

---

## I. ARTYKUŁY (*ARTICLES*)

---

„PRZEGLĄD GEOPOLITYCZNY” 2015: 14

Karol WILCZYŃSKI

### OMAN I DOKTRYNA IBADYTÓW

Oman jest najrzadziej zaludnionym krajem półwyspu Arabskiego, położonym w jego południowo-wschodniej części. Obok bogatej Arabii Saudyjskiej, Zjednoczonych Emiratów Arabskich, Kataru czy stosunkowo dużego Jemenu, Oman leży na peryferiach półwyspu, jak i całego świata arabskiego. Jego położenie geograficzne – oddzielenie od innych społeczeństw arabskich ogromną pustynią Rub' al-Halī, niewielka ilość zasobów naturalnych przyciągających potencjalnych najeźdźców oraz naturalne otwarcie na istniejące od czasów prehistorycznych szlaki handlowe – przyczyniło się do budowy niezależności politycznej, kulturowej oraz etnicznej i religijnej. Niniejszy artykuł poświęcony będzie religii Omańczyków, którzy w większości (ok. 55%-75%<sup>1</sup>) wyznają odrębną od sunnizmu i szyizmu gałąź islamu – ibadytyzm (arab. *ibādiyya*). Odłam ten wyznaje obecnie nie więcej niż 1 % muzułmanów zamieszkujących głównie Oman oraz niewielkie skupiska na terenie Afryki Północnej: przede wszystkim w Tunezji, Libii (Djabal Nafūsa, Zuagha) i Algierii (Wargla, Mzab) (por. Gaiser 2010: 3-4). W przeciwieństwie jednak do innych grup muzułmańskich, ibadyty stanowią bardzo ciekawy przedmiot badań ze względu na niedocenianą przez lata i niesamowicie obfitą spuściznę literacką i teologiczną oraz zupełnie odrębny charakter doktryny<sup>2</sup>.

Pierwsza część artykułu poświęcona będzie opisowi doktryny ibadyckiej, krótkiej historii jej powstania oraz, wynikającej z tych czynników, zasadniczej odrębności od islamu sunnickiego i szyickiego. W drugiej części omówiona zostanie historia związków ibadytyzmu i Omanu (czy, ściślej rzecz biorąc sułtanatu Maskatu oraz imamatu Nizwy), jego wieloletnia walka o zachowanie tożsamości podczas licznych najazdów sunnickich czy kolonizatorów z Europy oraz specyficzny dla ibadytyzmu związek polityki z religią. W trzeciej części – podsumowującej poprzednie rozważania – nacisk zostanie położony na zależność obecnej sytuacji geopolitycznej Omanu od religii wyznawanej przez większość jego mieszkańców. Sądzę, że w ostatnich 40 latach Oman bardzo sprawnie wykorzystuje

---

<sup>1</sup> Reda Bhacker 2003: 15 podaje najniższą liczbę – 55 %. Większość innych opracowań skłania się jednak ku 75-80 %.

<sup>2</sup> Warto dodać, że ta sytuacja jest wynikiem potępienia ibadytów ze strony innych grup islamskich i włączenia ich do 72 sekt islamskich, dla których Prorok przewidział potępienie.

swoją pozycję na pograniczu regionów i kultur, stając się miejscem spotkań przywódców wielu mocarstw i lokalnych potęg. Jest to, moim zdaniem, wynik „peryferyjnego” charakteru jego religii, a zarazem typowej dla niej otwartości.

Należy dodać, że głównym problemem w badaniach ibadystycznych czy omanistycznych jest brak źródeł – większość z nich albo została zniszczona, albo jest niedostępna. Są one trzymane w prywatnych zbiorach porzucanych po całym świecie arabskim oraz zachodnich bibliotekach, których pracownicy nie zdają sobie sprawy z tego, jaką wartość badawczą przedstawiają przechowywane tam manuskrypty (znamiennym przykładem są teksty przechowywane choćby w Bibliotece Jagiellońskiej). Sytuację próbuje zmienić Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego Omanu (arab. Wizarat at-Turāt al-Qawmī wa at-Ṭaqāfa) stopniowo wydając serię zredagowanych ibadyckich źródeł, które w większości są dostępne jedynie w formie papierowej na Uniwersytecie Sułtana Qaboosa w Maskacie.

Chlubnym wyjątkiem jest polski badacz – Tadeusz Lewicki – który w latach 60. i 70. był pionierem w badaniach ibadytyzmu (korzystał zarazem z manuskryptów znajdujących się w polskich bibliotekach). Po drugie zaś warto wskazać na list Sālīma Ibn Daḥwāna (New York: Oxford University Press, 2001), pochodzącego z VIII wieku n.e. Został on zdobyty przez libijskiego badacza w latach 70. XX wieku, a następnie przetłumaczony przez dwójkę znanych amerykańskich badaczy – P. Crone i F. Zimmermana. Jest to jedno z niewielu ibadyckich źródeł zredagowanych w całości. Wykorzystując dostępne źródła (lub ich fragmenty), w trakcie pisania niniejszego artykułu byłem jednak zmuszony do korzystania głównie z opracowań (por. także Timani 2008, Gaiser 2009). Chciałem zarazem, by opracowania w jak największej mierze opierały się bezpośrednio na niedostępnych dla mnie źródłach oraz by ich autorzy pochodzili z różnych środowisk badawczych (co w przypadku tak wąskiego tematu nie było łatwe).

