



Hauziński Jerzy, *Quasi-islamskie podłoże ruchów społecznych w Rumelii do połowy XVI w.*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et Studia” 2011, t. 18, s. 109–118.

<https://doi.org/10.14746/bp.2011.18.10>

<https://pressto.amu.edu.pl/index.php/bp/article/view/54647>

Institucją przechowującą materiały źródłowe jest Biblioteka Collegium Historicum Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

<http://bch.amu.edu.pl>

Zadanie zostało zrealizowane w ramach konkursu „Społeczna odpowiedzialność nauki II – Wsparcie dla bibliotek naukowych”. Projekt zatytułowany „Digitalizacja archiwalnych wydań czasopism naukowych zgromadzonych przez Bibliotekę Coll. Historicum UAM”. Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa, przyznanych przez Ministra Nauki w ramach Programu Społeczna odpowiedzialność nauki II. Wsparcie dla bibliotek naukowych (umowa nr BIBL/SP/0092/2024/02 z dnia 05.12.2024). Całkowita wartość projektu: 247 236,00 zł. Kwota dofinansowania: 220 836,00 zł.

The institution storing the source materials is the Library of the Collegium Historicum of the Adam Mickiewicz University in Poznań.

bch.amu.edu.pl

The task was carried out within the framework of the competition “Social Responsibility of Science II – Support for Scientific Libraries”. The project entitled “Digitization of archival editions of scientific journals collected by the Library of the Coll. Historicum of Adam Mickiewicz University”. The project was co-financed from state budget funds granted by the Minister of Science within the framework of the Programme Social Responsibility of Science II. Support for Scientific Libraries (agreement no. BIBL/SP/0092/2024/02 of 05.12.2024). Total value of the project: PLN 247,236.00. Amount of co-financing: PLN 220,836.00.



UNIwersYTET
IM. ADAMA MICKIEWICZA
W POZNANIU



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Społeczna
Odpowiedzialność
Nauki II

QUASI-ISLAMSKE PODŁOŻE RUCHÓW SPOŁECZNYCH W RUMELII DO POŁOWY XVI W.

JERZY HAUZIŃSKI

ABSTRACT. Jerzy Hauziński, *Quasi-islamskie podłoże ruchów społecznych w Rumelii do połowy XVI w.*, (*Quasi-islamic background of the social movements in Rumelia to midst of XVIth century*).

Balcanica Posnaniensia. Acta et studia, XVIII, Poznań 2011, Wydawnictwo Poznańskie, pp. 109-117, ISBN 978-83-7177-857-5, ISSN 0239-4278. Polish text with a summary in English.

Jerzy Hauziński, Akademia Pomorska w Słupsku, ul. Krzysztofa Arciszewskiego 22, 76-200 Słupsk, Polska-Poland.

Islamizacja terytoriów południowo-wschodniej Europy była w decydującym stopniu następstwem podbojów osmańskich, jednakże proces nawracania ludności bałkańskiej na islam był długotrwały, rozłożony praktycznie na całe stulecia. Szczególny instrument tego procesu stanowiły kierunki sufickie, tarikaty, które przewyciężając bariery językowo-kulturowe, pozyskiwały akolitów językiem symboli¹. W aspekcie społecznym w sufizmie wystąpiła swoista dwoistość, co rozumieć należy, że część przywódców i kierowanych przez nich wspólnot akceptowała zasady islamskiej ortodoksji i mużułmańskie reżimy, niektórzy zaś propagowali idee obce mużułmańskiej ortodoksji, a nierzadko inspirowali wystąpienia przeciwko niesprawiedliwym stosunkom społecznym. Druga z tych postaw łączyła się na ogół z szyckim mesjanizmem, oczekiwaniem na powrót Imama – Qaima, który ustanowi na ziemi królestwo sprawiedliwości. Jego nadejście łączono z pojawieniem się Mahdiego (Mesjasza), który w sensie doktrynalnym nie musiał być tożsamy z Imamem, wypełnienie się historii.

W klimacie politycznego i społecznego zamętu pojawił się ‘nieprawomyślny’ kadi Bedreddin, syn kadiego Samawny (Samawna), który z czasem zaczął publicznie występować jako Mahdi. Ojciec Bedreddina, Isra’il, podawał się za gaziego (ar. *ghazi* – bo-

¹ H.T. Norris, *Islam in the Balkans. Religion and society between Europe and the Arab World*, London 1995, s. 146nn. i passim; J. Hauziński, *Formowanie się szkół sufickich na Bałkanach*, „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia”, red. I. Czamańska, W. Szulc, XI/XII, Poznań 2001, s. 46n. Przegląd podstawowej, ale także najnowszej literatury na temat bałkańskiego sufizmu daje art. *Tarika*. II.6 *In the Balkans*, s. 253-255 (N. Clayer, A. Popovic), w: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. X: T-U, Leiden 2000 (dalej: EI²).

