się udowodnić, nie wiedząc jaka była kwota zapisana w kontrakcie. Wersja Lagardère’a nie wskazuje jaka była odpowiedź orzekającego.⁵⁸⁹ Tekst arabski natomiast nakazał porównać z innymi aktami z tego miejsca. Komentujący także tę sprawę Ibn Lubāba nakazał ponadto udowodnić mężowi, że przekazał *mahr* żonie.⁵⁹⁰

Spośród kwestii niezwiązanych bezpośrednio z posagiem i wianem, pozostaje jedynie kilka orzeczeń. W fatwie wydanej przez Ibn Zarba odnajdujemy informację o interesującej klauzuli zawartej w kontrakcie małżeńskim. Pewien mąż zobowiązał się w klauzuli ślubnej, że pozwoli przyszłej małżonce jak do tej pory mieszkać w domu będącym jej własnością. W

⁵⁸⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 128, s. 97; *Mi’yār*, III, s. 137.

⁵⁸⁶ Por. *Muwaḡga’*, II, s. 535.

⁵⁸⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 132, s. 98; *Mi’yār*, III, s. 221-222

⁵⁸⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 144, s. 100; *Mi’yār*, III, s. 128.

⁵⁸⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 122, s. 97.

⁵⁹⁰ *Mi’yār*, III, s. 118.

zamian ona nie zażąda od niego opłacania czynszu. Gdyby natomiast tak uczyniła, ma prawo zmusić ją do przeprowadzki.⁵⁹¹ Dzięki tej fatwie uzyskujemy informacje o kobietach, które dysponowały własnymi nieruchomościami jeszcze przed zamążpójściem. Dopiero w wersji arabskiej wiadomo, że był to majątek przekazany przez ojca.

Ibn Zarb wspominał o podobnym kontrakcie – mąż zgodził się w nim, aby żona pozostała w domu, którego jest właścicielką, aby nie wynajmował go.⁵⁹² Wersja arabska jest znacznie obszerniejsza i przytacza podobne przypadki, wraz z komentarzami uczonych.⁵⁹³

Również Ibn Zarb spisał fatwę dotyczącą spornego domu. Swoje opinie na temat tej sprawy wyraziło wielu kadich. W pewnym kontrakcie zamieszczono informację, że mąż nie może opuścić domu swojej żony. Wyjątkiem byłaby sytuacja, gdyby ona chciała go wynajmować. Gdyby to uczyniła, mąż może ten dom opuścić. W odpowiedzi dowiadujemy się, że ten punkt kontraktu jest dopuszczalny, jeśli ta żona była bezwstydną (*safīha*⁵⁹⁴). Wówczas mąż może zażądać zaległych płatności z tej posesji, a klauzula byłaby bezwartościowa. Wedle Ibn Al-Hindīego jest różnica w tym, czy żona może zażądać czynszu od męża. W praktyce, wymaga się spełnienia tego, tym bardziej, jeśli nie jest bezwstydną, a on się zgodził. Wedle Ibn Al-‘Atṭāra bezwstydną kobieta ma prawo wynajmować swój dom do dnia gdy mąż zamieszka z nią. Według Abū Šāliḥa Ayyūba Ibn Sulaymāna żona nie może żądać od męża czynszu po tym jak zaakceptowała mieszkanie z nim w swoim domu bez żądania rekompensaty. Wedle Muḥammada Ibn ‘Abd Al-Malika An-Naḥwīego kobieta powinna przysiąc na Boga, że jego milczenie podczas minionego czasu dotyczące jej żądań nie istniało, a ze swojej strony odrzuca ona to, czego nie chciała zwrócić. Po czym odzyskał zyski z wszystkich dóbr.⁵⁹⁵

Inna sprawa dotyczyła cudzołóstwa. Kordobańczyk Ibn Al-Hindī (zm. 998) ogłosił w Wielkim Meczezie w Qayrawānie pod sądem naczelnika policji (*šāḥib aš-šurṭa*) Ibn Aš-Šarqiego oskarżenie o niewierność przeciwko swojej żonie. Proponował też przywrócenie w tym przypadku tradycyjnej kary przewidzianej w sunnie (a więc kamienowania). Zatwierdzono możliwość jej zastosowania, bo potwierdzono jej wcześniejsze użycie w tego typu przypadkach.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 137, s. 99; *Mi‘yār*, III, s. 127-128.

⁵⁹² Al-Wanšarīsī, fatwa 119, s. 450.

⁵⁹³ *Mi‘yār*, X, s. 251-252.

⁵⁹⁴ *Safīha* – głupia bądź bezwstydną (wówczas jako termin z prawa muzułmańskiego), por. F. Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden 1997, s. 253 (hasło SFH); E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1872, v. 4, s. 1376-1377.

⁵⁹⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 254, s. 349-350; *Mi‘yār*, VIII, s. 347-348.

⁵⁹⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa, 142, s. 100; *Mi‘yār*, IV, s. 76-77.

Cudzołóstwo (arab. *zinā*) jest w islamie zakazanym prawnie stosunkiem seksualnym rozumianym zarówno jako zdrada małżeńska, prostytutka, jak i stosunki przedmałżeńskie. Koran wyraźnie zakazuje tych działań i ostrzega przed karą za nie podczas Sądu Ostatecznego.⁵⁹⁷ Duży nacisk jest położony w islamie na karanie cudzołóstwa, choć wymagane jest potwierdzenie tego czynu przez świadków.⁵⁹⁸ Co ważne, Koran nie nakazuje kamienowania, jest to jednak kara pojawiająca się w licznych hadisach i w czasach X oraz XI wieku była rozpowszechniona w całym świecie muzułmańskim. Nie dziwi więc jej obecność w prawie malickim.⁵⁹⁹ Jej stosowanie pochwalał zresztą nawet Ibn ̄azm, choć jak wiadomo malikim nie był.⁶⁰⁰

Kontrowersje budziły kwestie małżeństw z niewolnicami. Najślynniejszą andaluzyjską historią miłości do niewolnicy pozostaje *Naszyjnik gołębicy* Ibn ̄azma, ale dzięki fatwom wiemy, że takie związki zdarzały się częściej i niejednokrotnie kończyły się małżeństwem.

Fatwa Ibn Zarba dotyczy mężczyzny, który poślubił niewolnicę. Jedno z jego rodziców czuło się urażone takim mezaliansem i proponowało 100 dinarów, o ile wyrzeknie się wybranki i ożeni się z kimś innym. Zgodziwszy się rozwiódł się z nią, jednak nie ożenił się ponownie przez trzy lata. Wyzwolił tę niewolnicę, ożenił ją i rozwiódł. Chciał ją następnie sam wziąć za żonę aby zdobyć rzeczony dinary, ale ofiarodawca obiecanej sumy nie żył. Z odpowiedzi dowiadujemy się, że nie może się domagać pieniędzy ze spadku po zmarłym, ponieważ minęło zbyt wiele czasu od obietnicy do jego decyzji o ślubie.⁶⁰¹

Również Ibn Zarb rejestruje piękną historię miłości pana do niewolnicy. Ten człowiek wyzwolił ją i poślubił przekazując w ramach mahru cały swój majątek. Co więcej, arabska wersja dodała, że po jego śmierci próbowano jej ten majątek odebrać, czemu orzekający się sprzeciwił.⁶⁰²

W innej fatwie dotyczącej małżeństw z niewolnikami Ibn Al-Makwīemu przedłożono sprawę małżeństwa między dwiema osobami o takim statusie. Ich pan zezwolił na ślub dwójki swoich niewolników, stawiając jednak warunek, że gdyby sprzedał mężczyznę, jego żona pozostanie w łasce właściciela. Autor fatwy w odpowiedzi wskazuje, że małżeństwo

⁵⁹⁷ *I nie zbliżajcie się do cudzołóstwa! Zaprawdę jest to czyn szpetny i jakże zła droga (Koran, XVII:32); I ci, którzy [...] nie uprawiają rozpusty. A kto to czyni, spotka go kara za grzech. Jemu będzie podwojona kara w Dniu Zmartwychwstania i będzie w niej poniżony na wieki (Koran, XXV:68-9).* W prawie malickim: *Muwatta'*, II, s. 825-826.

⁵⁹⁸ *Koran*, IV:15-16.

⁵⁹⁹ Kamienowaniu *Muwatta'* poświęca oddzielny rozdział: II, s. 819-825. Ponadto warto porównać w niej hadisy w następujących miejscach: II, s. 235.; II, s. 722-5, II; s. 739.

⁶⁰⁰ *Naszyjnik gołębicy*, s. 219. Ibn ̄azm podkreślał, że był zahirytą.

⁶⁰¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 141, s. 99-100; *Mi'yār*, III, s. 404.

⁶⁰² Al-Wanšarīsī, fatwa 136, s. 99; *Mi'yār*, III, s. 125.

należy anulować, o ile nie trwa długo (bez sprecyzowania, co to oznacza) oraz, o ile nie urodziły się z w nim dzieci. Ibn Al-Makwī rozważał dalej problem, czy należy zbadać pod kątem prawnym sytuację po sprzedaniu przez niego tej kobiety. Zastanawiał się, czy ta pozostanie w łasce swego pana. Odpowiedział że takie małżeństwo jest ważne, a warunek zniesiony, niezależnie od jej sprzedaży oraz konsumpcji związku.⁶⁰³

Również Ibn Al-Makwī opisał historię mężczyzny, który wyzwolił na piśmie zamężną niewolnicę. Jednocześnie chciał ją oddzielić od męża. Odpowiedź jasno reguluje tę kwestię – nie ma prawa odseparować jej od wybranka. Jeśli wypełniła warunki umowy, po wyzwoleniu może pozostać u swego dotychczasowego właściciela lub nie.⁶⁰⁴

Historia takiego związku odnotowana została także przez Abū Šāliha Ibn Sulaymāna. Pewien mężczyzna domaga się od właściciela niewolnicy pozwolenia na jej zakup za 50 denarów, aby następnie mógł się z nią ożenić. Jej pan zgodził się, ustalając warunki kontraktu, po czym dochodzi wkrótce potem do ślubu. Niestety, dla młodego męża, w odpowiedzi dowiadujemy się, że małżeństwo należy anulować, a jemu zwrócić pieniądze.⁶⁰⁵

Pozostałe fatwy dotyczące kontraktów małżeńskich dotyczą kwestii finansowych. Omówię kolejne w porządku chronologicznym.

Abū Šāliḥ Ayyūb Ibn Sulaymān rozpatrywał sprawę pewnego mężczyzny, który ma przekazać żonie mahr w postaci domu. Nakazano mu zbudowanie w konkretnym miejscu domu szerokiego na trzy podpory (*ğawā'iz*), małżeństwo zostało skonsumowane. Z odpowiedzi dowiadujemy się, że małżeństwa nie można anulować, a mężczyzna ma zbudować mniejszy dom.⁶⁰⁶

Ten sam faqih wydał opinię na temat kontraktu, w którym mąż zobowiązał się przekazać w ramach mahru żonie ustaloną miarę *qafizów*⁶⁰⁷ zboża z dwóch pól, ale jeśli zbiory na to nie pozwolą pobierze z innego (ilość *qafizów* nie została podana). W odpowiedzi Abū Šāliḥ uznał to małżeństwo za nieważne.⁶⁰⁸

W następnej fatwie Abū Šāliḥa mąż przekazał *mahr* żonie w gotówce przed konsumpcją małżeństwa. Część jednak została odroczone (*kālī*) na rok później. Małżeństwo w odpowiedzi zostało uznane za ważne.⁶⁰⁹

⁶⁰³ Al-Wanšarīsī, fatwa 143, s. 100; *Mi'yār*, III, s. 128.

⁶⁰⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 170, s. 412; *Mi'yār*, IX, s. 206.

⁶⁰⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 143, s. 407; *Mi'yār*, IX, s. 236.

⁶⁰⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 123, s. 97; *Mi'yār*, III, s. 144.

⁶⁰⁷ Qafiz – arabska miara produktów suchych, przejęta od Greków, ok. 4, 2125 litra, por. F. Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden 1997, s. 436.

⁶⁰⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 124, s. 97; *Mi'yār*, III, s. 145.

⁶⁰⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 125, s. 97; *Mi'yār*, III, s. 224.

Następny przypadek opisał Ibn Lubāba. Szejchowie z Kordoby twierdzą, że w ciągu siedmiu lat od skonsumowania małżeństwa ojciec ma prawo bez pozwolenia córki domagać się reszty wiana, jeśli część do spłaty (*kālī*) jest opóźniona. Jednak, gdy siedem lat minie, nie ma już do tego prawa, chyba że za zgodą córki. Gdy okres ten nie zostanie przekroczony, jedno z nich musi ocenić, czy są wątpliwości co do tego, czy istnieje ryzyko roztrwonienia majątku przez męża i wtedy ojciec może odzyskać pieniądze córki.⁶¹⁰

Ten sam orzecznik komentuje sprawę kobiety, w której imieniu kontrakt małżeński podpisywał brat. Należne jej wiano zostało rozłożone na dwie części, a ta odroczone (*kālī*) została przesunięta na 20 lat. Kobieta protestowała, gdyż nie chciała zaakceptować okresu dłuższego niż dwa miesiące. W odpowiedzi uznano jej żądanie za zasadne.⁶¹¹

Jest to ciekawy przypadek i jeden z nielicznych, gdzie widzimy sprzeciw ze strony kobiety i jej niezadowolenie z samego kontraktu małżeńskiego. W wyroku widać natomiast poszanowanie jej woli, a więc i koranicznego nakazu, aby kobieta dobrowolnie wstępowała w związek małżeński.

Również Ibn Lubāba opisuje problematyczną sytuację, która powstała pomiędzy dwoma braćmi. Prowadzili oni wspólnie interesy, a co za tym idzie dysponowali wspólnym majątkiem. Jeden z nich planował ożenek i wypłacił sumę 100 dinarów na posag z ich własności. Wersja Lagardère'a nie odnotowała odpowiedzi.⁶¹² Z tekstu arabskiego natomiast wiadomo, że orzekający zezwolił bratu na dysponowanie swoją częścią majątku zgodnie ze swoim życzeniem.⁶¹³

Ten sam autor opisuje sytuację, gdy ojciec wydający córkę sprzeciwiał się wianu rozłożonemu na raty bez nałożenia warunków. W momencie konsumowania małżeństwa, jako opiekun pragnął je uwzględnić (były to zwykle dla kontraktów ograniczenia jak to, że mąż nie weźmie kolejnych żon czy konkubin, nie zabroni żonie opuszczać rezydencji itp.). Jednak pan młody sprzeciwił się tym warunkom, gdyż nie podano ich w momencie zawierania małżeństwa.⁶¹⁴ Wersja arabska wskazała odpowiedź Ibn Lubāby. Tak samo jak w podobnych przypadkach, sam fakt niepodania warunków w pierwotny brzmieniu kontraktu oznaczał, że ich nie powinno odtąd się stawiać.⁶¹⁵

Ostatnia jego fatwa dotyczy skandalu, do którego doszło w wyniku oszustwa ojca panny młodej. Zgodził się on wcześniej na uzgodnione wiano od męża (*ṣadaq musammā*),

⁶¹⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 126, s. 97; *Mi'yār*, III, s. 127.

⁶¹¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 127, s. 97; *Mi'yār*, III, s. 136-137.

⁶¹² Al-Wanšarīsī, fatwa 129, s. 97.

⁶¹³ *Mi'yār*, III, s. 143

⁶¹⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 130, s. 98.

⁶¹⁵ *Mi'yār*, III, s. 143-144.

jednocześnie obiecując dla córki datek (*naḥala*). Opierając się na tej deklaracji, mąż przekazał swoją powinność, a ojciec ogłosiwszy bankructwo nie dał przyrzeczonego datku. Mąż sprzeciwił się temu, oskarżając go o niedopełnienie warunków, które powinny zostać spełnione przed skonsumowaniem małżeństwa. W odpowiedzi uzyskujemy informację, że jeśli ojciec nie przekaze przyobiecane go datku swej córce, w gestii męża spoczywa decyzja o ewentualnym uznaniu małżeństwa za nieważne, do czego ma prawo.⁶¹⁶

Fatwa powyższa jest moim zdaniem przykładem próby matactwa ze strony ojca panny młodej. Możemy bowiem sądzić, że był on świadomy stanu swojego posiadania, a pomimo tego chcąc zachęcić (być może majątnego?) zięcia, obiecał datek dla córki. Nie jest znana decyzja pana młodego, jednak prawdopodobne wydaje się być anulowanie małżeństwa. Jak łatwo się domyślić, dobro kobiety nie było brane pod uwagę przy rozpatrywaniu sprawy.

Ciekawym przypadkiem okazuje się ten odnotowany przez Al-Lu'lu'iego (zm. 959). Opisał on kontrakt małżeński, w którym nie było podanych warunków jego zawarcia, ani też podanej daty spłaty przez męża drugiej części wiana. Opiekun dziewczyny twierdził, że terminu nie podano, ponieważ uznano to za sprawę powszechnie znaną i oczywistą, a więc trzy lata. Al-Lu'lu'ī w odpowiedzi podał, że nie można zmusić męża tej kobiety do żadnych modyfikacji, kontrakt jest sporządzany z wolnej woli. Odnotowana druga odpowiedź (autorstwa Al-Makwīego) podtrzymuje pierwszą. Chociaż istnieją zwyczajowe ustalenia dotyczące terminu spłaty zobowiązań finansowych, to jeśli nie zostały zawarte w kontrakcie, mąż nie jest nimi zobowiązany.⁶¹⁷ Jest to kolejny dowód na wagę każdego zapisu w kontrakcie małżeńskim, przeważały one bowiem nad kordobańskim prawem zwyczajowym, ale muszą być zgodne z normami prawa malickiego.

Ibn Zarb pozostawił po sobie fatwę, z której dowiadujemy się o pewnej kobiecie, która chciała sprzedać wyprawę małżeńską zakupioną za pieniądze z wiana od męża. Okazuje się, że nie może tak zrobić, ponieważ nie minął jeszcze dłuższy czas od zawarcia małżeństwa i mąż powinien czerpać zyski z ich wspólnego majątku. Ibn Zarb twierdzi, że okres, w którym mąż może czerpać zyski z wiana nie powinien przekroczyć roku.⁶¹⁸

Ten sam autor informuje nas w kolejnym orzeczeniu, że ojciec może zapewnić swojej córce w ramach posagu ubrania i biżuterię pochodzących z jego dóbr. Nawet jeśli te dobra są częścią długu, a córka jest z tej racji dłużniczką.⁶¹⁹

⁶¹⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 131, s. 98; *Mi'yār*, III, s. 144.

⁶¹⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 133, s. 98; *Mi'yār*, III, s. 115-116.

⁶¹⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 134, s. 98; *Mi'yār*, III, s. 123.

⁶¹⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 135, s. 99; *Mi'yār*, III, s. 123-124.

Inną sporną kwestią finansową Ibn Zarb opisał dalej. Pytano, czy po skonsumowaniu małżeństwa żona może za odroczoną część wiana otrzymanego od męża (*kālī*) zakupić swój posag obiecany mu w kontrakcie małżeńskim? Sprawa była na tyle kontrowersyjna, że rozwiązania rodziły nowe problemy. Pierwsza odpowiedź jest negatywna, ponieważ posag powinien być przekazany w chwili konsumpcji małżeństwa. W tym miejscu pojawiło się kolejne pytanie – co jeśli konsumpcja została odroczone i żona otrzymała część wiana w gotówce i następnie odroczoną część, a chce z nich skonstruować wymagany od niej posag? Odpowiedź jest pozytywna, o ile otrzymała część odroczonego posagu jeszcze przed skonsumowaniem małżeństwa. Co zaś, jeśli termin spłaty upłynął przed skonsumowaniem małżeństwa, a mąż domaga się jego spłacenia? Żona natomiast odmawia dokonania tego przed nocą poślubną, aby nie służyło za część wiana dla niej, czy więc jest zmuszona do przekazania tej sumy? W odpowiedzi dowiadujemy się, że jest zmuszona do jego przekazania i wliczenia w część posagu.⁶²⁰

Kolejna fatwa odnotowana przez Ibn Zarba wskazuje na konieczność precyzyjnego wyznaczenia terminu spłaty wiana. Pewien mężczyzna żeniąc się podał kwotę wiana płatnego od razu i odroczonego (*kālī*). Problem polegał na tym, że pragnął on umieścić w kontrakcie nieokreśloną datę spłaty *kālī*, zasłaniając się, że będzie ona zgodna ze zwyczajem. Odpowiedź wskazuje, że tak uczynić nie może i kontrakt jest nieważny. Zwyczajowy termin spłaty może być natychmiastowy, odroczone na kilka miesięcy lub nawet pięć lat.⁶²¹

Ten sam uczony jest autorem fatwy dotyczącej dysponowania majątkiem otrzymanym przez kobietę w formie wiana. Otóż otrzymawszy od męża nieruchomość, nie może jej sprzedać, aby zgromadzić dla niego posag. Analogicznie, jeśli otrzyma niewolnika, to powinien on jej służyć w domu męża. Gdyby otrzymała ubrania za 100 dinarów, powinna się nimi przyozdabiać. Jeśli zaś byłoby to jedzenie lub inne dobra niepasujące do kobiety o jej pozycji, może je sprzedać, aby zgromadzić posag.⁶²²

Ibn Al-Makwī opisał przypadek mężczyzny, który cały swój majątek przekazał kobiecie w ramach wiana. Poprosił ją o przekazanie tego, co jest ponad jej formalne wiano (zapisane w kontrakcie). Kobieta odmówiła, twierdząc, że już jej nic nie pozostało.⁶²³ Wersja arabska nieuwzględniona przez Lagardère'a wskazała odpowiedź orzekającego, który przyznał prawo mężowi.⁶²⁴

⁶²⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 138, s. 99; *Mi'yār*, III, s. 142.

⁶²¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 139, s. 99; *Mi'yār*, III, s. 146-147.

⁶²² Al-Wanšarīsī, fatwa 140, s. 99; *Mi'yār*, III, s. 403.

⁶²³ Al-Wanšarīsī, fatwa 145, s. 100.

⁶²⁴ *Mi'yār*, III, s. 145.

Problematyczną kwestię zachłannej córki opisał Inn Al-‘Aṭṭār. Pewien ojciec przekazał swojej córce domy i ogrody, które ona użytkowała i wynajmowała. Później nastąpił jej ślub, a po skonsumowaniu małżeństwa zażądała od niego następnego datku. Ojciec odmówił, twierdząc że dopełnił swojego obowiązku. Córka mówiła, że zyski z dóbr szacowane są na 15 dinarów rocznie i należy się jej wynagrodzenie za pracę, którą wykonała przy tych nieruchomościach.⁶²⁵

W kolejnym jego orzeczeniu dowiadujemy się o mężczyźnie, który od poślubionej kobiety otrzymał wraz z posagiem chustkę (*mandīl*) owiniętą wokół płacht materiału, które mąż może ubierać, ale nie może ich w tym celu przeciąć.⁶²⁶

Następna fatwa przekazana przez Ibn Al-Makwīego jest drugą, w której mamy do czynienia z matactwami ojca panny młodej. Kontrakt małżeński informował, że w chwili zawarcia małżeństwa ojciec przekazuje w prezencie (*naḥala*) pannie młodej dom, w którym mieszkali. W odpowiedzi dowiadujemy się, że ten datek jest dopuszczalny prawnie i nie ma potrzeby zmiany właściciela. Wedle Ibn Zarba, za potwierdzeniem Ibn Sahla, była to jedynie sztuczka, mająca umożliwić uniknięcie przekazania posiadłości i aby ojciec mógł w niej pozostać. Zatem ten prezent byłby ważny dopiero po przekazaniu własności córce.⁶²⁷

Ostatnia fatwa Ibn Al-Makwīego dotyczy pewnego mężczyzny, który swojej przyszłej żonie przekazał cały swój majątek w jednej wiosce, dom ulokowany w tamtym miejscu i ograniczony przez inny (choć tamten też otrzymała) oraz wszystko co posiada w drugiej wiosce. Dalej precyzował, że darowizną są objęte domy z przyległościami i dziedzińcami, bez dodawania niczego do tej listy. Żona natomiast domagała się, by uwzględniono w akcie młyny znajdujące się w pierwszej wiosce, twierdząc że nie zostały zawarte w klauzuli tejże wioski dotyczącej, nieuwzględniającej dóbr poza pierwszą wioską. W odpowiedzi dowiadujemy się, że spisane zostało jedynie to, co zaznaczył ofiarodawca, a jeśli nie skonsumowano małżeństwa, zostanie ono anulowane po przysięgach małżonków.⁶²⁸

Nie znając tła tego sporu, nie wiemy niestety, czy jest on skutkiem chciwości panny młodej, czy też skąpstwa pana młodego. Ukazuje ona jednak, że podstawą do anulowania małżeństwa jest niedoprecyzowane wystarczająco w jego akcie wiano. Przy założeniu, że nie zostało ono jeszcze skonsumowane.

Bardzo cenna jest fatwa Ibn Kawṭara (zm. 1012), zmarłego już w czasie trwania fitny. Dowiadujemy się z niej wiele na temat opieki nad dziećmi. Pewien ubogi ojciec przekazał

⁶²⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 166, s. 411; *Mi'yār*, IX, s. 177-178.

⁶²⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 146, s. 100; *Mi'yār*, III, s. 124.

⁶²⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 147, s. 100; *Mi'yār*, III, s. 408.

⁶²⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 148, s. 100-101; *Mi'yār*, III, s. 411-412.

swojej żonie pensję w wysokości ćwierci dinara miesięcznie, na pokarm dla dziecka (*uğrat ar-riḍā'i*). Ponadto na jego utrzymanie: miesięcznie ćwierć dinara⁶²⁹ pomniejszoną o 1/16 mąki (*daqīq*), 1/8 denara pomniejszoną o 1/16 oleju i trzy wiązki chrustu (*ḥuzām*) na opał. Celem ubrania dziecka każdego roku musi przekazać dwie koszule (*qamīṣ*) z lnu, jeden płaszcz (*maḥšūw*), jedną opaskę z lnu (*fasqīya*). Jako pościel (*ruqād*): jeden koc (*kisā'*), pół prześcieradła (*milḥafa*) i mały materac (*ṣuwaykira*) z wełny do kołyski (*mahd*), kawałek skóry (*qiṭ'a naṭ'a*) do wszycia w materac, poduszkę (*miḥadda*) wypchaną wełną i kołdrę (*luḥayyif*) z bawełny. Wymienione datki są zależne od majątku ojca. Wedle jednej opinii, osoba porzucająca matkę karmiącą niemowlaka jest zobligowana do przekazywania jej pensji na utrzymanie dziecka, ale bez dostarczania oleju oraz innych dóbr. Zaznaczono, że kordobańskie fatwy są zgodne na ten temat.⁶³⁰

Otrzymaliśmy niezwykle ciekawy obraz kosztów utrzymania dziecka w Kordobie, jak przypuszczam w klasie średniej. Zwraca uwagę szczegółowość wykazu dóbr, które ojciec musi przekazać na rzecz swojego dziecka, podczas gdy nie jest zobowiązany do utrzymania jego matki, która w zasadzie została pozbawiona środków do życia (choć można założyć, że zachowała *mahr*).

Fatwa Ibn Al-Faḥḥārra (zm. 1028), którego pytano, czy mufti ma prawo mówić, że mąż nie może korzystać z tego, co zakupił do wiana rok temu lub wcześniej? Czy natomiast żona jest zobowiązana na prośbę męża oddać część wiana na zakup ubrań, które pozostaną w domu? Jeśli zaś mąż nie chce przyodziać swojej żony w inny sposób, jak tylko korzystając z pieniędzy z wiana, to czy te ubrania powinny być dostarczone przez niego, czy też zakupione przez nią? Odpowiedź mówi, że kobieta powinna dostarczyć posag o wartości wiana w gotówce i korzystania z niego w kraju. Mąż może korzystać z tych pieniędzy po roku, o ile nie było zapisane inaczej.⁶³¹

Ibn Zarb został zapytany w sprawie pewnego mężczyzny, który na ślub swoich przyjaciół wysłał zwierzęta do uboju, jak i inne podarki. Każdy z obdarowanych przyjaciół twierdził, że gdy tamten zdecyduje się na ślub odeślą mu ekwiwalent jego prezentów. Prawnicy byli podzieleni w ocenie takiego porozumienia. Ibn Zarb nie udzielił rozstrzygającej odpowiedzi. Ishāq Ibn Ibrāhīm zastrzegł, że należy przekazać w zamian prezenty równe otrzymanym. Tym bardziej że wesele trwało tydzień co, jak zaznaczył, było w zwyczaju.⁶³²

⁶²⁹ Wartość denara tu i dalej jest jedynie przypuszczeniem V. Légardere'a, w tekście są to wartości dosłownie *rub' ar-rub'* (ćwierć ćwierci) czy *niṣf tumn* (poł z jednej ósmej).

⁶³⁰ Al-Wanṣarīsī, fatwa 149, s. 101; *Mi'yār*, IV, s. 44.

⁶³¹ Al-Wanṣarīsī, fatwa 150, s. 101; *Mi'yār*, III, s. 117.

⁶³² Al-Wanṣarīsī, fatwa 156, s. 409; *Mi'yār*, IX, s. 180.

Kwestią podziału dóbr ojca pomiędzy żeniących się synów zajął się Ibn Al-ʿAttār. Pewien mężczyzna żenił swojego syna i przekazał mu na wiano ćwierć swych dóbr w dwóch wcześniej wskazanych lokalizacjach. Wcześniej rozdzielił trzy czwarte swoich dóbr pomiędzy pozostałych dwóch synów. W chwili ślubu najstarszy z nich był już dojrzałym mężczyzną, podczas gdy młodsi nie osiągnęli pełnoletności i pozostawali pod kuratelą ojca. Jako ich opiekun posiadał kontrolę nad przeznaczonymi dla nich częściami, które tworzyły niepodzielną całość uprawianą przez ojca aż do jego śmierci. Tymczasem najstarszy syn twierdził, że ziemia uprawiana przez ojca jest jego własnością. Kadi odpowiedział, że jeśli ziemia dana młodszym braciom została włączona w część niepodzielną uprawianą przez ojca, należy datek rozpatrzyć ponownie.⁶³³

Ostatnią fatwę z omawianego okresu dotyczącą małżeństwa pozostawił Ibn Daḥḥūn (zm. 1039), zmarły już po rozpadzie kalifatu. Opisuje on przypadek kobiety, która w chwili zawarcia kontraktu przekazała swojej córce w prezencie ślubnym (*naḥalat*) dom. Darowująca go kobieta otrzyma w nim pokój, w którym dożyje swoich dni. Po jej śmierci zaś, zostałby on dołączony do majątku. Odpowiedź uznaje ten datek za niedozwolony, ponieważ jest uznany za ryzykowny, może być potraktowany, jako ukryta sprzedaż.⁶³⁴

Powyższe orzeczenia są cennym źródłem informacji na temat znaczenia zwyczajowych opłat małżeńskich w Kordobie. Choć nie dysponujemy kontraktami z okresu omawianego w pracy, to z zachowanych fatw wyraźnie widać, jaką wagę przywiązywano do terminowości spłat zobowiązań finansowych, jak i ich zgodnością z ustalonymi normami.

Największym problemem okazała się odroczone część *mahr*. Wielu małżonków miało problemy z terminową spłatą kontraktowych zobowiązań, co w niektórych przypadkach doprowadziło do anulowania małżeństwa. Spłata musiała nastąpić terminowo, chyba że nie zaznaczono żadnej daty.

Ważnym aspektem przedstawionego materiału źródłowego jest jego wybiórczość. Nie dosyć, że wybór Lagardère'a jest ograniczony, to nie wiemy ile mogło być spraw o podobnej problematyce. Podobne kwestie rozwiązywano niejednokrotnie nie odwołując się do kadiego, znano bowiem podobne sprawy. Część wątpliwości rozstrzygano polubownie.

Ciekawym aspektem omówionych fatw były pojawiające się próby oszustw, jak ogłoszenie bankructwa czy przekazania posesji, które ukazują społeczeństwo kordobańskie, jako niepozbawione chciwości czy chęci oszukania przyszłego męża, żony czy zięcia.

⁶³³ Al-Wanšarīsī, fatwa 165, s. 411; *Mi'yār*, IX, s. 124.

⁶³⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 151, s. 101; *Mi'yār*, III, s. 409. Warto zaznaczyć, że w podobnej sprawie orzecznicy z Fezu uznali taki datek za legalny, por. Al-Wanšarīsī, fatwa 20, s. 78.

Wyłania się pewien spójny obraz zawieranych małżeństw. Nie jest on zaskakujący, związki były zawierane z reguły przez rodziny, a kobiety nie były traktowane jako strony. Wyjątkami są sytuację zaślubienia niewolnicy, czy domagającej się dodatkowych (bądź bardziej precyzyjnych darowizn) żony. Małżeństwa opierały się na spisany kontrakcie i obie strony bezwzględnie strzegły jego warunków. Pokazuje to jak istotną kwestią było samo ich zawieranie i jak odpowiedzialnym zadaniem było reprezentowanie panny młodej. Niekorzystnie spisany kontrakt, mógł zaważyć na jej gorszej pozycji w nowej rodzinie. Z drugiej strony nieporadny pan młody mógł pozbawić się w kontrakcie małżeńskim całego majątku, jak i przysługującej mu w niektórych kwestiach władzy nad żoną.

3.1.4. Małżeństwa międzywyznaniowe

Nieco wcześniej została omówiona kwestia zakazów związanych z poślubianiem osób innego wyznania. Dopuszczalne są zatem jedynie śluby muzułmanów z przedstawicielkami *dimnich*. Koran mówi wyraźnie: *I nie żęńcie się z kobietami, które czczą bożków, dopóki one nie uwierzą. Z pewnością wierząca niewolnica jest lepsza od kobiety czczącej bożków.*⁶³⁵ W innym miejscu mówi o zezwoleniu na śluby z wierzącymi w Boga (LX:10) i *którym została dana Księga przed wami* (V:5).

W małżeństwie międzywyznaniowym, przez jakie rozumiemy tylko związek muzułmanina z kobietą wyznającą inną religię monoteistyczną, żona ma prawo pozostać przy swoim wyznaniu. Jednakże ich dzieci będą już wyznawać religię ojca. Ciekawszą sytuacją jest, gdy w małżeństwie niemuzułmańskim kobieta przyjmie islam, a mąż tego nie uczyni. Wówczas po miesiącu oczekiwania, następuje rozwód.⁶³⁶

Małżeństwa międzywyznaniowe były zawierane od samego początku obecności muzułmanów na Półwyspie Iberyjskim. Ich ilość zaś i struktura były obiektem sporu między grupami historyków skupionych wokół Guicharda oraz Sanchez Albornosa, o czym wspominałem już wcześniej w tym rozdziale.

Wiemy z poprzednich stron, że z chrześcijankami żenili się kalifowie umajjadzcy od początku swego panowania nad Półwyspem Iberyjskim. Następnym etapem jest próba wydobycia informacji o podobnych związkach z fatw. Będą to orzeczenia dotyczące zarówno samych związków, jak i dzieci w nich urodzonych.

⁶³⁵ Koran, II:221.

⁶³⁶ Y. Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2006, s. 164.

Dysponujemy przykładem sytuacji granicznej zapisanej w zbiorze fatw. Jest ona autorstwa Abū Ibrāhīma Ishāqa Ibn Ibrāhīma (zm. przed 912), a więc mocno wyprzedza czasy, do której odnosi się poniższa praca. Jednak ze względu na jej wyjątkowość, zdecydowałem się ją włączyć do tekstu. Przedstawia ona historię pewnego chrześcijanina, który porwał i zgwałcił muzułmankę. Jednak przed egzekucją przyjął on islam, co zmieniło jego sytuację. Z odpowiedzi dowiadujemy się, że uniknął on tym samym śmierci i musiał dostarczyć kobiecie wiano proporcjonalne do jej stanu. Jeśli natomiast zostanie zaobserwowane, że dalej praktykuje chrześcijaństwo, zostanie natychmiast uśmiercony.⁶³⁷ Nie mamy informacji, jakoby tak się stało.

Najsłynniejszą fatwą dotyczącą międzywyznaniowych relacji rodzinnych jest ta również odnotowana przez Abū Ibrāhīma Ishāqa Ibn Ibrāhīma.⁶³⁸ Pewna chrześcijanka została oskarżona u kadiego, że jej ojciec był muzułmaninem, a więc i ona powinna być muzułmanką. Kobieta była wychowywana po śmierci ojca przez matkę chrześcijankę i sama miała już od dwudziestu lat męża chrześcijanina oraz dziecko. Oskarżona podczas przesłuchania broniła się, twierdząc że jej ojciec był konwertytą i po jego śmierci mieszkała z matką wyznając chrześcijaństwo. Nawrócenie jej ojca najemnika odbyło się w innym miejscu, ale sąsiedzi potwierdzili, że ta konwersja odbyła się, gdy nie była jeszcze dorosła. W odpowiedzi dowiadujemy się, że musi być zatem traktowana jako córka muzułmanina, ergo muzułmanka. Musiała więc przedstawić wiarygodne świadectwa przeciwstawne, w przeciwnym razie groził jej sąd za apostazję. Jest to najcięższy zarzut w prawie muzułmańskim, karany śmiercią. Niestety, nie wiadomo, jak się zakończył ten proces.

Należy zastanowić się, dlaczego kadi orzekł na korzyść islamu. Wyznanie dzieci dziedziczyły w tej religii wedle wiary ojca, podczas gdy status cywilny (wolny/niewolnik) po matce. Ponadto status samodzielności religijnej osiągało się w wieku 7 lat (choć wciąż do 15 pozostawało niepełnoletnim i od tego wieku ewentualne konwersje rodziców nie wpływały już na losy dzieci).

Drugim problemem, o jakim debatowano w Kordobie była kwestia małoletnich z punktu prawa konwertytów. Zdarzały się bowiem nawrócenia dzieci i sprawą dyskusyjną było, czy należy odbierać je rodzicom dla dobra wychowania w islamie, czy pozostawić je przy rodzinie. Ibn Zarb opisał dyskusję na ten temat w przypadku ośmioletniego żydowskiego chłopca. Uczony muzułmański przedstawili dość wyważony pogląd: dziecka nie należy odbierać rodzicom, a gdyby później zmieniło zdanie, nie należy go karać. Jednakże, w chwili

⁶³⁷ Al-Wanšārīsī, fatwa 194, s. 53; *Mi'yār*, II, s. 345.

⁶³⁸ Al-Wanšārīsī, fatwa 195, s. 53-54; *Mi'yār*, II, s. 347-348.

uzyskania pełnoletniości należy mu nakazać prawdziwą konwersję, w razie odmowy bić go, ale zabrania się go zabijać.⁶³⁹

Wnioski z tych spraw wyciągnęła Ragnhild Johnsrud Zorgati, zwracając uwagę, że ojcowie muzułmanie mieli władzę nad wyznaniem swoich dzieci, podczas gdy ojcowie niemuzułmanie nie mogli powstrzymać konwersji swoich dzieci. Ponadto analogicznie przedstawia się kwestia dzieci apostatów. Jeśli urodziły się przed odejściem rodziców z islamu, są już zawsze muzułmanami. Gdy zaś po apostazji, mają możliwość praktykować religię swojego dzieciństwa, ale lepiej byłoby wyznawać islam.⁶⁴⁰

Zdziwienie może budzić sam fakt, że apostaci z reguły byli karani śmiercią, a tymczasem mówimy o wychowanych przez nich dzieciach. Taka sytuacja mogła mieć miejsce, jak sądzę, gdy owi apostaci zamieszkali poza dār al-islām, lub gdy ich wina była mniejsza (apostazja ma szerokie znaczenie).

Badaczka pominęła jednak inną ważną moim zdaniem kwestię dotyczącą tego tematu. Opisał ją Ibn Ḥazm:

| | |
|--|--|
| وَمَنْ سَبِي مِنْ صَغَارِ أَهْلِ الْحَرْبِ فَسِوَاءَ سَبِيٍّ مَعَ أَبِيهِ أَوْ مَعَ أَحَدِهِمَا، أَوْ دُونَهُمَا هُوَ مُسْلِمٌ، وَلَا يَدَّ، لِأَنَّ حَكْمَ أَبِيهِ قَدْ زَالَ عَنِ النَّظَرِ لَهُ، وَصَارَ سَيِّدَهُ أَمْلَاكٌ بِهِ، فَيَبْطُلُ إِخْرَاجُهُمَا لَهُ عَنِ الْإِسْلَامِ الَّذِي وَلَدَ عَلَيْهِ. ⁶⁴¹ | Pewien chłopiec z domu wojny [tzn. niewiernych] został pozbawiony rodziców lub jednego z nich i jest muzułmaninem. Rodzice nakazali mu pozostać w wierze, ale jego właściciel posiada władzę, ich wychowanie jest wadliwe w sprawie islamu, który mu nakazano. |
|--|--|

Ten fragment, poparty następnie w tekście hadisem z życia kalifa ʿUmara Ibn Ḥaṭṭāba (634-644), pokazuje ważną zależność. Wola właściciela niewolnika przeważa w kwestii wyznawanej religii nad wolą jego rodziców. Oznacza to, że władza rodzicielska jest ograniczona również poprzez stan społeczny, czyli bycie niewolnym.

Zwróćmy uwagę na inną jeszcze fatwę Abū Ṣāliha Ibn Sulaymāna dotyczącą relacji damsko-męskich na styku religii. Pewien mężczyzna kupił chrześcijańską niewolnicę, będącą częścią łupu wojennego. Nim zmarł, zdążył z tą kobietą spłodzić dzieci. Powstała wątpliwość, czy ta kobieta była po jego zgonie wolna i mogła zatem, gdyby zechciała, powrócić do kraju niewiernych? Natomiast gdy ona umrze, kto miał po niej dziedziczyć, jej współwyznawcy, dzieci czy rodzina? Najważniejszą kwestią było oczywiście pytanie o dalsze losy dzieci. W

⁶³⁹ Al-Wanṣarī, fatwa 210, s. 58; *Mi'yār*, II, s. 354.

⁶⁴⁰ R. Johnsrud Zorgati, *Pluralism in the Middle Ages*, op. cit., s. 48-69.

⁶⁴¹ Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā fī šarḥ al-muḡallā bi-al-ḥuḡaḡ wa al-ʿaṭar*, taḥqīq Ḥasān ʿAbd Al-Manām, Ar-Riyād 1423 [A]H -2003 M [AD], nr 957, s. 864.

odpowiedzi dowiadujemy się, że śmierć właściciela uczyniła ją wolną, jednak nie może powrócić do swojego kraju. Jest ona bowiem klientką spadkobierców swojego pana. Natomiast jeśli dzieci były muzułmanami, tak już pozostanie.⁶⁴²

Kwestie dziedziczenia w małżeństwach mieszanych w prawie malickim zostały rozszerzone w *Mudawwana al-kubrā* Saḥnūna Ibn Saʿīda At-Tanūḥiego (776-854). Jeśli dzieci konwertyty miał już ukończone 13 lat w chwili, gdy przyjmował islam, to aby dziedziczyć muszą przyjąć również tę religię. Gdy tego nie uczynią, majątek ojca przepada na rzecz ummy muzułmańskiej.⁶⁴³

Tak przedstawiają się najważniejsze przypadki związków mieszanych na terenie Kordoby w X i XI wieku.

Widać wyraźnie, że zgodnie z doktryną muzułmańską, na terenach pod władzą islamu to ta religia przeważa w kwestiach spornych. Jeszcze wyraźniej jest to widoczne w przypadku kwestii pozostałych aspektów życia w mieście. Jednak pozostałe problemy dotyczące współżycia muzułmanów z innymi religiami (głównie z chrześcijanami) przedstawiam w następnym rozdziale.

3.1.5. Zakazane związki

Warto wspomnieć o związkach zakazanych prawnie, ale jednak pojawiających się na marginesie tekstów. Związki homoseksualnie, bo o nich pragnę wspomnieć funkcjonowały w społeczeństwie muzułmańskim z reguły w ukryciu. Co ciekawe, islam nie uważa homoseksualizmu za chorobę, więc po śmierci nie czeka tychże osób potępienie. Uznaje się, że działają oni w stanie przymusu. Nie oznacza to jednak, że w świecie doczesnym unikają oni kary.⁶⁴⁴

Jednakże w IX i X wieku popularnością cieszyły się kontakty z młodymi chłopcami, co znalazło swoje odzwierciedlenie w poezji erotycznej epoki abbasydzkiej. Szczegółowo opisał to w swojej książce Georges Kass.⁶⁴⁵

Kilka informacji na temat miłości homoseksualnej przytacza Ibn Ḥazm. Lois A. Giffen zwróciła uwagę, że w najśłynniejszym jego dziele poświęconym miłości, czyli *Naszyjniku gołębicy*, nie jest jasnym czy autor opisuje historię uczucia do kobiet czy też chłopców. Dla słynnego zahiryty istotnym jest ukazanie kolejnych aspektów miłości, a kto

⁶⁴² Al-Wanṣarīsī, fatwa 141, s. 406; *Mi'yār*, IX, s. 235.

⁶⁴³ Y. Friedman, *op. cit.*, s. 115.

⁶⁴⁴ [B.A.], *Liwāt*, [w:] *EOI*, V, s. 776-779; G. Kass, *Wino kobiety i śpiew w pałacach arabskich*, *op. cit.*, s. 200-202 oraz 217-225.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, s. 225-246.

jest w przykładzie ma mniejsze znaczenie.⁶⁴⁶ Camila Adang uważa, że kluczem u Ibn Ẓayyana jest reputacja osób utrzymujących takie stosunki. Było bowiem rozróżnienie na bardziej potępiane bycie biernym partnerem i mniej potępiane byciem aktywnym.⁶⁴⁷

Ibn Ẓayyan nie potępiał stosunków z chłopcami per se, lecz brak dyskrecji w ich utrzymywaniu. Najpierw jednak w jednej z kasyd przestrzega: *Darzę cię czystym uczuciem przyjaźni, choć męska przyjaźń rzadko jest prawdziwa. (...) Gdyby to nie przyjaźń, lecz namiętność była, wyrwałbym ją z serca i podarł na strzępy.*⁶⁴⁸

Niedyskrecja w upodobaniu wobec młodych chłopców mogła doszczętnie zepsuć reputację. W rozdziale o wymownym tytule *O rozgłaszaniu tajemnicy* autor przytoczył historię Aḥmada Ibn Faṭḥa, syna kordobańskiego notabla. Ten zazwyczaj powściągliwy mężczyzna zaniechał dyskrecji przez miłość do syna złotnika⁶⁴⁹ z uboższej rodziny. Sprawa się wydała i Aḥmad Ibn Faṭḥ doznał wielu przykrości.⁶⁵⁰

W *Naszyjniku gołębiczy* możemy także poznać historię Muqaddama Ibn Al-Aṣfara, którą przytoczył sam Al-Mağrībī. Otóż ten Muqaddam przesiadywał nieustannie w pewnym meczecie, był bowiem szaleńczo zakochany w chłopcu ‘Ağīb, który tam się modlił. Ta historia ma jednak inne zakończenie, wściekły ‘Ağīb pobił go publicznie, na co ten zareagował entuzjastycznie. Wkrótce też zakończył fascynację chłopcem. Muqaddamowi pomimo dalszego pobożnego i szlachetnego życia (wedle słów Ibn Ẓayyana), nie zapomniano tego młodzieńczego szaleństwa.⁶⁵¹

3.2. Dzieci

Tematykę dzieci poruszyłem już przy omawianiu fatw dotyczących małżeństw międzywyznaniowych. Zbiór Al-Wanṣarīṣiego zawiera kilka orzeczeń, dotyczących kwestii relacji z dziećmi.