Przytoczone w tekście nazwy arabskie zapisano w transkrypcji naukowej ISO ze zmianami wprowadzonymi przez Katedrę Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego, ISO(UW)<sup>3</sup>. Nazwy arabskie i muzułmańskie pochodzące z innych języków, które upowszechniły się w języku polskim, pojawiają się w tekście w zapisie uproszczonym.

\* \* \*

Mówiąc o historii ibadytów nie da się ominąć problemu podziału islamu, który dokonał się kilka lat po śmierci proroka Muhammada. Jak wskazuje jeden z najważniejszych badaczy historii islamu, Wilhelm Madelung: „żadna inna kwestia nie podzieliła islamu tak mocno i tak długotrwale jak problem sukcesji po Muhammadzie” (1997: 2). Pierwszy zasadniczy podział w religii muzułmańskiej dokonał się wraz z pojawieniem się charydżytów, z której to sekty właśnie ewoluowali w późniejszych dziesięcioleciach omańscy ibadyci. Podział

---

<sup>3</sup> Zob. Klimiuk, M., *Transkrypcja języka arabskiego*, (brak daty), [Online] <http://www.arabistyka.uw.edu.pl/zalaczniki/transkrypcja-AR-klimiuk.pdf> (20 lipca 2015).

charydżycki nastąpił po zabójstwie kalifa ‘Utmāna (po bitwie pod Şiffin w 657 roku – por. Ghubash 2001: 26), zaś ibadyci wyłonili się jako sub-sekta na przełomie VII i VIII stulecia (por. Crone, Zimmerman 2001: 1)<sup>4</sup>. Wtedy to sekty charydżyckie zostały zmuszone przez kalifów potężnej dynastii Umajjadów do ucieczki na pogranicza – tym sposobem z Basry (obecnie Irak), będącej pierwotnym centrum ibadytów (Crone, Zimmerman 2001: 1-2), wyznawcy rozpiechli się w różne strony kalifatu, ostatecznie trafiając do Omanu oraz Afryki Północnej. Tak wczesne oddzielenie się od głównych nurtów islamu spowodowało, że ibadyci sformułowali odrębną i niespotykaną w innych kręgach islamu doktrynę, która znajdowała (i znajduje do dziś) wyraz przede wszystkim w kulturze politycznej i społecznej. Co ważne, jako ostatni żyjący przedstawiciele charydżyzmu, ibadyci uznają się za najstarszy i tym samym najbardziej autentyczny i niezmienny odłam religii islamskiej (por. Gaiser 2010: 12).

Jak wspomniano w artykule wstępnym niniejszego zbioru, doktryna charydżycka cechowała się głęboką nietolerancją, czy wręcz wrogością do niewiernych, do których zaliczano również przedstawiciele innych gałęzi islamu (Gaiser 2010: 7-9, por. także Sizgorich 2009). Charydżyci uznawali przedstawiciele innych religii, innych gałęzi islamu i grzeszników za niewiernych (*kuffār*), często prowadząc z nimi krwawe konflikty. Jak wskazują źródła, jednym z pierwszych powodów oderwania się ibadytów od głównego nurtu charydżyckiego było właśnie pragnienie częściowego połączenia się z innymi społecznościami muzułmańskimi poprzez małżeństwa i zrównanie innych muzułmanów w kwestii prawa spadkowego (Sālim Ibn Ḍaḥwān 2001, IV, 120), szanowanie wzajemnych umów (tamże: IV, 116) czy po prostu zamieszkanie wśród nich i ewentualne ukrycie swojej własnej denominacji w razie niebezpieczeństwa (arab. *taqiyya*).

Już na przełomie VII-VIII wieku na terytorium Omanu toczyły się liczne walki, mające na celu uzyskanie niezależności od kalifatu. Choć ibadytyzm nie dotarł jeszcze do Omanu w tym okresie (por. Crone, Zimmerman 2001: 116) wiele ibadyckich źródeł odwołuje się do tych wczesnych wydarzeń na dowód zupełnej odrębności ich własnej wersji islamu oraz jako brak jakiegokolwiek możliwości uznania kalifa za prawowitego władcę muzułmanów (tamże: 288). Pierwsze wzmianki o ibadytach w Omanie (a także ich względnej autonomii) mówią o zarządcach, którzy otrzymali od kalifów umajjadzkich wolną rękę w rozporządzaniu tym terenem. Co więcej, upadek Umajjadów poskutkowało wyborem pierwszego ibadyckiego imama w Omanie, al-Yūlandy Ibn Mas‘ūda w 750 roku (por. Wilkinson 1975). Choć jego panowanie było krótkie (został zabity w bitwie w 752 roku przez nowych władców kalifatu – Abbasydów), zapoczątkowało nową tradycję – jak wskazują źródła, ibadyci zaczęli wybierać imamów i czynili to nieprzerwanie aż do roku 893 (por. tamże). Silne powiązanie religii z konkretną