jownik) i Turkmena, przypisując sobie rodowód sędziowski z czasów seldżuckich, lecz pochodzenie jego nie jest pewne². Sprawował urząd kadiego Samawny, miejscowości w pobliżu Adrianopola. Matka Bedreddina była Greczynką, on sam zaś pobierał nauki w Brusie (tur. Bursa), Konji, a nawet w Jerozolimie. Za panowania mamelukiego sultana Barkuka (1382-1398) znalazł się w Kairze, powracając z pielgrzymki do Mekki. W Kairze został wychowawcą syna Barkuka, późniejszego sultana Al-Faradża. W stolicy Mameluków poznał Sajjida Husajna al-Achlatai, kalenderyckiego (?) mistrza sufizmu, który schronił się do Egiptu z grupą uczniów. Licencję sufickiego mistrza (*idżaza*) otrzymał właśnie od Husajna al-Achlatai podczas pobytu w Kairze. Wówczas też powstały jego pierwsze prace z zakresu tasawwufu. Podaje się, że w 1403 r. Bedreddin znalazł się w zachodnioirańskim Tabrizie (Tebryz), zawrócił jednak do Kairu, gdzie spodziewał się 'nawrócić' Timura. Na tym etapie drogi życiowej poglądy jego stały się nieortodoksyjne, łącząc formę kalenderycką z gnostycyzmem i teozofią, zaś w aspekcie społecznym – populistyczną³. Nawiązał wówczas kontakty z Genuńczykami z wyspy Chios. Po ostatecznym rozstaniu się z Kairem Bedreddin powrócił do Adrianopola, gdzie spędził następnych siedem lat życia, oddając się medytacjom i naukom. Przed 1410 r., a więc jeszcze w okresie fetretu (*interregnum*) został mianowany przez pretendenta Musę Czelebego sędzią wojskowym Rumelii (kadiasker; od arab. *kadi al-askar*), lecz po rozgromieniu Musy przez sultana Mehmeda I (panował w latach 1413-1421) w pobliżu Czamurły (Čamurli), został złożony z urzędu i zesłany do Izniku (małoazjat. Nicea), lecz zachował życie. Na wiadomość o wybuchu antysułtańskich buntów Mustafy zwanego Bōrkłüdze (rodzaj kołpaku) i Torlaka Hū Kemala, nawróconego na sufizm żyda, opuścił miejsce internowania i schronił się na dworze emira Dżandaru, Isfandijara, wroga Mehmeda I, który ułatwił mu ucieczkę na Wołoszczyznę⁴. Miejscowy gospodar, Mircza Stary, również wrogi Mehmedowi, pomógł Bedreddinowi, ten zaś schronił się w leśnych ostępach Deliormanu (kraina pomiędzy pn.-wsch. Bułgarią a południową Rumunią). Tutaj zwrócił się z apelem do różnych grup ludności o poparcie dla prawowitego kandydata do tronu, za którego uważał przypuszczalnie samozwańczego pretendenta Mustafę (zw. Düzme), w tym również do lokalnych feudałów, obiecując im intratne urzędy i ziemie⁵. Zebrał znaczny oddział złożony z różnych przypadkowych osób, z którym wkroczył w dolinę Zagry (Zagora), położoną w pobliżu Adrianopola (Edirne). W jakimś momencie Bedreddin ogłosił siebie Mahdim i obwieścił, że zamierza przejąć rządy nad państwem Osmanów, ażeby zaprowadzić królestwo sprawiedliwości. W tym też czasie jego müridzi Bōrkłüdze Mustafa i Torlak Kemal zostali rozbici (ok. 1415 r.), co pozwoliło Mehmedowi I skoncentrować siły na walce z derwiszami Bedreddina. Przeciw szejchowi-Mahdiemu

² Badacz turecki M. Şerefeddin Yalıtıkaya widział w nim Turkmena, zob. tegoż, *Simawna Kadısı Oghlu Şeykh Bedr al-Din*, Istanbul 1925, s. 4n.; N. Filipović, *Princ Musa i šejh Bedreddin*, Sarajevo 1971, s. 143nn, zwraca uwagę na mieszane etnicznie pochodzenie Bedreddina.

³ H.J. Kissling, art. *Badr al-Dīn b. kādī Samāwnā*, *EP*, t. I, Leiden 1960 (wyd. I), s. 869. W formie beletrystycznej ukazał ruch Bedreddina i jego bohaterów radziecki orientalista i literat Radij Fisz w powieści *Śpiący, przebudźcie się (Spjaszczije probudjatsja)*, Moskwa 1989 (Izd. Sovietskij Pisatel').

⁴ Tamże; N. Filipović, op.cit. s. 246n., E. Werner, *Die Geburt einer Großmacht: die Osmanen*, wyd. III, Berlin [DDR] 1978, s. 219.