Abū Ṣāliḥ Ayyūb Ibn Sulaymān opisał sprawę pewnego muzułmнина, który został wzięty w niewolę na terytorium wroga. Ów człowiek musiał zapłacić okup w wysokości 100 dinarów. Aby uzbierać tak wysoki wykup zostawił swojego syna w roli zakładnika i wyruszył

⁶⁴⁶ L.A. Giffen, *Ibn Ẓayyan and the “Ṭawq al-ḥamāma”*, [w:] S. Kh. Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden 1992, s. 432-435.

⁶⁴⁷ C. Adang, *Love between Men in “Ṭawq al-ḥamama”*. [w:] *Estudios onomástico-biográficos de al Andalus (Identidades marginales) XIII*, editados por Cristina de la Puente. Madrid 2003, s. 116.

⁶⁴⁸ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 22.

⁶⁴⁹ Tak w wersji polskiej w tłumaczeniu Janusza Daneckiego. Arabskie *fattān* zostało przetłumaczone w ten sposób w wersji francuskiej przez Lévy-Provençala, jednak autor arabskiego wydania Iḥsān ‘Abbās zwraca uwagę, że jest to raczej złotnik lub jubiler, por. *Ṭawq*, s. 151, przypis 4.

⁶⁵⁰ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 84.

⁶⁵¹ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 89.

do swoich dóbr na terenach dār al-islām. Musiał tam sprzedać część swojego majątku, zanim mógł wykupić syna.⁶⁵²

Ten sam kadi orzekał w sprawie innych niepełnoletnich zakładników. Mieszkańcy twierdzy zagrożonej wpadnięciem w ręce wroga, postanowili przekazać mu swoje dzieci, jako zakładników na poczet przyszłego wykupu za dwieście denarów.⁶⁵³

Kolejne fatwy pokazują jak daleko sięgała władza panów nad niewolnikami i ich dziećmi. Poniższe fatwy unaoczniają to zagadnienie.

Ibn Zarb wskazuje na sytuację kobiety, która wyzwoliła swoją niewolnicę. Ta zaś miała trzyletnią córkę. Wyzwolona kobieta wzięła wówczas ślub i chciała oddalić się z mężem. Nie otrzymała na to zgody. Pomimo wyzwolenia, pozostawała klientką swej pani i przez to w gestii jej byłej właścicielki leżała zgoda na jej ewentualną wyprowadzkę.⁶⁵⁴

Druga sprawa odnotowana przez tego samego kadiego zawiera opis sprzedaży niewolnicy. Transakcja była o tyle wyjątkowa, że była ona matką wolnego dziecka. Jak można przypuszczać, nie było to dziecko właściciela, wówczas kobieta ta miałaby zapewne status *umm al-walad*, co jak wspomniałem, oznaczałoby niemożność sprzedaży. Dotychczasowy właściciel nie sprecyzował, czy jej kupiec jest zobowiązany do utrzymania także i dziecka, a tenże odmówił takiego obciążenia. W odpowiedzi dowiadujemy się, że sprzedaż została uznana za ważną, ale kupiec musi sprzedać kobietę wraz z dzieckiem osobie, która zajmie się obojgiem. Nie można w tej sytuacji rozdzielać matki z dzieckiem.⁶⁵⁵

Również Ibn Zarb opisywał sprawę pewnej niewolnicy, która twierdziła, że jest ciężarna za sprawą swojego właściciela. On zaś zaprzeczał, tłumacząc że nie posiadał jej po okresie oczyszczenia.⁶⁵⁶ Z odpowiedzi dowiadujemy się, że jeśli właściciel jest prawdziwym, nie będzie musiał płacić. Chyba, że jest handlarzem niewolników lub kimś jemu podobny.⁶⁵⁷

Następna fatwa dotyczy pewnej osoby, która wyznaczyła przed swoją śmiercią kogoś do opieki nad swoją córką oraz zarządzania jej dobrami. Gdy kobieta osiągnęła pełnoletniość, opiekun wydał ją za mąż, pobrał wiano i przekazał jej mężowi zapewniając meble, posag i ubrania. W chwili śmierci opiekuna, oświadczyła jego spadkobiercom, że ją okłamał w sprawie wiana. Twierdziła, że wziął pieniądze i jej ich nie przekazał. Miał on pobrać

⁶⁵² Al-Wanšarīsī, fatwa 199, s. 54; *Mi'yār*, II, s. 117.

⁶⁵³ Al-Wanšarīsī, fatwa 200, s. 54; *Mi'yār*, II, s. 117.

⁶⁵⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 159, s. 410; *Mi'yār*, IX, s. 224.

⁶⁵⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 160, s. 410; *Mi'yār*, IX, s. 225.

⁶⁵⁶ Istibrā' – okres po nabyciu niewolnicy, w którym właściciel powstrzymywał się stosunków seksualnych, zob. F. Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden 1997, s. 42.

⁶⁵⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 161, s. 410; *Mi'yār*, IX, s. 225.

pieniądze przeznaczone na wiano z majątku jej ojca i zakupić wyprawę. W odpowiedzi widzimy, że można mniemać, iż ojciec postąpiłby podobnie jak opiekun i wykorzystał wiano na zakup wyprawy.⁶⁵⁸

Inny zaś opiekun wyznaczony w testamencie do opieki nad sierotami, pobrał pieniądze z ich majątku, aby zapłacić podatki policji oraz agentom podatkowym. Do tej fatwy Ibn Zarba nie dysponujemy niestety odpowiedzią.⁶⁵⁹

Dwie powyższe fatwy wskazują na znaczenie prawnego opiekuna wyznaczonego dla osieroconych dzieci. Wspomniałem już wcześniej, że był on nieodzowny przy wydawaniu kobiety za mąż. Z reguły zresztą bywał on członkiem rodziny. Należy zaznaczyć, że chociaż nie odnotowują tego fatwy, to w przypadku braku krewnych obowiązkiem gminy muzułmańskiej była i jest do dzisiaj⁶⁶⁰ opieka nad wdowami i sierotami. Jest to jeden z podstawowych obowiązków muzułmanina, wypełniany przy uiszczaniu zakatu.

Ibn Al-Makwī wydał fatwę na temat pewnego ojca, który dokonał darowizny na rzecz starszego syna. Jej obiektem były wszystkie dobra jakie posiadał, z zastrzeżeniem wydzielania renty ze zboża aż do śmierci darczyńcy. Odpowiedź wskazuje, że jeśli renta nie jest wpisana w darowiznie, to jest ważna. Jeśli darowizna jest uzależniona od tego zobowiązania, należy ją zwrócić aż do objęcia sukcesji po ojcu.⁶⁶¹

Podobna sytuacja opisana przez tego samego kadiego. Pewien ojciec przekazywał swoim córkom wychodzącym pierwszy raz za mąż biżuterię i wiano bez szczegółowego ich wyliczenia. Strzegł jednak tej własności aż do swojej śmierci. W odpowiedzi dowiadujemy się, że ojciec może przekazać wychodzącym za mąż pierwszy raz córkom darowiznę w formie ubrań i biżuterii, zakładając że jest zdrowy na ciele i umyśle, oraz że stworzy opis tychże prezentów.⁶⁶²

Ibn Lubāba zapytany o pewnego ojca, który przekazał swojemu synowi 50 dinarów i sprzedał mu za tę sumę dom. Zastrzegł, że pozostanie w tym domu do końca swego życia.⁶⁶³ Wersja arabska wskazała zgodę kadiego na taką operację.⁶⁶⁴

Ten sam orzekający został zapytany w sprawie wuja (*hāl*) i jego praw do spadku, gdy nie ma innych osób mogących dziedziczyć. Kadi odrzekł, że wówczas ma on pierwszeństwo.⁶⁶⁵

⁶⁵⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 163, s. 410; *Mi'yār*, IX, s. 518-519.

⁶⁵⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 164, s. 411; *Mi'yār*, IX, s. 518.

⁶⁶⁰ Zob. M. Łukaszewicz, *Podatek zakat; instytucja, powstanie i ewolucja do czasów współczesnych*, „Kwartalnik Prawa Podatkowego”, nr 3, 2011, s. 65-78.

⁶⁶¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 168, s. 412; *Mi'yār*, IX, s. 169.

⁶⁶² Al-Wanšarīsī, fatwa 169, s. 412; *Mi'yār*, IX, s. 169.

⁶⁶³ Al-Wanšarīsī, fatwa 145, s. 407.

⁶⁶⁴ *Mi'yār*, IX, s. 168.

Poza fatwami możemy wskazać przykład kalifa ‘Abd Ar-Raḥmāna III. Władca przyznał każdemu ze swoich synów ziemię z uposażeniem, a także pałac wypoczynkowy, często z dodatkową miesięczną pensją. Dobra wiejskie otrzymywały także jego córki, żony oraz konkubiny.⁶⁶⁶

Nauczanie dzieci różniło się nieznacznie od systemu wschodniego. Do dyspozycji byli nauczyciele prywatni, bądź madrasy. Z perspektywy tej części pracy warto wspomnieć o nauczycielach prywatnych. Nauczaniem dzieci zajmowali się najęci przez ojców nauczyciele, z reguły byli zatrudniani na roczne kontrakty. Opłacano ich w gotówce i naturze. Nacisk położony był na samą naukę czytania i pisania. Dzięki temu nie poświęcając się kaligrafii w takim stopniu jak ich rówieśnicy na Bliskim Wschodzie, dzieci kordobańskie lepiej umiały czytać i pisać.⁶⁶⁷

Istnieje jeszcze jedna fatwa, która w pewien sposób dotyczy rodzicielstwa. Jej autorem jest Abū Muḥammad Ibn Daḥḥūn. Pod jego osąd kadi Muḥammad Ibn As-Sulaym (sic) przesłał pewną wdowę wraz z jej teściami. Otóż kobieta ta twierdziła, że jest w ciąży ze swoim mężem nieboszczykiem od dwóch lat, czemu stanowczo sprzeciwiali się rodzice. Fatwa informowała kobietę, że cierpi na chorobę łona zwaną ciążą urojoną. Kobieta odparła, że kadi Ibn As-Sulaym odpowiedział im jak prawnik a nie lekarz. Po śmierci Ibn As-Sulayma, kadim został Abū Muḥammad Ibn Daḥḥūn i ponownie rozpatrzył sprawę wdowy. Ta utrzymywała, że nadal jest w ciąży. Nakazał jej zbadanie przez akuszerki (*qawābil*), które orzekły, że nie jest ciężarna. Nowy kadi nakazał więc rozpocząć procedurę spadkową.⁶⁶⁸

3.3. Życie domowe

Życie domowe pozostaje dość zamkniętym aspektem codzienności Kordobańczyków. Źródła skąpo prezentują przestrzeń prywatną, a szczególnie kobiecą część *ḥaram*. Pośród zbioru fatw jest zaledwie kilka, które opisują życie w domu.

Dysponujemy ciekawą fatwą zajmującą się sprawą kryminalną wewnątrz rodziny. Ibn ‘Aṭṭāb orzekał w sprawie zabójstwa Al-Ḥāḡḡ Abū Marwna ‘Abd Al-Mālīka Ibn Ziyādat Allāha Aṭ-Ṭubniego, o które oskarżone zostały jego żony oraz najstarszy syn. Wezyr Abū Al-Walid Ibn Ḡahwar nakazał zarządcy miasta (*ṣāhib al-madīna*) Muḥammadowi Ibn Hišamowi Al-Ḥafirowi prowadzenie śledztwa. Ibn ‘Attāb odpowiedział, że kobiety wraz z dziećmi

⁶⁶⁵ Al-Wanṣarīsī, fatwa 146, s. 407; *Mi’yār*, IX, s. 227.

⁶⁶⁶ J. Vallve, *La agricultura, op. cit.*, s. 271.

⁶⁶⁷ J. Ribera y Tarragó, *Libros y enseñanzas en Al-Andalus*, Pamplona 2008, s. 32-34.

⁶⁶⁸ Al-Wanṣarīsī, fatwa 171, s. 412; *Mi’yār*, IX, s. 225.

wówczas znajdującymi się w domu ofiary nie zostaną skazane na śmierć. Wszyscy mają przysiąc po 50 razy, że go nie zabili. Odpowiedź Ibn Al-Qaṭṭān oraz Ibn Mālika opisuje, że wezyr Abū Al-Walid Ibn Ğahwar zebrał prawników miejskich i dygnitarzy w meczecie Ibn ‘Attāba, znanym jako *Masġid Ğanim*. Prawnicy byli zezłoszczeni, że wezwano ich do meczetu Ibn ‘Aṭṭāba, pod jego drzwi i odrzucili zaproszenie. Wezyr powiedział posłańcowi, żeby robili co uważają za słuszne. On zaś stanął pomiędzy towarzyszącymi mu osobami i nakazał stawić się przed sądem dwóm synom oraz kuzynom ofiary. Zebrała się rada i wezyr nakazał wdrożenie fatwy Ibn ‘Aṭṭāba. Najstarszy syn oraz *umm al-walad* (nie sprecyzowano czy wdowa czy konkubina) zamordowanego, przysięgli, że go nie zabili w meczecie w maksurze mihrabu.⁶⁶⁹

Ibn Zarb opisał pewną skomplikowaną sprawę spadkową. Pewien mężczyzna zmarł osieracając córki i synów. Zostawił także ziemię, wioski oraz nieruchomości. Wszystkie dzieci ożeniły się i pragnęły mieszkać w jego domu. Mężczyźni posiadali te nieruchomości i dokupowali nowe fragmenty do tych odziedziczonych po ojcu. Fatwa była wydawana gdy minęło już dwadzieścia lat od śmierci ojca i odkąd mężczyźni przejęli dziedzinę po ojcu, zdecydowano więc o podziale majątku. Bracia oznajmili, że posiadana przez nich ziemia jest ich własnością osobistą. Siostry tymczasem twierdziły, że podziałowi podlega całość ziemi. Orzeczenie nakazuje mężczyznom dostarczenie dowodów na zakup ziemi po śmierci ojca.⁶⁷⁰

Ibn Ḥārīt Al-Ḥuṣānī orzekał w temacie związanym z niewolnikami. Pewien mężczyzna sprzedał niewolnika kobiecie, a ta z kolei odsprzedała go fryzjerowi, który dalej pewnemu chłopakowi. Niewolnik oznajmił swojemu panu, że zgromadził pieniądze u pierwszego właściciela, a kobieta (jego druga właścicielka) następnie obiecała go za nie wyzwolić. Zajęła jednak te pieniądze twierdząc, że niewolnik ją okradł. Obecny właściciel zażądał od niej zwrotu rzekomo ukradzonej niewolnikowi sumy.⁶⁷¹ Arabski tekst zawiera odpowiedzi uczonych. Pierwszą opinię wydał Ibn Baqī Ibn Muḥlad, który uzależnił sprawę od opinii tej kobiety. Jeśli cieszyła się dobrą opinią, to racja była po jej stronie, jeśli złą, po stronie niewolnika. Ibn Ḥārīt również odwołał się do wiarygodności obu osób, zastrzegając konieczność zaświadczenia. Ibn Maysūr jako trzeci zaznaczył, że kobieta musi przysiąc, w przeciwnym razie wina leżała po jej stronie.⁶⁷²

⁶⁶⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 220, s. 59; *Mi’yār*, II, s. 324-326.

⁶⁷⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 265, s. 171-172; *Mi’yār*, VI, s. 467-468.

⁶⁷¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 153, s. 408.

⁶⁷² *Mi’yār*, IX, s. 212-213.

Oddzielna fatwa Ibn Zarba musiała wyjaśnić pewnej ignorantce (tak w tekście), jaka jest różnica między niewolnicą (*mamlūka*) a wyzwoloną (*mawlā*) - służką.⁶⁷³ Wydanie arabskie podaje obszerną odpowiedź kadiego, który napiętnował głupotę ignorantki, gdyż powinna znać tę różnicę.⁶⁷⁴

Pewien niewolnik (*'abd*) twierdził, że jest stanu wolnego i jego obecne położenie wynika ze sprzedaży wolnych ludzi, który to proceder niedawno był praktykowany. Kadi Ibn Zarb odrzekł, że niewolnik zostanie zwrócony swojemu panu, wyłącznie jeśli ten okaże świadectwo zakupu od kogoś, kto był jego poprzednim właścicielem. Zatem to właściciel musiał przedstawić wiarygodny dowód na posiadanie tego niewolnika. Następnie w fatwie wspomniano starsze tego typu przypadki, gdy sprzedawano wolnych ludzi na terenach kontrolowanych przez Ibn Ḥafsūna.⁶⁷⁵

Można wskazać także orzeczenie Ibn Al-Faḥḥāra o sprzedaży pewnej niewolnicy posiadającej defekt (*'ayb*, nieokreślony konkretnie). Cena jej zakupu była z tego powodu obniżona o 60 dinarów, co zaaprobował kadi.⁶⁷⁶

Warto wspomnieć o innym aspekcie rodzinnym w Kordobie, a mianowicie o pokrewieństwie symbolicznym. To zjawisko przybrało na popularności najbardziej w wiekach XII-XIII, ale da się je zaobserwować już wcześniej.

Nie jest odkrywczym, że w średniowiecznym społeczeństwie muzułmańskim, większość uczonych pochodziło z rodzin mających tradycje naukowe, bądź posiadających spory kapitał. Jeżeli bowiem ktoś nie pochodził z rodziny kadich, jak Ibn Rušd, to musiał odziedziczyć znaczny majątek po ojcu, jak Aṭ-Ṭabarī na Wschodzie. Dysponujemy dzięki temu wieloma łańcuchami spokrewnionych tradentów w różnych dziedzinach wiedzy. Była jednak szansa dla tych mniej szczęśliwie urodzonych.

Nauka opierała się w świecie muzułmańskim tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie na systemie mistrz-uczeń. Istniała szansa poślubienia panny z uznanej rodziny. Arabskie powinowactwo (*ṣihr*) było relacją poprzez małżeństwo. Oznaczało więź z krewnym żony (ojcem, bratem lub innym), męża (rodzicami i rodzeństwem) lub zięcia czy siostry. Zaznaczony w źródłach związek *ṣihr*, o ile nie jest dookreślony, może być zatem wieloznaczny i dana osoba może być zarówno czyimś zięciem co teściem.

⁶⁷³ Al-Wanšarīsī, fatwa 157, s. 409.

⁶⁷⁴ *Mi'yār*, IX, s. 218-219.

⁶⁷⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 158, s. 409-410; *Mi'yār*, IX, s. 219-220.

⁶⁷⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 270, s. 172; *Mi'yār*, VI, s. 506-507.

Zatem młody uczeń pragnął wejść w rodzinę swojego mistrza poprzez ślub z kobietą zeń pochodzącą. Później już jako członek rodziny *šihr* bywał towarzyszem podróży, wykonawcą testamentu, prowadzącym modlitwę nad grobem. Czynności pogrzebowe mogły spaść na niego, gdy rodzina mieszkała dalej⁶⁷⁷ lub, gdy cieszył się już powszechnym szacunkiem.⁶⁷⁸

Często wejście do rodziny mentora było efektem wspólnej podróży na Wschód do Mekki bądź wieloletniej współpracy. Tworzono więc formalne więzi rodzinne dla wspólnych celów intelektualnych. Uzupełniały one istniejący wcześniej związek przyjaźni, zwany w źródłach *šuhba*. Przyjaźń taka łączyła dwóch znanych historyków z Al-Andalus – Ibn ‘Abd Al-Barra oraz Ibn Al-Faraǧiego. Wspomina ją ten pierwszy w słowniku Ibn Baškuwala:

| | |
|--|--|
| <p>كان صاحبي ونظري (...) كان بيني وبينه في السن نحو عشرة السنة , صحبته قديما وحديثا.⁶⁷⁹</p> | <p>Był moim przyjacielem i wzorem (...) Była między nami różnica dziesięciu lat, byłem mu przyjacielem od dawna.</p> |
|--|--|

Skupię się teraz na kilku przykładach wejścia w *šihr*.

‘Īsā Ibn Muḥammad Ibn ‘Īsā Ibn Ayyūb Al-Baǧǧānī (zm. 965/6) miał za mistrza Muḥammada Ibn Yaḥyę Ibn Lubābę. Przez wiele lat studiowali razem dokumenty notarialne, a w końcu ‘Īsā poślubił jego córkę.⁶⁸⁰ Tak oto dwaj znani uczeni z X wieku zostali połączeni więzami powinowactwa.

Podobnie zakończyła się współpraca Abū Ayyūba Sulaymāna Ibn Ibrāhīma Ibn Ḥamzy Al-Balawīego (zm. 1043/4), który poślubił córkę swego mistrza Abū ‘Umara Aṭ-Ṭalamankīego – *كان زوجا لابنة أبي عمر الطلمنكي وروى عنه كثيرا من روايته وتواليه* – *był mężem córki Abī ‘Umara Aṭ-Ṭalamankiego i przekazywał za nim dużo czerpiąc z jego pism i mów*⁶⁸¹). Sam Aṭ-Ṭalamankī ożenił się z siostrzenicą Abū Ġāfara Aḥmada Ib ‘Awn ‘Allāha, u którego pobierał nauki w Kordobie.

Drugim przykładem jest historia przekaziciela tradycji Aḥmada Ibn Sa‘īd Ibn Ḥazma (zm. 961/2)⁶⁸², który zawarł przyjaźń ze swoim mistrzem ‘Abd Allāhem Ibn Abī ‘Īsā. Po nauce u niego w Kordobie wyjechał na Wschód i po powrocie scementowali przyjaźń małżeństwem.⁶⁸³

⁶⁷⁷ Muzułmanie mają obowiązek chować swoich zmarłych w jak najszybszym czasie.

⁶⁷⁸ M. Marín, *Parentesco simbolico y matrimonio*, „Al-Qanṭara”, XVI, 1995, s. 335-341.

⁶⁷⁹ Ibn Baškuwāl, II, [nr 577], s. 392.

⁶⁸⁰ Ibn Al-Faraǧī, [nr 987], s. 334.

⁶⁸¹ Ibn Baškuwāl, II, [nr 453], s. 316.

⁶⁸² Zob. Ibn Al-Faraǧī, [nr 142], s. 43.

⁶⁸³ M. Marín, *Parentesco simbolico y matrimonio*, *op. cit.*, s. 351.

Przedstawiłem w powyższym rozdziale obraz życia rodzinnego w Kordobie, w oparciu głównie o fatwy andaluzyjskie. Okazuje się, że zawieranie małżeństw było bardzo sformalizowane, co jednak nie jest zaskoczeniem, zważywszy na charakter muzułmańskiego małżeństwa. Nie ma możliwości zajrzenia do kordobańskiej alkowy i poza poetyckimi opisami (jak lamenty Ibn Zaydūna), pozostaje ona w sferze spekulacji. Można oczywiście wskazać przykłady romantycznych związków, lecz są one zdecydowanie rzadziej odnotowywane niż standardowe relacje. Wyraźnie widać, jak ważną sprawą przy zawieraniu małżeństw były finanse. Wszak w większości fatw dotyczących kontraktów małżeńskich, to właśnie pieniądze są osiã zapytań i ewentualnych sporów.

Bardzo nieliczne pozostają informacje na temat wychowania dzieci, a w sferze domysłów pozostaje opieka nad starszymi członkami rodziny. Poświadczone w źródłach zostały za to znane ze Wschodu relacje mistrz-uczeń, które mogły zamienić się dzięki małżeństwom zawartym przez krewną mistrza, w więzi rodzinne.

Rozdział 4. Środowisko miejskie

4.1. Miasto muzułmańskie

Zwiększone zainteresowanie miastami muzułmańskimi można datować już od *Opisania Egiptu* wydanego w latach 1809-1822⁶⁸⁴, czy całej serii dzieł podróżniczych opisujących Bliski Wschód, jak krytykowane w *Orientalizmie* przez Edwarda Saída⁶⁸⁵ *Manners and Customs of the Modern Egyptians* Edwarda Lane'a (1801-1876)⁶⁸⁶ czy słynny *Opis podróży z Paryża do Jerozolimy* François-René de Chateaubrianda (1768-1848)⁶⁸⁷. Jednak owa fascynacja egotywnym oraz tajemniczym nie miała charakteru naukowego i początek badań nad tkanką miejską świata islamu należy przesunąć dalej.

Odkąd po raz pierwszy w początkach XX wieku orientaliści podjęli naukowe badania dotyczące miast muzułmańskich, stan wiedzy oraz kierunki badań uległy diametralnym zmianom. Początkowo skupiono się na miastach leżących w basenie Morza Śródziemnego, dopiero II połowa ubiegłego stulecia uwzględniła miasta leżące w innych częściach świata islamu (radzieckie badania nad miastami Azji Środkowej, studia nad miastami w Indonezji czy Malezji).

Początkowo zarysowały się dwa podejścia badawcze. Przedstawiciele pierwszego z nich zakładali, że struktury muzułmańskich miast powstały jako odzwierciedlenie czynników religijnych i społecznych. Jego zwolennikami byli głównie orientaliści niemieccy oraz brytyjscy, którzy tworzyli model teoretyczny kontrastując miasta muzułmańskie z zachodnioeuropejskimi, a w mniejszym stopniu opierając się na badaniach historycznych i archeologicznych. Drugie podejście bierze swój początek od analizy tkanki miejskiej w jej wymiarze fizycznym. Dominowali w nim Francuzi, analizując miasta śródziemnomorskie nowoutworzonych w XIX wieku kolonii.⁶⁸⁸

Właściwy okres badań nad miastami muzułmańskimi rozpoczął się w latach dwudziestych ubiegłego wieku od prac dotyczących północnej Afryki. Kontynuowali je z

⁶⁸⁴ *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française*, 12 vols., Paris 1809-1822.

⁶⁸⁵ E. Saïd, *Orientalizm*, przekład Monika Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 231-241.

⁶⁸⁶ E.W. Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1836. Warto jednak zaznaczyć, że popularny charakter tego dzieła nie powinien przesłaniać naukowych kompetencji autora, który sporządził cytowany w teście dysertacji wielki słownik arabsko-angielski.

⁶⁸⁷ F.R. de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Tours 1811; I wyd. polskie *Podróż z Paryża do Jerozolimy*, przekł. F. S. Dmochowskiego, ilustracja Edwarda Coppin, Warszawa 1853, II wyd. *Opis podróży z Paryża do Jerozolimy*, na podstawie tłumaczenia Franciszka Salezego Dmochowskiego przygotował, według oryginału uzupełnił i notami opatrzył Paweł Hertz, Warszawa 1980.

⁶⁸⁸ G.A. Negila, *Some Historiographical Notes on the Islamic City with Particular Reference to the Visual Representation of the Built City*, [w:] *The City in the Islamic World*, volume 1, general editor Salma K. Jayyusi, Leiden Boston 2008, s. 3.

powodzeniem bracia Marçais – William (1872-1956) i Georges (1876-1962), Roger le Tourneau (1907-1971), Louis Massignon (1883-1962) oraz Robert Brunschvig (1901-1990). Na marginesie warto dodać z ubolewaniem, że spośród licznych prac tych badaczy na język polski przetłumaczona została jedynie *Sztuka islamu*, popularnonaukowa książka G. Marçaisa (tłum. Hanna Morawska, Warszawa 1979). Wspomniani orientaliści pozostawali pod wpływem myśli Maxa Webera (1864-1920), szczególnie *Gospodarki i społeczeństwa*⁶⁸⁹ oraz *Les villes du moyen âge* Henri Pirenne (1862-1935)⁶⁹⁰.

Odsyłając do literatury przedmiotu opisanej w artykule Giulii Negili⁶⁹¹, pragnę pokrótce wspomnieć kilka tez z prac tych badaczy i dalszy rozwój dyskusji na temat urbanistyki świata islamu. Bracia Marçais zakładali, że miasto muzułmańskie powstawało wokół głównego meczetu w centrum oraz położonego w pobliżu bazaru-suku, przy braku narzuconej odgórnie organizacji przestrzeni. Dzielnice miały przynależeć do specjalistycznych gildii oraz poszczególnych grup etnicznych. Podobnie chaotyczną zabudowę miast muzułmańskich zakładał Brunschvig. Równoległe do badań nad miastami Maghrebu, Jean Sauvaget (1901-1950) badał miasta bliskowschodnie (przede wszystkim Damaszek i Aleppo). Ukazując starożytne pochodzenie miast arabskich i z tego powodu ich budowę na dawnym planie, a właściwie jego degradację. Roger le Tourneau podjął badania nad Fezem, którymi potwierdził wcześniejsze założenia swoich rodaków.

Zmiana takiego podejścia, zwanego orientalistycznym, rozpoczęła się w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Impuls dały badania katastralne, rozpoczęto bowiem badania aktów własności, głównie *waqfów* (czy też w Maghrebie i Al-Andalus *hubusów*⁶⁹²). Na ich podstawie opisać można wprawdzie jedynie część stanu posiadania w miastach, ale był to bardziej nowoczesny kierunek badań. Dzięki niemu w latach pięćdziesiątych XX wieku rozpoczęła się rewizja homogenicznego modelu miasta muzułmańskiego. Edmond Pauty zmodyfikował myśl wcześniejszego pokolenia orientalistów rozpoczynając proces klasyfikacji odmiennych struktur miejskich, opartych na czynnikach geograficznych, historycznych i ekonomicznych. Podkreślał on jednocześnie rolę islamu jako religii miejskiej oraz rozbieżność tych struktur z modelem europejskim. Warto jeszcze wspomnieć prace Gustava von Grunbauma (1909-1972), który rozróżnił miasta jako ośrodki aglomeracyjne i obszary wiejskie. Przypisał pochodzenie niektórych elementów miast muzułmańskich

⁶⁸⁹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1921, polskie wydanie *Gospodarka i społeczeństwo*, przełożyła i wstępem opatrzyła Dorota Lechowska, Warszawa 2002.

⁶⁹⁰ H. Pirenne, *Les villes du moyen âge*, Brussels 1927.

⁶⁹¹ G.A. Neglia, *Some Historiographical Notes on the Islamic City*, *op. cit.*, s. 3-10.

⁶⁹² Na ten temat zob. w tym rozdziale punkt 4.6.1 „Darowizny”.

spontanicznemu charakterowi ich powstawania oraz chaosowi wewnętrznemu. On oraz Xavier de Planhol (ur. 1926) podkreślali brak samorządów miejskich i cywilnych rządów. Już w latach sześćdziesiątych Shmuel Tamari zwrócił uwagę na aspekty strukturalne w miastach, klasyfikując je na cztery typy: hellenistyczno-śródziemnomorskie, irańsko-mezopotamskie, południowoarabskie oraz rezydencyjne.

Burzliwa dyskusja rozgorzała wśród orientalistów w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, co doprowadziło ostatecznie do zarzucenia uniwersalnego modelu miasta muzułmańskiego. Niektórzy badacze (jak Eugen Wirth) sugerowali wręcz odejście od mówienia o miastach muzułmańskich, ponieważ nie można odnieść ich cech charakterystycznych dla religii, ale do ich orientalnych korzeni (m.in. system zaułków, zamkniętych dzielnic, trzyliniowych szlaków, domy z otwartymi podwórzami oraz zygzakowatymi wejściami).⁶⁹³

Kamieniem milowym było w następnej kolejności odrzucenie wykazującej podejście orientalistyczne tezy o stagnacji i zacofaniu miast muzułmańskich. Gruntowne badania archeologiczne ukazały, że największe ośrodki miejskie, jak Kair czy Bejrut nie podupadły pod panowaniem tureckim, a wręcz przeżywały rozkwit. Dopiero rozkład Imperium Osmańskiego od końca XVIII wieku i początek kolonizacji europejskiej doprowadził do ich stopniowej degeneracji.⁶⁹⁴ Obecnie najlepszym przewodnikiem po stanie badań nad miastem muzułmańskim jest dwutomowe *The City in the Islamic World* pod redakcją Salmy K. Jayyusi. Warto zwrócić uwagę na dostępną w języku polskim książkę *Kair* Andre Raymonda, należąca do najlepszych monografii dotyczących miast muzułmańskich.⁶⁹⁵

Zarysowując w ten sposób rozległą tematyką miasta w świecie islamu mogę przejść do samej Kordoby. W centrum moich zainteresowań leżą wprawdzie jego mieszkańcy, jednak żyli oni w określonym otoczeniu i tę tkankę miejską należy choć nakreślić. Miano pioniera w przypadku badania miast andaluzyjskich należy się Leopoldo Torres Balbásowi (1880-1960). Łącząc badania archeologiczne z katastralnymi w dużym stopniu przyczynił się do rozwoju badań nad Kordobą. Jego dokonania podsumowuje wydana pośmiertnie dwutomowa praca *Ciudades hispano-musulmanas* (Madrid 1970). Ważnymi ośrodkami badań nad tą tematyką są

⁶⁹³ G.A. Neglia, *Some Historiographical Notes on the Islamic City*, op. cit., s. 15.

⁶⁹⁴ Do podsumowania dyskusji nad zarzuceniem orientalistycznego podejścia warto zajrzeć do A. Raymond, *The Great Arab Cities in the 16th–18th Centuries: An Introduction*, New York 1984.

⁶⁹⁵ A. Raymond, *Kair*, przełożyły Paulina Lewicka i Katarzyna Pachniak, Warszawa 2005.

współcześnie madryckie centrum kultury francuskiej – Casa de Velázquez oraz Centro de Estudios Árabes w Grenadzie.⁶⁹⁶

Początki miast iberyjskich w okresie rzymskim omówił wyśmienicie Michael Kulikowski. W przypadku Kordoby za najważniejsze odkrycie ostatnich dekad uznał odnalezienie ruin pałacu rzymskiego w Cercadilla, na przedmieściach miasta.⁶⁹⁷ Budowla ta rzuciła nowe spojrzenie na historię miasta w okresie rzymskim. Konstrukcja tego rozległego kompleksu zdaje się być podstawą do dalszego rozwoju ośrodka w okresie wizygockim i muzułmańskim. Kordoba była ważną rzymską osadą już w II wieku p.n.e., ale pierwotna zabudowa została zburzona przez Juliusza Cezara za lojalność wobec Pompejusza. Miasto odbudowano za rządów Oktawiana Augusta w nowym układzie ulic oraz z murami, które zamknęły obszar 78 hektarów. Co ważne dla późniejszej rozbudowy miasta w czasach cesarza Domicjana (81-96), powstał również akwedukt, który dostarczał wodę z Arroyo Pedroche, co mogło wystarczyć dla 50 tysięcy mieszkańców. Centrum miasta znajdowało się obok rzymskiego mostu na północnym brzegu Gwadalkiwiru. Sam kompleks w Cercadilla powstał poza murami miejskimi w końcu III wieku jako centrum administracyjne dla bujnie rozwijającego się ośrodka, a materiał do jego budowy wzięto prawdopodobnie częściowo z zarzuconego amfiteatru. W ramach reformy administracyjnej Dioklecjana (284-305) Kordoba pozostała stolicą prowincji Betyka, należąc jednocześnie do diecezji Mérida. Nad rzeką powstał kościół św. Wincentego, który później przeobraził się w Wielki Meczet – Mezquitę. W okresie wizygockim Kordoba znacznie podupadła, a życie przeniosło się bliżej rzeki. Wiele budowli z okresu rzymskiego porzucono lub rozebrano, kolejne popadały w ruinę. Wizygoci zbudowali katedrę oraz rezydencję komesa w pobliżu rzeki, co znacznie przesunęło punkt ciężkości miasta, który pozostał w nowym miejscu także w czasach muzułmańskich.⁶⁹⁸

Kordoba została stolicą Al-Andalus wkrótce po podboju muzułmańskim, bo już w 716 roku, zastępując w tej roli Sewillę. Gubernator Al-Ḥurr Ibn ‘Abd Ar-Raḥmān Aṭ-Ṭaqāfi (716-718) zbudował nowy pałac nieco na zachód od centrum miasta. Kolejny zarządca kraju z ramienia Damaszku As-Samḥ Al-Mālik Al-Ḥawlānī (719-721) rozpoczął restaurację znajdujących się w ruinie rzymskich budowli, przede wszystkim mostu i murów miejskich.

⁶⁹⁶ Zob. P. Moret, P. Cressier, *La Casa de Velázquez y los estudios ibéricos*, [w:] *La cultura ibérica a través de la fotografía de principio de siglo. Un homenaje a la memoria*, ed. J. Blánquez Pérez, L. Roldán Gómez, Madrid 1999, s. 43–47.

⁶⁹⁷ Odkryte w końcu lat osiemdziesiątych XX wieku przy budowie superszybkiej linii kolejowej. Niestety, ta rozbudowa pociągnęła za sobą zniszczenie części stanowiska. Szczęśliwie archeolodzy sporządzili jego szczegółową dokumentację i prowadzą nadal badania nad pozostałościami, zob. M. del Camino Fuertes Santos, *El sector nororiental del arrabal califal del yacimiento de Cercadilla. Análisis urbanístico y arquitectónico*, „Arqueología y territorio medieval”, 14 (2007), s. 49-68.

⁶⁹⁸ M. Kulikowski, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore and London 2004, s. 114-120.

Powstały wtedy także cmentarze i dwie *muṣalle* (place modlitewne). Ostatni przed pojawieniem się andaluzyjskich Umajjadów gubernator Yūsuf Al-Fihri (748-756) wyrzucił chrześcijan z kościoła św. Wincentego, który odtąd został meczetem. Począwszy od jego generalnej rekonstrukcji już za rządów ‘Abd Ar-Raḥmāna I (756-788) nazywano go już Wielkim Meczetem (obecnie Mezquita). Wtedy też wszystkie kościoły i synagogi przeniesiono poza obręb starego miasta. Aż do dziesiątego wieku miasto rozrastało się, obrastając w liczne przedmieścia.⁶⁹⁹ Jego wielkość pod rządami Umajjadów wzrosła do tego stopnia, że budowa kompleksu pałacowego Madīnat Az-Zahra (począwszy od 936 roku) miała także na celu namówienie mieszkańców zatłoczonego miasta do przeprowadzki na zachód od stolicy.⁷⁰⁰

4.2. Prawo w mieście

Prawo muzułmańskie regulowało i nadal reguluje wszystkie aspekty życia wyznawcy islamu. Jednak u swego zarania islam nie był religią miejską i stąd brak opisów takiego życia w *Koranie* i hadisach. Znane są jedynie dwa hadisy odnoszące się do koegzystencji w ramach miasta: *lā ḍarara wa lā ḍirār*⁷⁰¹ (*nie czynь szkody i niech tobie nie szkodzą*) oraz *aṭ-ṭarīq sab‘at aḍru‘* (*droga ma siedem łokci*).⁷⁰²

Wczesne źródła prawa malickiego obowiązującego w Al-Andalus, także nie poświęciły temu zagadnieniu wiele uwagi. Natomiast pochodzące z X wieku *An-Nawādir wa az-ziyādāt* kayrawańskiego faqīha Ibn Abū Zayda Al-Qayrawāniego (922-996) posiada oddzielny rozdział poświęcony budowaniu domów – *Kitāb fī al-qada‘ fī al-bunyan*. Znajdziemy w nim takie zagadnienia jak używanie i rozbijanie muru dzielącego dwie posesje, utylizacja nieczystości ze wspólnej kloaki, usuwanie opuszczonego i zdewastowanego domu czy naprawy wspólnych ścian. Inne jego dzieło pozostające w rękopisie (podawane pod francuskim tytułem *Livre de la juridiction de l’interdiction du ḍarar*⁷⁰³) opisuje kolejne problemy życia w mieście, jak dobudowywanie balkonów, droga służebna, gołębniki czy

⁶⁹⁹ H. Kennedy, *Inherited Cities*, [w:] *The City in the Islamic World*, *op. cit.*, s. 109-110.

⁷⁰⁰ D. Fairchild Ruggles, *The Countryside: The Roman agricultural and hydraulic legacy of the Islamic Mediterranean*, [w:] *The City in the Islamic World*, v. 1, *op. cit.*, s. 805.

⁷⁰¹ Znany hadis, zapisany w najważniejszych kompilacjach, zaliczony przez An-Nawawīego do czterdziestu najistotniejszych hadisów (*An-Nawawī, Ṣarḥ matn al-arba‘īna aṣ-ṣaḥīḥa an-nabawīya*, Bayrūt 1984, nr 32, s. 87-89).

⁷⁰² Hadis znany z kompilacji Al-Buḥārīego (*Ṣaḥīḥ al-imām Al-Buḥārī*, tašarrafu Muḥammad N.N. An-Nāṣir, Ḡadda 1422 [A]H, t. III, nr 2341, s. 135). Por. H. Nejmeddine, *La Rue dans la ville de l’occident musulman médiéval d’après les sources juridique malikites*, „Arabica”, T. 50, Fasc. 3 (2003), s. 274.

⁷⁰³ Tak podaje H. Nejmeddine, *op. cit.*, s. 280.

ochrona ogrodów. Niestety, andaluzyjskie dzieło ze zbliżonego okresu zajmujące się tą samą tematyką pozostaje zaginione, mianowicie *Kitāb as-sūr* 'Isy Ibn Dīnāra (zm. 827).⁷⁰⁴

Problemem, który gorąco dyskutowano w Al-Andalus, były drogi. W źródłach do prawa malickiego zaczyna się od podstawowego rozróżnienia na drogę uregulowaną (*tarīq*) oraz wolną (*aziqqa*). W *Mudawwanie* Ibn Saḥnūna (776/7-854/5) używano także terminu *tarīq al-muslimīn* (droga muzułmanów). Później już w Al-Andalus była mowa o *tarīq al-'amma* (droga wspólna/główna) albo *tarīq wāsi'* (szeroka droga). Zagadnienie było ważne dla wytyczania szlaków komunikacyjnych w miastach muzułmańskich. Oprócz dróg głównych istniał szereg ich odnóży, których szerokość również była ściśle regulowana. Drogi prywatne bowiem powinny być zawsze przejezdne i mieć przepust na szerokość *ḥumūla* (zwierzęcia jucznego), a więc siedmiu łokci (za wspomnianym wcześniej hadisem), ok. 3, 78 metra. Odpowiada to szerokości wielbłąda i jego przewodnika.⁷⁰⁵ Wynikającymi z tego założenia konsekwencjami były spory o zagarnięcie drogi publicznej. Prawnicy malickicy z Al-Andalus uważali, że częściowe zawłaszczenie, o ile uwzględni siedmiołokciowe przejście jest dozwolone.⁷⁰⁶

Tematyka ta została poruszona w ciekawej fatwie z X wieku, jednak bez podania jej pojedynczego autora. Uczeni kordobańscy zostali spytani w sprawie zburzenia otwartych galerii i domów w pobliżu Wielkiego Meczetu oraz *hubusów* ufundowanych na mieszkanie na rzecz biednych przez niejakiego Masrūra⁷⁰⁷. Wyburzenie miało na celu zbudowanie ich od nowa, gdyż odnaleziono w nich uszkodzenia. Kalif (niestety nie wiemy który) zebrał kadich na konsultacje w tej sprawie. Ci zaś orzekli, że priorytetem jest konstrukcja Wielkiego Meczetu, dodatki należy zburzyć, a ulicę udrożnić, aby mogła być użytkowana jak było to pierwotnie.⁷⁰⁸

W tym miejscu warto wskazać inną fatwę dotyczącą spraw ogólnych w mieście. Daje ona wgląd w znaczenie nadzoru władcy nad majątkiem obywateli. Fatwa dotyczyła prawa spadkowego w przypadku braku spadkobierców. Ibn Zarb został spytany w sprawie nadzorczy majątków kadukowych (*al-mawāriṭ*). Pytano, czy mógł dokonywać podziału niepodzielnych

⁷⁰⁴ Informacje na temat tego słynnego faqīha zob. Muḥammad Ibn Aḥmad Aḍ-Ḍahabī, *Siyar a'lām an-nubalā'*, ašrafa 'alā taḥqīq Šu'ayb Al-Arna'ūt, Bayrūt 1996 M[AD] – 1417 [AJH], X, s. 439; Al-Maqarrī, II, s. 46 oraz artykuł H. Monés, *'Isā Ibn Dīnār*, [w:] *EOI*, IV, s. 87.

⁷⁰⁵ Podobną szerokości dla ulic w mameluckim Kairze („na tyle, aby się mogły w nich minąć dwa juczne wielbłądy”) podaje A. Raymond, *Kair*, *op. cit.*, s. 152.

⁷⁰⁶ H. Nejmeddine, *La Rue dans la ville*, *op. cit.*, s. 294-297.

⁷⁰⁷ Masrūr – postać bliżej nieznana.

⁷⁰⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 153, s. 255; *Mi'yār*, VII, s. 220.

majątków na korzyść państwa. Wskazano, że nadzorca odpowiada tylko za ich przejęcie i strzeżenie. Podziału majątków mógł dokonać tylko władca.⁷⁰⁹

Natomiast inny problem współżycia sąsiedzkiego opisał Ibn Al-Makwī. Pewien mężczyzna zamieszkiwał wynajęty dom na wsi. Przy domu były owce i krowy.⁷¹⁰ Właściciel posesji chciał uprzętnąć nieczystości, lecz lokator sprzeciwił się, ponieważ chciał je umieścić zbyt blisko domu, na co właściciel zażądał zapłaty czynszu. W odpowiedzi wskazano najpierw, że osoba zamieszkująca dom musi opłacić rozsądny czynsz właścicielowi. Kwestia utylizacji ekskrementów jest obowiązkiem właściciela zwierząt. Dodatkowy komentarz wskazał jednak, że jeśli w miejscowym zwyczaju nie było płacenie czynszu, lokator nie miał obowiązku go uiszczać.⁷¹¹

Pozostałe orzeczenia dotyczące miasta podzieliłem ze względu na ich tematykę tak, by najpierw omówić te związane z zabudową miasta, następnie z religią i sprawami prawno-ekonomicznymi.

4.3. Zabudowa Kordoby

Opis Kordoby wraz z jej topografią był już obiektem wielu prac naukowych. Klasyczną pozycją w tym względzie pozostaje trzeci tom *Histoire de l'Espagne Musulmane* Lévi-Provençala⁷¹², który opisał Al-Andalus w okresie kalifatu umajjadzkiego. Pomimo upływu sześćdziesięciu lat od wydania, dzieło to nadal jest punktem startowym do dalszych analiz. Nie można pominąć nowszych badań, które znacząco zmieniły obraz Kordoby X wieku.