---

<sup>4</sup> Warto dodać, że wielu historyków zajmujących się charydżyzmem czy ibadytyzmem wskazuje na wiele niedomówień, czy wręcz fałszywych stwierdzeń dotyczących dziejów tych islamskich grup. Mają one wynikać przede wszystkim z tego prostego faktu, że historię islamu pisali zwycięzcy – sunnici, stanowiący przytłaczającą większość muzułmanów. Jak wskazuje Gaiser (2010: 4), bardzo trudno jest określić zasięg charydżyzmu w pierwszych wiekach islamu, ale bardzo wiele wskazuje na to, że był on znacznie popularniejszy niż obecnie.

przestrzenią – w tym przypadku południowo-wschodnią częścią Półwyspu Arabskiego – stało się jednym z głównych elementów doktryny ibadyckiej. Oman stał się prawdziwą ojczyzną oraz ostoją, sanktuarium (arab. *al-waṭan al-rūḥī*), w którym mogli schronić wszyscy muzułmanie uciekający przed prześladowaniami Abbasydów (por. Lewicki 1971a, Al-Rawas 2000, Hoffman 2004).

Jak wskazują badacze, instytucja imama jest jedną z najważniejszych cech łączących ibadytyzm z charydżyzmem (Gaiser 2010: 5). Choć pierwszy imam Omanu został wybrany w roku 750 (co wynikało najprawdopodobniej z tego, że wcześniej Omańczycy nie znali ibadytyzmu – por. Gaiser 2010: 140), to już wcześniej wybierano charydżyckiego (a następnie ibadyckiego) imama w Basrze<sup>5</sup>. Z charydżyzmu zatem wyrosła doktryna imamaty omańskiego, która – w przeciwieństwie do imamatów afrykańskich – przetrwała aż do roku 1958, kiedy to sułtan Sa'īd Ibn Ṭaymūr (ojciec obecnego sułtana) połączył Maskat i Nizwę oraz wygnał ostatniego omańskiego imama z pomocą Brytyjczyków (Gaiser 2010: 10)<sup>6</sup>. Zarówno omańscy, jak i afrykańscy imamowie, a także liczni teologowie i uczeni, rozwinęli znacznie kwestie prawne dotyczące odrębności od innych grup muzułmańskich i religijnych. Co ważne, owe rozwinięcia i interpretacje różnych aspektów prawa pozwoliły ibadytom uniezależnić się również od charydżytów<sup>7</sup>. Jak wskazuje jeden z niewielu znanych na Zachodzie dokumentów, list Sālīma Ibn Ḍaḥwāna (odnaleziony przed 40 laty w Libii), ibadyci nie mają prawa służyć „ich królom” podczas wojny (Sālīm Ibn Ḍaḥwān 2001: IV, 119). Co ważne, list zachęca ich do udziału w świętych wojnach przeciw nie-ibadyckim muzułmanom w razie zagrożenia (IV, 126). Owe święte wojny jednak miały charakter obronny i podczas nich ibadyci musieli respektować neutralność tych, którzy nie uczestniczyli w wojnie oraz zapewnić ochronę tym, którzy o nią proszą (IV, 117). Co więcej, każdy niewierny, który prosi o przyjęcie ibadytyzmu, musi zostać bez żadnych prób czy badań przyjęty (III, 69). Przykłady obostrzeń dotyczących świętej wojny pokazują jak bardzo daleko odszedł ibadytyzm od radykalnego islamu. Ibadyta toczący świętą wojnę nie może bowiem zabijać dzieci, zniewalać czy wykorzystywać seksualnie kobiet. Może też się z nimi żenić, gdyby były wdowami (II, 65).

Co ważne, źródła podają, że imamowie ibadyccy uznawali te zasady jako te, które zostały dane muzułmanom podczas pierwszej świętej wojny (IV, 114). Ibadyci wierzyli, że przechowują najbardziej autentyczną wersję islamu, która nie może być zepsuta przez dalsze schizmy (III, 65). Stąd też płynęła częściowo otwartość i inkluzywność ibadytyzmu, który dążył do zapobieżenia schizmom za wszelką cenę, widząc jak podziały doprowadziły do faktycznej likwidacji innych gałęzi charydżyzmu. Sami o sobie zresztą nigdy nie mówili „ibadyci”, ale po prostu

---

<sup>5</sup> Co ciekawe, wiele źródeł wskazuje na ciągłość kontaktów między gminami ibadyckimi w Afryce Północnej, które miały najczęściej charakter „enklaw” wśród żywiołu sunnickiego, a gminami ibadytów w Omanie oraz wzajemne uznawanie się przez różnych imamów (por. Ghubash 2006).