⁵ F. Babinger, *Scheich Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw*, „Der Islam”, R. XI, 1921, s. 71n.; H. Inalcik, *Imperium osmańskie. Epoka klasyczna 1300-1600*, tłum. J. Humia, Kraków 2006, s. 203.

wysłano pogromcę Börklüdze Mustafy i Torlaka Kemala, Bajezyda Paszę. Zebrane przez Bedreddina siły, zwłaszcza zaś derwisze, wyróżniły się w walce męstwem, zadając poważne straty oddziałom osmańskim, lecz ostatecznie zostały pokonane. Bedreddin nie złożył jednak broni; uciekł do Deliormanu i na nowo zaczął gromadzić siły do dalszej walki, lecz zgromadzonymi oddziałami już nie dowodził. Kolejność pewnych wydarzeń związanych z ruchem Bedreddina wydaje się wątpliwa w świetle niekiedy sprzecznych przekazów źródłowych⁶. Zdaniem niektórych dziejopisów (Idris Bitlisi), Bedreddin został zdradziecko pojmany przez agentów sułtana przebranych za derwiszów⁷. Ich grupa została zorganizowana przez Bajezyda Paszę dowodzącego armią Rumelii. Po cyklu szykan i zniewag Bedreddin został wydany sułtanowi przebywającemu wówczas w mieście Serres (tur. Serez). Ponieważ był autorytetem w zakresie prawa szariackiego, w swoim czasie naczelnym kadim wojskowym i reprezentatywnym teologiem, Mehmed I przekazał jego sprawę sądowi duchownych. Idris Bitlisi podaje szczegóły rozprawy, która odbyła się nad Bedreddinem. Kolegium fakihów przewodził pochodzący z Azji Środkowej kadi Chajdar (tur. Haydar). Zadał on podsądnemu szereg pytań, które Bedreddin skwitował milczeniem. Gdy Hajdar chciał się w końcu dowiedzieć od samego Bedreddina o jego stosunek do postawionych zarzutów, zwłaszcza rozpatrywanych z pozycji prawa religijnego, Bedreddin uwoolnił się od ekstatycznego milczenia i „uznał wszystkie okoliczności swej winy”⁸. Według Bitlisi’ego miał powiedzieć, że „buntownicze wystąpienie przeciwko sułtanowi jest grzechem, który może być zmyty jedynie mieczem sprawiedliwości Najwyższego”⁹. Bitlisi pisze dalej: „Rzeczony kadi w prowadzonej sprawie nie przeciwstawił się w ani jednym punkcie i nie przysporzył trudności zasiadającym [na sprawie] ulemom [alimom]. Na podstawie tego sułtan wydał dekret, wzmacniający dom zwycięskiej religii, podobnie jak on zadał uszczerbek powadze szari’atu i zrosił ziemię krwią wyznawców islamu. Przeto należało go zmieszać z ulicznym pyłem, ażeby stało się to ostrzeżeniem dla innych wrogów sułtana pełnego troski o szari’at, napastujących religię. Jednak sułtan pozostawił majątek i posiadłości [Bedreddina] jego dzieciom”¹⁰. Idris Bitlisi zamyka ten wątek przekazu o wystąpieniu Bedreddina uwagą, że żadnego ze zwolenników ‘fałszywego Mahdiego’ znających heretycką naukę sekty sułtan nie pozostawił przy życiu. Niektórzy z akolitów potępionego przywódcy zgodzili się na „odnowienie wiary” i zostali wydaleny z ziem, na których krzewiła się herezja, inni zaś pogodzili się ze śmiercią. Wyrok śmierci (przez powieszenie?) na Bedreddinie wykonano natychmiast po ogłoszeniu, 18 grudnia 1416 r.

Zdaniem niektórych badaczy rola Bedreddina w wydarzeniach w Rumelii w okresie przewycięzania następstw fetretu nie jest do końca jasna¹¹. Z całą pewnością na przebieg wystąpień Bedreddina i jego zwolenników, również poza granicami Rumelii, znaczący

⁶ F. Babinger, op.cit. s. 56nn.

⁷ Tekst turecko-osmański zob. F. Babinger, op.cit. s. 48; tłum. A.S. Tveritinowa, *K woprosu ob izuczenii pierwszego antifeodal'nogo kriestianskogo wosstanija w srednewiekowej Turcii*, „Wizantijskij Wriemiennik”, t. XI, s. 222 (dalej: W.W.).

⁸ U Babingera, s. 49; tłum. A. Tveritinowa, op.cit. s. 222.

⁹ Ibidem.

¹⁰ F. Babinger, op.cit.; A. Tveritinowa, op.cit. s. 223.