W części wstępnej tego podrozdziału warto zwrócić uwagę na punkty centralne miast andaluzyjskich, a więc na bazy i meczety, szczególnie wielkie (*ġāmi'*), które służyły wspólnocie do zbiorowych modlitw w piątki. Kwestia meczetów zostanie omówiona nieco niżej, w tym miejscu natomiast warto spojrzeć na inne charakterystyczne miejsca w Kordobie. Na podstawie umiejscowienia kościołów ustalana natomiast była lokalizacja dzielnic chrześcijańskich w mieście.⁷¹³

Opis ogólny miasta zawdzięczamy Ibn Sa'dowi. Wedle niego Kordoba miała 21 przedmieść za murem miejskim, a do środka wiodło siedem bram. Miasto dzieliło się na trzy

⁷⁰⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 247, s. 348; *Mi'yār*, VIII, s. 98.

⁷¹⁰ Zaimek dzierżawczy w tekście (*bibaqarihi wa ġanamihī*) nie wskazuje, kto był ich właścicielem, właściciel posesji czy najemca.

⁷¹¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 264, s. 351; *Mi'yār*, VIII, s. 269.

⁷¹² É. Lévi-Provençal, *HEM*, III, s. 325-396.

⁷¹³ J.-P. Molénat, *La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d'après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)*, „Al-Qanṭara”, vol. XXXIII, no 1, enero-junio 2012, s. 147-168.

części: przedzielone murem górne i dolne na prawym brzegu rzeki oraz lewobrzeżne. Południowy skraj Kordoby zajmowały ogrody pałacowe, a na ich brzegu był port rzeczny. Przedmieścia dzieliły się na dziewięć części. Obok dzielnicy pałacowej była żydowska, a na wschód od pałacu stał Wielki Meczet, oddzielony główną ulicą miasta – *al-maḥağğa al-‘uzmā*, obok niej zaś stało więzienie. Na wschód od meczetu były suki oraz qaysariyya (zadaszony główny bazar). Według Ibn Ḥazma najznakomitsze domy były wzdłuż drogi z Kordoby do Madīnat Az-Zahrā’, miały bowiem widok na pełną panoramę miasta.⁷¹⁴

Innym ważnym miejscem w miastach były *muṣalle*, place modlitewne, na których modlono się wspólnie przy szczególnych okazjach. Pierwsza *muṣallā* powstała już w początkach islamu na przedmieściach Medyny, a Proroka i jego zwolenników wyprowadzał na nią w uroczystym pochodzie Bilāl Ibn Rabāḥ (580-640). W Kordobie funkcjonowały dwie *muṣalle*, zwane także w źródłach andaluzyjskich *ṣārī‘ami*. Jedna mieściła się na prawym brzegu Gwadalkiwiru przy drodze wiodącej z Bramy Mostowej. Była ona świadkiem bitwy ‘Abd Ar-Raḥmāna I z Yūsufem Al-Fihrīm w 756 roku. Druga kordobańska *muṣallā*, zwana *muṣallā ar-rabād*, znajdowała się na lewym brzegu rzeki w południowej części miasta. W jej okolicach znajdował się także cmentarz.⁷¹⁵

Kolejnym bardzo charakterystycznym miejscem w Kordobie była *muṣāra*. Był to obiekt nieznan w wschodnich miastach muzułmańskich. Zarówno wojskowi, jak i mieszkańcy miasta, ćwiczyli tam jazdę konną. Ten charakterystyczny dla miast Al-Andalus obiekt, w Kordobie znajdował się w pobliżu południowej *muṣalli*.⁷¹⁶

Warto jeszcze wspomnieć w tym miejscu o ulicach kordobańskich. Swoje nazwy czerpały z reguły od charakterystycznego obiektu (jak cmentarz czy meczet), bądź od miejsca znajdującego się na jej końcu. Stąd *al-maḥağğa al-‘uzmā*, która prowadziła do Alkazaru i Mezquity. Główna ulica znana była jako *az-zuqāq al-kabīr* i prowadziła przez Bramę Leonu na północ.⁷¹⁷

Dwie fatwy wskazują na problemy współżycia sąsiedzkiego w mieście, ale niezwiązanego z poszczególnymi podrozdziałami, stąd ich umieszczenie w tej części pracy. Te dwa problemy rzucają światło na codzienność Kordobańczyków w aspektach, które trudno odnaleźć w innych źródłach. Sprawą sporną okazało się być dobudowywanie nowych części domu. Ibn Sulaymān został zapytany w sprawie pewnego człowieka wynajmującego przez

⁷¹⁴ R. Hillenbrand, „The Ornament of the World”. *Medieval Córdoba as a cultural centre* [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, op. cit., s. 119.

⁷¹⁵ L. Torres Balbás, „*Muṣallā*” y „*Ṣārī‘a*” en las ciudades hispanomusulmanas”, „Al-Andalus”, 13 (1948), s. 167-180.

⁷¹⁶ L. Torres Balbás, *Ciudades hispano-musulmanas*, Tomo I, Madrid 1970, s. 229.

⁷¹⁷ L. Torres Balbás, *Ciudades*, op. cit., I, s. 330-335.

wiele lat dom od innego. Zbudował on nad owym budynkiem pokój-plombę (*ḡurfa yuṭillu minha 'alá ad-dār*). Sąsiedzi z tego domu domagali się od właściciela, aby przyjrzał się tej sprawie, gdyż ich zdaniem dzieje się to ze szkodą (rozumianą prawnie jako *ḡarar*) dla nich. Uważali, że groziło to ich wyprowadzką. Właściciel uznał, że nie do niego należy rozstrzygnięcie sporu. Kadi w tej materii uznał jednak, że do właściciela należy rozsądzenie i decyzja. Jeśli zaś nie zechciałby rozpocząć badania sprawy, wówczas lokatorzy winni opuścić lokal przy jego nakazie.⁷¹⁸

Innym problemem okazały się pszczoły. Mieszkańcy wsi w okolicach Kordoby zgłosili do uczonych w stolicy zastrzeżenia co do świeżo postawionych pasiek. Oni sami byli hodowcami gołębi (*abriḡa ḡammām*) i twierdzili, że pasieki były zbyt blisko miejsc, gdzie nocowały ptaki. Grono prawników pod przewodnictwem Ibn Lubāby orzekło, że położą kres ich kłopotom.⁷¹⁹

4.3.1 Meczety

Muzułmanie traktują swoje świątynie nie tylko jako obiekty sakralne. Były one też miejscami rozstrzygnięcia ważniejszych spraw sądowych. W okresie klasycznego islamu meczety stanowiły najważniejsze centra kulturowe, a gdy w danym mieście brakowało światłego i majątnego władcy utrzymującego dwór, były jedynymi miejscami spełniającymi te funkcje. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na różnicę między zwykłym meczetem (*masḡid*), czyli miejscem codziennej modlitwy muzułmanów, a tzw. wielkimi meczetami (*ḡāmi'*), które służą wiernym podczas piątkowej modlitwy. W tych drugich także koncentrowały się najważniejsze dla ummy danego miasta wydarzenia.

W Kordobie najważniejszym meczetem był bez wątpienia Wielki Meczet zwany współcześnie Mezquita. Szczęśliwie zachował się do dzisiaj, choć po zajęciu miasta przez Ferdynanda III Kastylijskiego (1230-1252) w 1236 roku stał się katedrą (obecnie pod wezwaniem Wniebowzięcia NMP). W pewnym sensie Mezquita wróciła do swojego pierwotnego przeznaczenia, bowiem do arabskiego podboju był to kościół św. Wincentego z Saragossy (zm. ok. 304). Początkowo jedynie przemianowany na meczet, po 784 został

⁷¹⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 211, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 267.

⁷¹⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 242, s. 347; *Mi'yār*, IX, s. 42-43.

postawiony na nowo, wielokrotnie przebudowywany aż do ostatniego powiększenia w 987 roku już za panowania Al-Manṣūra. Mezquita doczekała się licznych badań i opracowań.⁷²⁰

Budowla ta była uważana za najważniejszy obok kajrawańskiego meczet w zachodniej części świata islamu. Georges Marçais uważał go wręcz za najważniejszy, z politycznego punktu widzenia, meczet obok Wielkiego Meczetu w Damaszku.⁷²¹ Jego wagę (jak i preferencje polityczne Umajjadów) podkreślał przechowywany w meczecie egzemplarz *Koranu* z krwią kalifa ‘Uṭmāna (644-656).⁷²²

Poza swoimi potężnymi rozmiarami (190 na 140 metrów), od samego początku wyróżniała go nietypowa orientacja względem *qibli*.⁷²³ Źle (z punktu widzenia ortodoksji) zorientowany mihrab meczetu w Kordobie był znanym problemem natury religijno-architektonicznej. Jak wiadomo, muzułmańska qibla skierowana winna być ku Mekce niemal od początku islamu.⁷²⁴ Dla Kordoby był to kierunek południowo-wschodni. Tymczasem kordobański Wielki Meczet był ustawiony w pozycji identycznej do damasceńskiego, a więc na południe. Część uczonych jako przyczynę wskazuje brak wiedzy astronomicznej, szczególnie w okresie tuż po podboju Półwyspu Iberyjskiego.⁷²⁵

O świadomości tego odchylenia świadczy fatwa wydana przez Abū Al-Ḥasana ‘Alī Al-Qarafayāqiego. Kalif Al-Ḥakam II uzgadniał ten problem z kosmografami (*ahl al-ḥisāb*), wśród których byli znani imamowie. Chcieli oni przesunąć qibłę Wielkiego Meczetu, gdyż była odchylna na zachód, ale odwołano te projekty pod wpływem nacisków ludności (*‘āmmat an-nās*), która była zbulwersowana chęcią zarzucenia praktyk przodków. Wszyscy kosmografowie andaluzyjscy zgodzili się następnie, że w każdym kraju była wychylona nieco na zachód.⁷²⁶

Wspomniała o tym problemie także, lakonicznie opisana w wydaniu Lagardère’a, fatwa przypisana grupie uczonych. Mieli oni potwierdzić, że większość mihrabów

⁷²⁰ Warto wskazać następujące pozycje: L. Torres Balbás, *La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Madinat al-Zahra*, Madrid 1952; F. Giese-Vögeli, *Die Grosse Moschee von Córdoba zwischen Christianisierung und Re-Islamisierung*, Bern 2007; M. Moreno Alcalde, *El paraíso desde la tierra. Manifestaciones en la arquitectura hispanomusulmana*, „Anales de Historia del Arte”, 15 (2005), s. 51-86; N. Khoury, *The Meaning of the Great Mosque of Cordoba in the Tenth Century*, „Muqarnas”, 13 (1996), s. 80-98; *HEM*, III, s. 384-387; w języku polskim zob. R. Ettinghausen, O. Grabar, M. Jenkins-Madina, *Sztuka i architektura islamu. 620-1250*, przekład J. Kozłowska, I. Nowicka, K. Pachniak, konsultacja naukowa M. Redlak, Warszawa 2007.

⁷²¹ G. Marçais, *Sztuka islamu*, z francuskiego przełożyła Hanna Morawska, Warszawa 1979, s. 125.

⁷²² R. Hillenbrand, „*The Ornament of the World*”. *Medieval Córdoba as a cultural centre* [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, *op. cit.*, s. 132; kalif ‘Uṭmān Ibn ‘Affān był spokrewniony z Mu‘āwīyą, a jego morderstwo otworzyło drogę do władzy ‘Alemu, za którego spadkobierców uważali się egipscy Fatymidzi.

⁷²³ Qibla – kierunek modlitwy muzułmańskiej ku Mekce; zob. D. A. King, *Astronomia a społeczeństwo muzułmańskie: „qibla”, gnomonika, „miqāt”*, [w:] *Historia nauki arabskiej. Tom 1, op. cit.*, s. 167-189.

⁷²⁴ Pierwszym kierunkiem modlitwy była Jerozolima. Koncepcję tę Mahomet zmienił w 624 roku głównie pod wpływem konfliktu z miejscowymi Żydami.

⁷²⁵ J. Vernet, J. Samsó, *Rozwój nauki arabskiej w Andaluzji, op. cit.*, s. 266.

⁷²⁶ Al-Wanṣarīsī, fatwa 205, s. 55; *‘Mi‘yār*, I, s. 119-120.

andaluzyjskich jest odchylonych o 45 stopni wobec przepisanego kierunku na południowy wschód.⁷²⁷ Wersja arabska wzbogaciła to o wskazanie, że to wierni powinni podążać za swoim imamem w dobieraniu qibli.⁷²⁸

Wielki Meczeta nie był jedyną świątynią muzułmańską w Kordobie. Wprawdzie długi opis miasta zachowany u Al-Maqqarīego zawiera sprzeczne dane (wskazywał on dwa różne źródła swoich informacji), to ogólna ich liczba – 417 lub 1600 – z pewnością ich ilość musiała być imponująca.⁷²⁹ Zachowało się kilka fatw zajmujących się meczetami oraz ich otoczeniem.

Fatwa Ibn Lubāby opisała sytuację związaną z czystością meczetów. Pojawił się problem z rozładunkiem zbóż oraz innych dóbr na placach wokół świątyń (*afniyat al-masāğid*). Kadi doprecyzował w odpowiedzi, że rozumie pytanie jako (*fahimnā waḥqaka*) kwestię rozładunku zbóż, drewna, warzyw oraz innych towarów do sklepów przy meczecie Aš-Šifā', co go zanieczyszcza. Ustalono także, że na placu obok qibli prowadzone są owce do doju. Oddawały tam mocz, a kurz od nich zanieczyszczał meczet. Sprawę ostatecznie skierowano do miejscowego kadiego, aby ukrócił te procedury i ustalił osoby odpowiedzialne za zanieczyszczanie meczetu.⁷³⁰

Podobne wydarzenie odnotował Ibn Lubāba. Ponownie ludzie rozładowywali drewno, warzywa i ryby przy sklepach znajdujących się przy meczecie. Ten rozładunek brudził meczet, ponadto na placu obok qibli trzymane były owce, które tam dojono. Ich odchody wraz z brudem zanieczyszczały wejście do meczetu. Kadi odpowiedział, że odpowiedzialność leżała po stronie miejscowego imama, który winien był zapewnić czystość i zabezpieczyć meczet przed wnoszeniem brudów.⁷³¹

Uczonych kordobańskich zapytano o mężczyznę, który ufundował meczet. Był on jednak regularnie odwiedzany przez bandytów w towarzystwie „kobiet pokazujących swoje wdzięki” (*ahl aš-šarr yaḥtalifūna ilayhi ma'a mutabarrigāt an-nisā'*) i niemających pobożnych zamiarów. Prawnicy odpowiedzieli z zastrzeżeniem opinii Muḥammada Ibn Iṣḥāq Ibn As-Salīma (zm. 964). Uznali oni, że jeśli meczet został zbudowany przez tego mężczyznę zgodnie z prawem, to nie powinien zostać zburzony. Jednak jeśli był zbudowany w celu nieprawym, to należy go rozebrać. Kadi powinien następnie objaśnić tym ludziom, że ulokowanie tego poddanego w wątpliwość meczetu zależało od ustanowionego *ḥubusem* pola.

⁷²⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 212, s. 58.

⁷²⁸ *Mi'yār*, I, s. 117-118.

⁷²⁹ Al-Maqqarī, I, s. 460 i dalsze. Pełen ich wykaz wraz z opisami w: M.'A. Sālim *Al-Masāğid wa al-quṣūr fī Al-Andalus*, Al-Iskandarīya 1986, s. 9-28.

⁷³⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 150, s. 255; *Mi'yār*, VII, s. 482.

⁷³¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 239, s. 346; *Mi'yār*, VIII, s. 443.

Jeśli jednak zbudowano go dla tych bezbożnych spotkań, należy go zburzyć. Taką też opinię wydali sędziowie. Jednak Ibn As-Salīm jako jedyny uznał, że rozebranie nie jest konieczne i należało ograniczyć się do zakazu wstępu dla bandytów (*ahl aš-šatāra wa aš-šarr*).⁷³²

Ibn Al-Makwī musiał zaś rozstrzygnąć inną sprawę związaną z meczetem. Przeznaczono ziemię jako *hubus* na rzecz jednego z nich. Jednak meczet został opuszczony i popadł w ruinę. Kadi został zapytany, co należy z takim *hubusem* zrobić. Uznał on, że zyski z tej darowizny powinny zostać mimo wszystko skierowane na ten meczet celem jego odbudowy, ponieważ pewnego dnia może wrócić do dobrego stanu. Inne zastosowanie tych pieniędzy byłoby złamaniem fundacji.⁷³³

Kwestie rytualne były także treścią orzeczeń. Autorem jednego z nich był Ibn Lubāba. Sala do ablucji (*mīdāt*) w meczecie ‘Ağab, która znajdowała się na zewnątrz budynku została przeniesiona do jego wnętrza. Większość sąsiadów twierdziło, że młodzieńcy (*šabyān*) oraz inne osoby nie powinny móc wstępować do meczetu przez tę salę. Z tego powodu stworzono bramę na zewnątrz meczetu pomimo jego prymitywnego stanu. Część osób wołała jednak ponownie otworzyć pierwotną salę na zewnątrz. Kadi uznał, że lepszym rozwiązaniem są drzwi na zewnątrz meczetu do strony ulicy.⁷³⁴

Dochodziło także do sporów o dostęp do meczetu. Uczonych kordobańskich zapytano o ludzi spotykających się w Wielkim Meczecie. Ci ludzie spotykali się, aby wydawać fatwy i dyskutować, a nie byli do tego kompetentni. Spotkania zaś blokowały dostęp do meczetu, który jest przeznaczony na modlitwę. Odpowiedź uczonych, z których głównym był Ibn Lubāba wyjaśniła, że meczet jest miejscem zarówno modlitwy, jak i studiów oraz wydawania fatw. Tak czynili imamowie, szczególnie Mālik Ibn Anas. Pytający nie byli, wedle orzekających, pozbawieni dostępu do meczetu. Dalej nastąpiło wyliczenie gremium wydającego fatwę (‘Ubayd Allāh Ibn Yaḥyá, Ibn Lubāba, Muḥammad Ibn Walīd, Sa’d Ibn Ma’ād oraz Ibn Sahl), a ten ostatni zastrzegł dodatkowe uwagi do fatwy. Stwierdził, że spotkania tego typu są dozwolone, ale dla ludzi pobożnych i intelektualnie oraz moralnie kompetentnych, aby pouczać niewiedzących.⁷³⁵

4.3.2. Cmentarze

Śmierci wyznawcy islamu towarzyszy zaledwie kilka prostych rytuałów, niezmiennych od wieków. Najważniejszym z nich pozostaje wyszeptanie umierającemu lub

⁷³² Al-Wanšarīsī, fatwa 152, s. 255; *Mi’yār*, VII, s. 218-219.

⁷³³ Al-Wanšarīsī, fatwa 161, s. 257; *Mi’yār*, VII, s. 454-455.

⁷³⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 240, s. 347; *Mi’yār*, VIII, s. 443-444.

⁷³⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 241, s. 347; *Mi’yār*, IX, s. 27-28.

właśnie zmarłemu muzułmańskiego wyznania wiary – szahady. Tych samych słów, które usłyszał najpierw jako noworodek i towarzyszyły mu przez całe życie. W ten sposób symboliczna kłamra zamyka życie każdego muzułmanina i zrównuje wobec śmierci. Twarz zmarłego należy zwrócić ku Mekce, a ciało obmyć (wyjątkiem są męczennicy, których można chować od razu⁷³⁶) i pochować bez zbytecznej zwłoki. Nad grobem odmawiane są modlitwy, zarówno podczas pogrzebu, jak i później. W przypadku osób znanych z pobożności i powszechnie szanowanych pogrzebowi mogły towarzyszyć recytacje elegii. Ibn Zaydūn skomponował i deklamował taki utwór na pogrzebie kadiego Ibn Daqwāna (zm. 1022).⁷³⁷ Prowadzenie modlitwy (lub recytacja) na pogrzebie takich osób było uznawane za wielki zaszczyt. Trumien nie używano aż do szóstego wieku hidżry. W omawianym okresie ciała składano do grobów jedynie w całości.⁷³⁸

Cmentarz ma dla muzułmanów inny charakter niż dla chrześcijan. Oczywiście w zachodniej Europie stosunek do śmierci i pochówków uległ dużej przemianie na przestrzeni wieków, co opisywał już w swej znanej pracy Philip Ariés, jednak islamskie podejście do pochówku było zawsze odmienne.⁷³⁹ Cmentarz muzułmański współcześnie jest dużo skromniejszy niż choćby tradycyjne cmentarze katolickie. Średniowieczne mogły się różnić w mniejszym stopniu. Należy zaznaczyć różnicę w nieco bogatszych nekropoliach szyickich, choć zwolennicy Alego stanowili w Al-Andalus jedynie margines. Warto jednak zwrócić uwagę, że fundowanie cmentarzy jest zaliczane do bardzo pobożnych uczynków. Stąd wśród cmentarzy kordobańskich kilka zachowało nazwiska fundatorów.

Cmentarz był w Al-Andalus jedną z przestrzeni publicznych, w których kobieta miała możliwość pojawiać się w ciągu dnia bez towarzystwa spokrewnionego mężczyzny. Wyjątkiem była możliwość nawiedzania nekropolii w czwartkowe noce w ramadanie.⁷⁴⁰

Leopoldo Torres Balbás wyliczył aż trzystaście cmentarzy muzułmańskich (*maqbara*, l. mn. *maqābir*) na terenie Kordoby. Nie będę ich szczegółowo opisywał, odsyłając do pracy

⁷³⁶ D. Cook, *Męczeństwo w islamie*, tłumaczenie Łukasz Müller, Kraków 2009, s. 83.

⁷³⁷ A. Cour, *Un Poete Arabe D'Andalousie: Ibn Zaidun. Etude d'apres le diwan de ce poete et les principales suances arabes, these por le doctorat es-lettres*. Présentée a la faculté des lettres de l'Université d'Alger, Constantine 1920, s. 18-20.

⁷³⁸ J.E. Campo, *Death* [w:] *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, editor in chief Richard C. Martin, New York 2004, v. 1, s. 175-176.

⁷³⁹ Ph. Ariés, *L'Homme devant la mort*, Paris 1977, polskie wydanie *Człowiek i śmierć*, tłum. Eligia Bąkowska, Warszawa 1988; warto także porównać muzułmańskie wierzenia związane z śmiercią i zmartwychwstaniem: J.I. Smith, Y.Y. Haddad, *Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Oxford 2002.

⁷⁴⁰ M. de Epalza, *La mujer en el espacio urbano musulmán*, op. cit., s. 54-55.

hiszpańskiego badacza, gdzie znajdują się dalsze wskazówki bibliograficzne⁷⁴¹, jedynie wymienię je poniżej, przytaczając kilka informacji na ich temat. Należy pamiętać, że poza poniższymi lokalizacjami, istniały też cmentarze przypałacowe oraz *qubby*.⁷⁴²

1. Maqbarat Umm Salama, na cześć żony Muḥammada I (852-886), na przedmieściach Masǧid Umm Salama, pochówki odnotowane 1040-1134/5;
2. Maqbarat Ḥalāl, w pobliżu Maqbarat Umm Salama i cmentarza żydowskiego;
3. Maqbarat Ibn Ḥazm;
4. Maqbarat Ar-Rabād, założony za rządów As-Samḥa, przepełniony już w IX wieku, miejsce pochówku historyka Ibn Ḥayyāna (zm. 1076);
5. Maqbarat Ar-Ruṣāfa, na północnych przedmieściach o tej samej nazwie;
6. Maqbarat Ibn Al-ʿAbbās, miejsce spoczynku Ibn Ruṣda (zm. 1126);
7. Maqbarat Abī Al-ʿAbbās Al-Wazīr;
8. Maqbarat Qurayš, na zachodnich przedmieściach Kordoby, pochowany tam został historyk Ibn Al-Qūṭīya (zm. 977)⁷⁴³;
9. Maqbarat Qalā;
10. Maqbarat Mutʿa, nazwany imieniem konkubiny fundatora Al-Ḥakama I, w pobliżu znajdował się cmentarz mozarabski;
11. Maqbarat Muʿammara, ufundowany przez konkubinę ʿAbd Ar-Raḥmāna II, miejsce spoczynku historyka Al-Ḥuṣānīego (zm. 971 lub 981);
12. Maqbarat An-Naǧm;
13. Maqbarat Balāt Muǧīt, w zachodniej części miasta.

Niestety, cmentarze kordobańskie nie pojawiają się często w fatwach. Tym bardziej należy sięgnąć po orzeczenie wykraczające poza wskazany w pracy zakres czasowy. Ibn Lubāba został spytany o możliwość spożytkowania kamieni z opuszczonych cmentarzy do budowy dróg, meczetów lub innych konstrukcji. Odpowiedź kadiego była negatywna, uznał to wręcz za niedopuszczalne.⁷⁴⁴ Fatwa ta dostarcza cennej informacji, że w początkach X wieku istniały w Kordobie opuszczone cmentarze. Nie wiemy czy były to cmentarze muzułmańskie, czy też chrześcijańskie, być może pochodzące jeszcze z czasów wizygockich.

⁷⁴¹ L. Torres Balbás, *Ciudades*, op. cit., I, s. 259-262; *HEM*, III, s. 380-381, tam także ich szczegółowa lokalizacja na planie miasta. Zob. także A. Christys, *Communities of the Dead in Umayyad Cordoba*, „Al-Masāq”, vol. 21, no 3, December 2009, s. 289-299.

⁷⁴² Qubba – wolnostojący muzułmański grób otoczony kopułą.

⁷⁴³ Wspomina go także Ibn Ḥazm – *Naszyjnik gołębiczy*, s. 89.

⁷⁴⁴ Al-Wanṣarīsī, fatwa 149, s. 254; *Miʿyār*, VII, s. 109.

W oryginale są one bowiem określane jedynie jako *al-maqabir al-‘āfiya* (zdevastowane cmentarze).

Dwie inne fatwy rzucają nieco światła na zachowania związane z pochówkiem, a właściwie z recytacją *Koranu* nad mogiłą. Ibn ‘Attāb (zm. 1069) opisał historię kobiety, która w testamencie zażądała, aby nad jej grobem postawiono namiot (osłonę – *hibā’*). Miał on ułatwić recytację *Koranu*. Co więcej, kobieta ta przeznaczyła dla recytatorów pieniądze.⁷⁴⁵ Ibn ‘Attāb przytoczył sprzeczne opinie prawników na temat stawiania czegokolwiek nad grobem. Wszyscy są jednak zgodni, że nie wypada płacić za recytację *Koranu* na cmentarzu.⁷⁴⁶

Abū ‘Umar Ibn Al-Makwī Al-Išbīlī (zm. 1010) został spytany o mężczyznę, który najmuje się jako recytator *Koranu* na cmentarzu. Osoba ta podjęła się recytacji każdego dnia i każdej nocy na opłaconych grobach ustępów świętej księgi. W odpowiedzi kadi zdecydowanie zabronił takich praktyk jako zakazanej „nowinki” (*bid’a*)⁷⁴⁷. Osoba, która konsultowała się u kadiego chciała się jeszcze dowiedzieć, czy pieniądze w ten sposób zarobione są zakazane (*ḥarām*). Ibn Al-Makwī wskazał, że nie były zakazane, ale niewskazane (*makrūh* – inna kategoria prawna).⁷⁴⁸

4.3.3. Bazary

Kluczowym miejscem dla miast muzułmańskich był bazar, czyli na Bliskim Wschodzie *sūq* (stąd kastylijskie *zoco*), a w Al-Andalus znany także jako *rah̄ba* (pl. *rihāb*, *rah̄bāb*). Właściwie jednak bazary, gdyż każde większe miasto dysponowało kilkoma lub kilkunastoma, były centrum życia społeczności. Były wśród nich bazary wyspecjalizowane, dzielnicowe oraz większe miejskie. Wynikało to z ogólnego układu miast muzułmańskich, gdzie centrum dzieliła główna szeroka ulica (*darb*) i każda dzielnica tworzyła odrębną zamkniętą całość z małym targiem (*suwayq*) zaspokajającym codzienne potrzeby mieszkańców. Były na tyle istotnym elementem Kordoby, że uwzględnili ich istnienie w opisie miasta Ibn Ḥawqal⁷⁴⁹ ora Al-Muqaddasī.⁷⁵⁰

Znany kilka bazarów kordobańskich z nazwy. Bazar siodlarzy (*sūq as-sarrāġīn*) spłonął w początkach fitny w 1009 roku podpalony na rozkaz Hišāma Ibn Sulaymāna w walce

⁷⁴⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 219, s. 59; Lagardère pominął odpowiedź.

⁷⁴⁶ *Mi‘yār*, I, s. 328.

⁷⁴⁷ *Bid’a* – „nowinki” są w zakazanych w islamie praktykami (w myśl danej wykładni prawnej), a ich praktykowanie może nawet prowadzić do oskarżeń o herezję.

⁷⁴⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 262, s. 351.

⁷⁴⁹ Ibn Ḥawqal, *Sūrat al-arḍ*, Bayrūt 1992, s. 108.

⁷⁵⁰ Al-Muqaddasī, *op. cit.*, s. 233.

z Muḥammadem Al-Mahdīm⁷⁵¹. Wiadomo także o kolejnych bazarach spalonych w dalszym toku fitny w 1012 roku, w tym bazarze cieślów. Wspomniął o tym między innymi Ibn ‘Idārī.⁷⁵² Na przedmieściach Balāt Muḡīt natomiast znajdował się bazar wytwórców sit (*sūq al-ḡarābīl*)⁷⁵³. Nie zlokalizowano natomiast bazaru księcia (*suwayqat al-qūmis*).

4.3.4. Łaźnie

Arabskie łaźnie czyli *ḥammāmy* były stałym elementem muzułmańskich miast, zarówno na Wschodzie, jak i Zachodzie. Ich istnienie było na tyle istotne, że wspomniął o nich w opisie Kordoby Ibn Ḥawqal⁷⁵⁴. Al-Maqqarī podał istnienie aż 900 w stolicy, podkreślał też, że mieszkańcy używają mydła i myją się codziennie⁷⁵⁵. W najpiękniejszych z nich wisiały obrazy.⁷⁵⁶ Były miejscem spotkań, także dla kobiet, które miały wyznaczoną specjalnie dla nich godzinę w ciągu dnia.⁷⁵⁷ Nieuczęszczanie do łaźni uchodzić mogło za rodzaj ascezy. Mieszkaniec Kordoby Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Abd Al-Malik w ramach umartwiania się nie przekroczył progów żadnej z nich przez 30 lat.⁷⁵⁸

Al-Wanšarīsī odnotował także ciekawą fatwę na temat łaźni. Zapytano Ibn Muzayna (zm. 843) o pewnego człowieka, który zajął teren (*buqa’a*) i postawił na nim *ḥammām* z wszystkich dostępnych tam materiałów, a mianowicie kamienia i wapna. Była to jedyna łaźnia w okolicy, więc w związku z tym pewien dociekliwy (*mutaḥarrī*) mężczyzna pragnął się dowiedzieć, czy można do niej chodzić uiszczając opłatę właścicielowi oraz dając datek na biednych. Wysokość datku miałyby zrekompensować wybudowanie *ḥammāmu* na ziemi zajętej przez rabunek. Ów skrupulatny muzułmanin w odpowiedzi dowiedział się, że datek nie rekompensuje występku pójścia do tego miejsca, od czego powinien się powstrzymać.⁷⁵⁹

4.3.5. Biblioteki

Słynne opisy geografów z X wieku sprawiły, że Al-Andalus kojarzone jest nieodmiennie z książkami. Ibn Sa’īd z zachwytem opisywał miłość Kordobańczyków do

⁷⁵¹ Zob. P. Scales, *The Fall of the Caliphate of Córdoba*, *op. cit.*, s. 64-66.

⁷⁵² Ibn ‘Idārī, III, s. 107.

⁷⁵³ Ibn Baškuwāl, III, nr 1081, s. 85.

⁷⁵⁴ Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-ard*, Bayrūt 1992, s. 108.

⁷⁵⁵ Al-Maqqarī, I, s. 223; por. R. Hillenbrand, *The Ornament of the World*, *op. cit.*, s. 119.

⁷⁵⁶ *Naszyjnik gołębiczy*, s. 48.

⁷⁵⁷ M. de Epalza, *La mujer en el espacio urbano musulmán*, *op. cit.*, s. 57.

⁷⁵⁸ M. Marin, *Zuhūd de Al-Andalus (300/912-420/1029)*, „Al-Qanṭara”, XII, 1991, s. 445.

⁷⁵⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 246, s. 168; *Mi’yār*, VI, s. 172.

książek i nauki.⁷⁶⁰ Wskazał także na liczne biblioteki prywatne, które były modne wśród warstw wyższych stolicy. Snobowano się wyszukując dzieła niedostępne w innych zbiorach.⁷⁶¹ W pochwalnym opisie Al-Manšūra w kronice Ibn ‘Idārīego ważnym komplementem jest informacja o jego bogatym księgozborze i umiłowaniu nauk (choć w rzeczywistości kazał niszczyć nieprawowierne pozycje).⁷⁶² Do powstania takiego środowiska szczególnie przysłużył się mecenat jaki roztoczył nad nauką kalif Al-Ḥakam II, który sprowadzał do Kordoby księgi z całego świata Ponadto zapraszał słynnych uczonych oferując im wysokie pensje za nauczanie w Wielkim Meczece. Ibn Ḥazm opierając się bezpośrednio na relacji eunucha Bakīyi, wówczas głównego bibliotekarza kalifa wskazał na istnienie w Alkazarze 400 tysięcy woluminów. Ich katalog miał zajmować 44 księgi. Nieustannie powiększający się księgozbiór władcy i jego rodziny przerastał możliwości lokalowe i musiał być pięciokrotnie przenoszony. W czasie jednej z takich przeprowadzek samą poezję transportowano pięć dni.⁷⁶³

Dowodem na znaczenie książek w Kordobie jest niezwykle ciekawe źródło – *Index librorum de diversis scientiarum ordinibus quos a magistris didicit Abu Baquer ben Khair*⁷⁶⁴. Jest ono zachowane jedynie w łacińskiej kopii. Jego autor Abū Bakr Ibn Ḥayr (1108-1179) sporządził listę dzieł studiowanych w szkołach w Al-Andalus w II połowie XI wieku. Można założyć, że program nauczania nie uległ zmianom od kilkudziesięciu lat, gdyż najnowsze pozycje w nim to *Zahr al-adab* Al-Ḥuṣriego (zm. 1061) oraz dzieła Al-Ma‘arrīego (zm. 1057) – *Daw’ saqī az-zand* oraz *Luzūmīyāt*. W Katalogu przeważają wschodnie antologie poetyckie oraz dywany poezji, spośród których popularnością miał się cieszyć szczególnie Abū Nuwās (756-814).⁷⁶⁵

4.4. Praktyki religijne

Praktyki muzułmańskie w Kordobie były już obiektem licznych badań naukowych. Ograniczę się zatem do skomentowania najważniejszych ich elementów przy poszczególnych fatwach i odesłania do literatury przedmiotu.⁷⁶⁶

⁷⁶⁰ Al-Maqqarī, I, s. 220-221.

⁷⁶¹ *Ibidem*, s. 462-463.

⁷⁶² Ibn ‘Idārī, II, s. 292-293.

⁷⁶³ R. Hillenbrand, *The Ornament of the World. Medieval Córdoba as a cultural centre*, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 120-121.

⁷⁶⁴ Abu Baquer ben Khair, *Index librorum de diversis scientiarum ordinibus quos a magistris didicit Abu Baquer ben Khair*, ed. Franciscus Codera, 2 vol., Madrid 1893-1895.

⁷⁶⁵ H. Péres, *op. cit.*, s. 31-40.

⁷⁶⁶ Wprowadzeniem może być *HEM*, III, s. 453-487. Z nowszych badań przewodnikiem może być M. Marín, *Muslim Religious Practices in Al-Andalus (2nd/8th-4th/10th Centuries)* [w:] *The Legacy of Muslim Spain, op. cit.*, s. 878-894.

Ortodoksja muzułmańska w sunnizmie pozostawia niewiele swobody dla różnicowanie praktyk religijnych. Tym bardziej warto zwrócić uwagę na problemy, jakie pojawiły się w orzeczeniach prawnych na ich temat.

Pierwszą fatwą z tej grupy jest starsze orzeczenie Wielkiego Kadiego Kordoby Muḥammada Ibn Bāšira (zm. 813/814). Był on jedynym, który wspominał o karze odcięcia dłoni. Nałożono ją na fałszerza aktów prawnych.⁷⁶⁷ Koraniczna kara obcięcia ręki uwzględniona jest także w prawie malickim w ściśle określonych przypadkach.⁷⁶⁸

Powyższe orzeczenie to doskonały wstęp do tego by badać dalsze orzeczenia prawne dotyczące życia religijnego, gdyż ukazuje wagę tych zagadnień dla społeczeństwa kordobańskiego.

Chciałbym choć wspomnieć pozostałe sprawy pochodzące z IX wieku. Był to okres kształtowania się prawa malickiego w Al-Andalus i *de facto* tworzenia ustroju państwa umajjadzkiego, którego było ono filarem. Z tego powodu warto pochylić się nad nimi, chociaż społeczeństwo doby kalifatu różniło się znacznie od tego w nich przedstawionych.

Yaḥyá Ibn Yaḥyá (zm. 849) w pierwszej z nich nakazał palenie domów handlarzy winem.⁷⁶⁹ Przedstawiona w poprzednim rozdziale kwestia spożywania alkoholu wskazuje wyraźnie, że ta decyzja nie przyniosła dalekosiężnych skutków.

Za bluźniercę został zaś uznany Hārūn Ibn Ḥabīb, brat prawnika ‘Abd Al-Malika Ibn Ḥabība. Twierdził on, że zabił kalifów Abū Bakra (632-634) oraz ‘Umara (634-644). Potwierdzono, że cierpiał na chorobę umysłową, ale pomimo tego orzekający Ibn Abī Zayd skazał go na karę śmierci, podczas gdy inni sędziowie sugerowali więzienie i karę cielesną.⁷⁷⁰

Drugim przykładem bezwzględnej kary za bluźnierstwo jest skazanie, niewymienionego z imienia bratanka ‘Aḡab, która była konkubina emira Al-Ḥakama I (796-822). Gdy pewnego dnia zaskoczył go nagle deszcz miał powiedzieć, że oto szewc zaczął rozpylać swoją skórę (*bada’ al-ḥarrāz yaruššu ḡulūdahu*). Porównanie Boga do szewca uznano za bluźnierstwo⁷⁷¹. W ocenie tego występku sędziowie byli podzieleni. Przeważała jednak opinia, że żart ten zasługuje jedynie na karę cielesną. Jednak po zmianie rządów, emir ‘Abd Ar-Raḥmān II zganił sędziów za pobłażliwość i skazał mężczyznę na karę śmierci przez ukrzyżowanie.⁷⁷²

⁷⁶⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 189, s. 52; *Mi’yār*, II, s. 414.

⁷⁶⁸ *Złodziejowi i złodziejce obcinajcie ręce w zapłatę za to, co oni popełnili. To jest przykładowa kara od Boga.* (*Koran*, V:38). Por. *Muwaṭṭa’*, XLI, s. 831-834.

⁷⁶⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 190, s. 52; *Mi’yār*, II, s. 409-410.

⁷⁷⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 191, s. 52; *Mi’yār*, II, s. 361.

⁷⁷¹ W prawie muzułmańskim uznawane za rodzaj apostazji.

⁷⁷² Al-Wanšarīsī, fatwa 192, s. 53; *Mi’yār*, II, s. 362.

Są to jedyne dwie fatwy dotyczące bluźnierstwa. Zwracają na siebie uwagę surowością, gdyż w obu przypadkach wyraźnie widać raczej brak zamiaru popełnienia tego przestępstwa. Raz był to bowiem człowiek chory psychicznie, za drugim razem można mówić o żarcie. Niestety, dla obu skazanych zakończyło się to egzekucją.

Z tego wczesnego okresu pochodzi jeszcze jedno orzeczenie, które dotyczyło krzywoprzysięstwa. Zwierzchnik policji Ibrāhīm Ibn Ḥasan Ibn Hālid⁷⁷³ zarządził czterdzieści batów dla winnego tego czynu mężczyzny, obcinając mu ponadto brodę, poczerniając twarz i nakazując spacerować w czasie jedenastu kolejnych modlitw jednocześnie krzywić się, iż jest krzywoprzysięzcą. Co ciekawe, informację tę Al-Wanšarīsī przytacza za kroniką Ibn ‘Abd Al-Barra (zm. 1071).⁷⁷⁴

Kolejna fatwa dotyczy ważnego dla historii Al-Andalus, ale i całej muzułmańskiej heterodoksji, ruchu religijnego – grupy Muḥammada Ibn Masarry (883-931). Jego ojciec ‘Abd Allāh powróciwszy z pierwszej peregrynacji po Oriencie w 854 roku został zwolennikiem myśli mutazylickiej⁷⁷⁵. Nie ujawnił swoich nowych przekonań, ponieważ znał mogło się to skończyć nawet karą śmierci, jak w przypadku jego przyjaciela Ḥalīla Ibn Raflaha. Ibn Masarra postawił pustelnię w Sierra Cordoba, co zyskało mu przydomek *Al-Ġabalī* – górala. Wzorem ojca nie ujawnił swojej doktryny, natomiast znany był z pobożności i praktykowania ascezy. Pomimo tego wysunięto przeciw niemu oskarżenia o propagowanie Empedoklesa, kojarzonego wówczas z ateizmem. Wyruszył wtedy z uczniami w podróż do Mekki, z której wrócił już za panowania ‘Abd Ar-Raḥmāna III. Władca ten był mniej negatywnie nastawiony do mistycyzmu. Ibn Masarra napisał dwie książki, które niestety nie zachowały się do naszych czasów, ale jego nauki przetrwały dzięki opisom u innych mistyków, jak Ibn ‘Arabiego (1165-1240) oraz Aš-Šahrazūriego (zm. po 1288). System Ibn Masarry zrekonstruował Miguel Asín Palacios (1871-1944).⁷⁷⁶ Była to doktryna radykalnie neoplatońska, z metafizyką zbudowaną na emanatyzmie, wzbogaconym o elementy bliskowschodniego manicheizmu oraz okultyzmu.⁷⁷⁷

⁷⁷³ Pełnił urząd w okresie rządów emira Muḥammada.

⁷⁷⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 193, s. 53; *Mi’yār*, II, s. 415.

⁷⁷⁵ Mutazylici – zwolennicy szkoły muzułmańskiej teologii spekulatywnej, działającej głównie w Iraku w VIII-X wieku, wprowadzili do teologii elementy spekulacji racjonalistycznej i ukształtowali dialektykę muzułmańską (kalam), posługiwali się metodami przejętymi z filozofii hellenistycznej.

⁷⁷⁶ M. Asín Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, translated by Elmer H. Douglas and Howard W. Yoder, Leiden 1978 (pierwsze wydanie: *Abenmasarra y su escuela. Origenes de la filosofia hispano-musulmana*, Madrid 1914, praca dostępna w całości na stronie <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=100046> [dostęp 15.04.2014]).

⁷⁷⁷ Więcej na temat jego doktryny we wspomnianym powyżej dziele Asín Palacios oraz w M. Marín, *Zuhhād de Al-Andalus (300/912-420/1029)*, „Al-Qanṭara”, XII 1991, s. 439-470.

Ibn Masarra zdołał zgromadzić wokół siebie wielu uczniów, a jego doktryna aż do czasów palenia ksiąg za Al-Manšūra nadal funkcjonowała w wąskich kręgach. Uczniowie mistyka, nazwani zresztą w fatwie odszczepieńcami (*rāfiḍa*) zwrócili się do Abū Ibrāhīma Iṣḥāq Ibn Ibrāhīma w sprawie nieprzestrzegania przez kadich kilku zasad, w tym obowiązku zastępowania przez kobietę zaufaną dwóch sędziów – świadków, wyznaczonych do obserwowania małżonków na wypadek rozvodu (zgodnie z zaleceniami muzułmańskimi byli oni osobami wybranymi przez rodziny). Ponadto zarzucili im odrzucenie tradycji (*sunny*) i ogłaszaniu wyroku dysponując jednym świadectwem. Kadi w odpowiedzi przytoczył swoją argumentację w obu tych sprawach.⁷⁷⁸ Orzeczenie to świadczy o tym, że zwolennicy Ibn Masarry nie przebywali w ukryciu jak ich mistrz, ale otwarcie występowali w Kordobie w I połowie X wieku.

Kolejna grupa orzeczeń dotyczących podstawowych obowiązków muzułmańskich nawiązuje przede wszystkim do modlitwy. Ibn Lubāba został zapytany, czy dozwolone jest odmawianie modlitwy mając na nogach *harākis*⁷⁷⁹. Odpowiedź wyjaśniła, że może ale przy spełnieniu kilku warunków. Musi być w stanie dokonać ablucji (*wuḍūʿ*) nad nimi, jak to się robi w przypadku kłapek (*huff*), muszą one być czyste, a długość podeszwy musi być równa długości stopy.⁷⁸⁰

Drugim problemem wyrosłym przy okazji tego obowiązku islamskiego są modlitwy dodatkowe (*aṣfa*) pomiędzy modlitwami wieczornymi. Ibn Sirāḡ (zm. 1064)⁷⁸¹ odpowiedział, że modlitwy nocne w okresie ramadanu (znane jako *at-tarāwīḥ*) są wskazane, ale odbywać się powinny po ostatniej modlitwie. Co się zaś tyczy modlitwy przez modlitwą wieczorną, to będą częścią modłów dodatkowych (*nawāfil*). Dodatkowe modlitwy należy jednak odprawiać w obecności niewielu osób.⁷⁸²

Przy okazji omówienia klęski suszy w Al-Andalus wspomniałem o modlitwach o deszcz – *istisqāʿ*. Jest im także poświęcona jedna fatwa Ibn Sirāḡa. Odpowiada on na pytanie, czy podczas tychże modlitw ludzie mogą jak to jest w zwyczaju wędrować w procesjach na ulicach i w meczetach, jednocześnie głośno śpiewać błagając o przebaczenie w formie wezwań (*duʿa*) lub wymieniania imion Bożych (*dikr*). Powołując się Ibn Ḥabība kadi odpowiedział, że ten nie aprobował tego typu procesji, jeśli towarzyszą im krzyki i płacz, a także uczestniczą w nich kobiety i dzieci. Wspomniał także Mūsę Ibn Nuṣayra, jednego ze

⁷⁷⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 196, s. 54; *Miʿyār*, II, s. 443-443.