<sup>6</sup> Ze względu na charakter tego artykułu nie będę wchodził głębiej w zagadnienie rozumienia imamaty oraz czterech jego rodzajów na łonie omańskiej doktryny (por. Gaiser 2010). Wpływ imamów na dzieje polityczne i społeczne Omanu będzie krótko opisany w kolejnej części tekstu.

<sup>7</sup> Warto tutaj dodać, że wielu badaczy wskazuje na duże podobieństwo doktryny ibadyckiej oraz malakickiej i mutazylickiej (Lewicki 1986: 658).

– „muzułmanie”, „wierni” (por. Crone, Zimmermann 2001: 198)<sup>8</sup>. Co równie ważne, ibadyci byli zobowiązani do podlegania woli lokalnego władcy oraz mieli zakaz nawracania niewiernych siłą, zgodnie z surą 2:265 („nie może być przemocy w religii” – por. Ghubash 2006: 28-31). Ze względu na „łagodny” charakter prawa ibadyckiego oraz pozytywny stosunek do sunnitów, bardzo wielu badaczy traktuje ibadytyzm jedynie jako osobną szkołę prawną, a nie odrębną gałąź islamu. Warto jednak zauważyć, że doktryna ibadycka nie różni się jedynie mniej lub bardziej typowymi rozwiązaniami prawnymi, ale niespotykaną w sunnizmie instytucją imama – wybieranego przez wspólnotę przywódcy polityczno-religijnego.

Najistotniejszą cechą ruchu ibadyckiego był kontraktualny charakter (arab. *iğmā'*) oraz zasada wolnego wyboru imama (Ghubash 2006: 1-2). Ibadyckie źródła odwołują bezpośrednio do sprawiedliwych kalifów (Abū Bakr oraz 'Umara) jako źródła tej zasady, wskazując że pierwsi muzułmańscy władcy byli wybierani właśnie wskutek działania kontraktu, wspólnej zgody towarzyszy Proroka, którzy są równi wobec prawa, a nie według zasad sukcesji. Omański badacz, Hussein Ghubash, dodaje również do tego zasadę niezależności ojczyzny – Omanu – jako władztwa odrębnego politycznie i religijnie od kalifatu. „Te zasady, wykuwane przez ponad 12 stuleci omańskiej historii, stały się głównym czynnikiem kształtującym charakter Omanu” (Ghubash 2006: 3).

Co ważne, omański imamat charakteryzowała również decentralizacja regionalna kraju – w sprawach politycznych bowiem, imam i jego rada (arab. *mağlis*)<sup>9</sup> były jedynie ostateczną instancją i nie decydowały o większości kwestii wewnętrznych, które były rozstrzygane w lokalnych zgromadzeniach. System ten, funkcjonujący w pewnej formie do dziś, jest swoistą formą dawnego systemu plemiennego, typowego dla wczesnej kultury arabskiej (Ghubash 2006: 9). Warto dodać, że jest to kolejny fakt, który ibadyci i Omańczycy wymieniają z dumą jako dowód „autentyczności” ich kultury. Z pewnością też obecny władca – sułtan Qaboos – z wielką troską dba o te elementy współczesnej tożsamości omańskiej.

Ostatnim elementem dotyczącym doktryny ibadytyzmu jest tradycja związana z hadisami mówiącymi o specjalnym błogosławieństwie Proroka dla Omanu (Ghubash 2006: 18). Muhammad miał powiedzieć, komentując dobrowolne przyjęcie islamu przez Omańczyków jeszcze za swojego życia, że „szczęśliwy jest człowiek, który uwierzył we Mnie widząc mnie, ale jeszcze szczęśliwszy jest ten, który uwierzył nie widząc ani Mnie, ani nikogo, kto Mnie zobaczył. I dlatego Bóg sprawi, że islam będzie się szerzył w Omanie” (za: Ghubash 2006: 42)<sup>10</sup>. Również pierwszy kalif sprawiedliwy, Abū Bakr, miał bardzo cenić Omańczyków za ich wiarę i wojowniczość – nagroził ich zniesieniem podatków, które od tej pory miały być rozdawane ubogim żyjącym w Omanie. Niezależnie od prawdziwości

---

<sup>8</sup> Sama nazwa „ibadyci” pochodzi od założyciela tej grupy religijnej: 'Abd Allāha Ibn Ibāda al-Murrīego at-Tamīmiego, który ok. 684 roku odłączył się od charydżytów (Lewicki 1986: 680), choć faktycznymi twórcami doktryny byli inni, przede wszystkim Abū Bilāl Mirdās Ibn Udayya at-Tamīmī.

<sup>9</sup> Zarówno Ghubash, jak i Gaiser, wskazują że ibadyci właściwie wprowadzili rozbudowany system *mağlisów* do kultury politycznej islamu.