¹¹ H.J. Kissling, art. *Badr al-Dīn*, op.cit.

wpływ wywarły jego idee. Jest źródłowo potwierdzone, że zwolenników ruchu Bedreddina spotykano jeszcze w czasach Sulejmana Kanuni (panował w latach 1520-1566). Po śmierci swego „przewodnika” liczni z nich przyłączyli się czynnie do opozycji prosafawidzkiej, gdy inni zaś przeniknęli do rozmaitych sekt, w tym do bektaszytów, którzy w owym czasie nie zawsze identyfikowali się z polityką władzy sułtańskiej. Spośród potomków Bedreddina zasłynęli jego trzej synowie – Ahmet (Ahmad), Isma’il i Mustafa, zaś jego wnuk Chalil (tur. Halil), syn Isma’ila został biografem herezjarchy¹². Dzięki temu, a także zachowanym odpisom traktatów autorstwa Bedreddina, wiemy, że napisał on 50 obszernych dzieł, w większości z dziedziny prawa religijnego, które nawet później znalazły zastosowanie u teoretyków islamskiej jurysprudencji, chociaż dyskretnie pomijano imię ich autora. Rozgłos przyniosły Bedreddinowi zwłaszcza dwa dzieła, tj. *Varidat-illahije* (*Boskie inspiracje*) oraz mistyczny traktat *Nur al-kulub* (*Światło serc*). Jako zdeklarowany monista Bedreddin dochodzi sedna sprawy w następujących słowach: „Choć istota Boga w sobie samej jest Pełnią i sama jest Pełnią, wolna jest od Pełni”¹³. Idąc za znakomitym uogólnieniem rozległych wywodów teoretyka i islamskiego odstępca, Halil Inalcik daje takie ich streszczenie: „Nasz świat znaków, z właściwymi mu absolutami, gatunkami i osobami, jest prastary, nie ma początku ani końca, nie został stworzony w czasie. Gdyby świat fizyczny miał zniknąć, świat duchowy i niematerialny także by zniknęły. ‘Tworzenie i niszczenie są procesami wiecznymi’. ‘Ten świat i świat przyszły są w całości wytworami fantazji; niebo i piekło są niczym innym jak duchowymi przejawami, słodkimi i gorzkimi, dobrych i złych czynów’. Nie wierzył w dzień Sądu Ostatecznego ani w zmartwychwstanie ciała. Był przekonany, że Jezus skonał w swoim fizycznym ciele, lecz jego duch ma wieczną naturę. Interpretował wszystkie doktryny ortodoksyjnego islamu podobnie, jak robili to przed nim ezoteryczni teologowie, a ortodoksyjni ulemowie uznali go za radykalnego batynitę, całkowicie obojętnego wobec szari’atu”¹⁴. W tym punkcie trudno zgodzić się z opinią średniowiecznych teologów przekazaną pośrednio przez współczesnych uczonych tureckich. Nie ulega wątpliwości, że Bedreddin znał dobrze doktryny zbliżone do panteizmu oraz do myśli ismailickiej, obecnej w duchowej spuściźnie cywilizacji muzułmańskiej¹⁵. Jego interpretacja Boskiego Objawienia oraz sunny (ar. *tawil*) zbliżała go przede wszystkim do wzburzonego „oceanu” sufizmu, posługującego się podwójną wykładnią idei i rzeczy, tj. egzoteryczną (*zahir*) oraz ezoteryczną (*batin*). Nie oznacza to jednak, ażeby Bedreddin, jako myśliciel społeczny aktywnie powiązany z polityką swoich czasów, był obojętny wobec szari’atu. Wydaje się, że propagował własną interpretację Boskiego prawa jako swego rodzaju ‘Legislator’¹⁶; uważał wszak, że zewnętrzne formy, w tym władza, muszą kierować się szari’atem. Byłby to wymiar zewnętrzny stworzonego przezeń systemu, obok którego

¹² Ibidem.

¹³ W traktacie *Varidat-illahije*; cyt za H. Inalcik, *Imperium osmańskie*, s. 204.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Na temat isma’ilizmu zob. F. Daftary, *The Isma’ilis: their history and doctrine*, London 1990; z prac polskich zob. K. Pachniak, *Doktryny ismā’ilickie w dziełach Al-Kirmāniego*, Warszawa 2004; Tejże, *Gnostycyzm muzułmański w traktacie „Kitab kanz al-walad” Al-Hamidiego*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 5 (40), 2007, s. 109-136.