⁷⁷⁹ *Harākis* - rodzaj rustykalnych butów z surowej skóry, popularnych szczególnie w Fezie.

⁷⁸⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 202, s. 54-55; *Miʿyār*, I, s. 12-13.

⁷⁸¹ Umiejscowienie w czasie Ibn Sirāḡa nie jest pewne, może to być kordobański kadi, jak również kadi Grenady z XV wieku o tym samym nazwisku.

⁷⁸² Al-Wanšarīsī, fatwa 218, s. 58-59; *Miʿyār*, I, s. 164.

zdobywców Al-Andalus, który organizując takie procesje oddzielił mężczyzn od kobiet, dzieci i *dimlich*, co zaaprobowali uczeni z Medyny.⁷⁸³

Warto jeszcze zwrócić uwagę na krótką fatwę dotyczącą zakatu. Ibn 'Attāb został zapytany, czy należy pobierać ten podatek od heretyków (*ahl al-ahwā'*). Orzekający wykazał się wyjątkową pragmatycznością, gdyż uznał, że nie ma przeszkód, aby od nich zakat pobierać, o ile tylko można ich uznać za muzułmanów.⁷⁸⁴

Ibn Zarb został z kolei spytany, czy można przekazywać swój zakat trędowatym. Uznał on to za zgodne z prawem.⁷⁸⁵ W pełnej wersji arabskiej znajduje się także uzasadnione, że przekazanie im zakatu jest zasadne, ponieważ trędowaci nie są grupą majątną (*laysū qawm bi-a'yānihim*).⁷⁸⁶

W sprawie tego obowiązku muzułmańskiego został również zapytany Abū Šāliḥ Ayyūb Ibn Sulaymān. Zgodził się on, podążając za opinią Ibn 'Ubaydy, że dozwolonym jest wysyłanie zakatu muzułmanom będącym w niewoli, jak również nagim, głodnym i bez środków do życia.⁷⁸⁷

Kwestia jeńców pojawiała się częściej. Ibn Lubāba orzekał także w tej sprawie. Problemem był zakat na biednych i potrzebujących. Kadi wskazał że jeśli to jest możliwe, to można tę jedną trzecią (standardowa wysokość darowizny) przekazać również na rzecz wykupu jeńców.⁷⁸⁸

Kwestia wojny, choć z bliżej nieznanym niemuzułmańskim wrogiem⁷⁸⁹, pojawiła się także w orzeczeniu Abū Šāliḥ Ayyūb Ibn Sulaymān. Mieszkańcy pewnego miasta będącego w stanie wojny zgodzili się wysłać grupę zwiadowców, w sumie 50 jeźdźców podzielonych na cztery grupy. Mieli oni wypatrywać kolumn wojsk przeciwnika. Kadi zapytany był jak należy rozłożyć koszty utrzymania tych zwiadowców. Wydanie Lagardère'a zespoło odpowiedź kadiego z tekstem zapytania, jednak to orzekający wskazał, że zwiadowców zatrudniono na czas nieokreślony, a wsparcie na nich łożyć mieli wszyscy nieżonaci mężczyźni. Jednak każdą większą ich liczbę już należało wspierać wspólnie wysiłkiem całej wspólnoty.⁷⁹⁰

⁷⁸³ Al-Wanšarīsī, fatwa 214, s. 58; *Mi'yār*, I, s. 164.

⁷⁸⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 223, s. 61; *Mi'yār*, II, s. 337-338.

⁷⁸⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 268, s. 172.

⁷⁸⁶ *Mi'yār*, VI, s. 506.

⁷⁸⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 198, s. 54; *Mi'yār*, I, s. 397.

⁷⁸⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 148, s. 407; *Mi'yār*, IX, s. 256.

⁷⁸⁹ Wydanie Lagardère'a nie wskazuje tego, jednak w tekście arabskim można wyczytać, że są to wrogowie spoza *dār al-islām*.

⁷⁹⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 201, s. 54; *Mi'yār*, II, s. 118.

Do tej pory opisywałem przypadki będące raczej dyskusją nad ogólnie ustalonymi normami. Kolejne dwie fatwy dotyczą już praktyk będących poważnym naruszeniem zasad islamu. W takiej sprawie został spytany Iṣḥāq Ibn Ibrāhīm w czasie rządów Al-Ḥakama II. Pojawiły się bowiem dowody na świętokradztwo (*ta'ṭīl*⁷⁹¹) i ateizm (*ilhād*) niejakiego Abū Al-Ḥayra (potem w tekście ze zmienionym imieniem na Abū Aš-Šarra⁷⁹²).

Druga fatwa wymienia już szczegółowo występki oskarżonego o herezję 'Abd Allāha Ibn Aḥmada Ibn Ḥātima. Postawiono mu zarzut herezji (*zandaqa*), a przede wszystkim licznymi obelgami wobec Proroka i 'Ā'iszy. Nazywał go sierotą lub sierotą Kurajczyków, ojczymem Ḥaydary (Iwa – 'Alego). Powiedział, że gdyby Prorok mógł jeść delikatne jedzenie, nie musiałby jeść prostacko, a jego ascetyzm nie był dobrowolny. Dalej mówił, iż kalifowie 'Umar i 'Alī byli głupcami, a nadto, że nie trzeba dokonywać ablucji po dużej nieczystości (*ḡanāba*) i zaprzeczał predestynacji (*qadar*). Co więcej, potwierdził te opinie u kadiego.⁷⁹³

Sprawę pierwszego z nich przed oblicze kadiego przywiódł *ṣāhib al-waṭā'iq*⁷⁹⁴, który zapytał kadich, jak należy go osądzić. Wielki mufti (*ṣāhib aṣ-ṣalāt al-ḡama'a*) Muḍīr Ibn Sa'īd oraz szef policji Aḥmad Ibn Muṭarrif Aṭ-Ṭulayṭulī wraz z innymi urzędnikami stwierdzili, że należy go skazać na śmierć bez możliwości ostatecznego odwołania. Pojawili się natomiast i uważający, że należy mu to prawo przyznać. Decyzję oddano w ręce kalifa, który scedował decyzję na Muḍīra Ibn Sa'īda. Zastosowano analogię (*qiyās*) do innej sprawy tego typu i rozpoczęto przesłuchania świadków. Na czterdzieści osób zeznających przeciwko oskarżonemu w sali wezyrów, zatwierdzono osiemnaście świadectw. Aḥmad Ibn Muṭarrif wraz z innymi przekazał prawnikom, że był niewiernym ateistą (*mulḥid kāfir*) zasługującym na karę śmierci i nie przysługuje mu odwołanie do kalifa, jedynie jeden z obecnych tam prawników uważał, że przysługuje mu odwołanie. Kalif Al-Ḥakam zdecydował o ukrzyżowaniu bez odwołania (*i'dār*), nakazał także wezyrowi 'Iṣie Ibn Futaysowi zachowanie akt (*ṣarafa al-waṭīqa litakūna fī al-bayt*). Dalej w orzeczeniu następuje informacja o wykonaniu egzekucji i towarzyszącej temu manifestacji poparcia dla władzy ze strony ludu i

⁷⁹¹ Ta'ṭīl – w uproszczeniu można tłumaczyć to słowo jako świętokradztwo, jest to jednak teologiczny termin oznaczający negowanie wszystkich atrybutów Boga, przeciwstawny do taṣbīh.

⁷⁹² Abū Al-Ḥayr- dobro, Abū Aš-Šarr- zło. Przypuszczalnie osoba mająca ciężkie przewinienia na sumieniu nie mogła już nosić tak szlachetnego imienia.

⁷⁹³ Al-Wanṣarīsī, fatwa 222, s. 60; *Mi'yār*, II, 328.

⁷⁹⁴ Ṣāhib al-waṭā'iq – urzędnik na stanowisku bliskim notariusza państwowego, zob. A. Ğ. 'Abūd, *Ṣāhib al-waṭā'iq wa 'amaluhu fī Al-Andalus*, „Dirāsāt tāriḥīya”, no 13 (2012), s. 227-276.

arystokracji (*al-'amma wa-l-ḥaṣṣa*). Fatwa informuje także jak należy sądzić w takich sytuacjach zgodnie z prawem malickim, podkreślając przy tym jego supremację.⁷⁹⁵

Orzeczenie dotyczące drugiej sprawy również zabrania odwołania, a dodatkowo nie zezwala na dziedziczenie jego majątku przez krewnych. Dobra oskarżonego zostały skonfiskowane, ale sam 'Abd Allāh zbiegł do Badajoz. Ostatecznie został schwyty, wtrącony do więzienia i ukrzyżowany.

Następna fatwa również opisuje karę za bluźnierstwo. Pobieraniem dziesięciny zajmował się urzędnik zwany *'aššār*. Sprawdzał on bagaże wkraczających do miasta i pewnego dnia jeden z kontrolowanych rozpoznał go, mówiąc że wykonywał tę samą czynność w Grenadzie. Potem był żebrakiem, więc powinien wrócić do tego zawodu. Poborca odparł, że Prorok także zebrał i nic w tym złego. Miał powiedzieć: *Jeśli ja byłem głupcem (ḡahaltu), to i on nim był*. Wielu muzułmanów zaświadczyło, że słyszało tę wymianę zdań, jak i pojawiły się inne bluźniercze wypowiedzi urzędnika w zeznaniach. Oskarżony wszystkiemu u kadiego zaprzeczał. Ibn 'Aṭṭāb odpowiedział, że kara śmierci w tym przypadku jest obligatoryjna, o ile świadectwa pochodzą od pewnych ludzi. Jeśli nie, należy skazać go na karę chłosty lub więzienia.⁷⁹⁶

Warto w tym miejscu wskazać za Cristiną de la Puente⁷⁹⁷ na istnienie dwóch typów uwięzienia w Al-Andalus. Pierwsze z nich to prewencyjne, które stosowano głównie wobec zakładników wojennych, drugie to karne. Badaczka wykluczyła jednocześnie istnienie w Al-Andalus więzienia administracyjnego, wskazanego na arabskim Wschodzie przez Irene Schneider.⁷⁹⁸

Powyższe orzeczenia są cenne ze względu na kilka jego elementów. Są one przykładem na ścisły związek doktryny malickiej z państwem umajjadzkim. Jednocześnie pokazują one zbrodnie uznawane za najcięższe i jakie stosowano za nie kary. Kwalifikacja ta w zasadzie nie zmieniła się w islamie do czasów współczesnych. Kara publicznego ukrzyżowania w tym przypadku nie była jedyną, którą odnotowano, choć z reguły stosowano ją wobec buntowników i morderców.⁷⁹⁹ Powyższe fatwy ukazują zwierzchność prawną kalifa,

⁷⁹⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 207, s. 56-57; *Mi'yār*, II, s. 328-329. Tematyce egzekucji i morderstw w Al-Andalus poświęcony został cały numer „Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus, XIV. De muerte violenta”, edición Maribel Fierro, Madrid 2004.

⁷⁹⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 221, s. 59; *Mi'yār*, II, s. 325-327.

⁷⁹⁷ C. De la Puente, *En las cárceles del poder: prisión en al-Andalus bajo los omeyas (II/VIII-IV/X)*, „Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus, XIV”, *op. cit.*, s. 130.

⁷⁹⁸ I. Schneider, *Imprisonment in pre-classical and classical Islamic law*, „Islamic Law and Society”, II/2 (1995), s. 157-73.

⁷⁹⁹ Zob. M. Fierro, *Violencia, política y religión durante el siglo IV/X: el reinado de 'Abd al Rahman III*, „Estudios Onomástico-Biográficos de al Andalus, XIV”, *op. cit.*, s. 37-101.

ale i jego zaufanie do wielkiego muftiego. Przekazały także informację o istnieniu archiwum-kancelarii, co potwierdzają inne źródła.⁸⁰⁰

Kolejna fatwa dotyczy również praktyk zakazanych w islamie. Ibn Sirāğ został zapytany w sprawie pewnego imama zajmującego się geomancją (*ḍarb al-ḥatt*). Wrózenie ze znaków nakreślonych na ziemi lub rozsypanych substancji jest w islamie zakazane⁸⁰¹, odpowiedź kadiego, który nakazuje zaprzestania tych praktyk, nie jest zaskakującą. Wymienił też inne zabronione czynności, jak wyliczanie przeznaczenia (*ḥisāba*, bliskie numerologii), wrózenie, (*kihāna*), astrologia, (*tanğīm*), predykcja (*qura'a*), magia miłosna (*ḥubb*) oraz inne tego typu praktyki.⁸⁰² Nie dziwi zakaz naśladowania takiego imama, lecz raczej sam fakt, że któreś wspólnocie przewodniczyła osoba nieznająca do tego stopnia islamu. Z drugiej zaś strony nie wiadomo nic ponadto o tym imamie, ani o jego wiernych. Nic co mogło by podać pochodzenie jego praktyk i ewentualnie spekulować o ich rozprzestrzenieniu. Istotną informacją byłaby lokalizacja jego meczetu (Kordoba czy wieś pod miastem), ale tejże również nie ma w źródle.

Ibn Lubāba musiał z całą stanowczością reagować na odchylenia od ortodoksji muzulmańskiej na wsiach. W noc 'ansara, czyli przesilenia letniego (obchodzone w Kordobie 24 czerwca) rozpościerano tam tkaniny i jeżdżono konno przed modlitwą. Kadi został spytany o dopuszczalność tych praktyk. Ibn Lubāba kategorycznie zakazał tego, wskazując na głupotę ludzi ze wsi, psujących zwyczaje i dobre wychowanie.⁸⁰³

Innym świętem celebrowanym w Kordobie była „noc starszych”⁸⁰⁴ (*laylat al-'ağūz*). Nauczyciel Muḥammad Ibn Ḥamīs pytał o możliwość jej obchodzenia. Ibn Waḍḍāḥ uznał to za zakazane i obrzydliwe (*'ib ṣadīd*).⁸⁰⁵

Fatwa wydana przez Ibn Daḥḥūna równie dobrze pasowałaby i do współczesnych realiów. Został on spytany o muezzina Abū Ar-Rafi'a Sulaymāna Aš-Šaqqāqa, który miał rzekomo wzywać wiernych na modlitwę zbyt głośno. Skarżono u kadiego, że w środku nocy nawoływał aż do rana. Kadi się zgodził ze skarżącymi, na co muezzin stwierdził, że działał wedle ustalonych godzin. Dalej w źródle następują odpowiedzi kilku naocznych świadków. Ibn Daḥḥūn napisał, że muezzin powinien przestać przeszkadzać sąsiadom i nawoływać odtąd z umiarem, jak jego poprzednicy. Podobnie do niego odpowiedział Ibn Al-Farağ, a Abū 'Alī

⁸⁰⁰ Zob. więcej w: *HEM*, III, s. 22-29.

⁸⁰¹ Por. T. Fahd, *Ḥatt* [w:] *EOI*, IV, s. 1128-1130.

⁸⁰² Al-Wanšarīsī, fatwa 211, s. 58; *Mi'yār*, I, s. 133.

⁸⁰³ Al-Wanšarīsī, fatwa 56, s. 476; *Mi'yār*, XI, s. 92.

⁸⁰⁴ Lagardère poprzestał na takim przetłumaczeniu. Przypuszczalnie było to siedmiodniowe święto końca zimy (*ayyām al-'ağūz*, rdeń *'ğz oznacza kończyć coś) na przełomie lutego i marca, obchodzone przez Arabów jeszcze przed islamem. Por. E.W. Lane, *An Arabic English Lexicon*, Beirut 1968, v. 5, s. 1961.

⁸⁰⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 58, s. 477; *Mi'yār*, XI, s. 293.

Al-Maṣīl uznał zachowanie muezzina za karygodne i za złamanie zakazu przeszkadzania sąsiadom. Jedynie Ibn Al-‘Aṭṭāb przyznał rację skarżonemu, gdyż nie należało przeszkadzać w szerzeniu islamu, a sam ‘*adān* (wezwanie na modlitwę) to jego narzędzie używane od czasów Proroka i nakazane w *Koranie*.⁸⁰⁶

4.5. Stosunki międzywyznaniowe

Kordoba, jak i całe Al-Andalus, była miastem trzech religii – islamu, chrześcijaństwa i judaizmu. Spośród nich Żydzi stanowili drobną część, natomiast proporcje chrześcijan i muzułmanów w społeczeństwie zmieniały się. W X i XI wieku islam uzyskał już zdecydowaną przewagę liczebną, spychając chrześcijaństwo do pozycji wyznania mniejszości. W średniowiecznych krajach muzułmańskich sytuację chrześcijan oraz wyznawców innych religii Księgi można określić mianem dyskryminacji, ale nie prześladowania. Nie oznacza to, że prześladowań nie było wcale, bo pojawiały się zarówno na Bliskim Wschodzie jak i w Al-Andalus. W czasie swego panowania kalif fatymidzki Al-Ḥākim II (996-1021) zakazał obchodzenia Wielkanocy, obrabował lub spalił wiele tysięcy kościołów i w 1009 roku rozkazał zburzyć Bazylikę Grobu Pańskiego w Jerozolimie.⁸⁰⁷

Wspominałem w poprzednich rozdziałach o okresie męczenników w Kordobie w IX wieku, ale były także inne okresy prześladowań w Al-Andalus. Najgorsza sytuacja była dopiero pod panowaniem berberyjskim w XII i XIII wieku, jednak warto zwrócić uwagę na kilka zdarzeń wcześniejszych. W okresie taifatów doszło do pogromu Żydów w Grenadzie w 1066 roku, poprzedzonego antyżydowskimi pamfletami Abū Ishāqa z Elwiry. W ich trakcie zamordowany został wezyr Yosef Ibn Naghrela wraz z czterema tysiącami swoich współwyznawców.⁸⁰⁸ W samej Kordobie antyżydowskie rozruchy pojawiły się w szczytowym okresie fitny w 1011 roku. Jednak masakra 1011 roku dokonana przez płądrujące miasto wojska Sulaymāna Ibn Al-Ḥakama Al-Musta‘ina dotyczyła szerszej grupy mieszkańców, nie tylko diaspory żydowskiej. Innym epizodem prześladowania, tym razem chrześcijan, był bunt Ibn Ḥafṣūna w początkach X wieku. Konwersja tego rebelianta na chrześcijaństwo, a właściwie powrót do religii przodków sprawił, że wielu Mozarabów wsparło jego sprawę. Po upadku jego twierdzy Bobastro (928), już po śmierci wodza (917)

⁸⁰⁶ Al-Wanṣarīsī, fatwa 221, s. 353; *Mi‘yār*, IX, s. 23-26.

⁸⁰⁷ B. Krönung, *Al-Ḥākim und die Zerstörung der Grabeskirche*, [w:] *Konflikt Und Bewältigung: Die Zerstörung Der Grabeskirche Zu Jerusalem Im Jahre 1009*, herausgegeben von T. Pratsch, Berlin 2011, s. 139-158; por. A. Mez, *Renesans islamu*, *op. cit.*, s. 77-78;

⁸⁰⁸ B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984, s. 54 oraz bardziej szczegółowo wraz z wyborem źródeł [w:] N.A. Stillman, *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*, Philadelphia 1979, s. 211-225.

pozycja chrześcijan była trudna. Jednak polityka ʿAbd Ar-Raḥmāna III wobec mniejszości okazała się być ostatecznie bardzo tolerancyjna, czego dowodem były kariery Hasdaya Ibn Šapruta oraz biskupa Recemunda.

Wspominając nieco wyżej o dyskryminacji mam na myśli dyskryminację rozumianą w dzisiejszych kategoriach, a mianowicie pozbawienie części praw, które przysługiwały większości muzułmańskiej. Chrześcijanie i Żydzi dysponowali prawem do kultywowania swoich religii, jednak pewne tego przejawy były tłumione, na przykład bicie w dzwony. Jak już wskazałem w poprzednim rozdziale opisując przypadki mieszanych małżeństw, rodzina chrześcijańska mogła utracić prawa do opieki nad swoim dzieckiem (używając współczesnej terminologii), jeśli ono przyjęło islam. Srogo karane były jakiegokolwiek próby nawracania muzułmanów. *Dimmi* musieli także nosić wyróżniające ich od wyznawców islamu żółte elementy ubioru, zgodnie z dekretem ʿUmara.

Przejaw dyskryminacji mniejszości religijnej w praktyce prezentuje *iğmā*⁸⁰⁹ Abū Šāliḥa Ayyūba Ibn Sulaymāna. Rada prawników (*šūrā*) orzekała w sprawie zburzenia świeżo postawionej synagogi (*šanūga*) w Kordobie. Zgromadzenie dodało, że chrześcijanie i Żydzi nie mogą wznosić w miastach muzułmańskich i pośród wyznawców islamu nowych miejsc kultu. Długa lista orzekających w fatwie wyraźnie zaznaczyła jednomyślność tego orzeczenia, a następnie dodano argumenty teologiczno-prawne przemawiające za tą decyzją.⁸¹⁰

Drugim problemem, który pojawił się wśród orzeczeń Abū Šāliḥa Ayyūba Ibn Sulaymāna, a którym zajęła się rada, była sprawa pewnej kobiety imieniem Dalğa. Podawała się ona (*zaʿamat annaha*) za chrześcijankę. Negowała boskość (*rubūbiya*) Allāha⁸¹¹, twierdziła, że Jezus jest Bogiem (*Allāh*). Posunęła się dalej, mówiąc że Muḥammad kłamał w sprawie otrzymanego posłannictwa od Boga. *Šūrā* zdecydowała o skazaniu jej na śmierć oraz spalenie (*taʿḡīlhā ilā an-nār al-ḥāmīya*), przypuszczalnie zwłok.⁸¹²

Przedstawiona w tej fatwie sprawa ukazuje sytuację podobną do tych opisywanych przez Eulogiusza z okresu męczenników. Kara za bluźnierstwo przeciwko Prorokowi była wymierzona także w tym wypadku zgodnie z obowiązującymi standardami za to przewinienie.

⁸⁰⁹ *Iğmā* – zgoda uczonych co do jakiegoś tematu, odpowiednik rzymskiego *opinio prudentium*.

⁸¹⁰ Skład rady: ʿUbayd Allāh Ibn Yaḥyá, Muḥammad Ibn Lubāba, Ibn Ġālib, Ibn Al-Walīd, Saʿd Ibn Muʿāḍ, Yaḥyá Ibn ʿAbd Al-ʿAzīz, Ayyūb Ibn Sulaymān oraz Saʿīd Ibn Ġubayr; *Miʿyār*, II, s. 246-249; Al-Wanšarīsī, fatwa 203, s. 55.

⁸¹¹ W tym wypadku zdecydowałem się pozostawić słowo Bóg w oryginalnym brzmieniu, gdyż orzecznik, jak sędzę, wskazał w ten sposób pierwsze z jej przewinień. Kontrastuje to oczywiście z faktem, że Allāh jest tym samym Bogiem, którego wyznawali chrześcijanie.

⁸¹² Al-Wanšarīsī, fatwa 204, s. 55; *Miʿyār*, II, s. 344.

Dysponujemy także fatwą Ibn Zarba odnoszącą się do tajemniczego zaginięcia pewnej muzułmanki. Muzułmanka ta ostatni raz była widziana w towarzystwie chrześcijanina Sa'īda, któremu przypisywano złą opinię (*min ahl aš-širr wa al-fisād*). Brat zaginionej twierdził, że ten chrześcijanin zabrał ją gdzieś i uprowadził. Jednak pojawili się świadkowie, którzy wskazywali na prawowierność Sa'īda i jego godne postępowanie, w tym unikanie ludzi wątpliwej reputacji. Mężczyzna był więziony przez kadię już od 510 dni. Z odpowiedzi Ibn Ḥārīta oraz Ibn Zarba dowiadujemy się, że należy zweryfikować zeznania świadków.⁸¹³

Sprawa ta jest o tyle ciekawa, że aresztowano człowieka i przetrzymywano prawie półtora roku na podstawie jednego zeznania. Chrześcijanin ten mógł jednak liczyć na zmianę decyzji, skoro pojawili się świadkowie wskazujący na jego dobrą opinię.

W fatwach pojawił się także problem jeńców muzułmańskich. Ibn Sirāğ został spytany o pojmanych przez chrześcijan muzułmanów, którzy zdołali zbiec z niewoli podczas cumowania statku w porcie. W odpowiedzi dowiadujemy się, że w żadnym razie nie należy ich chwycić czy wydawać.⁸¹⁴

Istnieje jeszcze fatwa z X wieku, lecz jej datacja jest niepewna. Kordobańscy prawnicy zostali zapytani o sytuację pewnego chrześcijanina niewłaściwie się zachowującego wobec muzułmanek, mężatek i dziewczynek (*at-tahlīṭ wa at-tahlīq linisā'*). W odpowiedzi 'Abd Ar-Raḥmān Ibn Baqī Ibn Muḥlid nakazał karę cielesną w postaci batów (wahającą się od 300 do 400) oraz długiego uwięzienia. Druga odpowiedź jest autorstwa Sa'īda Ibn Aḥmada Ibn 'Abd Rabbihi. Wskazała ona, że batów powinno być 300, poza tym zgadzała się z poprzednim osądem.⁸¹⁵

Powyższe fatwy ukazują dwa epizody, w których chrześcijaństwo jest raczej tłem, niż przyczyną ich wydania. Orzeczenie o napastującym muzułmanki mężczyźnie równie dobrze mogła by dotyczyć muzułmanina, choć przypuszczalnie otrzymałby krótszy wyrok więzienia.

Sprawa związana z jeńcami nie budzi większego zdziwienia, przedłożono wyznawców islamu ponad tych, którzy ich do niewoli wzięli. Nie jest to jedyne orzeczenie związane z jeńcami muzułmańskimi. Ibn Ḥamīr (zm. X w.) został zapytany w sprawie sprzedaży części dóbr należących do muzułmanów uwięzionych na ziemi niewiernych. Autor orzeczenia sugeruje ich aukcję, aby łączyć pieniądze potrzebne na spłatę okupu. W odpowiedzi jednak

⁸¹³ Al-Wanšarīsī, fatwa 208, s. 57-58; *Mi'yār*, II, s. 346-341

⁸¹⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 216, s. 58.

⁸¹⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 292, s. 72; *Mi'yār*, II, s. 345-346.

zaznaczono, że taka sprzedaż wymaga poświadczenia od osób sprzedających upoważnienia do takiej operacji.⁸¹⁶

Abū Ṣāliḥ Ibn Sulaymān został spytany o zapis na rzecz biednych. W zapisie sprecyzowano, że jeńcy do czasu wykupu nie mają praw do tych pieniędzy, o ile sami nie byli biedni.⁸¹⁷ Wydanie arabskie uwzględniło odpowiedź kadiego, który uznał wolę darczyńcy w tym przypadku za wiążącą.⁸¹⁸

W okresie wojen prowadzonych przez ʿAbd Ar-Raḥmāna III i później za Al-Manṣūra z chrześcijańską północą niewole zdarzały zapewne często. Oprócz tego należy doliczyć działalność piratów, zarówno chrześcijańskich, jak i muzułmańskich. Korsarze bizantyjscy pojмали imama Salamę Ibn Umayyę Ibn Wadīʿa (zm. 1050), który wracał z wyprawy na Bliski Wschód w 993 roku. Spędził w niewoli kilka lat.⁸¹⁹

Inną ciekawą sprawą obrazującą stosunki międzyreligijne i związane z nimi tabu jest wczesne orzeczenie przypisane Ibn Muzaynowi (zm. 873) oraz podobne Ibn Ḥabība (zm. 853). Postanowiłem włączyć je w obręb tej pracy, ponieważ są jednymi z nielicznych ukazujących rzeczywistość kordobańską z perspektywy islamskich zakazów tamtych czasów.

Ibn Muzayn został spytany o muzułmanina, który kupił szatę chrześcijańską i powiedziano mu, że jeśli ją wypierze, to będzie się mógł w niej modlić. Nie wiedział o tym wcześniej. Odpowiedź wyjaśnia, że jeśli nie wiedział, że jest chrześcijańska lub też ubierał ją chrześcijanin powinien ją zwrócić. Jeśli wiedział o tym, a nie jest to skutek jego ignorancji, także musi ją zwrócić. Porównano to dalej do sytuacji zakupienia pohańbionego niewolnika (*ʿabd muʿtīb*), deklarując, że nie wiedziało się o takim jego stanie.⁸²⁰

Ibn Ḥabība zapytano natomiast o dużo bardziej oczywistą sprawę z punktu widzenia muzułmańskich tabu. Pewien nierozważny muzułmanin pozostawił drzwi do silosu otwarte (fatwa nie wskazała precyzyjnie jego zawartości). Przez nie weszła do środka świnia⁸²¹ i tam zdechła. Czy ów mężczyzna mógł sprzedać tę żywność chrześcijaninowi? Odpowiedź wyraźnie zaznaczyła, że nie mógł jej zbyć ani chrześcijaninowi, ani muzułmaninowi. Nie mógł też jej zasiać, ani sprawić by chrześcijanie na tym zarobili.⁸²²

Pierwsza część orzeczenia Ibn Ḥabība jest oczywista, świnie są bowiem ściśle zakazane dla muzułmanów. Przypuszczam, że zawartością silosu było zboże, choć fatwa nie

⁸¹⁶ Al-Wanṣarīsī, fatwa 252, s. 169.

⁸¹⁷ Al-Wanṣarīsī, fatwa 147, s. 407.

⁸¹⁸ *Miʿyār*, IX, s. 255-256.

⁸¹⁹ Ibn Baṣkuwāl, nr 520, II, s. 351.

⁸²⁰ Al-Wanṣarīsī, fatwa 245, s. 168; *Miʿyār*, VI, s. 53.

⁸²¹ Fatwa wspomina o *ḥinzīr*, równie dobrze mogła być to świnia, co dzik, z którymi były problemy na Półwyspie Iberyjskim co najmniej do czasów nowożytnych.

⁸²² Al-Wanṣarīsī, fatwa 244, s. 168; *Miʿyār*, VI, s. 219-220.

precyzuje tego. Jediną wskazówką jest zakaz siewu skażonego przez świnie pożywienia (*at-ta'ām*). Niezwykle ciekawe jest ostatnie zdanie tego orzeczenia, które podkreśla, że na stracie tego nierozgarniętego muzułmanina nie mogą zarobić chrześcijanie. Pokazuje to, że prawnicy dążyli do zwiększenia przewagi wiernych nad Nazarejczykami (tak w arabskich tekstach z Al-Andalus nazywani są chrześcijanie). Druga połowa IX wieku była kluczowa dla sytuacji religijnej Półwyspu, gdyż następowało przesilenie między liczbą wyznawców obu religii na korzyść islamu.

Już z X wieku pochodzi orzeczenie Ibn Lubāby dotyczące handlu z Żydami. Został spytany, czy mogą oni sprzedawać trudno dostępnych towarów (*tarīf, ʔarīfa, ʔuraf*)⁸²³. Ibn Lubāba odparł zdecydowanie, że pytający imam musiał być ignorantem słabym na umyśle, bowiem jest to dozwolone. Należało bowiem, jego zdaniem, powołać urzędnika do pobrania od każdego handlującego Żyda 10 dinarów oraz wydania fatwy zamiast tego ignoranta, który ludziom nie objaśnił należycie sprawy.⁸²⁴

Istniały jednak inne ograniczenia w handlu innowierców z muzułmanami. Ibn Al-Fahhār (zm. 1028) został spytany w sprawie chrześcijanina sprzedającego konia z oznaczeniem przynależności do muzułmańskiego *hubusu*. Kadi zaznaczył, że taka sprzedaż jest niedopuszczalna.⁸²⁵ *Hubusy* jako dobra mające służyć wspólnocie muzułmańskiej musiały więc pozostać w ummie.

Kolejną sprawą oddającą specyfikę życia *dimnich* w Kordobie jest kwestia dotycząca własności. Ibn Al-Walīd (zm. 926) zmarły w początkach panowania ʿAbd Ar-Raḥmāna III został spytany wraz z innymi kordobańskimi uczonymi o młodego niewolnika będącego własnością Żyda. Ten niewolnik zaczął twierdzić, że jest człowiekiem wolnym i jest zmuszany do konwersji na judaizm. Został więc postawiony przed człowiekiem zaufanym (*amin*), ale uciekł sprzed jego oblicza. Żyd twierdził, że to urzędnik go przemieścił do swojej posiadłości (*day'a*). Ibn Al-Walīd odpowiedział, że to co powiedział Żyd do urzędnika jest niewłaściwe. Dodał, że jeśli urzędnik odszedł i wrócił z tym niewolnikiem, nie jest winny. Druga odpowiedź Ibn Lubāby wskazuje, że jeśli urzędnik wyszedł z nim, jest odpowiedzialny. W trzeciej odpowiedzi, autorstwa Ibn Ġālība, wskazano, że jeśli zostanie udowodnione urzędnikowi, iż to on się przemieszczał do swojej posesji z tym niewolnikiem,

⁸²³ Lagardère przetłumaczył to słowo jako „des curiosités”, jednak uznaję to za zbyt odległe od arabskiego słowa. Sądzę, że autor fatwy miał na myśli rzadkie towary, które żydowscy kupcy sprowadzali z odległych stron dzięki swym kontaktom handlowym; por. F. Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden 1997, s. 327-328, także *tarīf* tłumaczone jako „rzadki, niezwykły”, a *ʔuraf* jako „rzadkość”. Innym znaczeniem jakie podaje Corriente dla *ʔuraf* są zabawki, jednak brak jest dalszych wskazań w fatwie, aby potwierdzić ten trop.

⁸²⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 253, s. 169; *Mi'yār*, V, s. 250.

⁸²⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 162, s. 257; *Mi'yār*, VII, s. 217.

wówczas jest winny wyrównania straty jego właścicielowi. Chyba, że wyszedł z nim zachowując ostrożność, wówczas winy nie ma.⁸²⁶

Warto podkreślić, że treścią orzeczenia nie było wyznanie właściciela niewolnika. W sprawie zbiegłego niewolnika kluczem do decyzji było ustalenie, czy urzędnik, któremu powierzono tego człowieka zawinił. Wtedy bowiem musiałyby płacić odszkodowanie żydowskiemu właścicielowi. W tym wypadku prawo własności było ślepe na przynależność religijną pytającego.

Kolejna fatwa dotycząca żydów autorstwa Abū 'Umara Al-Makwīego (zm. 1010) została zaledwie wymieniona u Legardère'a bez podania odpowiedzi.⁸²⁷ Kadi został spytany na temat niewolnicy, którą powierzył żydowskiemu lekarzowi, a ta następnie zniknęła. Odpowiedź Ibn Al-Makwīego wskazała, że odpowiedzialność (*aḍ-damān*) ponosi lekarz. Druga odpowiedź autorstwa Ibn Al-Hāḡḡa nie zgadzała się z pierwszą. Uznał on, że lekarz nie jest odpowiedzialnym. Ma prawo gdy zostanie oskarżony powołać się na gwarancję swoich umiejętności zawodowych, jeśli takie posiada.⁸²⁸ Także tym razem osiã sprawy nie było wyznanie lekarza, lecz jego wiarygodność i dobra opinia.

Innym razem spytani zostali Ibn Lubāba oraz Muḡammad Ibn Al-Walīd w sprawie pewnego muzułmanina, który twierdził, że sprzedał szatę (*tawb*) Żydowi, który za nią nie zapłacił. Nabywca tłumaczył się, że jest jedynie pośrednikiem (*simsār*) i zlecono mu zakup tego towaru, a następnie jego sprzedaż. Wówczas odda pieniądze muzułmańskiemu sprzedawcy, a zarobek (*uḡra*) zachowa dla siebie. Odpowiedź kadich podkreśliła, że zgodnie z opiniã Mālika oraz Saḡnūna, a więc najważniejszych dla prawa malickiego autorów, Żyd miał prawo do tego, co zrobił.⁸²⁹

Powyższe orzeczenia tworzą zwartã całość. Ich wspólnym mianownikiem jest ekonomia, w myśl której wyznawcy monoteistycznych religii „pod opiekã” islamu (w myśl doktryny o *ḍimmich*) mieli prawo do swobodnej działalności handlowej. Co więcej, o ile sprawy nie dotyczyły kwestii religijnych, sędziowie nie stawiali współwyznawców ponad innowierców. Inaczej rzecz się miała ze sprawami, w których pojawiał się waŷny wãtek religijny.

Dwie fatwy, które omówię poniŷej dotyczã spraw wyjątkowych. Dajã one niespotykany wglãd w wewnãtrzne ŷycie gminy ŷydowskiej. Zwykle sprawy dotyczãce wyłączenie ŷydów rozstrzygane były, zgodnie z prawem muzułmańskim, bez udziału

⁸²⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 243, s. 347; *Mi'yār*, VIII, s. 349.

⁸²⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 266, s. 352.

⁸²⁸ *Mi'yār*, VIII, s. 319.

⁸²⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 262, s. 171; *Mi'yār*, VI, s. 227.

muzułmanów. W tych nadzwyczajnych przypadkach, Żydzi sami zgłosili się do kadiego. Pierwszą z nich rozpatrywali sędziowie w czasach Aşbağa Ibn Sa'īda (zm. 968/9).

Pewna Żydówka zgłosiła się do kadiego. Oskarżyła swojego męża wcześniej przed sądem dla jej wyznawców (*inda quḍātihim*, dosł. u ich sędziów) o brak szacunku dla jej ojca. Niezadowolona z działania tej rady odwołała się do Wielkiego Kadiego Kordoby, co nie było zwyczajną praktyką. Pisma sporządziła własnoręcznie po arabsku, załączając świadectwa muzulmanów (*şuhūd al-muslimīn*). Kadi ustalił, że żydowski sąd wraz z jego członkami (*quḍāt al-yahūd wa fuqahā'uhum*, dosł. sędziowie żydowscy i ich uczeni prawnicy) byli wrogami jej ojca. Owa kobieta przybyła i powiedziała, że jej prawa zostały pogwałcone w sądzie żydowskim i została przez swoich odrzucona. Aşbağ Ibn Sa'īd odpowiedział, że sprawę należy zbadać, zwłaszcza widząc nienawiść rady wobec jej ojca. Odpowiedź dał także Ibn 'Abd Rabbihi, zwracając uwagę, iż jeśli niemuzułmanie zwrócą się do sądu islamskiego należy cofnąć ich sprawę do gminy żydowskiej. Chyba, że obie strony zwrócą się o osąd muzulmanów. Powołał się przy tym na ustęp Koraniczny: *A jeśli będziesz sądził, to sądz ich według słuszości.*⁸³⁰ Sprawa musiała wzbudzić duże zainteresowanie, gdyż są dalsze odpowiedzi. Kolejny komentarz jest autorstwa Ibn Hārīṭa Al-Hušaniego. Uznawał on, że jeśli jedna ze stron odwołuje się do kadiego, gdyż spotkała ją niesprawiedliwość, to można ją sądzić zgodnie z prawem muzulmańskim, należy jednak szukać świadectw muzulmańskich. Odpowiedź autorstwa Ibn Zarba zgadza się z osądem Ibn Hārīṭa, zaś Ibn Maysūr skłonił się do poglądu Ibn 'Abd Rabbihiego.⁸³¹

Drugą podobną sprawę rozpatrywał Ibn Al-'Aṭṭār (zm. I poł. X w.). Dotyczyła ona dużej grupy Żydów, którzy twierdzili, że jeden z ich współwyznawców nie opłacił trybutu i innych wierzytelności (*mazālim wa da'āwī*), wobec tego proszą o osądzenie go przed sądem muzulmańskim. Przynieśli świadectwa prawych muzulmanów zapisane własnoręcznie po arabsku. Ibn Al-'Aṭṭār odpowiedział im, że skoro przynieśli świadectwa muzulmanów, można rozpatrzyć tę sprawę przed obliczem kadiego.⁸³²

Powyższe dwie fatwy rzucają światło na system sądowy nie muzulmanów w Kordobie. Powszechnie wiadomym jest, że Ludzie Księgi powinni być sądzeni wedle swoich zasad i w obrębie własnych wspólnot. Ta zasada była z reguły dochowywana. Oczywiście sprawy z udziałem muzulmanów trafiały bezpośrednio przed oblicze kadiego. Omówione fatwy obrazują sytuację nietypową, gdy Żydzi z własnej woli udali się do muzulmańskiego

⁸³⁰ *Koran*, V:42. Lagardère pominął tę argumentację.

⁸³¹ Al-Wanşarīsi, fatwa 114, s. 448-449; *Mi'yār*, X, s. 128-130.

⁸³² Al-Wanşarīsi, fatwa 120, s. 450-451; *Mi'yār*, X, s. 56.

sędziego, nie mogąc uzyskać sprawiedliwości we własnych instytucjach. Można więc wysnuć przypuszczenie, że uznawali ten sąd za sprawiedliwy a ich sprawa zostanie rozpatrzona po ich myśli. Należy jednak mieć świadomość, że nie znamy liczby spraw, które w ten sposób zostały rozstrzygnięte oraz na ile grupa Żydów, która złożyła powyższe dwie była reprezentatywna dla ludności Kordoby. Niemniej jednak warto mieć te przypadki na uwadze badając współzycie różnych grup wyznaniowych w stolicy Al-Andalus.

Krótką fatwę wydał Ibn Lubāba w sprawie pewnego muzułmanina, który nauczał chrześcijańskie dzieci *Koranu*. Odpowiedział jedynie, że nie należy nic z nim robić.⁸³³ Taka reakcja kadiego nie zaskakuje. Nauczanie *Koranu* nie jest równoznaczne z przymusowym nawracaniem, które jest już zakazane.

Abū Šālih Ibn Sulaymān został spytany o chrześcijanina wziętego do niewoli przez muzułmanina. Jeniec uciekł na ziemię niewiernych (*dār al-ḥarb*) i jakiś czas później (*zamānan*) przyjechał w charakterze kupca z towarem do miejsca, gdzie został wcześniej pojmany. Muzułmanin, któremu wcześniej uciekł, pochwyił go wraz z jego dobrami. Pytający chce się dowiedzieć, czy gdyby chrześcijanin deklarował chęć przyjęcia islamu, to czy mu wierzyć oraz gdyby twierdził, że nie zna warunków traktatu między muzułmanami a swoim władcą. W odpowiedzi dowiadujemy się, że jeśli zawarto traktat z niewiernymi, nie można go pojąć. ale gdyby traktatu nie było można go schwytać i zabrać jego mienie. Jeśli wrócił na ziemię islamską i chciał przyjąć islam, będzie traktowany jako muzułmański niewolnik.⁸³⁴

Zatem jeśli ów nierozsądny kupiec, który przybył powtórnie na miejsce, gdzie go wzięto do niewoli, liczył następnie na wyjście z opresji dzięki konwersji na islam, wielce się zawiódł. To orzeczenie wskazuje jakie znaczenie miały traktaty zawierane z władcami Leonu czy Nawarry, nawet w X wieku, gdy muzułmanie dominowali jeszcze zdecydowanie na Półwyspie Iberyjskim.

Jest bardzo wczesna fatwa, pochodząca z IX wieku, wydana przez jednego z luminarzy malikizmu w Al-Andalus – Yaḥyę Ibn Yaḥyę Al-Layṭiego (zm. 848). Jako jedyna odnosi się do świąt chrześcijańskich. Z powodu braku późniejszych fatw odnoszących się do tego tematu, nie wiadomo czy orzecznictwo w tej sprawie uległo zmianie. Orzeczenie dotyczy obchodów święta Bożego Narodzenia. Abū Al-Ašbağ ʿIsā Ibn Muḥammad został zapytany o to święto, które obchodzili chrześcijanie w noc pierwszego stycznia. W jego trakcie, zgodnie z fatwą, chrześcijanie gromadzili się, wymieniali potrawami oraz prezentami. Mężczyźni i

⁸³³ Al-Wanšarīsī, fatwa 57, s. 477; *Mi'yār*, XI, s. 477.

⁸³⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 142, s. 406; *Mi'yār*, IX, s. 236.

kobiety porzucali na ten dzień pracę od samego rana, aby uczcić ten dzień, pierwszy dzień roku. Kadi został spytany, czy takie zachowanie jest dozwolone dla muzułmanów, czy mogą uczestniczyć w tych obchodach, kosztować jedzenie. Pytający przytoczył hadis, w którym Prorok odradzał uczestnictwo w świętach chrześcijańskich. Odpowiedź Abū Al-Aṣbağa wskazała, że jest to sprzeczne z prawem religijnym. Wedle autora fatwy nie jest dozwolonym otrzymywanie prezentów przez chrześcijan czy muzułmanów, ani przyjmowanie zaproszeń. Dodatkowy komentarz zostawił Yaḥyá Ibn Yaḥyá, dodał on inne zakazane obyczaje, takie jak ujeżdżanie koni i wyścigi⁸³⁵ w czasie święta przesilenia letniego (*iğrā' al-ḥayl wa al-mubāra fi al-'anṣara*), które odbywało się to w džahiliji, barwienie tego dnia przez kobiety ubrań na różowo oraz powstrzymywanie się przez nie od pracy. Dodał do tego przygotowywanie liści kapusty i warzyw, obmywanie się tegoż dnia w wodzie. Podkreślił, że kto tak czyni jest niewiernym (*ašraka fi damm Zakarīyā*, dosł. jest niewiernym w krwi Zachariasza).⁸³⁶

Ta niezwykle ciekawa fatwa z IX wieku pokazuje jak istotne było w kraju o przewadze chrześcijańskiej przestrzeganie ortodoksji muzułmańskiej. W późniejszym okresie dominacji islamu już nie ma tego typu problemów.

Ibn Lubāba potwierdził natomiast, że chrześcijanin może zakupić muzułmańską niewolnicę i wyzwolić ją. Mogła ona następnie sama decydować o swoim losie i odejść od tego człowieka, jeśli tego zapragnęła.⁸³⁷

Ostatnim orzeczeniem dotyczącym stosunków międzywyznaniowych w Kordobie, na które chciałbym zwrócić uwagę pozostawił Ibn Zarb. Dotyczy ona walk z chrześcijanami z północnej części półwyspu. Pewien mężczyzna przeznaczył ziemię na *ḥubus*, aby wspomóc w ten sposób finansowanie twierdzy muzułmańskiej na pograniczu, dopóki wróg jej nie zajmie. W odpowiedzi jednak okazało się, że gdyby ona padła, dochody z *ḥubusu* powinny zostać scedowane na inną fortyfikację.⁸³⁸

Jak zatem w świetle fatw przedstawiały się stosunki międzywyznaniowe w Kordobie? Okres przed upadkiem kalifatu kordobańskiego był nad wyraz spokojny na tym polu. Pomimo wielu wypraw przeciwko Leonowi i Kastylii kierowanym przez kalifów, a następnie Ibn Abī 'Āmira. Walki z państwami chrześcijańskimi pogorszyły sytuację Mozarabów dopiero w okresie triumfów rekonkwisty, gdy traktowani byli jako piąta kolumna przeciwnika.