<sup>10</sup> Warto dodać, że w wielu muzeach we współczesnym Omanie można łatwo znaleźć kopie i reprodukcje domniemanego listu od Proroka do ówczesnych władców kraju.

tych informacji faktem jest, że od początku istnienia islamu Oman był jego silnym i niezachwianym punktem oparcia o bardzo silnej tożsamości. Z tego też wynikała tendencja do budowania państwa niezależnego od kalifatu. Z Omanu też wypłynęli misjonarze, którzy doprowadzili do nawrócenia na islam mieszkańców wybrzeży Afryki, Azji i wysp Indonezji. Pora więc przyrzeć się w jaki sposób to państwo zostało ukształtowane przez „demokratyczną wersję islamu” (por. Ghubash 2006).

\* \* \*

Jak wspomniano wyżej, ibadycka doktryna dotarła do Omanu ok. 750 roku n.e. (131 rok hidżry). Stąd, głównie dzięki udziałowi omańskich wojowników w kampaniach (świętych wojnach) ówczesnych kalifów, ibadytyzm szybko przeniósł się na tereny Północnej Afryki, gdzie powstały trzy niezależne imamaty (Ghubash 2006: 51), na czele z państwem Rustamitów (761-909 rok). Po krótkim okresie (około 50-letnim), w którym Omańczycy wybierali względnie niezależnego imama i podczas którego uformowały się pierwotne założenia tej instytucji, Oman został ponownie podbity przez kalifów (z dynastii Abbasydów). Po podboju Bagdadu przez Turków Seldżuckich (1055 rok) oraz w okresie krucjat (XII-XIII wiek) kontrola zewnętrzna nad Omanem zmniejszyła się, wskutek czego ponownie zaczęła rozwijać się kultura ibadycka i powrócono do wyborów imama. Z drugiej strony Oman cały czas pozostawał zależny od różnych władców – arabskich i irańskich, przez co okres ten pamiętany jest raczej jako czas tyranii i prześladowań religijnych. Co ważne jednak, była to również epoka pierwszych migracji Arabów z Półwyspu do Afryki Południowo-Wschodniej oraz dalekiego wschodu Azji. Od początku X wieku na tych terenach powstało wiele państewek muzułmańskich (m.in. Mombasa, Komory, Mogadyszu, Zanzibar w Afryce, Atjeh czy Aden w Azji), często zależnych od władców Maskatu i w których większość stanowili wyznawcy ibadytyzmu (Ghubash 2006: 21). Zostały one zlikwidowane w dużej mierze podczas podbojów portugalskich, a następnie holenderskich i angielskich (Ghubash 2006: 47-8).

Pierwsze portugalskie okręty pojawiły się w Omanie około roku 1500, po pierwszej wyprawie Vasco da Gamy. Sukces handlowy kupca – podczas pierwszej wyprawy miał on skupować wszystko po podwójnej cenie wprawiając w zdumienie sprzedawców hinduskich i arabskich, następnie sprzedając dobra w Lizbonie ostatecznie za cenę 60-krotnie wyższą (Ghubash 2006) – skłonił króla portugalskiego Manuela I do ogłoszenia siebie panem podbojów i handlu z Indiami, Etiopią, Arabią i Persją. Papież pobłogosławił go w tych zamiarach, a w 1502 roku Vasco da Gama wyruszył z nakazem zatopienia każdego napotkanego okrętu handlowego nienależącego do króla Manuela I. Już w 1505 roku Dom Francisco de Almeida został ogłoszony wicekrólem Indii, a na początku 1508 roku Alfonso de Albuquerque zajmuje wyspę Sokotrę. Stąd w sierpniu 1508 roku wyrusza wyprawa, wskutek której Albuquerque zajmuje miasta na wybrzeżu Omanu (Qalhat, Qurayat, Maskat oraz przylądek Hormuz). Już w 1515 roku Portugalczycy podpisują traktat, na mocy którego władca Omanu zrzeka się władzy nad południowym wybrzeżem Zatoki Perskiej oraz Afryki Pd.-Wsch. (Mombasa, Malindi). Jak wskazują badacze, niebываły sukces Portugalczyków nie byłby możliwy, gdyby nie ówczesny konflikt

szycko-sunnicki, który wybuchł z nową siłą i rozgorzał w postaci wojny między lokalnymi imperiami dotychczas kontrolującymi handel: Ottomańską Turcją a Safawidzkim Iranem (Ghubash 2006: 50). Portugalska dominacja w regionie trwała do 1644 roku – pozostawiła ona wiele imponujących przybrzeżnych fortów, z których sporo można podziwiać do dziś. Oprócz tego (o czym się często zapomina) prawdopodobnie uchroniła omańskich ibadytów przed dalszą ekspansją lokalnych muzułmańskich potęg, zatrzymując ich strefę wpływów właśnie na Omanie.