¹⁶ Pojęcie „Legislatora” występuje w islamskiej myśli ezoterycznej, por. Y. Marquet, art. *Ikhwan al-Safa*, EI², t. III, Leiden 1971, s. 1072.

należy poznawać Prawdę ścieżkami oświecenia wewnętrznego. Te pozorne antynomie są właściwe dla wielu średniowiecznych myślicieli muzułmańskich, z wielkim ich przewodnikiem duchowym Ibn al-Arabim. Dostrzec tu można też wpływ radykalnego awerroizmu. Przeciwnicy, a wśród nich sunnicki kronikarz Idris z Bitlisu (Bitlisi), krytyczny wobec Bedreddina i ezoteryków, dał znamiennej charakterystykę wizji i celów Bedreddina: „Uznawał się za mahdiego, wierząc, że na znak płynący z niewidzialnego świata, na czele swoich uczniów będzie rozdzielał ziemię pośród swych wyznawców. Natenczas tajemnice boskiej jedni zapanują w świecie realnym, a sekta imitatorów (to znaczy wyznawców szari'atu) utraci władzę. Zaś jego głosząca tolerancję sekta uczyni rzeczy zakazane dozwolonymi”¹⁷.

Warto przypomnieć sylwetkę ideową Börklüdze Mustafy, którego wczesne związki z Bedreddinem nie wydają się jasne; nie jest pewne, czy zaliczał się do müridów Bedreddina w okresie, gdy ten przebywał w Izniku, lecz później prawdopodobnie uznał jego nadrzędność¹⁸. Dziejopis bizantyński Dukas, związany z dworem tureckiego emira Efezu, pozostawił bardzo cenną relację na temat nauki i wystąpienia Börklüdze Mustafy, którego scharakteryzował jako „nieuczzonego i prostackiego” Turka. O jego społecznej nauce pisał: „Przekonywał on Turków do dobrowolnego ubóstwa i nauczał, że wszystko, z wyłączeniem kobiet, winno być wspólne, zarówno żywność i odzież, zaprzęg i ziemia. Ja – powiadał – w domu twoim jak w swoim własnym, a ty w moim jak w swoim, wyłączysz część dla kobiet. Gdy zasię pozyskał wszystkich [tureckich] wieśniaków, zaczął także oszukańczo zjednywać sobie chrześcijan”¹⁹. Uczony bizantyński twierdzi dalej, że Börklüdze apoteozował chrześcijan, nakazując swoim akolitom okazywanie im szczególnej czci. Znamienne jest też postawa jego wyznawców w obliczu śmierci, którzy nie zgodzili się na „odnowienie wiary”, zaś umierając inwokowali: „Dede sultan, eriş” (Ojczyście sułtanie, przybywaj!). Nie jesteśmy jednak pewni, kogo tym hasłem apostrofowali²⁰.

Niektórzy derwisze heterodoksyjni zostali jednoznacznie potępieni, pozostając pod wpływem herezji hurufitów, typu kabalistycznego, bazując na koncepcji, że Bóg niedostępny w swojej esencji manifestuje się za pośrednictwem Słowa utworzonego z dźwięków i oddających je liter (ar. *huruf*). Wystąpiło to mianowicie w przypadku niektórych członków wspólnoty bektaszich, założonej w XIV w. w Anatolii, której charakter, głównie synkretyczny, był od początku adaptacją elementów doktrynalnych, często heterodoksyjnych, różnego pochodzenia²¹. I tak melamici i hamzewici, uczniowie Hamzy Bali'ego, jednej z ważnych postaci ruchu melamich w XVI w., odziedziczyli doktrynę nagany (*me-*

¹⁷ Cytuję za H. Inalcik, *Imperium osmańskie*, s. 204.

¹⁸ E. Werner, op.cit. s. 223-225.

¹⁹ Relacja Dukasa za J. Hauziński, *Kraje i kultury śródziemnomorskie*, red. Gerard Labuda, Poznań 1990, s. 296; M. Balivet, *Deux partisans de la fusion religieuse des chrétiens et des musulmans au XVI^e siècle: le Turc Bedreddin de Samavna et le Grec Georges de Trebizonde*, „Byzantina” 10, 1980, 363-396.

²⁰ Zapis u Dukasa: *Tete sultan, eris*, zob. J. Hauziński, *Kraje i kultury*, s. 298.

²¹ H.J. Kissling, *The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire*, w: *Studies in Islamic Cultural History*, red. G.E. von Grunebaum, *Memoirs of the American Anthropological Association* nr 76, 1954, s. 23-35; Mélikoff, Irène. *Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi*, w: *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci dicta*, Napoli 1982, 379-395; M. Balivet, *Derviches Turcs en Roumanie latine. Quelques remarques sur la circulation des idées au XVI^e siècle*, „Byzantinische Forschungen” XI, 1987, s.239-255.

lamet), wywołując częste reakcje represyjne w Imperium Osmańskim, o czym świadczą liczne egzekucje, których ofiarami stali się m.in. Ismail Maszuki zwany Oğlan Şeyh w roku 1529, Şeyh Hüsameddin w 1553, sławny Hamza Bali w 1573, czy w końcu Beşir ağa w latach 1662-63.