Najbardziej obwarowaną przez orzekających muftich i kadich sprawą była konwersja. Dlatego w poprzednim rozdziale fatwy dotyczące spraw małżeńskich i rodzinnych tak pilnie

⁸³⁵ Lagardère w odróżnieniu od wydania arabskiego podał zamiast al-mubāra – wyścigi, al-mahārī – dromadery.

⁸³⁶ Al-Wanṣarīsī, fatwa 55, s. 476; *Mi'yār*, XI, s. 150-152.

⁸³⁷ Al-Wanṣarīsī, fatwa 256, s. 170; *Mi'yār*, V, s. 253.

⁸³⁸ Al-Wanṣarīsī, fatwa 156, s. 256.

strzegły wyznania dzieci ze związków mieszanych. Dla życia miejskiego widać tendencję do rozgraniczenia pomiędzy muzułmanami i wyznawcami innych religii, zarówno w sferze ekonomicznej, jak i symbolicznej. Stąd fatwa dotycząca zakazu udziału w obchodach świąt chrześcijańskich czy problem koszul zakupionych od chrześcijanina. Najbardziej dyskryminującą, choć zgodną z prawem malickim, była fatwa dotycząca zburzenia synagogi. Surowo także obeszli się orzecznicy z mężczyzną, który trafił do więzienia na półtora roku na podstawie zeznań jednego świadka.

Z drugiej jednak strony należy podkreślić, że gdy problem nie dotyczył spraw powiązanych z religią, *dimmi* mogli liczyć na sprawiedliwy osąd i ocenę ich umiejętności (jak w przypadku żydowskiego lekarza). Ponadto zgodnie z zasadami opieki nad ludami Księgi, muzułmańscy sędziowie niechętnie angażowali się w sprawy wewnątrz gminy żydowskiej i chrześcijańskiej.

4.6. Życie ekonomiczne

Od momentu gdy 'Abd Ar-Raḥmān III ustabilizował sytuację w kraju, aż po pierwsze lata fitny, Kordoba przeżywała ekonomiczny rozkwit, którego nigdy wcześniej nie zaznała i później miała już nie doświadczyć. Odbicie tego znajduje się w źródłach andaluzyjskich, jednak rozproszone jest pomiędzy nie nierównomiernie. Pośród wszystkich źródeł orzeczenia prawne nie są miarodajne do holistycznego opisanego życia gospodarczego stolicy Al-Andalus, przede wszystkim ze względu na wybiórczość materiału. Pomimo tego, że dotyczą spraw ważnych dla omawianego problemu, to wydobywają konkretne przykłady, najlepiej opisując kwestię darowizn.

Najważniejsze źródła do historii gospodarczej opisał znawca historii gospodarczej Półwyspu Iberyjskiego w średniowieczu, Pedro Chalmeta.⁸³⁹ Najważniejszym tekstem według tego badacza jest kronika Al-'Udriego. Jego szczegółowy opis Al-Andalus, skoncentrowany na prowincji Kordoba, zawiera między innymi dane dotyczące zebranych plonów. Można je porównać z cytowanym przez Ibn Al-Maqqariego przekazem Ibn Ġāliba. Równie ciekawe opisy ekonomii pozostawili geografowie, jak Ibn Ḥawqal (zm. 978), Al-Muqaddāsi (zm. 991) czy Al-Istahri (zm. 957).⁸⁴⁰

Chalmeta uznał, że dostępny dzięki źródłom obraz ekonomii oparty jest na podatkach i wyszczególnił trzy jego elementy. Była to kwota zapłaconego podatku, sposoby jego nakładania oraz procedury księgowo.

W Al-Andalus podatki nakładane były według cenzusu wyznaniowego. Muzułmanów obowiązywał 'uṣr (dziesięcina), a *ḍimmich ġizya* (pogłównie) oraz *ḥarāğ* (podatek gruntowy). Ponadto funkcjonowały niekanoniczne daniny z podatków pośrednich (*mukūs*, *ḍarā'ib*, *mağārim* etc.), płatności celem zwolnienia ze służby wojskowych lub innych obowiązków (*fidā'*, tylko dla mużłmanów) oraz podatek cenzusowy (*ṭabl*, *ṭasq*)⁸⁴¹ dla muwalladów.⁸⁴²

Dane Al-'Udriego z prowincji Kordoba zawierają przede wszystkim 'uṣr, który pobierany był w naturze. Chalmeta zwrócił uwagę, że przy braku danych za *ğizyę*, oszacowanie rozmiarów gospodarki Al-Andalus zawsze będzie ułomne. Odsyłając do szczegółowych wyliczeń dochodów zawartych w artykule, chciałbym jedynie zwrócić uwagę

⁸³⁹ P. Chalmeta, *Sources pour l'histoire socio-économique d'Al-Andalus: essai de systématisation et de bibliographie*, „Annales Islamologiques”, 20 (1984), s. 1-14.

⁸⁴⁰ *HEM*, III, s. 235-239.

⁸⁴¹ Rekompensował on dla państwa utratę *ğizy* i *ḥarāğ*, po konwersji danej osoby na islam, był odpowiednikiem tego drugiego.

⁸⁴² P. Chalmeta, *An Approximate Picture of the Economy of Al-Andalus*, translated by Christopher Tingley, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, op. cit., s. 743-745.

na szacunki badacza dotyczące liczby ludności i dochodów państwa. *Ḍikr bilād Al-Andalus*⁸⁴³ podaje dochody Kordoby w okresie kalifatu na 3 miliony dinarów, czyli dla całego państwa na 19 milionów dinarów. Chalmeta zestawiał te dane z plonami (znanymi od Al-'Uḍriego) i wskazał, że różnicą w obliczeniach był nieuwzględniony przez kronikarza *ḥarāğ* i podatki ziemskie. Wyliczył prawdopodobną liczbę ludności. Według niego w Kordobie w okresie kalifatu mieszkało około 500 tysięcy mieszkańców, a w całym Al-Andalus ok. 10 milionów 230 tysięcy ludzi.⁸⁴⁴

Warto jeszcze zwrócić uwagę, że zawartość złota w dinarach, jak i srebra w dirhemach zmieniała się w okresie panowania kalifów umajjadzkich.⁸⁴⁵ Łączy się z tym jedna fatwa. Abū Ṣāliḥ Ayyūb Ibn Sulaymān został spytany o sprzedaż towarów za cenę 100 dinarów w dirhamach, gdy jego waga nie jest pewna. Przy zapłacie sprzedawca musi podać wartość towaru w pełnych jednostkach wagowych, zaś kupujący zamierzał płacić w dirhemach obiegowych (*darāhim an-nās*). Odpowiedź sprecyzowała, że jeśli kupiec nie sprzedawał określając natury pieniędzy i daty spłaty towaru, powinien zatem także zaakceptować walutę obiegową danego dnia.⁸⁴⁶

Aby zamknąć kwestię monet, warto przyjrzeć się także innej fatwie. Ibn Lubāba został zapytany w sprawie pewnego sprzedawcy, który za swoje dobra zażądał dirhemów obiegowych dobrej wagi i jakości (*darāhim wāzina ġiyād darāhim an-nās*). Orzekający odpowiedział, iż kupujący musi zapłacić w walucie obiegowej (dosł. używanej wśród ludzi).⁸⁴⁷

Powyższy szkic daje jedynie wprowadzenie w kwestie ekonomiczne. Poszczególne orzeczenia prawne obejmują bardzo szeroką gamę problemów, jednak nie zawsze dającą się połączyć wspólnym mianownikiem. Z tej racji poza działami wyszczególnionymi w dalszej części rozdziału (darowizny, interwencje władcy, spółki i handel) poniżej omówione zostaną pozostałe orzeczenia.

Pierwszą fatwa dotyczącą spraw ekonomicznych, którą przytoczę została przekazana przez Ibn Muzayna (zm. 873). Został spytany w sprawie pewnego mężczyzny mającego problem z sąsiadem. Tenże sąsiad miał być człowiekiem złym, nieprawym, ale posiadającym władzę (*ğār sū', wa huwa min ahl al-ğaşb wa dū sulṭān*). Problem tkwił w tym, że ten prominentny sąsiad zapraszał pytającego do wspólnych działań, a on bał się odmówić. W

⁸⁴³ *Ḍikr bilād Al-Andalus*, I, Madrid 1983, s. 24.

⁸⁴⁴ P. Chalmeta, *An Approximate...*, *op. cit.*, s. 747-755.

⁸⁴⁵ A. Canto García, *La moneda islámica en al-Andalus: el estado de la cuestión*, [w:] *Arqueologia Medieval Española, II Congreso, Madrid 19-24 Enero 1987*, Madrid 1987, s. 25-29.

⁸⁴⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 249, s. 169; *Mi'yār*, V, s. 259.

⁸⁴⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 255, s. 170; *Mi'yār*, V, s. 253.

odpowiedzi mężczyzna dowiedział się, że powinien się wstrzymać od przyjmowania tych zaproszeń, aby uniknąć najgorszego. Może natomiast, choć niezbyt często i niechętnie, przyjąć posiłek, a następnie go zwrócić (*inšarafa istiqā'*) lub oddać jego równowartość w formie jałmużny.⁸⁴⁸

Ibn Lubāba opisał sprawę sprzedaży przez pewnego mężczyznę połowy jego stada owiec. Każda sztuka miała ustaloną cenę, a nabywca był zobowiązany oddać później sprzedawcy część młodych i produktów pochodnych, a także do utrzymania stada przez kilka lat, po czym miałyby ono zostać podzielone. Odpowiedź Ibn Lubāby uznała tę transakcję za niewłaściwą, bowiem nie można było kupującemu ograniczać praw do towaru, który zakupił. Szczególnie poprzez podział stada po wielu latach od zakupu. Podobnie wypowiedział się Ibn Hamīr.⁸⁴⁹

Pewien kupiec podzielił dobra na trzy części. Każda z nich miała być płatna po sześć dinarów w gotówce. Zastrzegł jednak, że gdyby zostały sprzedane z zyskiem ponownie, będzie on partycypował w zyskach z takiej transakcji. Ibn Lubāba został spytany jak rozpatrywać taką umowę, gdy dalsza sprzedaż przyniosła straty, a jak gdy przyniosła zysk. Odpowiedź w razie zysku sugerowała zwrot części, natomiast sześć dinarów zostaje u sprzedawcy. Gdyby zaś transakcja była ze stratą, wówczas kupiec otrzymałby tylko pieniądze do ceny towaru.⁸⁵⁰

Ibn Lubāba wystawił inną fatwę również dotyczącą podziału zysku, tym razem z wytworów rzemieślniczych. Pewien mężczyzna zakupił u garbarza (*dabbāġ*) za sześć dinarów 30 par butów w skrawkach ze skóry (*zawġ mufaššala*), które musiał wykończyć. Odpowiedź uznała tę transakcję za prawidłową, zawierała bowiem sprzedaż i zarobek. Gdyby bowiem rzemieślnik kupił skrawki ze skóry za pięć dinarów, otrzymałby za ich wykonanie jednego dinara zysku. Działanie będące obiektem pytania jest jednolite. Kadi przytoczył jednocześnie podobną umowę, która jednak nie została zaaprobowana. Pewien tkacz (*nassāġ*) sprzedający za dinara sztukę materiału (*šuqqa*), pozostawił jednocześnie utkanie brzegów (*dirā'*) innej osobie. Z tej racji ingerował w formę i jakość wykonania kąta.⁸⁵¹

Orzeczenie dotyczące sprzedaży towaru na kredyt wydał Ibn Lubāba. Jest ono o tyle ciekawe, że islam zakazuje udzielania oprocentowanych kredytów, a więc brak gotówki

⁸⁴⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 248, s. 169; *Mi'yār*, VI, s. 176.

⁸⁴⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 254, s. 169-170; *Mi'yār*, V, s. 252. Szczegółowa odpowiedź obu orzekających jedynie w wydaniu arabskim.

⁸⁵⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 257, s. 170; *Mi'yār*, V, s. 257.

⁸⁵¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 258, s. 170; *Mi'yār*, V, s. 257.

należało rozwiązywać inaczej.⁸⁵² Pewna osoba chciała kupić cebulę w skrzynkach (*aḥwād*), dobrą do obierania, ale płątną rolnikowi w chwili sprzedaży. Ibn Lubāba orzekł, że transakcja jest ważna, jeśli dokonuje jej kupiec (*min ahl at-tiġāra*), świadomy warunków. Jeśli nie, powinna zostać ustalona data spłaty. Drugą odpowiedź podał Ibn Ḥamīr. Uznał on sprzedaż za kredyt (*al-bay'a 'alā at-taqdīl*) dozwoloną i wykorzystywaną przez handlarzy. Sprzedawali oni towary na kredyt, który spłacany był ratami. Odnośnie sprzedaży cebuli, uznał tę transakcję za ważną tylko wtedy, gdy jest ona zdatna do posadzenia.⁸⁵³

4.6.1. Darowizny

Osobne miejsce należy poświęcić darowiznom, których dotyczy znaczna część pośród orzeczeń z Kordoby. *Ḥubus*, znany na Bliskim Wschodzie pod nazwą *wakf* (arab. وقف) jest zapisem pieniężnym (w formie nieruchomości, gotówki lub ruchomości) przeznaczonym na cele religijne lub publiczne, współcześnie także charytatywne. Termin *ḥubus* (lub *ḥubs*) jest stosowany głównie w prawie malickim⁸⁵⁴. Jest on zinstytucjonalizowaną formą przekazywania zakatu, ale funkcjonuje także jako fundacje rodzinne, często z zapisem dodatkowym dla biednych. Ze względu na jego przeznaczenie darowizny dzieli się na *waqf ḥayrī* (w. religijny, dobroczynny, publiczny) oraz *waqf durrī/ahlī* (w. rodzinny, prywatny). Może także istnieć połączenie tych obu form jako *waqf muštarak* (w. połączony/mieszany).⁸⁵⁵

Prawo dokładnie określa warunki *hubusu/wakfu*, w tym przedmiot zapisu, warunki jakie musi spełnić fundator oraz sposoby realizacji zapisu. Administrator *hubusu* znajduje się pod kontrolą kadiego, a sama darowizna jest wyłączona z wszelkich transakcji handlowych.

Malicką specyfiką w Al-Andalus było tworzenie *ḥubusów* także z niespotykanych na Bliskim Wschodzie dóbr prywatnych jak biblioteki, a nawet zwierzęta gospodarcze (vide omówiony wcześniej przypadek będącej obiektem darowizny konia). Stosowano także takie darowizny na potrzeby dżihadu, na rzecz którego fundowano broń czy zwierzęta pociągowe oraz konie. Zwierzęta takie specjalnie oznaczano jako *muḥabbas* (arab. należące do darowizny). Przede wszystkim jednak *ḥubusy* były podstawą dla budowy licznych budynków użyteczności publicznej, jak meczety, szkoły, cmentarze czy szpitale. Zwolennicy malikizmu

⁸⁵² Zob. na ten temat w prawie malickim: *Muwatta'*, XXXII, s. 689-702.

⁸⁵³ Al-Waṣārīṣī, fatwa 259, s. 170; *Mi'yār*, V, s. 258-259.

⁸⁵⁴ Słowo *ḥubus* pochodzi od rdzenia *ḥbs, oznaczającego odcinać, trzymać we władzy, poświęcać czemuś, zob. F. Corriente, *Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden 1997, s. 113.

⁸⁵⁵ R. Peters et al., *Waqf* [w:] *EOI*, IX, s. 59-99; R. Deguilhem, *The Waqf in the City*, [w:] *The City in the Islamic World*, v. 2, *op. cit.*, s. 923-950, tamże również szerokie omówienie instytucji waqfów w różnych częściach świata muzułmańskiego wraz z literaturą; wprowadzenie do tematu waqfów w polskiej literaturze. J. i D. Sourdel, *Cywilizacja islamu (VII-XIII w.)*, przełożyli Maria Skuratowicz i Wojciech Dembski, Warszawa 1980, s. 213.

w Kordobie w ramach *hubusów* budowali lub oddawali domy dla pobożnych osób lub starszych osób, samotnych kobiet czy imamów. Było to możliwe dzięki darowanym polom uprawnym, które zapewniały takim osobom utrzymanie.⁸⁵⁶

Al-Wanšarīsī zapisał liczne fatwy dotyczące darowizn z całego Maghrebu, a także z Kordoby i pozostałych części Al-Andalus. Niektóre z fatw powiązanych z innymi elementami życia w Kordobie, a zawierającymi darowizny, zostały przeze mnie włączone w poprzednie części pracy.

Omawianie najważniejszych kordobańskich fatw dotyczących *hubusów* rozpocznę od Abū Šāliḥa Ayyūb Ibn Sulaymāna. Został spytany o pewnego mężczyznę, który uczynił *hubusem* mleko pochodzące od swojej krowy, z przeznaczeniem dla biednych. Miało się tak dzieć aż do jego śmierci, gdy krowa ta powinna zostać sprzedana na rzecz jeńców (*sabī*) muzułmańskich. Odpowiedź kadiego rozróżniła dwie możliwości. Jeśli mleko z przekazanej na darowiznę krowy ofiarodawca przekazywał za pośrednictwem innych osób, wówczas nie może zmienić jej przeznaczenia, nawet na rzecz jeńców. Jeśli natomiast rozdawał to mleko samodzielnie, wówczas może dysponować krową swobodnie, gdyż po jego śmierci nie byłaby w posiadaniu przedstawiciela biednych.⁸⁵⁷

Ahmad Ibn ‘Abd Allāh Al-Lu’lu’ī został spytany w sprawie pewnego mężczyzny, który sprzedał *hubus*, zachowując prawo do plonów. Nie wiadomo, czy kupujący wiedział o pochodzeniu ziemi. Po pewnym czasie użytkowania sprzedaż została anulowana. Spytano czy kupujący musiał oddać cały plon. W odpowiedzi jednak okazało się, że nie musiał nic zwracać, nawet jeśli wiedział o *hubusie*, gdyż sprzedawca również był tego świadomy.⁸⁵⁸

Kilku uczonych andaluzyjskich zostało spytanych na temat świadka zeznającego na piśmie w sprawie tworzenia *hubusu*, a następnie sprzedającego te zadeklarowane dobra. Ibn Ḥuzayma odpowiedział, że takie świadectwo należy uznać za nieważne, a utworzenie darowizny za niebyłe. Ibn Ḥārīt Al-Ḥušanī w drugiej odpowiedzi zgodził się z poprzednim orzeczeniem, że takie świadectwo jest nieważne, a co a tym idzie akt darowizny także.⁸⁵⁹

Nietypową sytuację opisał Ibn Zarb. Został on zapytany w sprawie Abū Al-Walīda Ibn Abī ‘Abd Allāha, który rozebrał okap dachu (*qaṣaba*) własnego domu. Dom ten jednak był zapisany na *hubus*, a on sprzedał część gruzu z niego. Kadi nakazał jego usunięcie i zabezpieczenie domu. Mężczyzna poprosił kadiego o pozwolenie na powrót do domu.

⁸⁵⁶ A. Carmona, *Waqf* [sekcja In Muslim Spain] [w:] *EOI*, IX, s. 62-63; A.M. Carballeira Debasa, *Caridad y poder político en época omeya*, „Estudios Onomástico-biográficos de Al-Andalus XVI, Caridad y compasión en biografías islámicas”, ed. Anna María Carballeira Debasa, Madrid 2011, s. 85-130, szczególnie s. 94-114.

⁸⁵⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 148, s. 254; *Mi’yār*, VII, s. 105.

⁸⁵⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 151, s. 255; *Mi’yār*, VII, s. 431.

⁸⁵⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 155, s. 256; *Mi’yār*, VII, s. 327.

Zasugerował złożenie gruzów w jednym miejscu, dopóki sufit nie zostanie naprawiony, a wtedy dom będzie znowu bezpieczny dla mieszkańców. W dalszej części fatwy dyskutowano nad zgodą na takie działania, aż niejaki ‘Alī Aṣ-Ṣaffār obiecał pomoc w sprzedaży.⁸⁶⁰

Wspomniałem o przypadku oddanej na *ḥubus* krowie. Ibn Zarb podał kolejną dotyczącą przeznaczonego na darowiznę konia. Pewien mężczyzna został zatrzymany na pograniczu jadąc na koniu mającym na udzie napis: *ḥubus dla Allāha, jemu poświęcony* (*ḥubus lillāh rufi’ a ilayhi*). Zapytany odrzekł, że nabył to zwierzę w kraju Berberów. Następnie zaś pojechał do Siḡilmāsy⁸⁶¹ sądząc, że nie musi za niego płacić, bo zaznaczył go w ten sposób. Uznał, że to pozwoli mu zachować swoje pieniądze. Kadi w odpowiedzi nakazał mu udowodnić, że koń jest jego własnością. Jeśliby nie przedstawił wiarygodnego świadectwa, wówczas musi go wykorzystać zgodnie ze znakiem, który na zwierzęciu widniał.⁸⁶²

Ibn Al-‘Aṭṭār został spytany w sprawie wynajmowania *ḥubusów*. Kadi rozpoczął orzeczenie od zwrócenia uwagi, że zgodnie z opinią Ibn Al-Qāsima wynajmowanie prywatnych darowizn nie może przekroczyć dwóch lat lub niewiele ten okres przekraczać. Ibn Al-‘Aṭṭār zgodził się z tą opinią, jednak przytoczył i odmienne, najpierw autorstwa Aṣhāba. Stanowiła ona, że wynajem nie mógł przekroczyć 25 lat. Następnie wskazał fatwę pochodzącą z czasów kadiego Muḥammada Ibn Ishāqa Ibn As-Salīma, że wynajem innego typu *ḥubusów* – ziemi przeznaczonych na zysk dla trędowatych czy biednych nie mógł przekraczać czterech lat. Oddanie takich darowizn w ręce rolników popierali uczeni (*ahl al-baṣara*), gdyż taki był ich zdaniem okres działania nawozu w glebie.⁸⁶³

W innej fatwie Ibn Al-Faḥḥār został spytany o dobra będące częścią *ḥubusu*. Pytano, czy drzewa (*uṣūl*) i tartaki (*arḥá*), które są częścią darowizny dla biednych mogą być oddzielone od całości. Kadi zaznaczył, że nie można ich podzielić, lecz istnieje możliwość sprzedaży całości *ḥubusu*, jednak z pewnym zastrzeżeniem. Wówczas należy za wartość tejże darowizny nabyć inną na rzecz biednych czy innych potrzebujących. W podobnym tonie odpowiedział Ibn Al-‘Aṭṭār. Bezużyteczne dobra można sprzedać i było to w myśl jego słów, regularnie praktykowane. Powołał się przy tym na znane orzeczenia o podobnej treści, choć nie pochodzące z Al-Andalus.⁸⁶⁴

⁸⁶⁰ Al-Wanṣarīsī, fatwa 157, s. 256; *Mi’yār*, VII, s. 66.

⁸⁶¹ Siḡilmāsa – jedno z najważniejszych centrów handlowych w średniowiecznym Maghrebie, zaczęło podupadać wraz ze spadkiem znaczenia handlu transsaharyjskiego w XV wieku, obecnie ruiny w marokańskim regionie Tafilaft.

⁸⁶² Al-Wanṣarīsī, fatwa 158, s. 256-257; *Mi’yār*, VII, s. 423.

⁸⁶³ Al-Wanṣarīsī, fatwa 159, s. 257, *Mi’yār*, VII, s. 437.

⁸⁶⁴ Al-Wanṣarīsī, fatwa 163, s. 257; *Mi’yār*, VII, s. 454-455.

Ibn Daḥḥūn pytany na temat warowni pobudowanej w ramach darowizny dla obrony przed niewiernymi. Twierdza ta została zdobyta przez wroga. Kadi nakazał ufundowanie z tego *ḥubusu* innej.⁸⁶⁵

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na bardzo rozbudowaną fatwę dotyczącą utraty plonów z czasów Ibn Daḥḥuna. Uczeni z Kordoby zostali spytani, czy w sytuacji utraty zbiorów (*ḡā'ihā*) kadi będą udostępniać rolnikom ogrody i ziemie *ḥubusowe*. Najemcy pracujący na tych darowiznach żądali od kadiego Yaḥyi Ibn 'Abd Allāha Aṣ-Ṣaffara zmniejszenia części, którą musieli oddać. Kadi skonsultował się z innymi prawnikami. Abū Al-Ḥasan Ibn Ayyūb Al-Ḥaddād odpowiedział, że zarządca *ḥubusów* (*ṣāḥib al-aḥbās*) musi przedstawić kadiemu części wskazane przez najemców. Jeśliby nie pojawił się żaden argument prawny wspierający ich prośbę, sędzia odrzuci je nawet pomimo dostarczenia świadectwa od wiarygodnych ludzi. Nie można się sprzeciwiać oddaniu tych dóbr, jeśli zakończyliby najem wiedząc, że zostaną one wykorzystane dla celów dobroczynnych. Najważniejszą informacją jaką odnajdujemy w dalszych komentarzach jest data jej wydania, a więc rok 409 hidżryjski (1018/1019 AD).⁸⁶⁶

Ibn Al-Qaṭṭān został spytany w sprawie ogrodu ulokowanego naprzeciwko rezydencji kalifa – Madīnat Az-Zahrā' Ogród ten był *ḥubusem* na rzecz Banū Bartāl i został wynajęty na 13 lat. Część uprawiana równała się części nieuprawnej. Kadi odpowiedział, że ten wynajem powinien zostać anulowany, ponieważ miał trwać zbyt długo. Wskazał też na rozbieżności w opiniach co do lokowania darowizn na dłuższy okres.⁸⁶⁷

Ciekawą kwestię opisał Ibn Zarb. Imam pewnej wioski zbierał plony przez dwa lata i pobierał wynagrodzenie w naturze i częściowo jako zysk z *ḥubusów* meczetu. Wśród tych dóbr były drzewa oliwne, które w pierwszym roku nie przyniosły wielu owoców, jednak w następnym obficie obrodziły. Jednak w drugim roku imam miał w październiku zmienić stanowisko, a jego następcą chciał zebrać cały plon. Kadi odpowiedział, że w takim przypadku należy rozdzielić oliwki proporcjonalnie do miesięcy pobytu obu imamów.⁸⁶⁸

Powstał problem z *ḥubusami*, przypuszczalnie starszymi, których przeznaczenie było nieznanne (*ḡahala sabīlahu*). Kadi Abū 'Umar Ibn Al-Qaṭṭān postanowił skierować ich zyski na budowę murów. Ibn Al-Ḥāḡḡ dodał, że nie można takich darowizn przeznaczać w innym celu niż na biednych i potrzebujących.⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ Al-Wanṣarīsī, fatwa 164, s. 258; *Mi'yār*, VII, s. 218.

⁸⁶⁶ Al-Wanṣarīsī, fatwa 165, s. 258-259; *Mi'yār*, VII, s. 446-449.

⁸⁶⁷ Al-Wanṣarīsī, fatwa 175, s. 261; *Mi'yār*, VII, s. 438.

⁸⁶⁸ Al-Wanṣarīsī, fatwa 213, s. 58; *Mi'yār*, I, s. 162.

⁸⁶⁹ Al-Wanṣarīsī, fatwa 176, s. 262; *Mi'yār*, VII, s. 442.

Inną pobożną darowizną zajął się Ibn Ḥabīb. Pewne drzewa oliwne (a właściwie oliwę z ich oliwek) przeznaczono na rzecz jednego meczetu w okolicy. W ciągu kolejnych lat zbudowano w tamtym miejscu kolejne meczety. Spytano kadiego, czy można nadmiar oliwy przeznaczyć na ich rzecz. Odpowiedział, że w pierwszej kolejności naddatek powinien pokryć naprawy i zakup dywanów w meczecie, na który pierwotnie przeznaczono te dochody. Dopiero wówczas można było je przesunąć na inne cele.⁸⁷⁰

Muḥammad Ibn Ġālib odpowiadał na fatwę w sprawie ofiarowanych czterech mudów⁸⁷¹ zboża na trędowatych i kaleki z Kordoby. Pytano czy należy to zboże rozdzielić między trędowatych na lewym brzegu Gwadalkiwiru, czy tylko bezpośrednio w mieście. Kadi odpowiedział, że należy się ono wszystkim, taka była bowiem intencja darczyńcy.⁸⁷²

Wszystkie powyższe orzeczenia dotyczące darowizn wskazują na pewne elementy charakterystyczne. Przede wszystkim orzekający nakazywali, jeśli to było możliwe, trzymać się pierwotnego przeznaczenia *ḥubusów*. W przypadku wątpliwości lub zmiany sytuacji ich dochody kierowano zazwyczaj dla biednych. Ponadto nie dopuszczali do sytuacji, aby dobra raz przeznaczone dla dobra *ummy* z niej wyciekły. Priorytetem zdaje się być utrzymanie stanu posiadania wspólnoty.

4.6.2. Spółki handlowe i dzierżawa

Dalsze fatwy dotyczą spółek, zarówno rolniczych, jak i handlowych. Prawo malikijskie wyróżniało ją jako oddzielną część zagadnień gospodarczych.⁸⁷³ Sądzę, że warto ją wyszczególnić, gdyż współpraca dwóch osób, oparta na założonej spółce, czy też najęciu pracownika wykazuje cechy wspólne i była sankcjonowana prawnie w poszczególnych przypadkach. Rozpocznę od spółek rolniczych. Poniższe orzeczenia dotyczą wątpliwości powstałych przy umowach zawieranych między dwoma lub więcej osobami.

Pewien właściciel zawarł układ o stowarzyszeniu rolniczym z równym podziałem dostarczając połowę siewu, ale nie gruntu uprawnego. Ibn Lubāba uznał taką umowę za nieprawidłową, bowiem wymagałoby to takiej ilości zboża, która by się nie zwróciła w zbiorach.⁸⁷⁴

⁸⁷⁰ Al-Wanṣarīsī, fatwa 136, s. 405-406; *Mi'yār*, IX, s. 399.

⁸⁷¹ *Mudd* (l. mn. *amdād*) – jednostka objętości, jej wartość była zmienna. *Mudd* u hanafitów wynosił 812,5g, u większości szkół 510 g, zob. 'A. Ġam'a, *Al-Makayil wa al-mawazīn aš-šar'īya*, op. cit., s. 36.

⁸⁷² Al-Wanṣarīsī, fatwa 151, s. 407-4-8; *Mi'yār*, IX, s. 404-405.

⁸⁷³ Zob. *Muwaṭṭa'*, rozdział XXXIII, s. 703-710 (na temat spółek), rozdział XXXIV, s. 711-713 (na temat dzierżawy).

⁸⁷⁴ Al-Wanṣarīsī, fatwa 224, s. 345; *Mi'yār*, VIII, s. 161.

Jeden z wspólników w spółce rolniczej (*šarīk*) odmówił dalszego wykonywania swych zobowiązań po zaoraniu ziemi. Odpowiedź Ibn Lubāby poinformowała, że władca nakazał temu rolnikowi kontynuowanie współpracy. Jeśli nie wiedząc o tym jego wspólnik uprawił całą ziemię, musi mu wówczas zapłacić wartość swojej pracy.⁸⁷⁵

Inny właściciel przekazał na rzecz spółki rolniczej swoją ziemię i połowę ziarna na siew, ale jego wspólnik zmienił przeznaczenie pól uprawiając tam bawełnę oraz ogórki.⁸⁷⁶ Odpowiedź Ibn Lubāby, zawarta tylko w wydaniu arabskim źródła, odsyłało do opinii Mālika, który przychylił się w takich sprawach do woli właściciela ziemi.⁸⁷⁷

W kolejnym odnotowanym przez Ibn Lubābę stowarzyszeniu rolnik otrzymał piątą część plonu bez dostarczenia ziarna na zasiew. Natomiast właściciel pary wołów uzależnił cenę od ilości przekazanego mu siewu w ramach wynagrodzenia za jego pracę. Odpowiedź kadiego uznała taką umowę za nieważną, ponieważ osoba uprawiająca ziemię nie powinna mieć prawa do innej zapłaty niż jego wynagrodzenie. Tej zaś nie można mu pod żadnym pozorem odebrać.⁸⁷⁸

Zawarto także spółkę zajmującą się handlem lnu. Jeden z partnerów dostarczał len, drugi miał się trudnić jego sprzedażą zyskując w ten sposób trzecią część dochodów. Ustalił cenę na 18 dirhemów za arrobę. Odpowiedź Ibn Lubāby, choć w źródle brakuje części tekstu, wskazała, że stowarzyszenie nie może się opierać tylko o zyski ze sprzedaży. Obaj wspólnicy muszą uczestniczyć zarówno w zyskach, jak i w stratach.⁸⁷⁹

Poza sformalizowanymi kontraktami o spółkach rolniczych, funkcjonowała także pomoc nieformalna – kooperacja. Grupa ludzi ustaliła wzajemną pomoc podczas jednego lub więcej dni przy jednym lub kilku zadaniach, takich jak krawiectwo (*hiyāta*), rzemiosło (*šinā'a*), żniwa (*hišād*), zbiory owoców (*qaṭ' at-tamar*). Jednak niektórzy wykonywali prace lepiej od pozostałych. Ibn Lubāba uznał zatem, że powinno się tym wyróżniającym zapłacić za taką pracę.⁸⁸⁰

Ciekawą sprawę zanotował Abū Šāliḥ Ayyūb Ibn Sulaymān, a dotyczyła ona różnicy zdań pomiędzy współwłaścicielami pewnego pola. Jeden z nich zaprzęgnął zatrudnić pracownika do przepędzania z pola dzików i zajęcy, podczas gdy drugi się sprzeciwiał.⁸⁸¹

⁸⁷⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 221, s. 344; *Mi'yār*, VIII, s. 159.

⁸⁷⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 225, s. 345.

⁸⁷⁷ *Mi'yār*, VIII, s. 161.

⁸⁷⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 227, s. 345; *Mi'yār*, VIII, s. 163.

⁸⁷⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 230, s. 345-346; *Mi'yār*, VIII, s. 199.

⁸⁸⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 232, s. 346; *Mi'yār*, VIII, s. 234.

⁸⁸¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 207, s. 343.

Wydanie arabskie dodaje ponadto lakoniczną odpowiedź, która odesłała ich do warunków założycielskich spółki.⁸⁸²

Inny kontrakt rolniczy opisany przez Ibn Zarba dotyczył spółki zawartej na wiele lat, ale jeden ze współników zaprzagnął ją zakończyć przed ustalonym czasem. Kadi odpowiedział, że jest to możliwe, o ile żaden ze współników nie rozpoczął prac polnych lub siewu w danym roku.⁸⁸³

Z kolei Abū ʿUmar Ibn Al-Makwī Al-Išbīlī został spytany w sprawie pewnego właściciela ziemskiego, który swoje grunty oddał pod uprawę spółce rolniczej w zamian za połowę plonu, a więc pięć ładunków⁸⁸⁴ zboża. Kadi zaakceptował tę umowę, o ile opłacony zostanie ponadto zakat.⁸⁸⁵

Kolejna fatwa dotycząca wspólnych przedsięwzięć finansowych również była autorstwa Ibn Sulaymāna. Został on zapytany o dwie osoby, które wspólnie wynajmowały sklep i płaciły po połowie najem. Jedna z nich, która przypuszczalnie była szewcem (*laʿalla aḥaduhumā iskāfī*), wносиła do sklepu więcej towaru. Druga zaś była fryzjerem (*ḥaḡḡam*).⁸⁸⁶ Wydanie arabskie przytacza odpowiedź, która zezwalała na to tylko przy zgodzie właściciela.⁸⁸⁷

Dalej następują fatwy dotyczące zatrudniania osób, lub dzierżawy gruntów. Problemy stworzyło zatrudnienie najmity (*aḡīr*) za jedną czwartą bądź połowę plonów i dostarczenie połowy ziarna do zasiewu. Ibn Lubāba dopuścił tę umowę pod warunkiem, że obaj współnicy będą pracowali na swoje konto i każdy otrzymał część nadwyżki.⁸⁸⁸

Pewien właściciel oddał swoją ziemię w dzierżawę. Dzierżawca uprawiał ją przy pomocy swoich wołów, dostarczył całe ziarno, a ponadto wcześniej obsiał część pola właściciela przed żniwami. Ibn Lubāba odpowiedział, że musieli zatem obaj uczestniczyć w żniwach, a najemca powinien pokryć koszty ziarna, które potem przekaże właścicielowi.⁸⁸⁹

W dzierżawę oddawano także sady. Podczas jednej z nich dzierżawca nasadził drzewa, a w przerywnikach ogórki. Powstała wątpliwość, kto zbiera te warzywa tego roku. Ibn

⁸⁸² *Miʿyār*, VIII, s. 200.

⁸⁸³ Al-Wanšarīsī, fatwa 248, s. 348; *Miʿyār*, VIII, s. 158-159.

⁸⁸⁴ W arabskim tekście słowo *wasq* oznaczające jeden ładunek statku (tak w: F. Corriente, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden 1997, s. 564), którego jednak ładowności nie zaznaczono. Można przypuszczać, że były to barki transportujące zboże Gwadalkiwirem.

⁸⁸⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 257, s. 349; *Miʿyār*, VIII, s. 142-143.

⁸⁸⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 210, s. 342.

⁸⁸⁷ *Miʿyār*, VIII, s. 235.

⁸⁸⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 226, s. 345; *Miʿyār*, VIII, s. 163.

⁸⁸⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 228, s. 345; *Miʿyār*, VIII, s. 169.

Lubāba orzekł, że zbiór ogórków przynależy do dzierżawcy, opłacał on też koszty tej pracy. Ponadto nie może działać bez zgody właściciela ziemi.⁸⁹⁰

Ibn Muzayn został spytany w sprawie pewnego mężczyzny, który oddał pole na wynajem (*muġārāsa*). Gdy przewidziany umową okres zakończył się, rolnik dzierżawiący pole zażądał zgodnie z tym co zainwestował w ziemię 2/3 plonów, przeznaczając 1/3 dla właściciela. Ten zaś zażądał połowy. Kadi w odpowiedzi przychylił się do słów rolnika i uznał jego prawa.⁸⁹¹

W innej sprawie Abū Al-Qāsim Aṣḡab Ibn Ḥalīl został zapytany, czy można nająć pracownika do trzeciej części bądź połowy swojej winnicy (*karm*)⁸⁹². Kadi nie widział w tym nic złego. Przywołano przy tym podobną sytuację, gdy najęto mężczyzny do strzeżenia upraw w zamian za część z nich. Jeśli taka ochrona jest konieczna, to może ją nająć. Powołano się tutaj na starszy zwyczaj przy najmowaniu transportu wodnego dla płodów rolnych.⁸⁹³

Abū Ṣāliḡ Ayyūb Ibn Sulaymān został spytany o pewnego mężczyzny, który postanowił wydzierżawić pole, zastrzegając jednak kilka punktów. Zaznaczył, że pobierze dziesiątą część plonów, a rolnik musi dostarczyć ziarno na pierwszy zasiew, podczas gdy na zasiew drugi już właściciel. Odpowiedź kadiego zaznaczyła, że jeśli właściciel nie wykonał żadnej pracy i nie dostarczył ziarna, to nie może wówczas żądać jakiegokolwiek części plonów.⁸⁹⁴

Ten sam uczony został spytany w sprawie kogoś, kto chciałby nająć robotnika do pracy w polu za trzecią, czwartą lub szóstą część plonu. Odpowiedź wskazała, że było to dozwolone. Jeśli właściciel pola zaangażował kogoś do uprawy ziemi i część plonów zniknęła, wówczas to tenże najemnik odpowiada za tę stratę.⁸⁹⁵

Abū Ṣāliḡ Ayyūb Ibn Sulaymān został spytany w bardzo podobnej sprawie. Dwóch współposiadaczy pola uprawnego nie zgadzało się w kwestii wynajęcia dodatkowego pracownika. Jeden z nich uznał, że warto zatrudnić kogoś do strzeżenia pola przed dzikami, zającami i ptakami, podczas gdy drugi się sprzeciwiał. Odpowiedź wskazała ich wspólną odpowiedzialność za dobro interesów.⁸⁹⁶

⁸⁹⁰ Al-Wanṣarīsī, fatwa 229, s. 345; *Mi'yār*, VIII, s. 173-174.

⁸⁹¹ Al-Wanṣarīsī, fatwa 203, s. 341; *Mi'yār*, VIII, s. 175.

⁸⁹² Lagardère tłumaczy to słowo jako ogród („jardin”), co uważam za błędne.

⁸⁹³ Al-Wanṣarīsī, fatwa 204, s. 341; *Mi'yār*, VIII, s. 177.

⁸⁹⁴ Al-Wanṣarīsī, fatwa 205, s. 342; *Mi'yār*, VIII, s. 160.

⁸⁹⁵ Al-Wanṣarīsī, fatwa 206, s. 342; *Mi'yār*, VIII, s. 165.

⁸⁹⁶ Al-Wanṣarīsī, fatwa 209, s. 342; *Mi'yār*, VIII, s. 234.

Innym razem czterech właścicieli postanowiło wspólnie zatrudnić takiego stróża do ochrony ich pól uprawnych, które były ulokowane z daleka od siedzib ludzkich.⁸⁹⁷ Odnotowany w wydaniu arabskim tekst problem polegał na tym, że jeden z nich płacił mniej od pozostałych. Ibn Lubāba wskazał, że jeśli jego pole było mniejsze, można było zezwolić na taką różnicę.⁸⁹⁸

Dwóch odpowiedzi doczekało się pytanie w sprawie nieznaney osoby, która przyniosła tkaninę (*bazz*) na bazar i proponowała tamtejszym kupcom jej nabycie za 50 dinarów. Stawiał jednak warunek swego uczestniczenia w zyskach z jej dalszej sprzedaży. Abū Šālih Ayyūb Ibn Sulaymān uznał tę sprzedaż za nielegalną. Swoje zdanie wyraził także Ibn Lubāba. Kadi zgodził się z pierwszym orzecznikiem dodając jednocześnie, że ta operacja byłaby legalna, gdyby handlarz zgodził się także współuczestniczyć w ewentualnych stratach.⁸⁹⁹

Ibn Sulaymān został spytany w sprawie pewnego człowieka, który wynajmował swój ogród za 30 dinarów. Znajdowały się w nim figowce, winorośle oraz ugór (*ard bayḍā'*) zajmujący mniejszą część niż uprawy. Taka umowa użytkowania za opłatą (zwana *qabāla*) wydała się właścicielowi gruntów niewłaściwa, ale już po otrzymaniu zapłaty i sprzedaży fig oraz rodzynek. W odpowiedzi kadi zwrócił uwagę, że to nie jest umowa najmu, ale częściowego najmu. Właściciel powinien więc otrzymywać tylko częściową zapłatę.⁹⁰⁰

Zaistniał także problem w kwestii kontraktu na wynajem domu, do którego przynależą silosy (*maṭāmīr*). Właściciel domu nie wspomniał o nich w umowie najmu a chciał je wykorzystać do składowania ziaren.⁹⁰¹ Wydanie arabskie uwzględniło odpowiedź kadiego. Ibn Sulaymān wskazał, że jeśli najemca wiedział o silosach i miały się znajdować w jego rękach, to przeszły pod jego kontrolę, choćby nie zaznaczono tego warunku w umowie. Jeśli zaś nie wiedział o ich istnieniu, to właściciel może z nich korzystać za pozwoleniem swojego najemcy.⁹⁰²

Kolejne fatwy w tym rozdziale obejmują kwestię młynarstwa. Warto przyjrzeć się jej bliżej, źródło bowiem szczęśliwie oddaje zróżnicowanie w tym zakresie. Lévi-Provençale wyróżnił w Al-Andalus dwa podstawowe rodzaje młynów – napędzane dzięki pracy zwierząt lub ludzi (*taḥīn*) oraz wody (*raḥā*).⁹⁰³ Jednocześnie wskazał na brak potwierdzonych młynów

⁸⁹⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 231, s. 346.

⁸⁹⁸ *Mi'yār*, VIII, s. 200.

⁸⁹⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 208, s. 342; *Mi'yār*, VIII, s. 200.

⁹⁰⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 212, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 267.

⁹⁰¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 214, s. 343.

⁹⁰² *Mi'yār*, VIII, s. 268.

⁹⁰³ *HEM*, III, s. 273-274. Pełniejszy wykaz słownictwa związanego z muzułmańskimi młynami w średniowieczu: R. Mielck, *Terminologie und Technologie der Müller und Bäcker im islamischen Mittelalter*, Glückstadt und Hamburg 1913, s. 7-33.

wykorzystujących siłę wiatru. Zaawansowany system irygacyjny w Al-Andalus, w sporej mierze odziedziczony po Rzymianach, został przez Arabów odrestaurowany i usprawniony. Badacze wskazują na stosunkowo niewielki wkład innowacyjny nowych władców kraju, a solidne podstawy systemu rzymskiego i jego systematyczne usprawnianie dzięki nowinkom już zastosowanym w krajach muzułmańskiego Wschodu.⁹⁰⁴ Stąd też dominująca rola młynów wodnych w okolicach Kordoby, co widać w poniższych fatwach. Warto jednak wskazać nowsze od Lévi-Provençala badania, jak Joaquina Vallve, który wyróżnił także istnienie młynów statków.⁹⁰⁵

Kwestię, w której pojawił się młyn poruszyła fatwa Ibn Sulaymāna. Pewien mężczyzna zarabiał transportując zboże do młyna (*raḥā*) na zmielenie. Pewnego razu ów młyn nie pracował, ponieważ wylała zasilająca go rzeka. Tenże robotnik wrócił więc ze zbożem i zażądał zapłaty za transport. Jego pracodawca odparł, że nie wypłaci mu pieniędzy, dopóki zboże nie zostanie zmielone na mąkę. Kadi orzekł jednak, że w tym wypadku należy się zapłata za transport w obie strony (*al-iqāma 'alā at-ṭah̄n wa al-ġāya*) już po oddaniu zboża.⁹⁰⁶

Także Ibn Sulaymān został zapytany o mężczyznę zajmującego się młynem (*raḥā*), za co otrzymywał zapłatę w wysokości trzeciej bądź czwartej części zysków z jego działalności. Odpowiedz kadiego była negatywna, stawka musiała być bowiem precyzyjnie ustalona.⁹⁰⁷ W wydaniu arabskim znajduje się także wskazanie, że można by uznać taką umowę, gdyby każdego piątku ustalano pensję na kolejne dni. Jest również dozwolone przekazanie młyna na *ḥubus*.⁹⁰⁸

Młyn okazał się być także obiektem kolejnej fatwy Ibn Sulaymāna. Dwóch współników posiadało kilka młynów (*arḥīya*), z których otrzymywali zyski każdy innego dnia. Kadi w odpowiedzi nie uznał takiego sposobu podziału zysków za dopuszczalny chyba, że każdego dnia osiągnane są równe zyski, a nadwyżki wyrównywane.⁹⁰⁹

Ponownie problem związany z młynem rozstrzygać musiał ten sam orzekający w sprawie zatrudnienia pracownika. Ten najmita (*aġīr*) otrzymał od pracodawcy zwierzę pociągowe⁹¹⁰, worki na czynsz dla ludzi i transport ich zboża do młyna (*taḥīn*).⁹¹¹ Wydanie

⁹⁰⁴ K. Butzer et al., *Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?*, „Annals of Association of American Geographers”, 75(4), 1985, s. 479-509.