W 1624 roku wybrany zostaje nowy imam – Naşer Ibn Murşid al-Yarūbī – założyciel dynastii Jarubitów. To oni podczas wojny o niepodległość (1633-1644) wyzwolili Maskat i całe wybrzeże, podpisując jednocześnie traktat z Portugalią kończący pierwszą epokę kolonialną. Imamom z dynastii Jarubitów udało się w latach późniejszych ograniczyć znacząco wpływy brytyjskie i holenderskie, a co za tym idzie – dochody z handlu, które teraz płynęły do kiesy omańskiej. To następca al-Yarūbiego – Şultān Ibn Sayf (1649-88) zbudował państwo arabsko-afrykańskie z prawdziwego zdarzenia oraz ukształtował nowożytną formę ibadyckiego Omanu, doprowadzając do utrwalenia się systemu imamatu. Już w ciągu pierwszego roku ostatecznie wygnał Portugalczyków (1650), a w ciągu kolejnych 20 lat odbił wybrzeże afrykańskie – Mombasę (1665) oraz indyjskie – Diu (1670), gdzie zaczęli działać ibadyccy misjonarze. Zbudował również jeden z największych fortów w regionie znajdujący się do dziś w stolicy dawnego imamatu – Nizwie – co wskazuje na fakt, że Jarubici nie byli zainteresowani jedynie budowaniem potęgi morskiej i handlowej, ale że chcieli też rozwijać uboższą, wewnętrzną część kraju.

Traktaty podpisane jeszcze przez Şultāna Ibn Sayfa z Wielką Brytanią i Holandią wskazują na to, że imamowie jarubiccy zdobyli dosyć znaczącą władzę polityczną i – jak stwierdza Ghubash – zaczęli naciskać bardziej na zasadę tożsamości i jedności ojczyzny niż na zasadę wolnego wyboru imama. Niestety zastąpienie prawa wyboru prawem sukcesji doprowadziło ostatecznie do buntów ibadyckich wiernych i – zgodnego z prawem ibadyckim – podważenia władzy Sayfa Ibn Şultāna II w 1728 roku, który musiał zbiec do Iranu. Omańczycy nie mogli przyjąć, że imam zacznie przejmować władzę dziedzicznie – to właśnie przecież było przedmiotem sporu i ostatecznego odłączenia się charydżytów w VII wieku od innych muzułmanów popierających kalifów dynastycznych.

Po niemal 20-letniej wojnie domowej oraz inwazji irańskiej (spowodowanej zresztą prośbą Sayfa Ibn Şultāna II w 1737 roku), władzę przejął kolejny wybrany imam z innego plemienia – Aḥmad Ibn Sa‘id (1741-1783). Jego długie rządy doprowadziły do wielu zmian, m.in. ostatecznego odrzucenia tradycyjnego imamatu na rzecz sułtanatu. Aḥmad Ibn Sa‘id na nowo stworzył swój *mağlis*, otaczając się już nie najmądrzejszymi z wiernych, ale ludźmi ze swojego plemienia i rodziny. Nie chciał on również sprawować władzy religijnej, co ostatecznie przyniosło rozdzielenie władzy świeckiej (sułtanatu) od religijnej (imamatu). W wersji omańskiej jednak doprowadziło to do faktycznego powstania dwóch państw: sułtanatu Maskatu i imamatu Nizwy. Co ważne, rządy Aḥmada Ibn Sa‘ida wzmocniły wpływy omańskie, a zarazem ich uzależnienie od rosnącej potęgi handlowej Brytyjczyków (Ghubash 2006: 72). To na skutek ich namów (i handlowej Kompanii Wschodnio-Indyjskiej) przeniósł on stolicę do Maskatu. Choć początkowo nie dało się tego przewidzieć, decyzja ta ostatecznie doprowadziła do

długotrwałego podziału kraju na dwie części: nadmorskiej, bogatej i poddanej sułtanowi oraz lądowej, odizolowanej, suchej i konserwatywnej, poddanej imamowi ibadyckiemu. Warto dodać, że Aḥmad Ibn Saʿid był również założycielem dynastii rządzącej Omanem do dziś.

Choć sułtanowi Aḥmadowi udało się skupić w rękach całą władzę polityczną, to nie powiodło mu się zbudowanie trwale silnego państwa. Po jego śmierci powrót Omanu do potęgi Jarubitów sprzed 200 lat nie był już możliwy – od końca XVIII stulecia bowiem Oman zaczynają najeżdzać arabscy wahabici, znani z radykalizmu i fanatyzmu głosiciele nowego islamu, którym udało się zbudować państwo znane dzisiaj jako Arabia Saudyjska (Ghubash 2006: 83). Już w 1804 roku w bitwie morskiej pod Lingeh syn Aḥmada, Ṣultān, traci życie z rąk wahabitów. Jego wnukowi, Saʿidowi Ibn Ṣultānowi Wielkiemu udało się jednak utrzymać system sułtanatu i odeprzeć ataki licznych wrogów, nie tylko lokalnych (wahabitów, Iranu), ale przede wszystkim – Wielkiej Brytanii. Poprzez utrzymanie Zanzibaru, który stał się *de facto* stolicą państwa, był w stanie kontrolować handel na obszarze wschodniego Oceanu Indyjskiego do lat 40. XIX wieku.