Przez cały ten okres, od pocz. XVI w. zaczynając, obawiano się szyizmu Safawidów i kierunków heterodoksyjnych jako załączków buntu, czynników mogących destabilizować państwo. Ci mistycy i ezoterycy jednakże, którzy potrafili godzić poglądy skrajne z interesem imperium, zdobywali łaski sułtanów i ich otoczenia za cenę odżegnania się od błędów, 'nowinek' (*bida*), napływających ze Wschodu. Tutaj najbardziej reprezentatywnymi przykładami mogą być Sofyali Bali Efendi i jego 'następca' (*halife*, ar. *chalifa*), Muslihuddin Nureddinzade. Sylwetkę pierwszego z myślicieli i zagorzałego nauczyciela sufizmu, na zewnątrz oportunistycznego wobec władz, starałem się naświetlić kiedy indziej²². Jego duchowa droga w wymiarze wewnętrznym odbiegała niewątpliwie od manifestowanej na zewnątrz prawowierności; ta zaś wyrażała się przede wszystkim pełną aprobatą i wręcz propagowaniem militarnej ekspansji islamu w postaci świętej wojny, dżihadu, gazy (także: *ghazawat*). Można tu zaryzykować opinię, że duchowi oponenci sufizmu, hanaficcy duchowni w służbie władzy sułtańskiej, posiadali świadomość religijnej 'innowacyjności' sufickich przewodników, ale zmuszeni byli taki stan rzeczy tolerować ze względu na oficjalny oportunizm tych religijnych konkurentów. Luminarze różnych sufickich szkół cieszyli się protekcją władzy sułtańskiej w zamian za akceptację dynastycznych celów rodu Osmana, jak i indywidualnych władców, chociaż szejchowie (*murszydzi*; ar. *mursidun*) prowadzili obok tego własną grę i z natury rzeczy byli konkurencją dla sunnickich autorytetów. Korzyści, jakie duchownym liderom, a w przypadku sufich także ich wspólnotom gwarantowało cesarstwo osmańskie, stanowiło godzenie interesów, co zabezpieczało państwo przed buntami ze strony tych sił. Występowanie przeciwko panującemu sułtanowi, gwarantowi świętego prawa, szari'atu, było poczytywane wręcz za herezję, skutkowało wykluczeniem ze wspólnoty wiernych i z reguły fizyczną eliminacją. W wykładni islamskiej źródłem świętego prawa, szari'atu jest sam Bóg, który przykazał Mahometowi [pośrednio także jego następcom]: „Potem umieściliśmy ciebie na otwartej drodze rozkazu. Idź więc po niej, lecz nie idź za namiętnościami tych, którzy nie widzą” (XLV.18.). Toteż postanowienia Koranu i w dalszej kolejności sunny Proroka, a także kazuistyczno-normatywne rozstrzygnięcia współtowarzyszy Proroka i ich pierwszych zwolenników traktowane są teoretycznie jako podstawy prawa muzułmańskiego w całości i w każdej jego gałęzi²³. Tutaj jednak chodziło o nadrzędną, wszechogarniającą moc świętego prawa, którego żaden muzułmanin nie może odrzucić ani zakwestionować. Podejście takie dostrzegam nawet u scharakteryzowanego wyżej 'herezjarchy' Bedreddina. W swojej konfesyjnej działalności sufi znaleźli właściwe sobie wyjście, deklarując, że są również ludźmi szari'atu. Pojmowali go jednak we właściwy sobie sposób, tj. jako pierwszy stopień na drodze do poznania 'propedeutycznego', prowadzącego do osiągnięcia stopnia drugiego, czyli tarikatu, a to już oznaczało własną drogę ('zakon', regułę)²⁴.

²² *Sufizm Bałkański – perspektywa dialogu czy konfrontacji*, „Balcanica Posnaniensia”, XV, 2009, s. 17-19.

²³ R. Charles, *Le droit musulmane*, Paris 1960, s. 6-11; por. W. Heffening [J.Schacht], art. *Hanafiyya*, EP², t. III: H-Iram, Leiden 1986 (wyd. I 1971), s. 162-164.

²⁴ W.C. Chittick, w: art. *Tasawwuf*, EP², t. X, s. 319: „*Shari'a sufich, ustanowiona przez Boga*”.