⁹⁰⁵ J. Vallve, *La Agricultura en Al-Andalus*, op. cit., s. 283.

⁹⁰⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 213, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 268.

⁹⁰⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 215, s. 343.

⁹⁰⁸ *Mi'yār*, VIII, s. 294.

⁹⁰⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 216, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 294.

⁹¹⁰ Źródło nie precyzuje jakie, posługując się jedynie wieloznacznym terminem *dābba*.

⁹¹¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 217, s. 343.

arabskie rozszerza znacznie tę historię. Robotnik uciekł ze zwierzęciem i towarem. Pytanie dotyczyło odpowiedzialności za dobra (właściciel zwierzęcia czy najmita). Ibn Sulymān uzależnił to od bezpośredniej zwierzchności pracowników. Ten, dla kogo pracowali jest im winien pieniądze i towary. Ibn Lubāba w drugiej odpowiedzi całą odpowiedzialność złożył w ręce zarządcy, który najął takiego człowieka.⁹¹²

Kolejnym problemem ekonomicznym w Kordobie okazało się być uczestnictwo w żniwach. Ibn Lubāba został zapytany o zobowiązania właściciela ziemskiego wobec rolnika, które wynoszą połowę, trzecią lub piątą część całej pracy, bez uczestniczenia właściciela w żniwach i omłocie. Odpowiedź odwołała się do prawa zwyczajowego potwierdzonego w nauczaniu 'Isy Ibn Dīnāra, które zezwalało na to. Zaznaczono jednak, że sam Mālik się takim rozwiązaniom sprzeciwiał, ponieważ podobne umowy niosła ryzyko niepewności pensji dla pracownika. Autor fatwy wskazał, że gdyby przyjąć opinię Mālika, należałoby żniwa, omłot i całą pracę podzielić na dwie strony kontraktu. Właściciel zaś powinien przekazać wypłaty osobiście. Jednak opinia Ibn Dīnāra i zezwolenie na poddaną w wątpliwość umowę miały wedle słów Ibn Lubāby przeważać w Kordobie.⁹¹³

W zbiorze znajduje się drugie orzeczenie o podobnej treści. Pewien właściciel najął parobka (*aġīr lil-hart fi z-zarī'a*), udostępnił mu parę wołów i zaoraną już ziemię. Nałożył na niego następnie orkę do wykonania w trakcie sezonu jako kompensatę orki początkowej. Ponadto mężczyzna musiał wykonać połowę pracy przy żniwach i młóce, za co miał otrzymać szóstą część plonów. Odpowiedź Ibn Lubāby wskazała, że taka umowa nie była dozwolona. Jeśli została zrealizowana, nie może być zatwierdzona, o ile nie objęła całości pracy robotnika. Przywołany został 'Isā Ibn Dīnār, który wskazał lokalny zwyczaj zezwalający na taką umowę. Jednocześnie jednak zwrócono uwagę na orzeczenie Mālika Ibn Anasa, które tego zabraniał.⁹¹⁴

Kolejną kwestią rozszadaną przez Ibn Lubābę na niwie ekonomicznej był *ḥammās*, a więc osoba otrzymująca piątą część plonów⁹¹⁵, który w tej sytuacji nie dostarczał swojej części siewu. W zamian właściciel pola odejmował tę część od jego zarobków. Odpowiedź wskazała, że taka umowa nie była legalna, a ów *ḥammās* nie był uprawniony do pobierania części plonu, jedynie do wynagrodzenia za pracę, i to bez krzywdy dla niego. Pracownik (*aġīr*) nie może być najęty za czwartą lub piątą część zbiorów, jeśli nie dostarczył ziarna na

⁹¹² *Mi'yār*, VIII, s. 336-337.

⁹¹³ Al-Wanšarīsī, fatwa 218, s. 343-344; *Mi'yār*, VIII, s. 154.

⁹¹⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 223, s. 344-345; *Mi'yār*, VIII, s. 161.

⁹¹⁵ Zdecydowałem się zostawić ten termin w wersji arabskiej z racji jego częstego występowania i precyzyjnego znaczenia.

siew. Taka współpraca byłaby dozwolona, gdyby ustalili swoje zobowiązania sprawiedliwie i precyzyjnie.⁹¹⁶

Następnym przypadkiem związanym z osobą *ḥammāsa* rozwiązywał również Ibn Lubāba. W tym przypadku ów rolnik uprawiał ziemię już zaoraną, przy zastrzeżeniu rekompensaty za niewykonanie tej pracy. Pierwsza odpowiedź, powołująca się na opinię Ibn Saḥnūna, wykazała możliwość podważenia tej umowy. Jeśli jednak została zrealizowana, plon należy podzielić równo między dwie osoby, proporcjonalnie do włożonego siewu, ale z piątą częścią zarezerwowaną dla właściciela w ramach rekompensaty za początkową orkę. Inna przytoczona opinia wskazała, że przy takiej sytuacji należy oddać zarówno piątą część za orkę, jak i zasiew. Kolejne komentarze Ibn Lubāby wskazały, że plon musiał być rozdzielany proporcjonalnie do włożonej pracy i nakładów.⁹¹⁷

Gdy natomiast jeden z najemców zatrudnionych jako *ḥammās* zakończył udział w kontrakcie na rok i dwa żniwa w jego trakcie. Umowa zakładała, że z pierwszych żniw otrzyma piątą część plonów, z drugich jedną szóstą. Kadi Muṭarrif Ibn ‘Amrūs uznał to za wykluczone (*makrūh*). Spółkę należało anulować, jeśli prace nie zostały jeszcze rozpoczęte. Jeśli już trwały, plon należy podzielić pomiędzy obie strony wprost proporcjonalnie do włożonej pracy.⁹¹⁸

Pewien pasterz sprawował pieczę nad owcami, za co był wynagradzany kwotą 10 dinarów. Lagardère uciął na tym swoje wydanie⁹¹⁹, podczas gdy wersja arabska przynosi wiele więcej informacji. Z samego zapytania dowiadujemy się, że pewnego roku właściciel sprzedał swoje owce w trakcie roku i z tego powodu pasterz pozostał bez zatrudnienia. W takiej sytuacji tenże znalazł inną pracę aż do końca roku. Powrócił następnego roku do właściciela owiec i zgłosił się po wypłatę. Ten jednak odmówił uzasadniając to faktem, że pasterz porzucił go i stanowisko pracy. Ibn Lubāba odpowiedział, że obowiązkiem właściciela było dać mu inne owce pod opiekę albo zapewnić inną pracę. Skoro tego nie robił, pasterz mógł przyjąć dodatkowe zlecenia.⁹²⁰

Kolejne orzeczenie informuje o mieszkańcach pewnej wioski podkordobańskiej, którzy wynajęli wspólnie pasterza, aby przez trzy miesiące strzegł owiec. Na tym Lagardère skończył swoje wydanie.⁹²¹ Dopiero arabski tekst pokazuje wątpliwość prawną, jeden ze

⁹¹⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 219, s. 344; *Mi’yār*, VIII, s. 154.

⁹¹⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 222, s. 344; *Mi’yār*, VIII, s. 160.

⁹¹⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 244, s. 348; *Mi’yār*, VIII, s. 164.

⁹¹⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 233, s. 346.

⁹²⁰ *Mi’yār*, VIII, s. 263.

⁹²¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 234, s. 346.

zleceniodawców wycofał się bowiem w trakcie obowiązywania umowy. Ibn Lubāba odpowiedział, że pomimo tego musi zapłacić umówioną kwotę.⁹²²

Do tej samej kategorii zaklasyfikowano fatwę na temat mężczyzny, który wynajmował swój dom lub sklep na miesiąc lub rok za kwotę 10 dinarów.⁹²³ Wydanie arabskie rozszerza tę fatwę o odpowiedź Ibn Lubāby. Określił on, że umowa musi być zawarta precyzyjnie i nie może być zerwana przed końcem wynajmu.⁹²⁴

Dalej Ibn Lubāba wydał trzy fatwy dotyczące najmowania pracowników do transportu dóbr. W pierwszej z nich temu najmicie powierzono zwierzę pociągowe oraz worki do zabezpieczenia przejazdu zboża do młyna.⁹²⁵ Wersja arabska dodała, że uciekł on z dobytkiem swojego pracodawcy. Dylematem do rozpatrzenia była odpowiedzialność za skradzione zboże? Kadi wskazał, że bezpośrednią odpowiedzialność za zboże ponosić powinien ten, komu zostało powierzone.⁹²⁶

W drugiej sytuacji pewien mężczyzna wynajął zwierzę pociągowe, a to zaginęło. Postanowił wówczas dać nagrodę znalazcy. Wątpliwość budziło, kto powinien wypłacić nagrodę – właściciel zwierzęcia czy najemca. Kadi wskazał w tej sytuacji na najemcę, który był odpowiedzialny za ów dobytek.⁹²⁷

Ostatnia fatwa z tej serii dotyczy powierzenia zwierzęcia do transportu soli i oliwy, zyski miały być podzielone równo pomiędzy właściciela jak i najemcę. Kadi zadecydował, że wszystko co znajdowało się na wierzchu zwierzęcia przynależało do transportującego, który wynajął zwierzę. Natomiast zysk zależy od ich wkładu we wspólny interes. Jeśli wniesli tyle samo, wówczas dochody można dzielić po połowie.⁹²⁸

Hišām Ibn Aḥmad Ibn Ḥuzayma odpowiadał na zapytanie dwóch skonfliktowanych wspólników. Saʿīd Ibn ʿUmar złożył skargę na swojego partnera Aḥmada Ibn ʿAṭīyyę, który miał mu przynieść pewną sumę pieniędzy. Kwota ta okazała się być jednak niewystarczająca do założenia majątku spółki. Przesłuchany przez sędziego Aḥmad twierdził, że cały jego majątek był zadłużony i w ciągu piętnastu miesięcy wydał więcej niż całość posiadanych dóbr. Kadi odpowiedział, że zapoznał się z dokumentami obu stron i należy przyjąć ich oświadczenia za dobrą wiarę. Nie było bowiem wskazujących na fałsz ich oświadczenia. Nakazał jednakże sprawdzenie stanu finansowego spółki, gdyż Saʿīd Ibn ʿUmar miał już

⁹²² *Miʿyār*, VIII, s. 263-264.

⁹²³ *Al-Wanšārīsī*, fatwa 235, s. 346.

⁹²⁴ *Miʿyār*, VIII, s. 264.

⁹²⁵ *Al-Wanšārīsī*, fatwa 236, s. 346.

⁹²⁶ *Miʿyār*, VIII, s. 265.

⁹²⁷ *Al-Wanšārīsī*, fatwa 237, s. 346; *Miʿyār*, VIII, s. 267.

⁹²⁸ *Al-Wanšārīsī*, fatwa 238, s. 346; *Miʿyār*, VIII, s. 294-295.

wpłacić 36 dinarów. Później podobnie wypowiedzieli się w tej sprawie Ibn Ĥuzayma, Ašbağ Ibn Saʿīd oraz Ibn Zarb.⁹²⁹

Poddano w wątpliwość także możliwość sprzedaży ziemi, którą właściciel wydzierżawił na 10 lat. Odpowiedź Ibn Zarba była negatywna i bez dodatkowych zastrzeżeń.⁹³⁰

Abū ʿUmar Ibn Al-Makwī Al-Išbīlī został spytany w sprawie pewnego mężczyzny, który wydzierżawił nieużytki. Dzierżawcy mieli ją obsiać prosem, a po zaoraniu właściciel zaproponował im zasiew, czemu odmówili. Po żniwach rolnicy pragnęli oddać właścicielowi trzecia część plonów, a ten poprosił ich o zaakceptowanie siewu za połowę plonów. W odpowiedzi kadi napisał, że jeśli właściciel dał im ziemię w dzierżawę, miał prawo do połowy plonu po odliczeniu zasiewu.⁹³¹

Ten sam kadi oceniał sytuację dotyczącą właściciela, który powierzył ziemię dzierżawcy dostarczając mu połowę całego siewu. Dzierżawca uprawiał tę ziemię, obsiał ją pszenicą, omlócił i przesiał. Właściciel otrzymał następnie zyski, a najęty rolnik zaoferował swój udział w uprawie bawełny przed przędzą. Odmówiono mu, ponieważ inny robotnik jeszcze nie skończył swych prac – roszczenia (*tabḥ*) i przędzy (*ḥayt*). Sędzia odpowiedział, że mógł tak postąpić skoro taki zwyczaj panował w ich kraju.⁹³²

Ibn Al-Makwī⁹³³ został także zapytany o spółki zajmujące się pszczołami. Spytano go sposób jej założenia, który byłby zgodny z prawem religijnym. Kadi odpowiedział, że każdy z rolników powinien kupić część uli, a następnie pracować proporcjonalnie do ich liczby. Mogą oni także dołączyć do spółki najemców.⁹³⁴

Na temat spółek wypowiedział się Ibn Al-Fahḥār. Dwóch wspólników wprowadziło do wspólnej kasy po połowie kapitału, z którego następnie razem i równocześnie korzystali. Pytanie dotyczyło sytuacji, gdy jeden z nich czasowo wyjechał lub dzielił majątek – czy wówczas mógł zostawić w swoim zastępstwie robotnika najemnego. Kadi orzekł, że w przypadku wyjazdu nie jest to możliwe, gdyż nie można łączyć różnych form – wynajmu i spółki.⁹³⁵

Młyn, w którym pracował pewien rolnik, został dotknięty powodzią. Robotnik chciał go dobrowolnie naprawić z własnych środków, aby usprawnić opłacanie czynszu. Właściciel

⁹²⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 246, s. 348; *Miʿyār*, VIII, s. 217-218.

⁹³⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 250, s. 349; *Miʿyār*, VIII, s. 269.

⁹³¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 259, s. 351; *Miʿyār*, VIII, s. 175-176.

⁹³² Al-Wanšarīsī, fatwa 260, s. 351; *Miʿyār*, VIII, s. 176.

⁹³³ W tekście z błędnym imieniem Abū Al-Ḥasan.

⁹³⁴ Al-Wanšarīsī, fatwa 261, s. 351; *Miʿyār*, VIII, s. 193.

⁹³⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 268, s. 352; *Miʿyār*, VIII, s. 190.

nie zgodził się i anulował jego kontrakt. W odpowiedzi Ibn Al-Faḥḥār zezwolił robotnikowi na kontynuowanie napraw. Gdyby właściciel go wyrzucił, musiałby swojemu najemnikowi zwrócić ich koszt.⁹³⁶

Ibn Zarb odpowiadał w sprawie wojskowego powołanego do zebrania sumy dochodów z czyjejs dzierżawy. Dzierżawca twierdzi, że przekazał już pieniądze, a wojskowy przeczy otrzymaniu jakiegokolwiek zapłaty. Kadi w tym przypadku, podobnie jak w podobnych, odwołał się do przysięgi. Pobierający czynsz powinni przysiąc, że go otrzymali, a i najemca, że go przekazał. Wtedy rozpocząć się powinno dochodzenie.⁹³⁷

Ten sam orzekający zajął się sprawą pewnego właściciela ziemskiego, który przekazał trzem osobom 18 qafizów⁹³⁸ pszenicy. Jedna trzecia z tego miała stanowić ich zapłatę, a reszta posłużyć jako zasiew. Do ich obowiązków miały należeć także później zniwa, po których plony mianoby rozdzielić po równo. Kadi uznał tę umowę za wadliwą, zboże po zniwach należy bowiem rozdzielić pomiędzy ich uczestników.⁹³⁹

4.6.3. Handel

Kordoba była głównym ośrodkiem gospodarki Al-Andalus i dzięki temu także jej najważniejszym ośrodkiem handlu, zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego (pomimo tego, że jej port rzeczny ustępował wielkością Almerii, Maladze czy Sewilli). O zasięgu handlu andaluzyjskiego świadczą jej kontakty z Maghrebem czy Egiptem.⁹⁴⁰ Warto też wspomnieć o postaci pechowego kupca Abū Muḥammada Ibn Mu'āwiyi Al-Marwānīego, który wyruszył w wieloletnią podróż handlową na Bliski Wschód. Dorobiwszy się majątku w Iraku i Indiach stracił go podczas sztormu.⁹⁴¹ Jego postać dowodzi jednak skali handlu mieszkańców Al-Andalus.

Kupców andaluzyjskich wspominają także słowniki biograficzne, kronikarze jak Ibn Ḥayyān, czy mężowie stanu jak Ḥasday Ibn Šaprūt. Cennym źródłem są także nagrobki w Kajrawanie, gdzie spoczywa pięciu Andaluzyjczyków.⁹⁴²

Dziwić zatem może, że nie ma wielu fatw zajmujących się handlem międzynarodowym. Dysponujemy wglądem w spór na temat transportu morskiego. Sułtan

⁹³⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 269, s. 352; *Mi'yār*, VIII, s. 285

⁹³⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 154, s. 408-409; *Mi'yār*, IX, s. 97.

⁹³⁸ *Qafiz* – jednostka objętości, ok. 17 litrów.

⁹³⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 258, s. 349; *Mi'yār*, VIII, s. 143.

⁹⁴⁰ Ibn Hawqal, *Šūrat al-arḍ*, Bayrūt 1992, s. 104 i 109.

⁹⁴¹ Jego historia w: E. Lévi-Provençal, *Le Kitāb nasab Quraysh' de Muṣ'ab al-Zubayrī*, „Arabica” 1, 1954, s. 95.

⁹⁴² O.R. Constable, *Muslim Merchants in Andalusī international trade*, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, op. cit., s. 761-764.

powierzył zboże przewoźnikom morskim, a ci twierdzili, że burza zmusiła ich do wyrzucenia transportu do morza. Sam statek także zatonął. Podczas gdy przedstawiciel sułtana zaprzeczył ich słowom, oni złożyli pisemne oświadczenie oparte na wiedzy powszechnej, że ich statek wraz z ładunkiem został stracony. Grupa kadich odpowiadających na to pytanie pod kierownictwem Ibn Al-Makwīego uzależniło decyzję od opinii o marynarzach. Jeśli mają dobrą, to nie należało ich karać za utratę ładunku, nie byli winni. Poparł tę opinię kadi Sewilli Az-Zubaydī Muḥammad Ibn Ḥusayn, a jedynie jeden osąd był przeciwny.⁹⁴³

Handel skupiał się na bazarach, o których wspomniałem już wcześniej. Prawo malickie regulowało umowy handlowe, jak i inne kwestie ekonomiczne od samego początku. Rozdział poświęcony im (*Kitāb al-buyū`*) zawarty jest w naukach Mālika Ibn Anasa.⁹⁴⁴ Ponadto później w tym samym tekście znajdują się podrozdziały dotyczące poszczególnych towarów. Tymczasem orzeczenia dotyczą zaledwie kilku kwestii z całej gamy możliwości w tym dziale.

Ibn Zarb został spytany o mężczyznę, który powierzył skórę szewcowi (*harrāz*), aby ten uszył parę butów (*ḥufayn*) lub materiał (*ṣuqqa*) krawcowi (*ḥayyāt*) na odcinek, z którego można by zrobić koszulę bez wskazania rzemieślnikowi precyzyjne szczegółów. Przy czym ostatni wytwór jest towarem luksusowym (dosł. godnym takiej osoby). Kadi odpowiedział, że zleceniodawca musi zaakceptować wykonane obiekty, chyba że zostały ufarbowane. Tutaj jednak zastrzegł, że jeśli oddał materiały w ręce rzemieślników farbujących na konkretne kolory, to nie ma mowy o zwrocie.⁹⁴⁵

Ibn Zarb wspomniał w fatwie także o przypadku odpowiedzialności za towar. Kupcy (*tuḡḡār*) zwykle nie składali swoich dóbr w sklepach, jednak pojawiła się sprawa deklarujących inaczej. W tym przypadku, pochodzącym z Tortosy, kupcy stracili swoje towary w pożarze i im można było dać im wiary. Gdyby taka sytuacja pojawiła się gdziekolwiek, należy przeprowadzić śledztwo, czy rzeczywiście przechowywali towary w sklepach.⁹⁴⁶

Spór między dwiema stronami rozstrzygano także w kwestii barwienia ubrań. Ibn Al-Makwī odpowiadał na pretensje pewnego mężczyzny, który odbierając swoją konfekcję od barwienia uznał, że nie jest ona jego własnością. Kadi oszacował należną rekompensatę i skierowano sprawę do rozpatrzenia.⁹⁴⁷

⁹⁴³ Al-Wanṣarīsī, fatwa 265, s. 351-352; *Mi'yār*, VIII, s. 309-310.

⁹⁴⁴ *Muwatta'*, XXXI, s. 609-686.

⁹⁴⁵ Al-Wanṣarīsī, fatwa 252, s. 349; *Mi'yār*, VIII, s. 323.

⁹⁴⁶ Al-Wanṣarīsī, fatwa 253, s. 349; *Mi'yār*, VIII, s. 328-329.

⁹⁴⁷ Al-Wanṣarīsī, fatwa 267, s. 352; *Mi'yār*, VIII, s. 327.

Ibn Zarb opiniował także opłatę, jaką pobierano za transport pszenicy, bez precyzowania, ile czasu miał transport trwać, o ile nie przekroczył jednego dnia. Wynosiła ona cztery dirhamy za pszenicę wartą 19 dinarów.⁹⁴⁸

Abū Šāliḥ Ibn Sulaymān został natomiast zapytany w sprawie pewnego mężczyzny, który nałożył niesprawiedliwą pożyczkę pieniędzy i nakazał ją oddać tyranowi (*az-zālim*). Kadi jednak powiedział, że jeśli pieniądze zostały wzięte, to pożyczkobiorca musi kwotę długu spłacić.⁹⁴⁹

Kordobańscy uczeni dyskutowali na temat dokumentu wydanego przez szejcha Abū Muḥammada Ibn Daḥḥūna. Opisano tam lokację młynów na farmie na okres dwóch lat. Posiadaczem części był właściciel, a reszty jego dwaj synowie. Najemca zgodził się zapłacić ustaloną cenę po zakończeniu umowy, przy czym wiadomo, że młyny działają latem i nie pracują zimą. Al-Qurašī uznał taki wynajem za nieważny, ponieważ nie można zagwarantować działania młynów. Z kolei Ibn Al-Faraḡ dopuścił taki wynajem, gdyż młyny będą pracować tak latem, jak i zimą. Natomiast Ibn Al-‘Attāb uważał, że młyn nie może być wynajęty z zastrzeżeniem sytuacji, gdy będzie miał zagwarantowaną z wyprzedzeniem najemca w nim produkcję.⁹⁵⁰

Ibn Sahl podał za Ibn Daḥḥūnem, że nie było dozwolonym wynajęcie domu za 10 dinarów rocznie lub za miesiąc, a następnie jego zakup za 20 dinarów przy zwolnieniu z czynszu.⁹⁵¹

Kilka kolejnych orzeczeń dotyczyło drobnych kwestii. Tak oto Abū ‘Umar Ibn Al-Makwī orzekł, że fryzjer, właściciel *ḥammāmu* i właściciel barki mogą otrzymywać wynagrodzenie nieokreślone.⁹⁵² Ibn Zarb z kolei zezwolił na sprzedaż na bazarach ubrań z ocieplaczami robionymi z używanej bawełny, o ile znane jest jej pochodzenie.⁹⁵³

4.6.4. Ingerencje władzy

Postanowiłem wydzielić osobny podrozdział, aby wskazać wpływ władcy na życie ekonomiczne w Kordobie. W skład tego zagadnienia wchodzi dwa rodzaje orzeczeń. Jedne dotyczą wspomnianej już kilkakrotnie postaci sułtana. Dotyczy to postaci uzurpatorów (z punktu widzenia Umajjadów) i udzielnych władców, którzy funkcjonowali w Al-Andalus w

⁹⁴⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 162, s. 410; *Mi‘yār*, IX, s. 382-383.

⁹⁴⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 149, s. 407; *Mi‘yār*, IX, s. 567.

⁹⁵⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 270, s. 352-352; *Mi‘yār*, VIII, s. 287.

⁹⁵¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 271, s. 353; *Mi‘yār*, VIII, s. 382.

⁹⁵² Al-Wanšarīsī, fatwa 263, s. 351; *Mi‘yār*, VIII, s. 260.

⁹⁵³ Al-Wanšarīsī, fatwa 264, s. 171; *Mi‘yār*, VI, s. 52.

okresie poprzedzającym panowanie ‘Abd Ar-Raḥmāna III. Drugą grupą są ingerencje prawowitych władców. Chronologicznie zacząć należy od tych pierwszych. Przedstawione poniżej orzeczenia wskazują, że wydający stali po stronie panującej dynastii, traktując owych watażków jako religijnie podejrzanych.

Cofając się do czasów sprzed restauracji państwa umajjadzkiego przez ‘Abd Ar-Raḥmāna III można wskazać ciekawą fatwę dotyczącą nieprawego władcy. Ibn Muzayn został spytany, czy można spożywać żywność należącą do sułtana (tutaj uzurpującego sobie władzę) lub kogoś z jego popleczników (*min biṭānatihi*) albo też przyjmować od niego prezenty, także w postaci datków. Odpowiedź wskazała, że nikt nie może konsumować ich jedzenia ani też przyjmować od nich podarunków. Jeśli ktoś jednak przyjął go, to powinien przekazać to jako jałmużnę. Gdy natomiast ktoś zjadł takie jedzenie, powinien je wymiotować. Gdyby było na to za późno, to Yaḥyā Ibn Ibrāhīm zasugerował, że wówczas powinno się jego równowartość przekazać w formie jałmużny.⁹⁵⁴

Problemem okazała się sprzedaż futer, skór, mięsa oraz innych produktów (*al-afriya, wa al-ḡulūd wa al-laḥm wa ḡayru dālika*) na bazarach w czasie fitny⁹⁵⁵. Przemieszaniu mogły bowiem ulec towary legalne (*ḥalāl*) i nielegalne (*ḥarām*). Ibn Lubāba orzekł, że kto chce się powstrzymać od zakupu rzeczy podejrzanych powinien unikać bazarów gdzie część towarów jest nielegalna. Powołał się następnie na Ibn Harmaza, który udawszy się na bazar celem nabycia mięsa nie zrobił tego z podobnych przyczyn.⁹⁵⁶

Ibn Zarb rozpatrywał możliwość sprzedaży materiałów w sklepach utworzonych na ziemiach sułtana (uzurpatora). Uznał, że taka sprzedaż nie jest dozwolona. Dalej wskazał, że podobnie jest z ziemią wyłączoną ze sprzedaży. Nie można na niej budować, ponieważ nie ma gwarancji utrzymania obiektu. Sprzeciwił się temu orzeczeniu Ibn Daḥḥūn, który spytał o sytuację, gdy właściciel zagwarantuje bezpieczeństwo towarów. Ibn Zarb pomimo tego uznał to jedynie za wybieg i sztuczkę. Ibn Daḥḥūn dla swojej argumentacji przytoczył przykład. W nim pewien mężczyzna nakazał po swojej śmierci sprzedać materiały w sklepie na terenie sułtana i ich rozdanie biednym. Ibn Zarb uznał, że wstrzymałby taką sprzedaż, a Ibn Daḥḥūn szukałby wykonawcy testamentu i jemu nakazał sprzedaż.⁹⁵⁷

Spór tychże samych dwóch uczonych wywołała sprzedaż materiałów (*anqād*) na ziemiach należących do sułtana. Ibn Zarb zakazał tego procederu i powiedział Ibn

⁹⁵⁴ Al-Wanṣarīsī, fatwa 247, s. 168; *Mi’yār*, VI, s. 178.

⁹⁵⁵ Pytanie musiało dotyczyć okresu niepokoju w okresie poprzedzających objęcie władzy przez ‘Abd Ar-Raḥmāna III i ustabilizowania przez niego sytuacji w kraju.

⁹⁵⁶ Al-Wanṣarīsī, fatwa 261, s. 171; *Mi’yār*, VI, s. 187.

⁹⁵⁷ Al-Wanṣarīsī, fatwa 265, s. 171; *Mi’yār*, VI, s. 257.

Dahḥūnowi, że jeśli kupiec nie oczekiwał, by materiały były trzymane na miejscu, nie oferowałby odpowiedniej ceny. Ibn Dahḥūn twierdził, że kupiec mógł go zmusić do zakupu. Ibn Zarb uznał to za sztuczkę usprawiedliwiającą taki zakup.⁹⁵⁸

Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Al-Malik Al-Ḥawlānī, znany jako An-Naḥwī (zm. 974) relacjonował historię pewnego prześladowanego przez sułtana mężczyzny, który uciekł z jego terytoriów porzucając dobra, głównie ziemię. Sułtan oddał ją w dzierżawę i czerpał z niej zyski.⁹⁵⁹ Wersja arabska dodaje komentarz kadiego, który dzierżawcę takiej ziemi uznał za grzesznika chyba, że oddałby te pieniądze prawowitemu właścicielowi gruntów.⁹⁶⁰

Warto zwrócić uwagę jeszcze na trzy orzeczenia. Abū Ṣāliḥ Ayyūb Ibn Sulaymān w pierwszym z nich został spytany, czy ludzie narzuceni przez sułtana mogli pomagać w zbieraniu podatku. Kadi uznał, że w razie konieczności można im na to pozwolić.⁹⁶¹

Drugie jego orzeczenie dotyczyło osoby, na którą sułtan nałożył karę (*maḡram*), co zmusiło go do ukrywania się. W tym czasie inna osoba przekazała jego dobra sułtanowi i wskazała jego kryjówkę. Spytano, czy wskazany i ukarany mężczyzna ma prawo do zemsty na denuncjatorze. Kadi uznał, że w przypadku jeśli zranił ofiarę osobiście jest to dopuszczalne.⁹⁶²

Uczni Al-Andalus (*ṣuyūḥ*) orzekli, że świadectwa muzułmanów żyjących na terenach będących pod kontrolą Ibn Ḥafṣūna oraz wyroki tamtejszych kadich są nieważne.⁹⁶³ Odnotowano także różnicę w ocenie tego, czy wyroki sędziów pod rządami niesprawiedliwego władcy (*al-amīr ḡayr al-'adl*) należy uznać za ważne.⁹⁶⁴

Fatwa ta ze względu na brak rozwinięcia może budzić wątpliwości, czy uczciwość podwładnych jest podważana ze względu na oskarżenia o herezję, czy też apostazję (w tym wypadku przejścia na chrześcijaństwo). Odniesienie tego do niesprawiedliwego władcy, który sprawia, że osądy są fałszywe tworzy ciekawą analogię do dużo późniejszej tezy Ibn Taymīyi (1263-1328). Ten muzułmański teolog uznał życie pod rządami niemuzułmańskiego (również nieprzestrzegającego zasad islamu) władcy za stan podobny do dżahiliji,

⁹⁵⁸ Al-Wanṣarīsī, fatwa 267, s. 172; *Mi'yār*, VI, s. 467-468.

⁹⁵⁹ Al-Wanṣarīsī, fatwa 263, s. 171.

⁹⁶⁰ *Mi'yār*, VI, s. 179-180.

⁹⁶¹ Al-Wanṣarīsī, fatwa 250, s. 169; *Mi'yār*, VI, s. 150.

⁹⁶² Al-Wanṣarīsī, fatwa 251, s. 169; *Mi'yār*, VI, s. 179.

⁹⁶³ Al-Wanṣarīsī, fatwa 197, s. 54.

⁹⁶⁴ *Mi'yār*, II, s. 134.

przedmuzułmańskiego okresu ignorancji. Dawało to podstawy do wypowiedzenia posłuszeństwa takiemu władcy i państwu.⁹⁶⁵

Ostatnie orzeczenie z tej grupy przypisane jest Ibn Lubābie. Zapytany został o to, co w przypadku zaatakowanie osoby trzeciej w pobliżu sułtana, co spowodowało nałożenie kary. Kadi uznał, że jeśli atakujący musiał zapłacić za swój występki grzywnę, był odpowiedzialny za niego, w przeciwnym razie jedynie popełnił grzech.⁹⁶⁶

Zanim przedstawię fatwy dotyczące kalifów, pragnę zwrócić uwagę na pragmatyzm orzekających, który widoczny jest także w przypadku następnego orzeczenia. Kadi nie chcieli, aby wierni mieli problemy ze sprawującym władzę na danym terenie, choćby był z ich punktu widzenia uzurpatorem. Dlatego w pierwszej kolejności radzono unikać miejsc i sytuacji religijnie podejrzanych, ale w ostateczności zezwalano na pewne ustępstwa. Sprawa opłat dla karawan opisana poniżej jest tego doskonałym przykładem.

Ibn Lubāba został zaś spytany o mężczyznę, który dobrowolnie zbierał publicznie datki na okup. Kadi wyjaśnił, że przesłuchali go przewodnicy karawan, którzy znają taką praktykę z Sudanu i należy to potraktować jako podatek. Nie było więc innego rozwiązania, jak go uiścić.⁹⁶⁷

W kolejnych orzeczeniach sprawę bądź kierowano bezpośrednio do oceny kalifa, bądź dotyczyła jego prerogatyw.

Ibn Baqī Ibn Maḥlad odpowiadał w sprawie pewnego mężczyzny, do którego napisał kalif z prośbą by zbadał sprawę pomiędzy dwoma osobami. Sprawa ta była rozpatrywana przez kadiego, który ją zaczął. Ibn Baqī wskazał, że jeśli kalif tego kadiego mianował, to powinien być przezeń poinstruowany. Z kolei Ibn Ḥārīt Al-Ḥušanī bronił niezależności sędziów wskazując, że jeśli pierwszy orzekający nie popełnił błędu, to jego decyzje pozostały wiążące.⁹⁶⁸

Szerokim echem odbiła się także sprawa opiniowana przez ‘Abd Ar-Raḥmāna Ibn Baqī Ibn Maḥlada (zm. X w.) . Co rzadkie, fatwa opatrzona została miesięczną datą wydania – miesiąc ḡumādā II 359 roku (IV-V 970). Prawnicy z Kordoby musieli rozstrzygnąć sprawę niejakiego Aḥmada Ibn ‘Umara Ibn Abī ‘Uṭmāna, oskarżonego przez umierającego Muḥammada Ibn ‘Abd Allāha o celowe zranienie. Odpowiedź nakazała uwięzienie Ibn Abī ‘Uṭmāna, aż do wyzdrowienia lub śmierci zranionego. Ibn Maḥlad zadeklarował, że nie

⁹⁶⁵ Teza Ibn Taymīyī stawiana w okresie walki świata islamu z najazdem mongolskim została spopularyzowana przez ugrupowania fundamentalistyczne w XX wieku, por. J.J.G. Jansen, *Podwójna natura fundamentalizmu muzułmańskiego*, z angielskiego przełożyła Aleksandra Łojek-Magdziarz, Kraków 2005, s. 55-62.

⁹⁶⁶ Al-Wanṣarīsī, fatwa 260, s. 170; *Mi’yār*, VI, s. 180.

⁹⁶⁷ Al-Wanṣarīsī, fatwa 150, s. 407; *Mi’yār*, IX, s. 567.

⁹⁶⁸ Al-Wanṣarīsī, fatwa 116, s. 450; *Mi’yār*, X, s. 132.

wyklucza odwołania się do prawa krwi. Orzeczenia jego ojca i dziadka nakazywały w takiej sytuacji przyjąć przysięgę od oskarżonego. W sprawę włączył się kalif Al-Ḥakam II, który nakazał Ibn Ḥudayrowi⁹⁶⁹ uwięzienie Tammāma (sługi oskarżonego). Pracodawca zarzucił mu również zranienie. Z rozkazu kalifa Ibn Ḥudayr miał nakazać lekarzom zbadanie rany w Wielkim Meczezie. Wyrok przed zatwierdzeniem wymagał zaprzysiężenia 50 osób zapisanych na piśmie, a później jeszcze konsultacji z wielkim kadim.⁹⁷⁰

Ibn Al-ʿAṭṭār odpowiadał natomiast w sprawie, którą Al-Wanšarīsī znał dzięki pismom Al-Ḥārīṭa. Prawnicy z Kordoby zgodzili się, aby skarb publiczny wyegzekwował prawo do anulowania niepodzielność majątku w postaci ḥammamu. Odwołali się przy tym bezpośrednio do doktryny Mālīka i jego towarzyszy. Zaznaczono także zdanie odrębne Ibn Al-Qāsima. Opisano dyskusję na ten temat i w ostatecznym rozrachunku zdecydował emir ʿAbd Ar-Raḥmān II, który wydał fatwę sprzeczną z opinią Mālīka.

Ibn Zarb z kolei jest autorem orzeczenia w sprawie pewnego sędziego. Kalif postanowił sprawdzić jego osady. Autor fatwy orzekł, że jeśli ten sędzia znany był powszechnie ze swej uczciwości, to nie ma potrzeby jego weryfikowania. Jeśli zaś nie wyrobił sobie jeszcze opinii, wówczas należało go sprawdzić⁹⁷¹

Wgląd w kompetencje gubernatorów prowincji daje fatwa Al-Lu'lu'iego. Szejkowie Al-Andalus okazali się być niezgodni w kwestii ważności sądów wydanych przez zarządców prowincji oraz dowódców wojskowych. O ile Abū Ibrāhīm Ishāq je akceptował, to już autor fatwy nie. Z zastrzeżeniem jednak, że gubernator mógł orzekać wspólnie z dowódcą wojskowym i prawnym.⁹⁷²

Natomiast już w X wieku zwierzchnik policji śledczej rozpoczął śledztwo, ale w międzyczasie został desygnowany do innego. Kadi Ibn Ḥāit Al-Ḥušanī został spytany, czy nowy funkcjonariusz mógł podjąć to śledztwo. Odpowiedź kadiego wskazuje, że skoro kalif ingerował i powierzył temu człowiekowi funkcję wezyra zabierając z policji, należy pozwolić nowemu śledczemu podjąć obowiązki, po wcześniejszym zapoznaniu się ze sprawą. Fatwa opatrzona została jeszcze czterema kolejnymi odpowiedziami (Ibn Maḥlada, Ibn Abī Zayda, Qāsima Ibn Aḥmada oraz Aṣḡa Ibn Saʿīda), które zgodziły się z orzeczeniem.⁹⁷³

Nie zaznaczono w tekście nazwiska autora innej kordobańskiej fatwy z II połowy X wieku. Według Mālīka i większości jego zwolenników, czyny dorosłego niedorozwiniętego

⁹⁶⁹ Ibn Ḥudayr – postać bliżej nieznana.

⁹⁷⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 255, s. 350; *Mi'yār*, II, s. 315-316.

⁹⁷¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 117, s. 450; *Mi'yār*, X, s. 59.

⁹⁷² Al-Wanšarīsī, fatwa 113, s. 448; *Mi'yār*, X, s. 100-101.

⁹⁷³ Al-Wanšarīsī, fatwa 115, s. 449-450; *Mi'yār*, X, s. 131.

(*safīh*⁹⁷⁴) popełnione przed potwierdzeniem jego stanu powinny być uznane za ważne. Dopiero w czasach Al-Ḥakama II zdecydowano inaczej, co z nakazu kalifa orzekł wielki kadi Muḥammad Ibn As-Sulaymān.⁹⁷⁵

Potwierdza to inna fatwa, tym razem wydana przez Al-Hindīego. Wskazał on, że spośród uczniów Mālika jedynie Ibn Al-Qāsim uznawał za nieważne działania nienormalnego, niezdolnego kontrolować swoje czyny. Kalif Al-Ḥakam II zdecydował się przyjąć tę opinię jako wiążącą.⁹⁷⁶

Powyższe fatwy umiejscawiają rządzącego państwem kalifa zgodnie z jego prerogatywami. Był on najwyższym autorytetem religijnym i jednocześnie prawnym, ale w wydaniu kordobańskim jego decyzje były dyskutowane. Choć oczywiście w ostateczności decyzja należała do niego.

4.6.5. Wykonywane zawody

Pośród informacji dotyczących Kordoby w źródłach możemy odnaleźć liczne wzmianki na temat zawodów wykonywanych przez jej mieszkańców. Pozostawiając z boku profesje wyższych warstw społeczeństwa (kadi, faqihowie, lekarze, skrybowie, dworzanie i urzędnicy kalifa) opisane szeroko w słownikach biograficznych, zaznaczę te wykonywane przez pozostałą resztę ludności. Część ekonomiczna orzeczeń (zawartych w rozdziale czwartym) wskazuje na liczne grono osób zajmujących się przede wszystkim rolnictwem i handlem. Są to kupcy i handlarze⁹⁷⁷, tragarze⁹⁷⁸, rolnicy (właściciele gospodarstw i robotnicy najemni)⁹⁷⁹ oraz pasterze⁹⁸⁰. Ponadto wspomniani są szewcy⁹⁸¹, krawcy, barwiarze i tkacze⁹⁸²,

⁹⁷⁴ Termin stosowany w prawie muzułmańskim, dosłownie oznacza głupka, idiotę lub osobę niekompetentną.

⁹⁷⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 152, s. 408; *Mi'yār*, IX, s. 423.

⁹⁷⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 167, s. 411; *Mi'yār*, IX, s. 457.

⁹⁷⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 160, s. 410; *Mi'yār*, IX, s. 225; Al-Wanšarīsī, fatwa 142, s. 406; *Mi'yār*, IX, s. 236; Al-Wanšarīsī, fatwa 249, s. 169; *Mi'yār*, V, s. 259; Al-Wanšarīsī, fatwa 257, s. 170; *Mi'yār*, V, s. 257; Al-Wanšarīsī, fatwa 259, s. 170; *Mi'yār*, V, s. 258-259; Al-Wanšarīsī, fatwa 267, s. 172; *Mi'yār*, VI, s. 467-468; Al-Wanšarīsī, fatwa 208, s. 342; *Mi'yār*, VIII, s. 200; Al-Wanšarīsī, fatwa 253, s. 349; *Mi'yār*, VIII, s. 328-329; Ḥ.Y. Duwaydār, *Al-Muḡtama' al-andalusī fi'asr al-umawī. 755-1030M./138-422 H.*, Al-Qāhira 1994 M[AD]-1414 [A]H, s. 359-364. Por. informacje na temat handlu międzynarodowego [w:] O.R. Constable, *Muslim Merchants in andalusī international trade*, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 759-773.

⁹⁷⁸ *Calendrier*, s. 39 oraz 56; Al-Wanšarīsī, fatwa 213, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 268; Al-Wanšarīsī, fatwa 238, s. 346; *Mi'yār*, VIII, s. 294-295; Al-Wanšarīsī, fatwa 162, s. 410; *Mi'yār*, IX, s. 382-383.

⁹⁷⁹ Por. *Calendrier*, który w sporej mierze dotyczy prac rolnych oraz Al-Wanšarīsī, fatwa 259, s. 170; *Mi'yār*, V, s. 258-259; Al-Wanšarīsī, fatwa 165, s. 258-259; *Mi'yār*, VII, s. 446-449; Al-Wanšarīsī, fatwa 221, s. 344; *Mi'yār*, VIII, s. 159; Al-Wanšarīsī, fatwa 227, s. 345; *Mi'yār*, VIII, s. 163; Al-Wanšarīsī, fatwa 232, s. 346; *Mi'yār*, VIII, s. 234; Al-Wanšarīsī, fatwa 207, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 200; Al-Wanšarīsī, fatwa 227, s. 345; *Mi'yār*, VIII, s. 163; Al-Wanšarīsī, fatwa 203, s. 341; *Mi'yār*, VIII, s. 175; Al-Wanšarīsī, fatwa 205, s. 342; *Mi'yār*, VIII, s. 160; Al-Wanšarīsī, fatwa 222, s. 344; *Mi'yār*, VIII, s. 160; Al-Wanšarīsī, fatwa 260, s. 351;

garbarze⁹⁸³, karczmarze (chrześcijańscy)⁹⁸⁴, żołnierze i strażnicy⁹⁸⁵, młynarze⁹⁸⁶ oraz fryzjerzy⁹⁸⁷. Oddzielną kwestią pozostaje zatrudnienie kobiet. Niestety nie ma bezpośrednich informacji o ich zatrudnieniu w niższych sferach. Jak to opisała analizując słowniki biograficzne Maria Luisa Ávila⁹⁸⁸, panie pochodzące z wyższych sfer należały do ścisłych elit wykonując prace takie jak: pisarki, kaligrafi, nauczycielki recytacji i gramatyki oraz poetki. Warto dodać do tej listy akuszerki.⁹⁸⁹ Wiadomo także, że kobiety we wsiach podkordobańskich uczestniczyły w pracach rolnych na równi z mężczyznami.⁹⁹⁰

4.6.6. Zwierzęta

Warto wydzielić osobno informacje na temat zwierząt hodowanych, występujących w środowisku miejskim Kordoby oraz w okolicznych wsiach. Opis tamtejszej fauny zamieścił nawet Ibn Sa'īd.⁹⁹¹ Opierając się na orzeczeniach i *Kalendarzu* warto wspomnieć o krowach⁹⁹², koniach⁹⁹³, owcach⁹⁹⁴, dzikach (świniach?)⁹⁹⁵, gołębiach⁹⁹⁶, pszczołach⁹⁹⁷,

Mi'yār, VIII, s. 176; Al-Wanšarīsī, fatwa 261, s. 351; *Mi'yār*, VIII, s. 193; Al-Wanšarīsī, fatwa 269, s. 352; *Mi'yār*, VIII, s. 285.

⁹⁸⁰ Al-Wanšarīsī, fatwa 233, s. 346; *Mi'yār*, VIII, s. 263; Al-Wanšarīsī, fatwa 234, s. 346; *Mi'yār*, VIII, s. 263-264.

⁹⁸¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 252, s. 349; *Mi'yār*, VIII, s. 323; Al-Wanšarīsī, fatwa 192, s. 53; *Mi'yār*, II, s. 362; Al-Wanšarīsī, fatwa 210, s. 342; *Mi'yār*, VIII, s. 235.

⁹⁸² Al-Wanšarīsī, fatwa 252, s. 349; *Mi'yār*, VIII, s. 323; Al-Wanšarīsī, fatwa 258, s. 170; *Mi'yār*, V, s. 257; Al-Wanšarīsī, fatwa 232, s. 346; *Mi'yār*, VIII, s. 234; Al-Wanšarīsī, fatwa 267, s. 352; *Mi'yār*, VIII, s. 327; *Calendrier*, s. 58 i 83.

⁹⁸³ Al-Wanšarīsī, fatwa 258, s. 170; *Mi'yār*, V, s. 257.