Ghubash (2006: 112) zauważa jednak, że skupienie się na Zanzibarze oraz na handlu niewolnikami (przynoszącym ogromne zyski) było przyczyną zguby. Z jednej strony ibadycka mniejszość wierna imamowi wielokrotnie się buntowała, z drugiej zaś doprowadziło to do uzależnienia gospodarki od handlu ludźmi, co dla liberalizującej się Wielkiej Brytanii było znakomitym pretekstem do ataku. W 1847 roku Saʿid Ibn Ṣultān (rządzący do 1856 roku) zmuszony został do zakończenia procedurów niewolniczych, zaś już 10 marca 1862 roku Francja i Wielka Brytania dokonują faktycznego rozbioru i kolonizacji ówczesnego Omanu, za wyjątkiem centralnej części wiernej imamowi (Nizwy).

Choć od końca XVIII wieku była izolowana i odgraniczona od bogactw i handlu, to właśnie z Nizwy wyszło w 1913 roku powstanie ibadytów, tzw. rewolucja al-Ḥarūsī (wcześniej miało miejsce w latach 1869-71 powstanie Azzan, przeprowadzone jednak z o wiele mniejszą intensywnością). Doprowadziło do podpisania traktatu w Seeb w 1920 roku. Traktat ten w istocie potwierdzał istniejący stan rzeczy: dzielił Oman na dwie części: imamat Omanu (Nizwy) oraz sułtanat Maskatu (por. Reda Bhacker 1994). Nałożone przez Brytyjczyków podatki (25-50 % w zależności od produktów) oraz przejęcie całej floty handlowej sułtana, doprowadziły do całkowitej izolacji i niezwyklego zubożenia kraju (Ghubash 2006: 176). Mimo to, traktat w Seeb przyznawał oficjalnie niepodległość Omanowi, a ówczesny sułtan zaczął prowadzić zabiegi dyplomatyczne o odzyskanie pełnej niezależności (zachowała się m.in. relacja z jego pobytu w Stanach Zjednoczonych w 1923 roku).

Wiek XX był okresem walki o faktyczną niepodległość, która choć formalnie uzyskana, była bardzo często naruszana przez Wielką Brytanię, sąsiadów (Arabie Saudyjską i Jemen) oraz walki wewnętrzne. Dopiero za czasów obecnego sułtana – Qabūsa ibn Saʿida – Oman uzyskał w 1970 roku faktyczną niepodległość i został wprowadzony w fazę współczesnej industrializacji (por. Allen, Rigsbee 2000, Kechichian 2008, Townsend 1977). Jego ojciec, jako sułtan Maskatu, nie był w stanie zjednoczyć kraju, chociaż po ostatecznym pokonaniu i wygnaniu ostatniego imama Nizwy w 1958 roku, zakończył najtrwalszy konflikt wewnętrzny. Niestety

nie miał on wsparcia Zachodu na które może liczyć sułtan Qabūs, a na jego kraj nieustannie napierały grupy wahabitów (o sytuacji związanej z napięciami religijnymi na linii wahabici-ibadyti będzie jeszcze mowa w ostatniej części niniejszego artykułu) oraz komunistów z Jemenu. W wyniku tych konfliktów Oman stał się wyludnionym krajem, który – jako pozbawiony ropy – z pozycji centrum handlowego stał się pozbawioną znaczenia prowincją. Z punktu widzenia kwestii doktryny ibadytów rozwój gospodarczy Omanu w ostatnich 40 latach nie jest tak istotny, ale aby jedynie zaznaczyć jego skalę wystarczy wspomnieć, że w 1968 roku mieszkało nie więcej niż 800 tys. mieszkańców, zbudowano ok. 7 kilometrów asfaltowej drogi, a wielkość Maskatu wynosiła ok. 3 km kw. Obecnie stolica Omanu liczy ponad milion mieszkańców (sam Oman niemal cztery), a jej wielkość przekracza 400 km kw. (por. Peterson 2006: 26).

\* \* \*

Aktualna sytuacja Omanu uzależniona jest w głównej mierze od wspomnianych wyżej czynników gospodarczych oraz polityki zagranicznej prowadzonej przez sułtana. Kraj ten jednak podąża za ogólnym trendem rozwoju wielu państw arabskich w regionie. Wydaje się jednak, że aby zrozumieć sukces Omanu należy dokładniej przyjrzeć się kwestii tożsamości narodowej i religijnej jego mieszkańców, która – odpowiednio wykorzystana przez sułtana – pozwoliła w dużej mierze przybliżyć los kraju zdecydowanie bardziej do Emiratów czy Kataru niż do Jemenu czy Iranu. Jak próbowałem wykazać powyżej, doktryna ibadycka pozwoliła Omańczykom na budowanie stosunkowo różnorodnego narodo-wo społeczeństwa, które potrafiło oprzeć się wpływowi sąsiednich prądów muzułmańskich: wahabickiemu sunnizmowi oraz szyizmowi. Skutkiem tego Oman, kraj o wydawałoby się bardzo niskim potencjale gospodarczym i demograficznym, od 40 lat sukcesywnie buduje pozycję lokalnego lidera politycznego, kulturowego i handlowego (por. Skeet 1974, Allen 1987).