Fermentom wewnętrznym imperium osmańskie usiłowało zapobiec poprzez rozległą opiekę socjalną, polegającą m.in. na tym, że: „ogromne rzesze zamieszkujących osmańskie miasta i miasteczka biedaków oraz bezrobotnych utrzymywały się dzięki (...) instytucjom charytatywnym”²⁵. Władze wkraczały w regulację systemu cen maksymalnych artykułów pierwszej potrzeby. Było to podyktowane troską o biednych, narzuconą przez religię islamską, ale również interesem politycznym, „bo w islamskich miastach ludowe powstania za chlebem nie należą do rzadkości”. W ten sposób neutralizowano radykalne nastroje religijne przejawiające się przede wszystkim w naukach sufickich tarikatów. Ciągłe też żywe pozostawały echa herezji bedreddinistów (tur. *bedreddinlülü*), o którą oskarżały się wzajemnie rywalizujące ze sobą tarikaty, jak i, o czym już wspomiano, miały w tym swój udział duchowne czynniki sunnickie. Tak było w przypadku oskarżeń, jakie znalazły się w liście ‘poprawnego’ doktrynalnie szejcha Sofjały Bali Efendiego, adresowanym do sułtana²⁶. Bali Efendi piętnuje w nim jako duchowego potomka (*halife*) szejcha Bedreddina niejakiego Czelebiego Halifę, którego lud Dobrudży i Deliormanu uznał swoim ‘Przewodnikiem’ i darzył go wielką czcią. Autor listu demaskuje wszelkie uchybienia wobec szari’atu popełniane jakoby przez tychże heretyków: picie wina, zgromadzenia (‘sesje’) odbywane wspólnie przez mężczyzn i kobiety, rozpoznawanie Boga w ogólności w człowieku, a w adorowanym szejchu w szczególności, zaniedbywanie rytuałów przypisanych szari’atem. Bali Efendi donosi także, że meczet wzniesiony niedawno w jego regionie (okolice Sofii) z rozkazu sułtana, został zamieniony przez miejscową ludność w schronisko (obora) dla bydła i osłów. Zamykając swoje enuncjacje, gorliwy szejch grzmi, iż tego typu czyny byłyby potraktowane ze wstrętem przez wyznawców każdej religii, czyli postępowanie takie nie może hamować rozwoju islamu w świecie. Z tego też punktu widzenia „wszystko to winno być przecięte mieczem i sztyletem, które powodują krwi przelanie”²⁷.

Równie bezkompromisowy okazał się uczeń Bali Efendiego, kadi Muslihuddin Nurreddinzade, zasądzając najwyższą karę na niejakiego Hamzę Bali, sławnego szejcha melamitów-bajramitów, który podobnie jak jeden z jego poprzedników, Ismail Maszuki, zwany Nauczycielem Ludu, Oğhlan Şeyh, został skazany na śmierć (935/1529)²⁸. Należy podkreślić, że ten drugi miał wielu uczniów w Rumelii, a szczególnie w Bośni, i być może nawet w sandzaku Budy. Nie poprzestano na jego straceniu, lecz ścigano przez szereg dziesięcioleci jego rzeczywistych lub też rzekomych zwolenników. Również w samej stolicy wystąpiły przypadki głoszenia nauk Ismaila Maszuki wśród janczarów. Niewiele wiadomo o życiu tego szejcha. Niezastąpiona Nathalie Clayer, badając unikatowe materiały źródłowe, ustaliła, że pochodząc z Bośni, znalazł się na służbie u wezyra Pertev Paşy, następnie został halife szejcha melamitów-bajramitów Hüsameddina Ankaravi, który zmarł w więzieniu w Ankarze²⁹. Oskarżony również o herezję, Hamza Bali został za-

²⁵ H. Inalcik, D. Quataert, *Dzieje gospodarcze i społeczne imperium osmańskiego 1300-1914*, tłum. J. Hunia, Kraków 2008, s. 39.

²⁶ Podaję za N. Clayer, *Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XI^e siècle à nos jours*, Islamic History and Civilization. Studies and Texts, t. 9, Edited by U. Haarman, Leiden-New York-Köln 1994, s. 78.

²⁷ N. Clayer, op.cit.

²⁸ Ibidem, s. 86.

²⁹ Ibidem, s. 87-90.

trzymany w rejonie Tuzli, w Bośni, sprowadzony do Istambułu i stracony. Według Ata'i, najczęściej podawaną datą jego śmierci jest rok 969 liczony od Hidzry (1561/1562)³⁰. Tymczasem z firmanów wystawionych przez Portę wynika, że był to koniec roku 980 (wiosna 1573), kiedy wydano nakaz aresztowania Hamzy Bali, i kiedy dwa miesiące później, w miesiącu safer (safar) 981 (czerwiec 1573), nastąpiła jego egzekucja³¹. Wiadomo też, że jeden ze zwolenników Hamzy, janczar, dowiedziawszy się o jego śmierci, popełnił samobójstwo.