⁹⁸⁴ Ibn Šuhayd, s. 64; Al-Ḥumaydī, *Ğađwat al-muqtabis fi đikr wulāt Al-Andalus*, Al-Qāhira 1966, s. 13; Al-Wanšarīsī, fatwa nr 189, s. 55; Al-Wanšarīsī, fatwa 190, s. 52; *Mi'yār*, II, s. 409-410.

⁹⁸⁵ Zob. *HEM*, III, s. 66-85. Al-Wanšarīsī, fatwa 193, s. 53; *Mi'yār*, II, s. 415; Al-Wanšarīsī, fatwa 154, s. 408-409; *Mi'yār*, IX, s. 97; Al-Wanšarīsī, fatwa 115, s. 449-450; *Mi'yār*, X, s. 131; *Calendrier*, s. 33.

⁹⁸⁶ Al-Wanšarīsī, fatwa 213, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 268; Al-Wanšarīsī, fatwa 215, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 294; Al-Wanšarīsī, fatwa 217, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 336-337.

⁹⁸⁷ Al-Wanšarīsī, fatwa 153, s. 408; *Mi'yār*, IX, s. 212-213; Al-Wanšarīsī, fatwa 210, s. 342; *Mi'yār*, VIII, s. 235; Al-Wanšarīsī, fatwa 263, s. 351; *Mi'yār*, VIII, s. 260.

⁹⁸⁸ M.L. Ávila, *Las mujeres „Sabias” en Al-Andalus*, [w:] *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Edición a cargo de María J. Viguera, Madrid-Sevilla 1989, s. 141-145

⁹⁸⁹ Al-Wanšarīsī, fatwa 171, s. 412; *Mi'yār*, IX, s. 225.

⁹⁹⁰ M. de Epalza, *La mujer en el espacio urbano musulmán*, [w:] *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Edición a cargo de María J. Viguera, Madrid-Sevilla 1989, s. 54.

⁹⁹¹ Al-Maqqarī, I, s. 198-199.

⁹⁹² *Calendrier*, s. 39 i 47; Al-Wanšarīsī, fatwa 264, s. 351; *Mi'yār*, VIII, s. 269; Al-Wanšarīsī, fatwa 148, s. 254; *Mi'yār*, VII, s. 105.

⁹⁹³ *Calendrier*, s. 30, 39 i 63; Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arđ*, Bayrūt 1992, s. 108; Al-Wanšarīsī, fatwa 162, s. 257; *Mi'yār*, VII, s. 217; Al-Wanšarīsī, fatwa 55, s. 476; *Mi'yār*, XI, s. 150-152; Al-Wanšarīsī, fatwa 158, s. 256-257; *Mi'yār*, VII, s. 423.

⁹⁹⁴ *Calendrier*, s. 99; Al-Wanšarīsī, fatwa 264, s. 351; *Mi'yār*, VIII, s. 269; Al-Wanšarīsī, fatwa 150, s. 255; *Mi'yār*, VII, s. 482; Al-Wanšarīsī, fatwa 239, s. 346; *Mi'yār*, VIII, s. 443; Al-Wanšarīsī, fatwa 233, s. 346; *Mi'yār*, VIII, s. 263.

⁹⁹⁵ Al-Wanšarīsī, fatwa 207, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 200; Al-Wanšarīsī, fatwa 209, s. 342; *Mi'yār*, VIII, s. 234.

⁹⁹⁶ *Calendrier*, s. 58, 66 i 111; Al-Wanšarīsī, fatwa 242, s. 347; *Mi'yār*, IX, s. 42-43.

zajęczach⁹⁹⁸, kurach⁹⁹⁹, rybach¹⁰⁰⁰ oraz ptakach¹⁰⁰¹. Wymienić można także pozostałe gatunki, wspomniane przez *Kalendarz*: sokoły¹⁰⁰², bociany¹⁰⁰³, jaskółki¹⁰⁰⁴, pawie¹⁰⁰⁵, jesiotry¹⁰⁰⁶, alozy¹⁰⁰⁷, kozły¹⁰⁰⁸, wróble¹⁰⁰⁹, jastrzębie¹⁰¹⁰, żurawie¹⁰¹¹, jelenie¹⁰¹², kaczki¹⁰¹³, nury¹⁰¹⁴, kuropatwy¹⁰¹⁵, szpaki¹⁰¹⁶ oraz sardynki¹⁰¹⁷, Systematycznej klasyfikacji zwierząt w Kordobie dokonywano dopiero w okresie działalności tzw. andaluzyjskiej szkoły rolniczej, a więc już w wieku XII.

Należy także wspomnieć za Henri Péresem istnienie licznych motywów zwierzęcych w poezji andaluzyjskiej. Niestety, są one często zaczerpnięte z motywów bliskowschodnich i mają mniejsze znaczenie poznawcze dla życia codziennego w Kordobie.¹⁰¹⁸

4.7. Podsumowanie

Powyższy rozdział opisał miejsce człowieka w Kordobie. Zarówno w obrębie miasta, jak i jego tkanki ludzkiej, czyli społeczeństwa. Przede wszystkim orzeczenia miały swoje umocowanie w nadrzędnej doktrynie malickiej. Dla ścisłości należy zaznaczyć, że pomimo jej bliskiego powiązania z rządzącą dynastią odnotowano także przykłady zarzucenia jej wykładni na rzecz lokalnego zwyczaju. Dla większości fatw standardem było natomiast trzymanie się norm wyznaczonych przez szereg malickich uczonych.

Islam andaluzyjski nie odbiegał znacząco od standardów bliskowschodnich czy północnoafrykańskich. Jego specyfika, jak dopuszczenie śpiewu przy muzyce, nie odnalazła

⁹⁹⁷ *Calendrier*, s. 33, 58; Al-Wanšarīsī, fatwa 242, s. 347; *Mi'yār*, IX, s. 42-43; Al-Wanšarīsī, fatwa 261, s. 351; *Mi'yār*, VIII, s. 193.

⁹⁹⁸ Al-Wanšarīsī, fatwa 209, s. 342; *Mi'yār*, VIII, s. 234; Al-Wanšarīsī, fatwa 207, s. 343; *Mi'yār*, VIII, s. 200.

⁹⁹⁹ *Calendrier*, s. 56.

¹⁰⁰⁰ Zob. komentarz na ten temat s. 80; a także Al-Wanšarīsī, fatwa 239, s. 346; *Mi'yār*, VIII, s. 443; *Calendrier*, s. 46 i 83.

¹⁰⁰¹ Al-Wanšarīsī, fatwa 242, s. 347; *Mi'yār*, IX, s. 42-43.

¹⁰⁰² *Calendrier*, s. 23, 39, 58, 92.

¹⁰⁰³ *Calendrier*, s. 33, 39, 49, 58.

¹⁰⁰⁴ *Calendrier*, s. 33, 92.

¹⁰⁰⁵ *Calendrier*, s. 39, 49.

¹⁰⁰⁶ *Calendrier*, s. 39.

¹⁰⁰⁷ *Calendrier*, s. 39.

¹⁰⁰⁸ *Calendrier*, s. 48, 58.

¹⁰⁰⁹ *Calendrier*, s. 58.

¹⁰¹⁰ *Calendrier*, s. 58.

¹⁰¹¹ *Calendrier*, s. 33, 58, 100.

¹⁰¹² *Calendrier*, s. 58, 66.

¹⁰¹³ *Calendrier*, s. 66.

¹⁰¹⁴ *Calendrier*, s. 75.

¹⁰¹⁵ *Calendrier*, s. 75.

¹⁰¹⁶ *Calendrier*, s. 100.

¹⁰¹⁷ *Calendrier*, s. 83.

¹⁰¹⁸ H. Péres, *op. cit.*, s. 235-247.

odzwierciedlenia w orzeczeniach. Dbano natomiast o czystość rytualną meczetów, o należyte kwalifikacje osób w nich nauczających, a przede wszystkim o przestrzeganie obowiązków muzułmańskich. Surowo traktowane były osoby podejrzewane o świadome odstępstwa od ortodoksji i bluźnierstwo. Widać także wpływ mieszania się zwyczajów islamskich z lokalnymi, szczególnie we wczesnych fatwach.

Obraz współżycia przedstawicieli różnych wyznań w Kordobie w świetle fatw nie wypada źle. Prawo islamskie zostawiało wyznawcom tej religii pozycję uprzywilejowaną, ale nie ma żadnych podstaw do mówienia w świetle przedstawionych źródeł o prześladowaniach. Wymownym dowodem na to są Żydzi odwołujący się do sądu muzułmańskiego w swych wewnętrznych sprawach.

Podsumowując ekonomiczny aspekt życia w Kordobie warto zwrócić uwagę na kilka wątków. Na potrzeby analizy orzeczeń odwoływałem się do dzieła Mālika Ibn Anasa, które jest podstawą całego orzecznictwa. Pomimo szerokiej gamy problemów poruszanych przez fatwy dotyczące ekonomii, można wskazać pewne elementy wskazujące na charakterystykę kordobańską.

Przed wszystkim potwierdziła się malickicka specyfika *hubusów*, czy też *waqfów*. Rzeczywiście w Kordobie obiektem darowizny mogły być nawet zwierzęta, czy pojedyncze budynki, co na Bliskim Wschodzie było spotykane niezmiernie rzadko. Ponadto orzekający dużą wagę przywiązywali do zapisów na rzecz meczetów. Nie zezwalano na zmianę ich przeznaczenia, czy nawet częściowe przeniesienie ich dochodów na rzecz innych obiektów.

Ważnym i obszernym działem orzeczeń prawnych z Kordoby okazały się być umowy zawierane pomiędzy dwiema stronami. Obejmuje to zarówno umowy o współpracy i tworzeniu spółek (ze szczególnym naciskiem na rolnicze), jak i dzierżawę czy pracowników najemnych. Również tutaj orzeczenia nie odbiegały od standardów wyznaczonych przez prawo malickie. Zestawienie fatw wskazuje na szczególnie silne znaczenie zawartej umowy i dotrzymywania jej warunków (o ile nie podważono jej zgodności z prawem). Dotyczy to wykonywania pracy w terminie, ustalonego wynagrodzenia czy kwoty czynszu. Umowy podważano, jeśli ich warunki niosły realne ryzyko nieotrzymania zapłaty za swoją pracę lub nierównej bądź nieproporcjonalnej partycypacji w zyskach czy kosztach. Uczeni dużą wagę przywiązywali do rzetelnego opłacenia robotników za ich pracę

Ciekawym aspektem fatw okazało się sprawy powiązane z konkurencyjnymi dla Umajjadów ośrodkami władzy na Półwyspie Iberyjskim w początkach X wieku. Kordobańczycy, którzy prowadzili tam interesy podlegali wielu ograniczeniom narzuconym przez kadich.

Co się tyczy władcy, to fatwy wskazują na kalifa jako dysponującego najwyższą władzą sądowniczą, choć muszącego liczyć się z literą prawa i opiniami najważniejszych autorytetów religijnych (czyli dla islamu także prawnych). W tym przypadku nie odbiega to od standardów przyjętych w państwach muzułmańskich.

Całość życia miejskiego w Kordobie, z silną obecnością aspektu ekonomicznego, w świetle fatw zdaje się być podporządkowana prawu malickickiemu. Mając świadomość ich wybiórczości, można postawić tezę bardzo silnego splotu życia w mieście z prawem muzułmańskim. Można wskazać na fatwy dotyczące budownictwa, szeroko pojętej gospodarki czy norm religijnych. Prawo regulowało w obrębie wspólnoty muzułmańskiej współżycie między mieszkańcami i ortodoksję religijną. Ponadto, chociaż nie ingerowało bezpośrednio w sprawy innych religii, to na ich styku z islamem faworyzowało zwolenników Proroka. Ten dobrze funkcjonujący organizm zniszczyła dopiero wojna domowa i rozpad władzy politycznej, od której uzależniona była jurysprudencja oraz egzekwowanie prawa.

Zakończenie

Elementy opisujące życie codzienne mieszkańców Kordoby można odnaleźć w wielu arabskich źródłach narracyjnych z X i XI wieku. Wybranie *Kalendarza z Kordoby* oraz orzeczeń prawnych zebranych przez Al-Wanšarīsię pozwoliło na stworzenie nowatorskiego spojrzenia na nie jako całość. Warto zwrócić uwagę, że źródła te są na gruncie polskim praktycznie nieznanne. Życie Kordobańczyków w świetle tych tekstów, uzupełnionych o inne źródła z epoki, można opisać jako zależne od dwóch czynników – przyrody oraz prawa muzułmańskiego. W naturalny sposób powstał układ odniesienia, który pozwala najszerzej spojrzeć na życie codzienne w stolicy Al-Andalus w tym okresie.

Świat życia Kordoby, by nawiązać do terminu zaproponowanego przez Jürgena Habermasa, kształtowały w równym stopniu dwa wspomniane czynniki, a efektem ich wpływu jest obraz utrwalony w źródłach narracyjnych. W opozycji do nich dysponujemy źródłami kronikarskimi czy literackimi, które albo opisują życie władców i ich najbliższego otoczenia, albo bazują na wątkach zaczerpniętych z tekstów wschodnich. W ten sposób ich użycie w tworzeniu narracji powinno być moim zdaniem ograniczone. Błędem byłoby ich całkowite wykluczenie, ale uważam, że najlepszym kierunkiem badawczym dla życia codziennego Kordoby X i XI wieku jest analiza źródeł opierających się na jednostkowych przypadkach. Choć marginalizowana jest w ten sposób słynna andaluzyjska poezja przyrody, którą Frederick Bargebuhr uważał za dowód wyższości ówczesnej Kordoby nad Bagdadem.¹⁰¹⁹

W ten sposób zyskujemy większe prawdopodobieństwo dotarcia do, z całą rezerwą dla tego terminu, prawdy historycznej. Jak chce Hayden White, wydarzenia historyczne pozostaną na zawsze tajemnicą, a ich odkrycie jest skazane na wnioskowanie i przeczuwanie.¹⁰²⁰ Zachowując to zastrzeżenie, nacisk położony w tej dysertacji na orzeczenia prawne i kalendarz rolniczy, daje mniejszy margines do spekulacji, a pozwala wyciągać dość jednoznaczne wnioski z poszczególnych pasaży.

Sięgnięcie po źródła prawne i rolnicze, w mniejszych stopniu eksploatowane szczególnie w przypadku tych pierwszych, pozwoliło zweryfikować tezy stawiane przez dotychczasową historiografię.

¹⁰¹⁹ F.P. Bargebuhr, *The Alhambra. The Cycle of Studies on the Eleventh Century In Moorish Spain*, Berlin 1968, s. 31.

¹⁰²⁰ H. White, *Proza historyczna*, pod redakcją Ewy Domańskiej, Warszawa 2010, przełożyła Ewa Domańska, s. 11.

Źródłem najbardziej rozpoznany pośród podstawowych do tej pracy jest omówiony w drugim rozdziale *Kalendarz z Kordoby*. Dzieło znane badaczom Al-Andalus, jednak nadal posiadające duży potencjał badawczy. Tekst kalendarza, który zestawilem wzorem Dozy'ego w bilingwie został opatrzony omówieniem najważniejszych zawartych w nim informacji, szczególnie dotyczących spraw rolniczych. Ważnym uzupełnieniem tego źródła było moim zdaniem dodanie części poświęconej klęskom elementarnym. W ten sposób obok normy, stanowiącej treść *Kalendarza*, zyskujemy zestawienie z przykładami wydarzeń ekstremalnych, czego do tej pory nie dokonano.

W sferze rodzinnej najważniejsze okazały się fatwy dotyczące zawierania małżeństw, a właściwie uzgadniania, podpisywania i egzekwowania kontraktów. Wykazałem, że choć nie dysponujemy samymi kontraktami z X i XI wieku, to orzeczenia pokazują problemy powstałe przy zawieraniu małżeństw. Pozostawały one skryte przed badaczami aż do rozpowszechnienia dzieła Al-Wanšarīsiego. Nie dziwi więc, że ta część orzeczeń doczekała się już pierwszych badań orientalistów (jak praca Zorgati z 2012 roku). Pośród fatw dotyczących tej sfery życia, zdecydowana większość dotyczy kwestii finansowych, w dalszej zaś kolejności problemów przy zawieraniu małżeństw (np. między niewolnikami). Zestawione w tej pracy mogą stanowić wyjście do dalszej analizy życia rodzinnego w społeczeństwie muzułmańskim.

Islam w Kordobie różnił się od bliskowschodniego jedynie w zastosowaniu prawa malickiego, jak w użyciu w niektórych orzeczeniach lokalnej *iğmy*. Nacisk położony został na przestrzeganie ortodoksji oraz karanie czynów z kategorii *ħaram*, czyli zakazanych, co jest zgodne z postępowaniem także w innych częściach świata islamu. Również potwierdza się dbałość o czystość rytualną meczetów¹⁰²¹ oraz praktyk religijnych.

Fatwy dotyczące problemów powstałych na styku islamu, chrześcijaństwa oraz judaizmu pokazały współżycie ich wyznawców w Kordobie jako uporządkowane i stabilne. Muzułmanie posiadali pozycję uprzywilejowaną, lecz nie ma podstaw do mówienia w X i XI wieku o prześladowaniach innych religii. Bardzo ciekawe są przykłady, gdy Żydzi odwoływali się do muzułmańskich kadich, licząc na sprawiedliwe rozstrzygnięcie wewnętrznych sporów. Potwierdza się, że *dimmi* byli ścigani surowo za najpoważniejsze przewinienia, a w sytuacjach spornych rozstrzygnięcia zapadały na korzyść islamu.

Dużym osiągnięciem pracy jest część poświęcona kwestiom ekonomicznym. Fatwy dotyczące tego działu nie były do tej pory wedle mojej wiedzy analizowane szerzej. Otwierają

¹⁰²¹ Choć to właśnie w Kordobie tam po raz pierwszy zasadzono drzewa w meczecie, D. Fairchild Ruggles, *Islamic Gardens and Landscapes*, Pennsylvania 2007, s. 90.

one szerokie pole do dalszych badań komparatystycznych z fatwami maghrebińskimi (także ze zbioru Al-Wanšarīiego) oraz wschodnimi, pochodzącymi z innych szkół prawnych. Analiza dyskutowanych w zbiorze orzeczeń *hubusów* pokazała specyfikę darowizn w Kordobie. Duży nacisk położony został na zapisy na rzecz meczetów oraz innych celów religijnych, przy czym mufti zdecydowanie sprzeciwiali się zmianom w takich fundacjach. W przeciwieństwie do wschodnich *waqfów*, andaluzyjskimi *hubusami* bywały także zwierzęta czy budynki.

Praktycznie nieznanym polem badawczym są orzeczenia dotyczące umów dwustronnych, zarówno współpracy oraz dzierżawy. Analiza przedstawiona w tym podrozdziale pozostają nowatorskie. Orzeczenia te nie obiegają od standardów wyznaczonych przez Mālīka Ibn Anasa, co nie jest zaskoczeniem. Nacisk położony został na dotrzymanie warunków zapisanych w umowie, a w razie wątpliwości odwoływano się do opinii na temat danej osoby.

W całości życie miejskie w Kordobie zdaje się być podporządkowane prawu malickickiemu i ściśle z nim powiązane. W omawianym okresie, a więc aż do wojny domowej i upadku kalifatu, władza nie prześladowała wyznawców innych religii, a w sprawy prywatne swoich obywateli ingerowała niezbyt często. Wyjątkiem pozostają sprawy ścigane niejako z urzędu, jak bluźnierstwo.

Niniejsza dysertacja wykazała, że życie Kordobańczyków było podporządkowane zarówno rytmowi życia przedstawionemu w *Kalendarzu*, jak i regulacjom prawa wedle tradycji malickickiej, co udowadniają fatwy. Wcześniejsze badania, prowadzone głównie na innych źródłach, zostają w większości potwierdzone przez teksty omawiane w tej pracy. Jednocześnie zestawienie orzeczeń dotyczących życia rodzinnego i miejskiego (w tym ekonomicznego) otwierają nową perspektywę badawczą do analizy tych tematów w kontekście innych ośrodków miejskich Al-Andalus oraz Maghrebu. Powstał więc obraz życia codziennego w II połowie X wieku i w I połowie XI wieku w Kordobie skonstruowany przy pomocy źródeł najbliższych mieszkańcom stolicy Al-Andalus oraz okolic. Odchodzi on od wielkiej narracji politycznej, której zarys przedstawiłem w rozdziale pierwszym, mającym charakter raczej kompilacyjny. Dzięki temu w centrum uwagi pozostał świat życia Kordobańczyków, takim jak można go skonstruować na podstawie orzeczeń prawnych i *Kalendarza z Kordoby*.

Aneks 1. Lista muzułmańskich władców Kordoby do aneksji miasta przez taifat Sewilli

Gubernatorzy Al-Andalus

| Data powołania | Nazwisko |
|----------------|---|
| 711 | Mūsá Ibn Nuṣayr |
| 714 | ʿAbd Al-ʿAzīz Ibn Mūsá |
| 716 | Ayyūb Ibn Ḥabīb Al-Laḥmī |
| 716 | Al-Ḥurr Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān Aṭ-Ṭaqafī |
| 718 | As-Samḥ Ibn Mālik Al-Ḥawlānī |
| 721 | ʿAbd Ar-Raḥmān Ibn ʿAbd Allāh Al-Ġāfiqī |
| 721 | ʿAnbasa Ibn Suḥaym Al-Kalbī |
| 726 | ʿUḍra Ibn ʿAbd Allāh Al-Fiḥrī |
| 727 | Yaḥyá Ibn Salama Al-Kalbī |
| 728 | Ḥuḍayfa Ibn Aḥwaṣ Al-Ašġāʿī |
| 728 | ʿUṭmān Ibn Abī Nisʿa Al-Ḥaṭʿamī |
| 729 | Al-Hayṭam Ibn ʿUbayd Al-Kinānī |
| 730 | Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh Al-Ašġāʿī |
| 730 | ʿAbd Ar-Raḥmān Ibn ʿAbd Allāh Al-Ġāfiqī |
| 732 | ʿAbd Al-Malik Ibn Qaṭan Al-Fiḥrī |
| 734 | ʿUqba Ibn Al-Ḥaġġāġ As-Salūlī |
| 740 | ʿAbd Al-Malik Ibn Qaṭan Al-Fiḥrī |
| 741 | Balġ Ibn Bišr Al-Qušayrī |
| 743 | Abū Al-Ḥaṭṭār Al-ḥusām Ibn Ḍirār Al-Kalbī |
| 745 | Ṭawāba Ibn Salāma Al-Ġuḍāmī |
| 747 (do 756) | Yūsūf Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān Al-Fiḥrī |

Dynastia Umajjadów¹⁰²²

Lata panowania

Emirowie

| | |
|---------|--|
| 756-788 | ʿAbd Ar-Raḥmān Ad-Dāḥil [I] Ibn Muʿāwiya |
| 788-796 | Hišām [I] Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān |
| 796-822 | Al-Ḥakam [I] Ibn Hišām |
| 822-852 | ʿAbd Ar-Raḥmān [II] Ibn Al-Ḥakam |

¹⁰²² Nazwiska władców podaję w oryginalnych arabskich wersjach, zestawiając numer porządkowy w nawiasach. Podane imienia ojca pozwala dzięki temu łatwiej prześledzić ich genealogię.

| | |
|-------------------------|---|
| 852-886 | Muḥammad [I] Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān |
| 886-888 | Al-Munḍir Ibn Muḥammad |
| 888-912 | ʿAbd Allāh Ibn Muḥammad (brat Al-Munḍira) |
| 912-929 ¹⁰²³ | ʿAbd Ar-Raḥmān [III] An-Nāṣir Ibn Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh Kalifowie |
| 929-961 | ʿAbd Ar-Raḥmān [III] An-Nāṣir Ibn Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh |
| 961-976 | Al-Ḥakam [II] Al-Muṣṭansir Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān |
| 976-1009 | Hišām [II] Al-Muʿayyad Ibn Al-Ḥakam |
| 1009-1010 | Muḥammad [II] Al-Maḥḍī Ibn Hišām Ibn ʿAbd Al-Ġabbār Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān [III] ¹⁰²⁴ |
| 1009-1013 | Sulaymān Al-Mustaʿin Ibn Al-Ḥakam Ibn Sulaymān Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān [III] |
| 1010-1013 | Hišām [II] Al-Muʿayyad Ibn Al-Ḥakam (po raz drugi) |
| 1013 | ʿAbd Ar-Raḥmān [IV] Al-Murtaḍā Ibn Muḥammad Ibn ʿAbd Al-Malik Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān [III] |
| 1023-1024 | ʿAbd Ar-Raḥmān [V] Al-Mustazhir Ibn Hišām Ibn ʿAbd Al-Ġabbār Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān [III] (brat Muḥammada II) |
| 1024-1025 | Muḥammad [IV] Al-Mustakfī Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān Ibn ʿUbayd Allāh Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān [III] |
| 1027-1031 | Hišām [III] Al-Muʿtadd Al-Murtaḍā Ibn Muḥammad Ibn ʿAbd Al-Malik Ibn ʿAbd Ar-Raḥmān [III] (brat ʿAbd Ar-Raḥmāna IV) |

ʿAmirydzi (formalnie ḥāḡibowie kalifa Hišāma II)

Lata sprawowania władzy

| | |
|---------------------------|--|
| 976-1002 | Muḥammad Ibn Abī ʿĀmir Al-Manṣūr |
| 1002-1008 | ʿAbd Al-Malik Ibn Al-Manṣūr |
| 1008-1009 ¹⁰²⁵ | ʿAbd Ar-Raḥmān Sanchuelo Ibn Al-Manṣūr |

Ḥammūdydzi

Lata władzy

nad Kordobą

| | |
|-----------|-----------------|
| 1016-1018 | ʿAlī Ibn Ḥammūd |
|-----------|-----------------|

¹⁰²³ Do przyjęcia tytułu kalifa.

¹⁰²⁴ Przy Muḥammadzie II i kolejnych władcach okresu fitny doprowadzam ich pochodzenia do ʿAbd Ar-Raḥmāna III.

¹⁰²⁵ Proklamowany kalifem i tego samego roku zamordowany.

1020-1023 Al-Qāsim Ibn Ḥammūd

Ġahwārydzi (taifat Kordoby)

Data objęcia

władzy

1031¹⁰²⁶ Ġahwar Ibn Muḥammad Ibn Ġahwar

1043 Muḥammad Ibn Ġahwar Ar-Rašīd

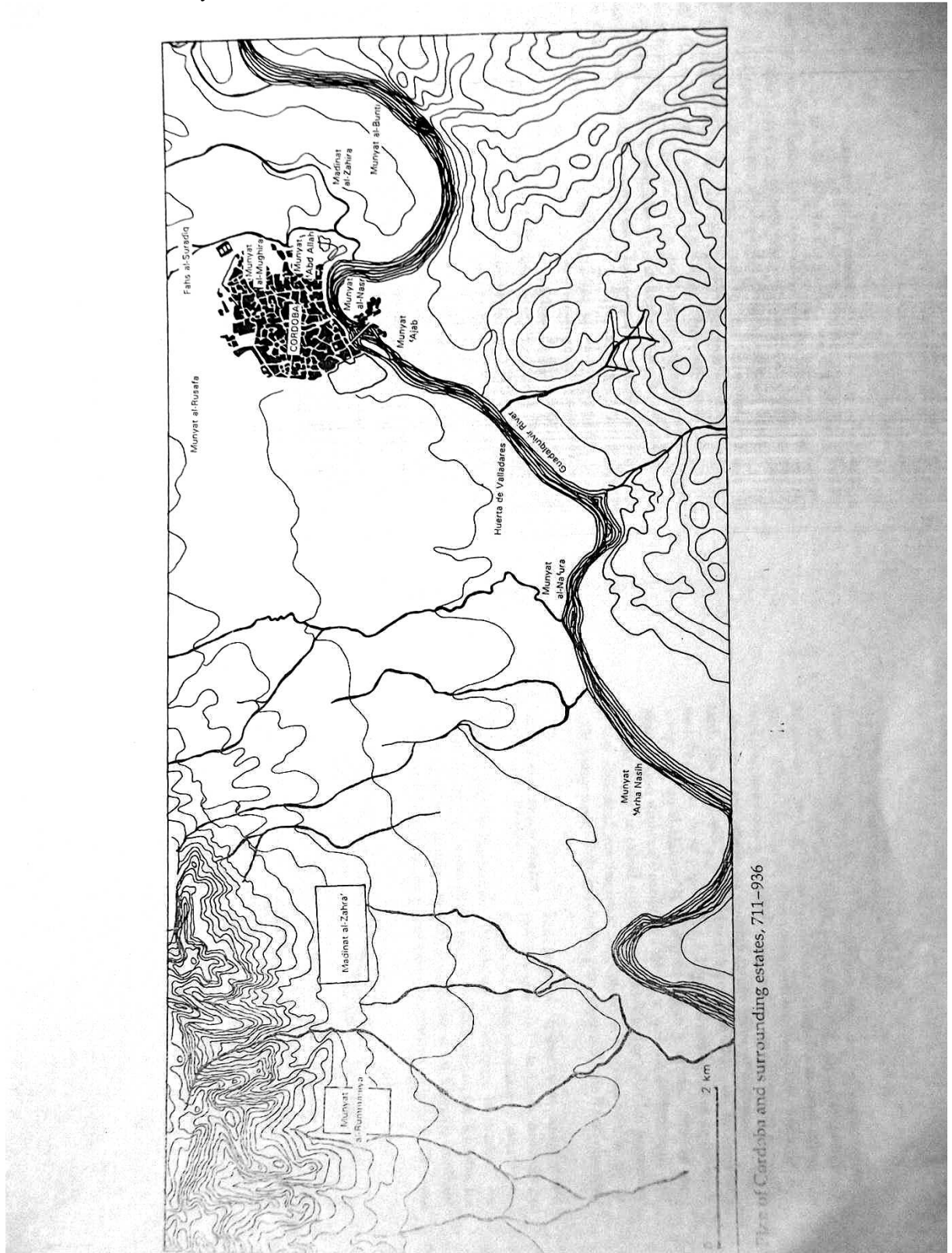
1063-1069¹⁰²⁷ ʿAbd Al-Malik Ibn Muḥammad Al-Manṣūr

¹⁰²⁶ Zniesienie kalifatu Kordoby.

¹⁰²⁷ Wchłonięcie przez taifat Sewilli.

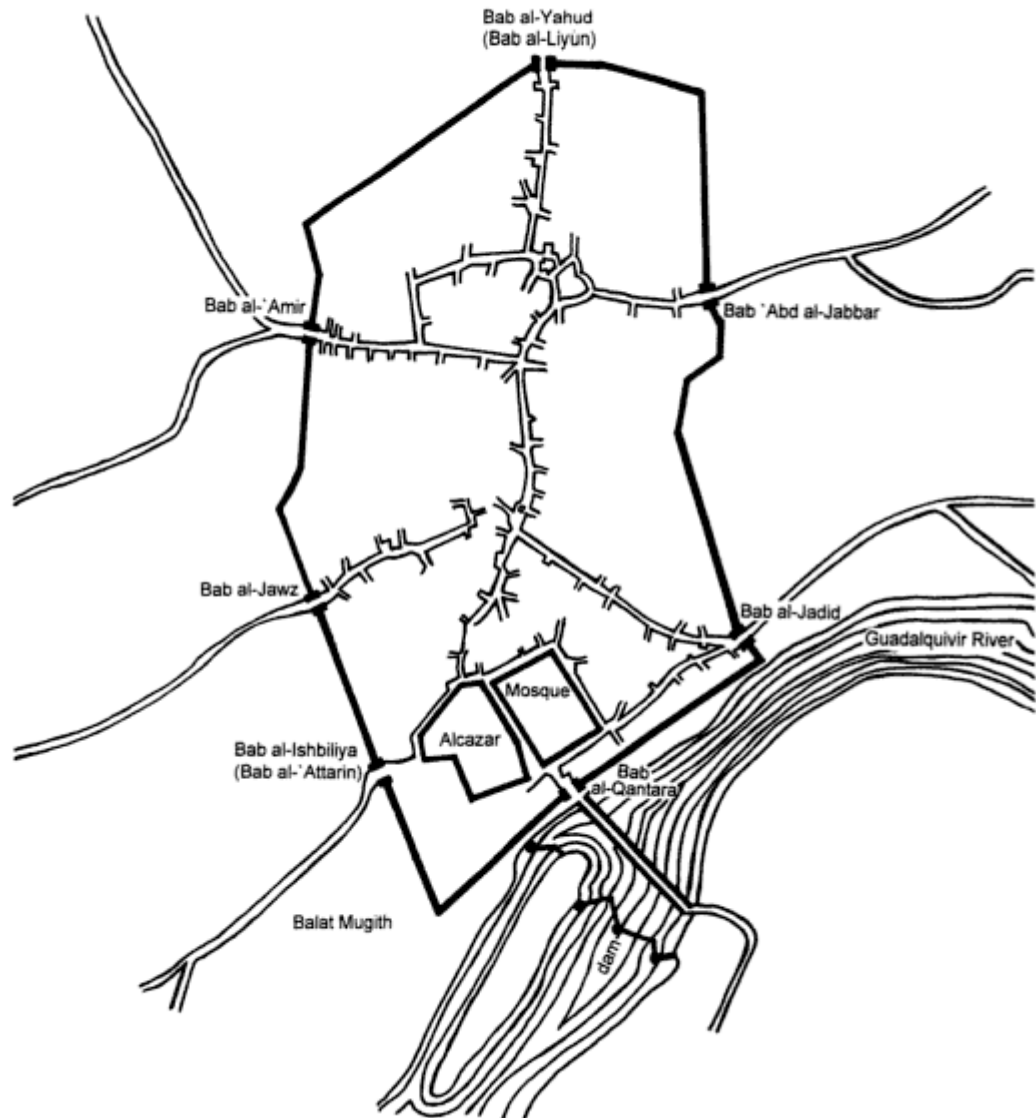
Aneks 2. Mapy

1. Plan okolic Kordobyz lat 711-936



Źródło : D. Fairchild Ruggles, *Gardens, Landscape, and Vision in the Palaces of Islamic Spain*, Pennsylvania 2003, s. 52.

3. Plan Kordoby z początku X wieku



2. Plan of Cordoba showing the location of the Alcazar and the Balat Mugith.

Źródło : D. Fairchild Ruggles, *Gardens, Landscape, and Vision in the Palaces of Islamic Spain*, Pennsylvania 2003, s. 39.

Bibliografia

Źródła

Abu Baquer ben Khair, *Index librorum de diversis scientiarum ordinibus quos a magistris didicit Abu Baquer ben Khair*, ed. Franciscus Codera, 2 vols., Madrid 1893-1895.

أخبار مجموعة في فتح الأندلس و ذكر أمرائها رحمهم الله و الحروب الواقعة بها بينهم, تحقيق: إبراهيم الإيباري, القاهرة- بيروت 1989 م- 1410 هـ.

(*Aḥbār maǧmū'a fī fath Al-Andalus wa ḍikr umarā'ihā raḥimahum allāh wa al-ḥurūb al-wāqi'a biḥābaynahum*, taḥqīq: Ibrāhīm Al-Ibyārī, Al-Qāhira-Bayrūt 1989 M [AD] –1410 [A]H).

البخاري, صحيح الإمام البخاري, تشرف محمد الناصر, جدة 1422 هـ.

(Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ al-imām Al-Buḥārī*, tašarrafa Muḥammad N.N. An-Nāṣir, Ġadda 1422 [A]H).

الحميدي, جذوة المقتبس في ذكر ولات الأندلس, القاهرة 1966.

(Al-Ḥumaydī, *Ġaḍwat l-muqtabis fī ḍikr wulāt Al-Andalus*, Al-Qāhira 1966).

المراكشي ابن عبد الملك, الذيل والتكملة, تحقيق وتعليق محمد بن شريفة, 8 أجزاء, 1984.

(Al-Marrākūshī Ibn 'Abd Al-Malik, *Ad-Dayl wa at-takmila*, ǧ. 1-8, taqḍīm wa taḥqīq wa ta'līq Muḥammad Ibn Ṣarīfa, [Al-Maǧrib] 1984).

المقري, نفع الطيب من غسن الأندلس الرطيب, حققه إحسان عباس, بيروت

(Al-Maqqarī, *Nafḥ at-ṭīb min ḡuṣn Al-Andalus ar-raṭīb*, ḥaqqaqahu Iḥsān 'Abbās, Bayrūt [1988]).

Al-Muqaddasī, *Kitāb aḥsan at-taqāsīm min ma'rifat al-aqālīm*, edidit M.J. de Goeje, Leiden 1877.

Amar Émile, *Al-Mi'yar: la pierre de touché des fétwas de Ahmed al-Wanscharisi: choix de consultations juridiques des faqih-s du Maghreb*, trad. et commentaires Émile Amar, Paris 1908-1909.

1999. النحاس, تهذيب كتاب مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق: في فضائل الجهاد, تحقيق صلاح عبد الفتاح خالدي, عمان

(An-Naḥḥās, *Taḥḍīb kitāb mašārī' al-ašwāq ilā mašārī' al-'uṣṣāq: fī faḍā'il al-ǧihād*, taḥqīq

Ṣalāḥ 'Abd Al-Fattāḥ Ḥālidī, 'Ammān 1999).

ابن النقيس, الموجز في الطب, قرطبة 2004.

(Ibn An-Naqīs, *Al-Mūǧiz fī aṭ-ṭibbi*, Córdoba 2004).

النووي, شرح متن الأربعين الصحيحة النبوية, بيروت 1984.

(An-Nawawī, *Ṣarḥ matn al-arba'īna aṣ-ṣaḥīḥa an-nabawīya*, Bayrūt 1984).

An-Nuwayrī, *Kitāb nihāyat al-'Arab fī funūn al-adab*, ed. and Spanish translation by M. Gaspar y Remiro, *Historia de España y Africa, por el-Nuagurí*, Grenada 1917-1919.

النويري, نهاية العرب في فنون الأدب, القاهرة, 1923م-1342هـ.

(An-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, Al-Qāhira 1923 M[AD]-1342 [A]H).

Al-Qazwinī, *Kitāb aṭār al-bilād*, herausgegeben Ferdinand Wüstenfeld, Göttingen 1848.

الونشريسي, المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقيا والأندلس والمغرب, فاس 1312-1315 هـ, 12 جزء.

(Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-muǧrib wa al-ǧāmi' al-mu'rib 'an fatāwā ahl Ifriqiya wa Al-Andalus wa Al-Maǧrib*, Fés 1312-1315 [A]H/1896-1898, 12 vols.)

الونشريسي, المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقيا والأندلس والمغرب, رباط 1981, 12 جزء.

(Al-Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-muǧrib wa al-ǧāmi' al-mu'rib 'an fatāwā ahl Ifriqiya wa Al-Andalus wa Al-Maǧrib*, Rabat 1981, 12 vols.)

الطبري، تفسير الطبري. جامع البيان عن تأويل أي القرآن. تحقيق عبدالحسن التركي، القاهرة 2001م-1422هـ.
(Aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī. Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl ay Al-Qur'an*, taḥqīq 'A. 'Abd Al-Ḥasan At-Turkī, Al-Qāhira 2001M[AD]-1422[A]H.)

الطبري، تاريخ الطبري. تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد إبراهيم.
(Aṭ-Ṭabarī, *Ta'rīḥ Aṭ-Ṭabarī. Ta'rīḥ ar-rusul wa al-mulūk*, taḥqīq M. Ibrāhīm, [Al-Qāhira 1960-1969].)

ذكر بلاد الأندلس، تحقيق لويس مولينا، مدريد 1983.
(*Dīkr bilād Al-Andalus*, taḥqīq Luis Molina, I, Madrid 1983).

Historia rerum in partibus transmarinis gestarum [w:] *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux. Tome premier* Paris MDCCCXLIV.

ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب تاريخ مدينة فاس، الرباط 1972.
(Ibn Abī Zar', *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭas fī aḥbār mulūk Al-Maġrib wa ta'rīḥ madīnat Fās*, Ar-Ribāṭ 1972).

ابن عبد الحكم، فتوح مصر و المغرب، تحقيق عبد المنعم عامر [القاهرة 1961]
(Ibn 'Abd Al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa Al-Maġrib*, taḥqīq 'Abd Al-Mun'im 'Āmir, [Al-Qāhira 1961].)

ابن الأبار، كتاب الحلة السيرة، حقه و علق حواشيه حسين مؤنس، القاهرة 1963
(Ibn Al-Abbār, *Kitāb al-ḥullat as-sīrā'*, ḥaqqāqahu wa'alaqa ḥawāšīh Ḥusayn Mu'annis, Al-Qāhira 1963).

Ibn Al-'Aṭṭār, *Kitāb al-waṭā'iq wa as-siġillāt. Formulario notarial hispano-árabe por el alfaquí y notario cordobés Ibn al-'Attar*, ed. P. Chalmeta, F. Corriente, Madrid 1983.

ابن الفرسي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق ا. الحسيني، القاهرة 1954.
(Ibn Al-Faraḍī, *Ta'rīḥ 'ulama' Al-Andalus*, taḥqīq I. Al-Ḥusaynī, Al-Qāhira 1954).

ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة- بيروت 1989 م- 1410 هـ
(Ibn Al-Qūṭīya, *Tārīḥ iftitāḥ Al-Andalus*, taḥqīq: Ibrāhīm Al-Ibyārī, Al-Qāhira-Bayrūt 1989 M [AD] – 1410 [A]H).

ابن الخطيب، كتاب اعمال الأعلام فيمن بوع قبيل الاحتلال من ملوك الإسلام، تحقيق ليفي بروفنسال، بيروت 1956.
(Ibn Al-Ḥaṭīb, *Kitāb a'mal al-a'lām fī man būyi'a qabla al-iḥtilām min mulūk al-islām*, ed. E. Lévi-Provençal, Beirut 1956).

ابن بشكوال، كتاب الصلوة، جزء 1-3، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة- بيروت، م1989- 1410 هـ.
(Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb aṣ-ṣīla*, ḡuz' 1-3, taḥqīq Ibrāhīm Al-Abyārī, Al-Qāhira-Bayrūt 1989 M[AD]-1410 [A]H).

ابن بسام، الذخيرة في محاسب أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، بيروت 1997.
(Ibn Bassām, *Ad-Ḍaḥīra fī maḥāsib ahl Al-Ġazīra*, taḥqīq I. 'Abbās, Bayrūt 1997).

ابن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق عبد الله سنده، بيروت 2006.
(Ibn Ḥafāġa, *Dīwān Ibn Ḥafāġa*, taḥqīq 'Abd Allāh Sandah, Bayrūt 2006).

ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في التاريخ العرب والبربر وما عصرهم من ذوي شأن الأكر، مرجعة: سهيل زكار، بيروت 200 م- 1421 هـ.

(Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn al-musammā dīwān al-mubtada' wa al-ḥabar fī at-tārīḥ Al-'Arab wa Al-Barbar wa ma 'āṣarahum min dawī ša'n al-akbar*, murāġa'a: Saḥīl Zukār, Bayrūt 2000 M [AD] – 1421 [A]H).

ابن خلدون، المقدمة، تحقيق الشدادي، الجزائر 2006.
(Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddama*, taḥqīq 'A. Aš-Šaddādī, Al-Ġazā'ir 2006).

ابن حيان القرطبي، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، محمد علي مكي، القاهرة 1994 م- 1415 هـ

(Ibn Ḥayyān Al-Qurṭubī, *Al-Muqtabas min anbā'ahl Al-Andalus*, [taḥqīq] Muḥammad 'Alī Makkī, Al-Qāhira 1994 M [AD] – 1415 [A]H).

ابن حوقل, صورة الأرض, بيروت 1992.

(Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-ard*, Bayrūt 1992).

ابن حزم, كتاب الاخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس, ترجمه إلى فرنسية ندى توميش, بيروت 1961.

(Ibn Ḥazm, *Al-Aḥlāqwa as-siyar fī mudawat an-nufus*, tarǧamahū Nada Tomiche, Bayrūt 1961).

Wydanie polskie: Ibn Hazm, *Traktat o leczeniu dusz, kształceniu moralności i poskramianiu wad*, przetłumaczył, opatrzył wstępem i przypisami Janusz Danecki, Warszawa 1998.

ابن حزم, المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار, تحقيق حسن عبدالمناك, الرياض, 1423هـ-2003م.

(Ibn Ḥazm, *Al-Muḥallā fī šarḥ al-muǧallā bi-al-ḥuǧaǧ wa al-'aṭar*, taḥqīq Ḥasān 'Abd Al-Manām, Ar-Riyāḍ 1423 [A]H -2003 M [AD]).

ابن حزم, رسائل ابن حزم الأندلسي, جزء 1-4, تحقيق الدكتور إحسان عباس, بيروت 1983-1980

(Ibn Ḥazm, *Rasā'il Ibn Ḥazm Al-Andalusī*, ǧuz' 1-4, taḥqīq Iḥsān 'Abbās, Bayrūt 1980-1983).

علي أحمد بن حزم الأندلسي, طوق الحمامة في الألفة والألاف, تحقيق إحسان عباس, بيروت 1993

(Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-ḥamāma fī al-ulfat wa al-ullāf*, taḥqīq Iḥsān 'Abbās, Bayrūt 1993).

Wydanie polskie: Ibn Hazm, Ali Ibn Ahmad, *Naszyjnik gołębiczy. O miłości i kochankach*, z arabskiego przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Janusz Danecki, wiersze przełożyła Aleksandra Witkowska, Warszawa 1976.

ابن عذاري المركشي, البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب, تحقيق و مرجة ج. س. كولان. إ. ليفي بروفنسال, إ. عباس, بيروت 1983.

(Ibn 'Idārī Al-Marrākūšī, *Al-Bayān al-muǧrib fī aḥbār Al-Andalus wa Al-Maǧrib*, taḥqīq wa murāǧa' G. S. Colin, É. Lévi-Provençal, I. 'Abbās, Bayrūt 1983, 3 vols.)

Ibn Muǧtī Aṭ-Ṭulayṭūlī, *Al-Muqni' fī 'ilm aš-šurūt (Forumlario notarial)*, ed. F. J. Aguirre Sādaba, Madrid 1994.

Ibn Šuhayd, *Risālat at-tawābi wa az-zawābi: The Treatise of Familiar Spirits and Demons*, introduction, translation and notes by James T. Monroe, Berkeley 1971.

ابن زيدون, ديوان ابن زيدون, دراسة و تهذيب عبدالله سنده, بيروت 2005 م – 1426هـ

(Ibn Zaydūn, *Dīwān Ibn Zaydūn*, darāsa wa taḥdīb 'Abd Allāh Sanada, Bayrūt 2005 M[AD] – 1426 [A]H).

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

Lagardère Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au moyen âge. Analyse du «Miyār» d'Al-Wanšarīsī*, Madrid 1995.

Le Calendrier de Cordoue de l'année 961, publié par R. Dozy, Leyde 1873.

مالك بن أنس, الموطأ, صححه ورقمه وخرج أحاديث وعلق عليه محمد فؤاد الباقي, بيروت 1985م-1406هـ.