Opozycję religijną muzułmańskich poddanych rząd sultański uznawał za agenturę perskich „rafidyków”, szyickich Safawidów, a więc władców nieprzyjaznego mocarstwa. Do tej kategorii wystąpień zaliczyć można zryw w małoazjatyckich sandżakach Tokatu i Amasy w 1519 r., którego przywódca, szejch Dzelali, objawił się jako Mahdi i wezwał do buntu, jakkolwiek bez wyraźnego odzewu swoich zwolenników w samym Stambule, a tym bardziej w Rumelii³². Ideologia natury religijnej występowała w powstaniach muzułmańskich poddanych sułtanatu w ścisłym związku z motywami socjalnymi. Nieprzypadkowo dziejopis turecki Mustafa Selaniki (zm. ok. 1600) napisze później: „W prowincjach tej dzierzawy [królestwa – J.H.] podatki nadzwyczajne doprowadziły poddanych do tego, że obrzydł im ten świat i wszystko, co się na nim znajduje”³³.

U podstaw skrywanej opozycji, a także otwartych protestów ludności muzułmańskiej oraz innowierców (*zimmi*) tak w Rumelii, jak w Anatolii, przeważało jednakże niezadowolone społeczne, jakkolwiek różne mogły być jego przyczyny. W coraz mniejszym stopniu źródłem stawała się tutaj motywacja ideowo-religijna, czy, aby użyć dawnego frazesu: światopoglądowa. Zręczna i pragmatyczna taktyka administracyjna sultańskich doradców, tworzących rzeczywisty ‘rząd’ w Stambule i odpowiadających głową za potencjalne niepowodzenia swej polityki społecznej, zmuszała ich do troski o ludność ubogą, co stwarzało barierę przeciwko tendencjom anarchistycznym. W Rumelii, gdzie ludność pozostawała mocno zróżnicowana etnicznie, kulturowo i religijnie występowały coraz częściej motywy irredentystyczne, które przybrały na sile dopiero w okresie załamania cesarstwa Osmanów, wykraczającym poza obrane tu ramy chronologiczne i problemowe.

³⁰ Ibidem, s. 87.

³¹ Ibidem.

³² A.S. Tveritinowa, *Wosstanije Kara Jazydzi Deli Hasana w Turcii*, Moskwa-Leningrad 1946, s. 4, przyp. 1.; G.I. Ibrahimow, *Krestjanskije wosstanija w Turcii w XV-XVI w.*, W.W., t. VII, 1953, s. 142; E. Werner, W. Markow, *Geschichte der Türken. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Berlin 1979 (DDR), s. 93, 124.

³³ Cyt. za B.A. Cvetkova, *L'évolution du régime féodal turc de la fin du XVI^e siècle jusqu'au milieu du XVIII^e siècle*, w: *Etudes des historiques à l'occasion du XI^e Congrès International des Sciences Historiques*, Sztokholm, sierpień 1960, s. 177; por. M. İpşirli, *Mustafa Selaniki and his History*, w: *Tarih Enstitüsü Degrisi*, IX, 1978, s. 417-472.

QUASI-ISLAMIC BACKGROUND OF THE SOCIAL MOVEMENTS IN RUMELIA TO MIDST OF XVITH CENTURY

Summary

One of the most representative of the Turkish Sufi leaders and mystic thinkers, was Bedreddin, the eldest son of the judge Gazi İsrail (born in Samavna, near Edirne in 1358 and died in 1416). According to H.J. Kissling, in ways which are not yet clear, Bedreddin, connected with the communist underground of a certain Börklüce Mustafa, and a certain Torlak Hü Kemal, which led to the threatening for Ottomans rebellion in 1416. However, the rising of the Bedreddin and his followers was crushed, his ideas did have an enduring influence and that exists documentary evidence that there were secret partisans of the Bedreddin in Rumelia even under the reign of the Süleyman Kanuni and even later.

His works are enormously erudite and exceedingly difficult, and only the most learned of Muslims at their epoch who were already trained in jurisprudence (*fikh*), theosophy (*tasawwuf/Sufism*) and other Islamic and non-Islamic sciences may be understanding. The popularity of the Bedreddin ideas may be partly explained in that it embodied and also shaped popular Turkish mentality, and that it was syncretistic in its inclusion of pre-Islamic Manichean and Christian elements, thus appealing to populations of Rumelia that were formerly Christian. This is explicable by, amongst other things, their suppleness in religious matters, even their lack of respect for the Shari'a, which they placed after the *tarika* (order of the Melamiyya), the *hakika* (truth) and *ma'rifa* (gnosis), in accordance with their doctrine, this was regarded as a sign of the supremacy of the *batin* (hidden doctrine) over the *zahir* (the exoteric interpretation). The doctrine of the Melamiyya and other heterodox *tarikas* was then subsequently fixed through several other works, in particular, by İsmail Mashuki and by Hamza Bali whose accentuated the brotherhood's heterodox and political dimension and brought its doctrine into the heretical current of the Melamiyya successive movements opposed to Sunni creed, the execution of Hamza in Istanbul in 1573 after much public preaching. This fact created the next martyr for the cause of the Melamiyya. Further persecution of this followers in Bosnia, after his death, failed to stamp out his movement.