(Mālik Ibn Anas, *Al-Muwatta'*, šaḥḥaḥahu wa raqqamahu wa ḥarraǧa aḥādīt wa 'allaqa 'alayhi Muḥammad Fu'ād Al-Bāqī, ǧ. 1-2, Bayrūt 1985 M [AD] – 1406 [A]H).

Primera Crónica General, ed. R. Menéndez Pidal, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1906.

Prudentius, *Prudentius II*, text with English translation by H. J. Thompson, Harvard 1949.

Ṭūsī Muḥammad Ibn Al-Ḥasan, *Concise Description of Islamic Law and Legal Opinions*, translated by A. Ezzati, London 2008.

ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي, معجم البلدان, ج. 1, بيروت 1977 م- 1397 هـ

(Yāqūt Ibn 'Abd Allāh Al-Ḥamawī Ar-Rūmī Al-Baǧdādī, *Mu'ǧam al-buldān*, ǧ. 1, Bayrūt 1977 M[AD] – 1397 [A]H).

Opracowania

‘Abd ‘Ar-Raḥīm Muṣṭafā ‘Ulyān, *Tayyārāt an-naqd al-adabīfī Al-Andalusfī al-qarn al-ḥāmis al-ḥiḡrī*, Bayrūt 1984 M[AD]-1404 [A]H.

‘Abūd Ansām Ġaḡbān, *Ṣāḥib al-wata‘iq wa ‘amaluhu fī Al-Andalus*, „Dirāsāt tāriḥīya”, no 13 (2012), s. 227-276.

Abulafia, *Sugar in Spain*, „European Review”, Vol. 16, No. 2/2008, s. 191-210.

Adang Camilla, *Love between Men in “Tawq al-hamama”*. [w:] *Estudios onomástico-biográficos de al Andalus (Identidades marginales) XIII*, editados por Cristina de la Puente. Madrid 2003, s. 120-126.

Aguilera Pleguezuelo José, *Estudios de las normas e instituciones del derecho islámico en al-Andalus*, Sevilla 2000.

Akasoy Anna, *Islamic Attitudes to Disasters in the Middle Ages: A Comparison of Earthquakes and Plagues*, „The Medieval History Journal”, 10, 1-2 (2007), s. 387-410.

Ariés Philip, *Człowiek i śmierć*, tłum. Eligia Bąkowska, Warszawa 1988

Arnaldez Roger, *Ibn Ḥazm*, [w:] *EOI*, III, s. 790.

Arvide Cambra Luisa, *Un ejemplo de medicina práctica en al-Andalus: El Kitāb Muḡarrabāt al-Jawāṣṣ de Abū-l- ‘Alā’ Zuhr (c. 1060- 1131)*, „Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam”. Vol. 7-8, 1987-88, s. 73-92.

Ashtor Eliyahu, *The Jews of Moslem Spain*, v.1, translated from the Hebrew by Aaron Klein and Jenny Machlowitz Klein, Philadelphia 1973.

Asín Palacios Miguel, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, translated by Elmer H. Douglas and Howard W. Yoder, Leiden 1978.

Aṣ-Ṣallābī ‘Alī Muḡammad Muḡammad, *Ad-Dawla al-umawiyya. ‘Awāmil al-izdihār wa tadā‘iyāt al-inhiyār*, ḡ. 2, Dimaṣq-Bayrūt 1427[A]H – 2006 M [AD].

Ávilla María Luisa, *Sobre Gālib y Almanzor*, „Al-Qanṭara”, II, 1981, s. 449-452;

- *La Sociedad hispanomusulmana al final del califato. Aproximación a un estudio demográfico*, Madrid 1985;
- *Las mujeres „Sabias” en Al-Andalus* [w:] *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, edición a cargo de María J. Viguera, Madrid-Sevilla 1989, s. 139-150.

Auzias Léonce, *L’Aquitaine carolingienne*, Toulouse 1937.

Az-Zabidī Murtaḡá, *Tāḡ al-‘arūs fī ḡawāḥir al-qāmūs*, taḡḡiq ‘A. As-Sattār et al., Al-Kuwayt 1982AD – 1392AH.

Balañá I Abadia Pere, *Un dato inédito sobre la sequía en la toponimia andalusí*, „Anaquel de Estudios Árabes”, 15(2004), s. 29-33.

Bargebuhr Frederick P., *The Alhambra. The Cycle of Studies on the Eleventh Century In Moorish Spain*, Berlin 1968.

Bazzana André, Cressier Patrice, Guichard Pierre, *Les châteaux ruraux d’Al-Andalus*, Madrid 1988

Bekir Ahmed, *Histoire de l’Ecole Mālikite en Orient jusqu’á la fin du moyen âge*, Tunis 1962

Ben Mard Ibrahim, *Les gloses botaniques andalouses sur le manuscrit de Paris de la traduction arabe de la <<Materia medica>> de Dioscorides*, „Al-Qanṭara”, vol. XXX, fasc. 2, 2009, s. 581-622.

Bielawski Józef, *Klasyczna literatura arabska. Zarys*, Warszawa 1995.

Bloom Jonathan M., *The Introduction of Paper to the Islamic Lands and the Development of the Illustrated Manuscript*, „Muqarnas”, Vol. 17 (2000), s. 17-23.

Bogucka Maria, *Życie codzienne – spory wokół profilu badań i definicji „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”*, nr 3 (1996), rok XLIV, Warszawa 1996, s. 247-253.

Bojko K.A., *Arabskaâ istoričeskaâ literatura v Ispanii*, Moskva 1977.

Bolens Lucie, *La cuisine andalousue, un art de vivre XI^e-XIII^e siècles*, Paris 1990;

- *La Révolution agricole andalouse du XI^e siècle*, „Studia Islamica”, no 47 (1978), s. 121-141 ;
- *La viticulture d'après les traités d'agronomie andalous (XI^e-XIII^e siècles)* [w:] *L'Andalousie du quotidien au sacré XI^e-XIII^e siècles*, Hampshire 1990;
- *L'irrigation en Al-Andalus: une société en mutation, analyse des sources juridiques (les «Nawāzil» d'Al-Wansharīsī)*; [w:] *El agua en zonas áridas: arqueología e historia. I Coloquio de historia y medio físico, Almería 14-15-16 de diciembre de 1989*, Almería 1989, s. 71-87 ;
- *The Use of Plants for Dyeing Clothing. Cotton and Woad in Al-Andalus: a Thriving Agricultural Sector (5th/11th-7th/13th Centuries)* [translated by Christopher Tingley] [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 1000-1015.

Bouhdiba Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris 1975.

Böwering Gerhard, *The Concept of Time in Islam*, „Proceedings of the American Philosophical Society”, Vol. 141, No 1, 1997, s. 55-66.

Bretón Gonzáles Mauricio, Espinar Moreno Manuel, *Fenómenos sísmicos afectaron a las tierras andaluzas en los siglos IX al XII según las crónicas musulmanas*, [w:] *Homenaje en Honor al Profesor Fernando Miguel Martínez*, Granada 1996, s. 47-76.

Bulliet Richard W., *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, Cambridge 1979;

- *The Case for Islamo-Christian Civilization*, New York 2004.

Bury Jan, Kasprzak Jerzy, *Prawo karne islamu*, Warszawa 2007.

Butzer Karl W. et al., *Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?*, „Annals of Association of American Geographers”, 75(4), 1985, s. 479-509.

Camino Fuertes Santos Maria del, *El sector nororiental del arrabal califal del yacimiento de Cercadilla. Análisis urbanístico y arquitectónico*, „Arqueología y territorio medieval”, 14 (2007), s. 49-68.

Canto García Alberto, *La moneda islámica en al-Andalus: el estado de la cuestión*, [w:] *Arqueología Medieval Española, II Congreso, Madrid 19-24 Enero 1987*, Madrid 1987, s. 25-29.

Campo Juan Eduardo, *Death* [w:] *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, editor in chief Richard C. Martin, New York 2004, v. 1, s. 175-176

Carabaza Bravo Julia Maria, *La Filāḥa Yūnāniyya et les traités agricoles arabo-andalous*, „Arabic Sciences and Philosophy”, vol. 12 (2002), s. 155-178.

Carballeira Debasa Anna Maria, *Caridad y poder político en época omeya*, „Estudios Onomástico-biográficos de Al-Andalus XVI, Caridad y compasión en biografías islámicas”, ed. Anna María Carballeira Debasa, Madrid 2011, s. 85-130.

Carvajal López José, Jiménez Puertas Miguel, *Studies of the early medieval pottery of al-Andalus*, „Early Medieval Europe”, nr 19 (4) 2011, s. 411-435.

- Castro Américo, *España en su Historia: Cristianos, Moros y Judíos*, Buenos Aires 1948.
- Chalmeta Pedro, *An Approximate Picture of the Economy of Al-Andalus*, translated by Christopher Tingley, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 741-758;
- *Invasion e Islamizacion: la sumision de Hispania y la formacion de al-Andalus*, Madrid 1994 ;
 - *Sources pour l'histoire socio-économique d'Al-Andalus: essai de systématisation et de bibliographie*, „Annales Islamologiques”, 20 (1984), s. 1-14.
- Christys Ann, *Christians in Muslim Spain (711-1000)*, London 2002;
- *Communities of the Dead in Umayyad Cordoba*, „Al-Masāq”, vol. 21, no 3, December 2009, s. 289-299.
- Colin Georges Séraphin, *Filāḥa. II. Muslim West* [w:], *EOI*, II, s. 903-905
- Collins Roger, *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*, London 1983.
- *Hiszpania w czasach Wizygotów. 409-711*, tłumaczył Jacek Lang, Warszawa 2007.
 - *The Arab Conquest of Spain*, Oxford 1989.
- Constable Olivia Remie, *Muslim Merchants in Andalusī international trade*, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 761-764;
- *Trade and Traders in Muslim Spain: The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula. 900-1500*, Cambridge 1996.
- Cook David, *Męczeństwo w islamie*, tłumaczenie Łukasz Müller, Kraków 2009.
- Coope Jessica A., *Marriage, Kinship, and Islamic Law in Al-Andalus: Reflections on Pierre Guichard's Al-Andalus*, „Al-Masāq”, Vol. 20, No. 2, September 2008, s. 161-179;
- *Martyrs of Cordoba. Community and Family Conflict in the Age of Mass Conversion*, Nebraska 1995.
- Corriente Federico, *A Dictionary of Andalusī Arabic*, Leiden 1997.
- Cour Auguste, *Un Poete Arabe d'Andalousie: Ibn Zaidun. Etude d'apres le diwan de ce poete et les principales sources arabes*, These por le doctorat es-lettres. Présentée a la faculté des lettres de l'Université d'Alger, Constantine 1920.
- Custodio Vega Ángel, *Articulo de Dozy sobre Recemundo de Córdoba*, [w:] Á Custodio Vega, *De la santa iglesia apostólica de Iliberis (Granada)*, „España Sagrada” 56 (1957), s. 181-196.
- Danecki Janusz, *Arabowie*, Warszawa 2001;
- *Podstawowe wiadomości o islamie*, I, Warszawa 2002.
- Deguilhém Randi, *The Waqf in the City*, [w:] *The City in the Islamic World*, v. II, , general editor Salma K. Jayyusi, Leiden-Boston 2008, s. 923-950.
- Delumeau Jean, *Historia rajy. Ogród rozkoszy*, przełożyła Eligia Bąkowska, Warszawa 1996.
- Diccionario de la lengua española* (oficjalny słownik Hiszpańskiej Akademii Królewskiej, 22 wydanie z 2001 roku), <http://lema.rae.es/drae/?val=arroba> [dostęp 29 VIII 2014].
- Diyāb Aš-Šāfi'ī Ḥāmid, *Al-Kutub wa al-maktabāt fī Al-Andalus*, Al-Qāhira 1998.
- Dodds Jerrilynn, *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*, University Park 1990.
- D'Ottone Arianna, *Il manoscritto vaticano arabo 368. Ḥadīṭ Bayāḍ wa Riyāḍ. Il codice, il testo, le immagini*, „Rivista di Storia della Miniatura”, 14(2010), s. 55-70.
- Dozy Reinhard, *Historie des musulmans d'Espagne. Jusqu'a la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, vol. 1, Leyde 1861.

- *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, Leyde 1860 ;
 - *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols, Leyde, 1877-1881.
- Duwaydār Ḥusayn Yūsuf, *Al-Muğtama' al-andalusī fi'asr al-umawī. 755-1030M./138-422 H.*, Al-Qāhira 1994 M[AD] – 1414 [A]H.
- Dziekan Marek M., *Bagdad mityczny. Opis powstania miasta w Historii Aṭ-Tabariego*, „Studia Arabistyczne i Islamistyczne”, 6 (1998), s. 102-122;
- *Dzieje kultury arabskiej*, Warszawa 2008;
 - *Malik Ibn Anas*, [w:] *Arabowie. Słownik encyklopedyczny*, Warszawa 2001, s. 262;
 - *Róg* [w:] *Symbolika arabsko muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa 1997, s. 90.
- [b.a.] *Editorial. La Historia del Papel en España*, „Investigación y Técnica del Papel”, nr 124, abril 1995, s. 219-232
- El-Hajji Abdurrahman Ali, *Andalusian Diplomatic Relations with Western Europe During the Umayyad Period (A.H. 138-366/A.D. 755-976). A Historical Survey*, Beirut 1970;
- *The Andalusian Diplomatic Relations with the Vikings During the Umayyad Period (A. H. 138-366/A. D. 755-976)*, „Hespéris-Tamuda”, VIII (1967), s. 67-105.
- Elinson Alexander E., *Looking Back at Al-Andalus. The Poetics of Loss and Nostalgia in Medieval Arabic and Hebrew Literature*, Leiden-Boston 2009.
- Encyclopaedia of Islām*, 2nd Edition, edited by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al., 12 vols. with indexes and etc., Leiden 1960–2005.
- Epalza Mikel de, *La mujer en el espacio urbano musulmán*, [w:] *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, edición a cargo de María J. Viguera, Madrid-Sevilla 1989, s. 53-60;
- *Mozarabs: An Emblematic Christian Minority in Islamic Al-Andalus*, [translated by Manuela Marin], [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 146-170.
- Espinár Moreno Manuel, *Los estudios de sismicidad histórica en Andalucía: los terremotos históricos de la provincial de Almería*, [w:] *El Estudio de los terremotos en Almería*, ed. Antonio M. Posadas Chinchilla, Francisco Vidal, Almería 1994, s. 115-122.
- Ettinghausen Richard, Grabar Oleg, Jenkins-Madina Marilyn, *Sztuka i architektura islamu. 620-1250*, przekład Jolanta Kozłowska, Ivonna Nowicka, Katarzyna Pachniak, konsultacja naukowa Małgorzata Redlak, Warszawa 2007.
- Fahd Toufic, *Botanika i rolnictwo*, [w:] *Historia nauki arabskiej. Tom 3. Technika, alchemia, nauki przyrodnicze i medycyna*, pod redakcją Roshdiego Rasheda, we współpracy z Régisem Morelonem, przekład Jolanta Kozłowska, Katarzyna Pachniak, Warszawa 2005, s. 67-75;
- *Ḥaṭṭ* [w:] *EOI*, IV, s. 1128-1130;
 - *Ibn Waḥšīyya*, [w:] *EOI*, II, s. 963-965;
 - *Istisqā'*, [w:] *EOI*, IV, s. 269.
- Fairchild Ruggles D., *A Source of Wood for Madīnat Az-Zahrā'*, „Al-Qanṭara”, vol. XII, fasc. 2, 1991, s. 573-576;
- *Gardens, Landscape, and Vision in the Palaces of Islamic Spain*, Pennsylvania 2003;
 - *Islamic Gardens and Landscapes*, Pennsylvania 2008;

- *The Countryside: The Roman agricultural and hydraulic legacy of the Islamic Mediterranean*, [w:] *The City in the Islamic World*, v. 1, general editor Salma K. Jayyusi, Leiden-Boston 2008, s. 801-815.
- Farrin Raymond K., *The Nuniyya of Ibn Zaydun: A structural and Thematic Analysis*, „Journal of Arabic Literature”, Vol. 34, part 1/2, ; 2003, s. 82-106.
- Ferré André, *Les sources du Kitb al-masālik wa-l-mamālik d’Abū ‘Ubayd al-Bakri*, „Revue de l’Institut des Belles Lettres Arabes”, 1986, t. 49, nr 158, s. 185-214.
- Fierro Maribel, *‘Abd al-Rahman III. The First Cordoban Caliph*, Oxford 2007;
- *El alfaquí beréber Yahyá b. Yahyá, “el inteligente de al-Andalus”*, „Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus”, VIII, ed. M. L. Avila i M. Marín, Madrid 1997, s. 269-344;
 - *El derecho maliki en Al-Andalus: siglos II/VIII-V/IX*. „Al-Qanṭara”, vol. XII, fasc. 1, 1991, s. 119-132.
 - *La política religiosa de ‘Abd Ar-Raḥmān III (r. 300/912-350/961)*, „Al-Qanṭara”, vol. XXV, fasc. 1, 2004, s. 119-156.
 - *Madīnat Az-Zahrā’, el Paraíso y los Fatimies*, „Al-Qanṭara”, vol. XXV, fasc. 2, 2004, s. 299-327.
 - *The Introduction of ḥadīṭ in al-Andalus (2nd/8th – 3rd/9th centuries)*, „Der Islam”, 66 (1989), s. 68-83;
 - *Violencia, política y religión durante el siglo IV/X: el reinado de ‘Abd al Rahman III*, „Estudios Onomástico-Biográficos de al Andalus, XIV”, *op. cit.*, s. 37-101.
- Filālī ‘Abd Al-‘Azīz, *Al-‘Ilāqāt as-siyāsīya bayna ad-dawla al-umawīya fī Al-Andalus wa duwal Al-Maḡrib, Al-Qāhira* 1999.
- Filios Denise K., *Legends of the Fall: Conde Julián in Medieval Arabic and Hispano-Latin Historiography*, „Medieval Encounters”, 15 (2009), s. 375-390.
- Friedmann Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2006
- Fouillée Alfred, *Esquisse psychologique des peuples européens*, Paris 1903.
- Fück Johann, *Zum Kalendar von Cordoba von Jahre 961*, „Orientalische Literaturzeitung” 7/8 (1965), s. 333-8.
- Gabrieli Francesco, *Omayyades d’Espagne et Abbasides*, „Studia Islamica” 31 (1970), s. 93-100.
- Ġad Al-Mawlá Muḥammad Aṣmar, *Al-Baġāwī ‘Alī Muḥammad, Ibrāhīm Muḥammad Abū Al-Faḍl, Ayyām al-‘arab fī al-ġāhīlīya*, Bayrūt [1961].
- Ġam’a Muḥammad ‘Alī, *Al-Makayil wa al-mawazīn aš-šar’īya*, Al-Qāhira 2001 M[AD] – 1421 [A]H
- García Sánchez Expiración, *Agriculture in Muslim Spain*, [translated by Madelene Fletcher] [w:], *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 987-999;
- *Fuentes para el estudio de la alimentación en la Andalucía Islámica*, [w:] *Actas del XII Congreso de la Unión Europea de Arabistas e Islamistas, Málaga 1984*, Madrid 1986, s. 269-288
- Gardet Louis, *Poglądy muzułmanów na czas i historię. Rozważania z zakresu typologii kultur*, przełożył z angielskiego Bohdan Chwedeńczuk, konsultacja arabistyczna Bogusław R. Zagórski, [w:] *Czas w kulturze* (red.) Andrzej Zajączkowski, Warszawa 1988
- Garulo Teresa, *La Nostalgia de al-Andalus: Génesis de un Tema Literario*, „Qurtuba”, 3 (1998), s. 47-63.
- Gibb Hamilton Alexander Rosskeen, *The Arab Conquests in Central Asia*, London 1923.
- Giese-Vögeli Francine, *Die Grosse Moschee von Córdoba zwischen Christianisierung und Re-Islamisierung*, Bern 2007, <http://www.bauforschungonline.ch/aufsatz/die-grosse-moschee-von-cordoba-zwischen-.html> [30.05.2010].

Giffen Lois A., *Ibn Ḥazm and the "Ṭawq al-ḥamāma"*, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 420-442.

Glick Thomas F., *Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History*, „Comparative Studies in Society and History”, 11 (1969), s. 136-154;

- *From Muslim fortress to Christian Castle. Social and Cultural Change in Medieval Spain*, Manchester, 1995;
- *Hydraulic Technology in Al-Andalus*, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 976-983;
- *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, Harvard 1970;
- *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton 1979.

Goffman Erwin, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, opracował. i słowem wstępnym poprzedził Jerzy Szacki, przełożyli Helena Datner-Śpiewak i Paweł Śpiewak, Warszawa 1981.

González Trueba J.J., Martín Moreno R., Martínez de Pisón E., 'Little Ice Age' glaciation and current glaciers in the Iberian Peninsula, „The Holocene” 18,4 (2008), s. 551-568.

Granja Fernando de la, *A propósito de una embajada cristiana en la corte de 'Abd Ar-Raḥmān III*, „Al-Andalus”, 39, 1/2 (1974), s. 391-406.

Guichard Pierre, *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*, Barcelona 1976.

- *Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*, Paris 1967 ;
- *The social history of Muslim Spain from the Conquest to the end of the Almohad régime (early 2nd/8th-early 7th/13th centuries)*, [translated by Glenda Fabrè], [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992., s. 679-708.

Habermas Jürgen, *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 1. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przełożył Andrzej Maciej Kaniowski, przekład przejrzał Marek J. Siemek, Warszawa 1999.

Haines Charles R., *Christianity and Islam in Spain*, London 1889.

Hämeen-Antila Jaakko, *Ibn Shuhayd and his <<Risālat al-tawābī' wa'l-zawābī'*, „Journal of Arabic and Islamic Studies”, vol. 1, 1996-97, s. 65-80.

Ḥawmad As'ad, *Miḥnat Al-'Arab fī Al-Andalus*, Bayrūt 1988.

Halm Heinz, *Al-Andalus und Gothica Sors*, „Welt des Oriens”, 66 (1989), s. 252-263.

Heine Peter, *Nabīd*, [w:] *EOI*, VII, s. 840.

Hernandez Gimenez Félix, *Madinat al-Zahra*, Granada 1985.

Hill Donald R., *Nā'ūra* [w:] *EOI*, VII, s. 1037.

Hillenbrand Robert, *"The Ornament of the World". Medieval Córdoba as a cultural centre* [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 112-135.

Hiller von Gaertringen Friedrich, *Un Documento inestimable para la historia de Córdoba*, „Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles de Córdoba”, Año III, Julio a Septiembre 1924, num. 9, Artes, s. 243-269.

Hitti Philip K., *Dzieje Arabów*, przeł.: Wojciech Dembski, Maria Skuratowicz, Edward Szymański, Warszawa 1969.

Hoenerbach Wilhelm, *Spanisch-Islamische Urkunden aus der Zeit der Nasriden und Moriscos*, Bonn 1965.

Ḥusayn Ḥamdī‘Abd Al-Mun‘im Muḥammad, *Ṭawrāt Al-Barbar fī Al-Andalus fī‘aṣr al-imāra al-umawīya*, Iskandariya 1993.

‘Inān Muḥammad ‘Abd Allāh, *Dawlat al-islām fī Al-Andalus. Al-‘Aṣr al-awwal. Al-Ḥilāfa al-umawīya wa ad-dawla al-‘āmīriya*, Al-Qāhira 1997M[AD] – 1417[A]H.

Jansen Johannes J.G., *Podwójna natura fundamentalizmu muzułmańskiego*, z angielskiego przełożyła Aleksandra Łojek-Magdziarz, Kraków 2005.

Kass Georges, *Wino, kobiety i śpiew w pałacach arabskich. Muğūn – nieprzyzwoitość w kulturze arabskiej epoki Abbasydów*, Warszawa 2012.

Kassis Hanna, *Arabic-speaking Christians in Al-Andalus in an Age of Turmoil (Fifth/Eleventh Century until A.H. 478/A.D. 1085)*, „Al-Qanṭara”, vol. XVI, fasc. 2, 1994, s. 401-422.

Kennedy Hugh, *Al-Manṣūr* [w:] *EOI*, VI, s. 427;

- *Muslim Spain and Portugal. A Political History of al-Andalus*, London 1996;
- *Inherited Cities*, [w:] *The City in the Islamic World*, I, general editor Salma K. Jayyusi, Leiden-Boston 2008, s. 91-113;
- *Wielkie arabskie podboje. Jak ekspansja islamu zmieniła świat*, przełożył i komentarzami opatrzył Mateusz Wilk, Warszawa 2011.

Khalidi Tarif, *Arabic Historical Thought in the Classical Period*, Cambridge 1996.

King David A., *Astronomia a społeczeństwo muzułmańskie: „qibla”, gnomonika, „mīqāt”*, [w:] *Historia nauki arabskiej. Tom 1, Astronomia teoretyczna i stosowana, pod redakcją Roshdiego Rasheda we współpracy z Régisem Morelonem*, przełożył Janusz Danecki i Katarzyna Pachniak, Warszawa 2000., s. 167-189

Kulikowski Michael, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore and London 2004.

Lévi-Provençal Évariste, *‘Abbās Ibn Firnās* [w:] *EOI*, I, s. 10;

- *Cywilizacja arabska w Hiszpanii*, przełożył Radosław Stryjewski, Warszawa 2006;
- *Historie de l’Espagne musulmane. Tome I. La conquête et l’émirat hispano-umayyade (710-912)*, Paris 1950;
- *Historie de l’Espagne musulmane. Tome II. Le Califat umayyade de Cordoue (912-1031)*, Paris 1950;
- *Historie de l’Espagne musulmane. Tome III. Le Siècle du califat de Cordoue*, Paris 1953;
- *Le Kitāb nasab Quraysh’ de Muṣ‘ab al-Zubayrī*, „Arabica” 1, 1954, s. 92-95 ;
- *L’Espagne musulmane au X^e siècle. Institutions et vie sociale*, Paris 1932.

Łukaszewicz Mieszko, *Podatek zakat; instytucja, powstanie i ewolucja do czasów współczesnych*, „Kwartalnik Prawa Podatkowego”, nr 3, 2011, s. 65-78.

Idris Roger H., *Réflexions sûr le Malikisme sous les Umayyades d’Espagne*, [w:] *Atti 2 Cong. Studi Arabi e Islamici. Ravello*, Ravello 1966, s. 397-414.

Kendrick Thomas Downing, *A History of the Vikings*, New York 2004.

Kramer Johannes Hendrik, *Sulṭān*, [w:] *EOI*, IX, s. 849.

Krönung Bettina, *Al-Ḥākīm und die Zerstörung der Grabeskirche*, [w:] *Konflikt Und Bewältigung : Die Zerstörung Der Grabeskirche Zu Jerusalem Im Jahre 1009*, herausgegeben von T. Pratsch, Berlin 2011, s. 139-158.

Landowski Zbigniew, *Islam. Nurty, odłamy, sekty*. Warszawa 2008.

Lane William E., *An Arabic-English Lexicon*, Beirut 1968.

- Latham Derek J., *Loanwords from Arabic in the Latin translation of the „Calendrier de Cordue”*, [w:] *Middle East Studies and Libraries. A Felicitation Volume for Professor J. D. Pearson*, ed. B.C. Bloomfield, London 1980.
- Lecomte Gerard, *Ibn Zaydūn*, [w:] *EOI*, III, s. 973.
- Lewis Bernard, *The Jews of Islam*, Princeton 1984.
- Libri Guillaume, *Histoire des sciences mathématiques en Italie: depuis la renaissance des lettres jusqu'à la fin du XVIIe siècle*, Paris 1838.
- [b.a.] *Liwāt*, [w:] *EOI*, V, s. 776-779.
- López Ángel C., *Especies botánicas en el Calendario de Córdoba*, „Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios III” , 1994, s. 44-73.
- López Ortiz José, *La Reception de la escuela malequí en España*, „Anuario de Historia del Derecho Español”, VII, (1930), s. 52-56 ;
- *Formularios notariales de la España musulmana*, „Ciudad de Dios”, 145 (1926), s. 262-70.
- Łepkowski Tadeusz, *Przeszłość miniona i teraźniejsza*, Warszawa 1980.
- Madeyska Danuta, *Historia świata arabskiego. Okres klasycyzny. Od starożytności do roku 750* Warszawa 1999.
- Makkī Maḥmūd ‘Alī, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid 1968.
- formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid 1968
- Mały słownik kultury świata arabskiego*, pod red. Józefa Bielawskiego, Warszawa, 1971.
- Makowski Jerzy, *Geografia fizyczna świata*, Warszawa 2008.
- Marçais Georges, *Sztuka islamu*, z francuskiego przełożyła Hanna Morawska, Warszawa 1979.
- Marín Manuela, *Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta a finales del califato de Córdoba* [w:] *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, edición a cargo de María J. Viguera, Madrid-Sevilla 1989, s. 105-127;
- *Muslim Religious Practices in Al-Andalus (2nd/8th-4th/10th Centuries)* [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 878-894;
 - *¿Quiéñlo hizo? Datos sobre la investigación de delitos de sangre en Al-Andalus*, „Al-Qanṭara”, vol. XXVI, fasc. 2, 2005, s. 405-424 ;
 - *Parentesco simbolico y matrimonio entre los ulemas andalusies*, „Al-Qanṭara”, vol. XVI, fasc. 2, 1995, s. 335-356 ;
 - *Zuhhād de Al-Andalus (300/912-420-1029)*, „Al-Qanṭara”, vol. XII, fasc. 2, 1991, s. 439-468.
- Marin-Guzmán Roberto, *Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán*, „Revista Estudios”, 5, 1984, s. 39-67.
- Martínez Enamorado Virgilio, *Falcons and Falconry in Al-Andalus*, „Studia Orientalia”, volume 111/2011,s. 159-184.
- Martínez Salvador Carmen, Bellón Aguilera Jesús, *Consideraciones sobre la simbología, tradición y materialidad del vino en al-Andalus*, „Revista Murciana de Antropología”, 12 (2005), s. 159-173.
- Martinez Solares José Manuel, Mezcuca Rodriguez Julio, *Catálogo sísmico de la Península Ibérica (880 a.C. – 1900)*, Madrid [2002]; [dostępny na stronach Instituto Geográfico Nacional w Madrycie]: <http://www.ign.es/ign/resources/sismologia/publicaciones/Catalogohasta1900.pdf> [dostęp 1 kwietnia 2014].

- Martos Quesada Juan, *Islam y derecho: las escuelas jurídicas en Al-Andalus*, „ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura”, CLXXXIV, mayo-junio (2008), s. 432-442.
- Mazahéri Aly, *Życie codzienne muzułmanów w średniowieczu (wiek X-XIII w.)*, przełożyła Eligia Bakowska, Warszawa 1972.
- Mazzoli-Guintard C., *Quand dans le premier tiers du XIe siècle, le peuple cordouan s'emparait de la rue...*, „Al-Qanṭara”, vol. XX, fasc 1, 1999, s. 119-135.
- Medouar Mohamed, *Ṣaqāliba, eunuques et esclaves à la conquête du pouvoir. Géographie et histoire des élites politiques “marginales” dans l-Espagne umayyade*, Helsinki 2004.
- Menéndes Pidal Ramón, *Cantar de Mio Cid*, Madrid 1954.
- *La España del Cid*, Madrid 1946.
- Menocal María Rosa, Scheindlin Raymond P., Sells Michael, *The Literature of Al-Andalus*, Cambridge 2000.
- Menocal María Rosa, *Ozdoba świata: jak muzułmanie, Żydzi i chrześcijanie tworzyli kulturę tolerancji w średniowiecznej Hiszpanii*, przełożył Tomasz Teszner, Kraków 2006.
- Meouak Mohamed, *Pouvoir souverain, administration central et élites politiques dans l’Espagne Umayyade (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)*, Helsinki 1999.
- Mercier Ernest, *La population indigène de l’afrique du Nord*, „Recueil des notices et mémoires de la Société Archéologique du département de Constantine”, v. 30, 1895-1896, s. 127-211.
- Mez Adam, *Renesans islamu*, przełożył Janusz Danecki, Warszawa 1980.
- Meziane Abdelmajid, *Empiryczne postrzeganie czasu u ludów maghrebińskich*, przełożył z francuskiego Bogusław R. Zagórski, [w:] *Czas w kulturze*, (red.) Andrzej Zajączkowski, Warszawa, 1988, s. 181-197.
- Mielck Reinhard, *Terminologie und Technologie der Müller und Bäcker im islamischen Mittelealter*, Glückstadt und Hamburg 1913.
- Milczarek Sylwester, *Kultura łowiecka w świecie islamu*, Warszawa 2002
- Miłkowski Tadeusz, Machcewicz Paweł, *Historia Hiszpanii*, Wrocław 1998.
- Molénat Jean-Pierre, *La place des chrétiens dans la Cordoue des Omeyyades, d’après leurs églises (VIIIe-Xe siècles)*, „Al-Qanṭara”, XXXIII (2012), s. 147-168.
- Molina Martínez Luis, *Sobre la historia de Al-Rāzī. Nuevos datos en el <<Muqtabis>> de Ibn Ḥayyān*, „Al-Qanṭara”, vol. 1, 1980, s. 435-441.
- Monés Hussain, *’Isā Ibn Dīnār*, [w:] *EOI*, IV, s. 87.
- Monnot Guy, *Ṣalāt* [w:] *EOI*, VIII, s. 927.
- Monroe James T., *Hispano Arabic Poetry*, Berkeley 1974.
- *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Leiden 1970.
- Morelon Régis, *Wschodnia astronomia arabska od VIII do XI wieku*, [w:] *Historia nauki arabskiej. 1. Astronomia teoretyczna i stosowana*, pod redakcją Roshdiego Rasheda we współpracy z Régisem Morelonem, przełożył Janusz Danecki i Katarzyna Pachniak, Warszawa 2000.
- Moret Pierre, Cressier Patricia, *La Casa de Velázquez y los estudios ibéricos*, [w:] *La cultura ibérica a través de la fotografía de principio de siglo. Un homenaje a la memoria*, ed. J. Blánquez Pérez, L. Roldán Gómez, Madrid 1999, s. 43-47.
- Manzano Moreno Eduardo, *La Frontera de Al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid 1991.

- Muṣṭafā Ḥaz' al Yāsīn, *Al-Kawāriṭ wa az-ẓawāhir aṭ-ṭabī'yya bi-Al-Andalus wa 'aṭāruha 'alā al-muḡtama' fī 'aṣray al-'imāra wa al-ḥilāfa (m 1030-755/h422-138)*, „Adāb Ar-Rafīdayn”, nr 54/2009, s. 310-334.
- Na'na'ī 'Abd Al-Maḡīd, *Tārīḥ ad-dawla al-umawīya fī Al-Andalus. Tārīḥ siyāsī*, Bayrūt 1986.
- Nagila Giulia Annalinda, *Some Historiographical Notes on the Islamic City with Particular Reference to the Visual Representation of the Built City*, [translated by Lisa Adams] [w:] *The City in the Islamic World*, v. 1, general editor Salma K. Jayyusi, Leiden Boston 2008, s. 3-46
- Nejmeddine Hentati, *La Rue dans la ville de l'occident musulman médiéval d'après les sources juridique malikites*, „Arabica”, T. 50, Fasc. 3 (2003), s. 273-305.
- Noth Albrecht, *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical-Study*, second edition with collaboration with Lawrence I. Conrad, translated from German by Michael Bonner, Princeton 1994.
- Nykl Alois Richard, *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore 1946.
- O'Callaghan Joseph F., *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia 2004.
- O'Shea Stephen, *Morze wiary. Islam i chrześcijaństwo w świecie śródziemnomorskim doby średniowiecza*, przełożył Radosław Kot, Poznań 2009.
- Qallāṭī 'Abd Al-Qādir, *Ad-Dawla al-islāmīya fī Al-Andalus. Min al-mīlād ilā as-suqūt*, Bayrūt-Dimašq 2006 M [AD] – 1427 [A]H.
- Pachniak Katarzyna, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010.
- Pellat Charles, *Ibn Ḥazm, bibliographe, et apologist de l'Espagne Musulmane*, „Al-Andalus”, vol. 19, 1954, s. 86.
- Penelas Mayte, *Some Remarks on Conversation to Islam in Al-Andalus*, „Al-Qanṭara”, vol. XXIII, fasc. 1, 2002, s. 193-200.
- Pérès Henri, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle. Ses Aspects généraux et sa valeur documentaire*, Paris 1937.
- Perez de Urbel Justo, *El Condado de Castilla*, Madrid 1945.
- Peters Rudolph et al., *Waqf* [w:], *EOI*, IX, s. 59-99.
- Poirier Jean-Paul, Taher Mostafa Anwar, *Historical seismicity in the Near and Middle East, North Africa and Spain from Arabic documents (VIIth-XVIIIth century)*, „Bulletin of the Seismological Society of America”, 70-6 (1980), s. 2185-2201.
- Puente Cristina de la, *En las cárceles del poder: prisión en al-Andalus bajo los omeyas (II/VIII-IV/X)*, „Estudios Onomástico-Biográficos de Al-Andalus, XIV, edición Maribel Fierro, Madrid 2004, s. 103-136.
- Raymond André, *Kair*, przełożyły Paulina Lewicka i Katarzyna Pachniak, Warszawa 2005.
- Ribera y Tarragó Juan, *Disertaciones y opúsculos*, I, Madrid 1928 ;
- *Libros y enseñanzas en Al-Andalus*, Pamplona 2008.
- Rius Piniés Mónica, *Científicos en nomina: mecenazgo científico en el occidente islámico*, „Al-Qanṭara”, vol. XXIX, fasc. 2, 2008, s. 383-401.
- Roca A., Izquierdo A., Sousa-Oliveira C., Martínez-Solares J-M., *An outline of earthquake catalogues, databases and studies of historical seismicity in the Iberian Peninsula*, „Annals of Geophysics”, vol. 47, n. 2/3, April/June 2004, s. 561-570.
- Rosenthal Franz, *The History of Muslim Historiography*, Leiden 1968.

- Rubiera Mata Maria Jesús, de Epalza Mikel, *Al-Andalus: Between Myth and History*, „History and Anthropology”, Vol. 18, No. 3, September 2007, s. 269-273;
- *Oficios nobles, oficios viles*, [w:] *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, edición a cargo de María J. Viguera, Madrid-Sevilla 1989, s. 71-76.
- Safran Janina M., *The Command of the Faithful in al-Andalus: A Study in the Articulation of Caliphal Legitimacy*, „International Journal of Middle East Studies”, Vol. 30, No. 2. (May, 1998), s. 183-198;
- *The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Cambridge 2000;
 - *The Sun Rises in the West: The Ideology of the Umayyad Caliphate of al-Andalus*, Harvard 1994.
- Said Edward, *Orientalism*, przekład Monika Wyrwas-Wisniewska, Poznań 2005.
- Sālim‘Abd Al-‘Azīz, *Al-Masāğid wa al-quṣūr fī Al-Andalus*, [b.d.] 1986.
- Samsó Julio, *La primitiva versión arabe del Libro de la Cruces*, [w:] J. Vernet (red.), *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*, Barcelona 1983, s. 149-161.
- Sanchez Albornoz Claudio, *Espagne préislamique et Espagne musulmane*, „Revue Historique”, nr 237, 1967, s. 295- 338.
- Sánchez Alonso Benito, *Historia de la historiografía española*, Madrid 1947.
- Sauvaget J., *Remarques sur les monuments Omeyyades*, „Journal asiatique”, janvier-mars 1939, s. 1-59.
- Sayyid Al-Ahl ‘Abd Al-‘Azīz, *Al-Imām Al-Awzā‘ī, faqīh ahl Aš-Šām*, Al-Qāhira 1966.
- Scales Peter, *A Proletarian Revolution in 11th Century Spain ?*, „Al-Qanṭara”, vol. XI, fasc. 1, 1990, s. 113-125;
- *The Fall of the Caliphate of Córdoba. Berbers and Andalusis in Conflict*, New York-Leiden-Köln 1994.
- Schacht Joseph, *Al-Awzā‘ī*, [w:] *EOI*, I, s. 772;
- *Nikāḥ* [w:] *EOI*, VIII, s. 26;
 - *Ṭalāq*, [w:] *EOI*, X, s. 151-153.
- Schneider Irene, „Imprisonment in pre-classical and classical Islamic law”, *Islamic Law and Society*, II/2 (1995), s. 157-73.
- Shaban Muhammad A., *Islamic History: A New Interpretation. 1. AD 600-750 (AH 132)*, Cambridge 1976.
- Shaban Muhammad A., *Islamic History: A New Interpretation. 2. AD 750-1055 (AH 132-448)*, Cambridge 1976.
- Sholod Barton, *Charlemagne in Spain. The Cultural Legacy of Roncesvalles*, Genève 1966.
- Simonet Francisco Javier, *Un Santoral hispano-mazárabe, escrito en 961*, Madrid 1871.
- Staëvel Jean-Pierre van, *Institution judiciaire et production de la norme en al-Andalus aux IX^e et X^e siècles*, [w:] *Regards sur al-Andalus (VIII^e-XV^e siècles)*, François Géal (ed.), Collection de la Casa Velázquez (94), Madrid 2006, s. 47-80.
- Steensgaard Niels, *Harīr*, [w:] *EOI*, III, s. 209.
- Steinschneider Moritz, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Imperiale*, Paris 1866.
- Stillman Norman A., *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*, Philadelphia 1979.
- Straszewicz Ludwik, *Hiszpania*, Warszawa 1982.
- Strzelczyk Jerzy, *Wandalowie i ich afrykańskie państwo*, Warszawa 2005.
- Sourdél Janine, Sourdél Dominique, *Cywilizacja islamu (VII-XIII w.)*, przełożyli Maria Skuratowicz i Wojciech Dembski, Warszawa 1980.

- Szarota Tomasz, *Życie codzienne – temat badawczy czy tylko popularyzacja? (Na marginesie serii wydawniczych Hachette i PIWu)*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, nr 3 (1996), rok XLIV, Warszawa 1996, s. 239-245.
- Ṭāhā ‘Abd Al-Wāhīd Ḍannūn, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, London-New York 1989.
- Tibi Amin, *Umar Ibn Ḥafṣūn*, [w:] *EOI*, X, s. 825-825.
- The City in the Islamic World*, volumes 1-2, general editor Salma K. Jayyusi, Leiden-Boston 2008.
- The Legacy of Muslim Spain*, edited by Jayyusi Salma Khadra, chief consultant to the editor Manuela Marin, 2 vols., Leiden 1994.
- Topolski Jerzy, *Methodologische Probleme der Geschichtsforschungen des Alltagslebens*, „Studia Historica Slavo-Germanica”, T. XVIII –1991-1992, s. 5-13.
- Touwaide Alain, *Translation and transliteration of plant names in Ḥunayn b. Ishāq’s and Iṣṭifān Ibn Bāsil’s Arabic version of Discorides De material medica*, „Al-Qanṭara”, XXX 2, Julio-diciembre de 2009, s. 558-561
- Torres Balbás Leopoldo, *Ciudades hispano-musulmanas*, Tomos I-II, Madrid 1970;
- *La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Madinat al-Zahra*, Madrid 1952;
 - „*Muṣallā*” y „*ṣarī’a*” en los ciudades hispanomusulmanes, „Al-Andalus”, XIII, 1948, s. 167-180.
- Tuñón de Lara Manuel, Valdeón Baroque Julio, Domínguez Ortiz Antonio, *Historia Hispanii*, przełożył Szymon Jędrusiak, Kraków 2006.
- Turki Abdel Magid, *Le vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou*, „Studia Islamica”, no 33 (1971), s. 41-56.
- Valdés Fernando, *Notas sobre la cronología cerámica andalusi*, „Cuadernos de prehistoria y arqueología”, nr 7-8, 1980-81, s. 151-160
- Vallvé Joaquín, *La agricultura en Al-Andalus*, „Al-Qanṭara”, vol. III, 1982, s. 261-299 ;
- *La industria en Al-Andalus*, „Al-Qanṭara”, vol. I, 1980, s. 209-241.
- Van Arsdall Anne, *Medieval Herbal Remedies: The Old English Herbarium and Anglo-Saxon Medicine*, New York 2002.
- Vernet Juan, Samsó Julio, *Rozwój nauki arabskiej w Andaluzji*, [w:] *Historia nauki arabskiej. 1. Astronomia teoretyczna i stosowana*, pod redakcją Roshdiego Rasheda we współpracy z Régisem Morelonem, przekład Jolanta Kozłowska, Warszawa 2000, s. 265-278.
- Vernet Ginét Juan, *Un texto Nuevo e importante para la historia de la España musulmana hasta el siglo XI*, „Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos”, v. 13, 1965-66, s. 17-24.
- Viré François, *Samak*, [w:] *EOI*, VIII, s. 1020.
- Waines David, *The Culinary Culture of Al-Andalus*, [w:] *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi, Leiden 1992, s. 725-740.
- Wasserstein David, *Samuel Ibn Naghrīla Ha-Nagid and Islamic Historiography in Al-Andalus*, „Al-Qanṭara”, vol. XIV, fasc. 1, 1993, s. 109-124.
- Wasserstein David, *The Rise and Fall of the Party Kings*, Princeton 1985.
- Watson Andrew M., *The Arab Agricultural Revolution and its Diffusion*, „Journal of Economic History”, 34 (1974), s. 8-35.
- Watt Montgomery W., *A History of Islamic Spain*, New York 1967.

White Hayden, *Proza historyczna*, pod redakcją Ewy Domańskiej, przekład Rafał Borysławski et al., Warszawa 2010.

Wilk Mateusz, *Le discours historique d'al-Andalus depuis la conquête arabe jusqu'à l'époque des taifas*, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales [niewydana dysertacja doktorska] ;

- *Le malikisme et les Omeyyades en al-Andalus: le droit et idéologie du pouvoir*, „Annales Islamologiques”, 45 (2011), s. 101-122.

Wolf Kenneth Baxter, *Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge 1988.

Witkowski Stanisław Wit, *Wprowadzenie do prawa muzułmańskiego. Wybrane instytucje*, Warszawa 2009.

Zimmermann Thomas, *The Philosophy of Time and Time Telling Devices in the Early Islamic world*, [w:] *Proceedings of the Conference <<Time and Astronomy in Past Cultures>>*, Toruń, March 30 – April 1, 2005, A. Sołtysiak (ed.), Warszawa-Toruń 2006.

Zomeño Amelia, *The Islamic Marriage Contract in Al-Andalus (10-16th Centuries)*, [w:] *Islamic Marriage Contract. Case Studies in Islamic Family Law*, edited by Asifa Quraishi, Frank E. Vogel, Harvard 2008, s.138-156.

Zorgati Ragnhild Johnsrud, *Pluralism in the Middle Ages. Hybrid Identities, Conversion, and Mixed Marriages in Medieval Iberia*, New York-London 2012.