Warto w tym miejscu powrócić do kwestii kontaktów wahabicko-ibadyckich, które obecnie są źródłem najostrzejszego konfliktu w Omanie (por. Reda Bhacker 2003: 63-65). Już ich początek zapowiadał się źle, kiedy w 1802 roku arabscy wahabici podbili omański wówczas Bahrain oraz miasto Buraimi, Co więcej, zmusili sułtana do zapłaty corocznego trybutu (tamże, s. 69) oraz pozwolenia wahabickim misjonarzom na pobyt w Maskacie, gdzie odtąd rozpoczęli oni swoje misje wśród lokalnej ludności (tamże, s. 71). Jak mówią źródła o ówczesnej sytuacji w Maskacie: „chrześcijanie i żydzi mogą żyć wolni, podążając według swoich ksiąg; muzułmanie zaś są zmuszeni do wyboru między wahabizmem a śmiercią” (tamże, s. 53; por. także Lewicki 1971b, Peterson 2004).

Sytuacja konfliktu trwa do dziś. Wahabici aktywnie działają przeciw ibadytom, dążąc do prozelityzmu różnymi środkami. Przykładem może być fakt, że w 2008 roku omańscy teologowie i uczeni wydali oficjalne zarządzenie, aby nie podążać za saudyjskimi ustaleniami dotyczącymi kalendarza (Khaleej Times, 2009) – istotnymi z punktu widzenia np. terminu Ramadanu. Ze względu na to miały miejsce walki między policją a sunnitami w stolicy południowej prowincji, Salali (Reuters 2009). Nie da się ukryć, że liczba sunnitów w Omanie wzrasta, szczególnie na rzecz

bardziej otwartego ibadytyzmu, co budzi wzajemną niechęć monarchów dwóch arabskich krajów. Z drugiej strony łatwo zauważyć współpracę kulturową i religijną między ibadytami a szyitami (Reuters 2009) oraz niezwykle przyjazne stosunki między Omanem a Iranem.

Niechęć religijna sprzyja zatem rodzeniu się konfliktów na polu politycznym. Wydaje się, że przyczyną tego stanu rzeczy jest faktyczne dążenie sułtana Qabūsa do skonsolidowania Omanu pod sztandarem ibadytyzmu, co widać nie tylko po zakończeniu już w latach 70. problemów związanych z brakiem imama (ojciec obecnego sułtana doświadczył kilku zamachów na swoje życie, a ibadyccy zwolennicy wygnanego imama podłożyli kilkakrotnie bomby pod meczety, forty czy jedyną wówczas stację benzynową w Maskacie – por. Peterson 2006: 60). Działania sułtana są również widoczne w samej architekturze współczesnego Omanu, gdzie niedaleko jedynego na Bliskim Wschodzie budynku opery rozpościera się ogromny ibadycki Meczet Sułtana Qaboosa. Troska o ibadytyzm przejawia się również w niszczeniu dawnych pamiątek – pozostałości po obecności sunnitów (Peterson 2006: 64): przede wszystkim wahabickich meczetów oraz otwartym sprzeciwie przeciw budowie nowych.

Podsumowując, wydaje się że jednym z najważniejszych czynników kształtujących sytuację geograficzną Omanu jest właśnie jego religia. Nie da się zrozumieć jego rzeczywistości społecznej i kulturalnej bez spojrzenia na wartości duchowe (Ghubash 2001: 8). Od wczesnej starożytności region Omanu odgrywał strategiczną rolę łącznika różnych kręgów cywilizacyjnych (Mezopotamii, Dalekiego Wschodu i Afryki) i należy przyznać, że tę rolę udało mu się podtrzymywać m.in. przez podtrzymanie wyjątkowej tożsamości, która nie pozwoliła Omańczykom stać się na stałe częścią innego imperium. Ibadyci omańscy w każdym okresie historii, nawet XIX-wiecznego kolonializmu, nie dali się ostatecznie pozbawić roli aktywnego gracza na międzynarodowej arenie. Obecnie, mimo sekularnych rządów sułtana, Oman cieszy się coraz ważniejszą pozycją dyplomatyczną, a jego status ekonomiczny i kulturowy stawia go na czele wśród innych państw regionu.

## Bibliografia

- Allen, C., Rigsbee, W. (2000), *Oman under Qaboos: From coup to constitution 1970–1996*. London/Portland: Frank Cass.
- al-Rawas, I. (2000), *Oman in Early Islamic History*. Reading: Ithaca Press.
- Calvin H. (1987), *Oman: The Modernization of the Sultanate*. Boulder: Westview, 1987.
- Crone, P., Zimmerman, F. (2001), *The Epistle of Sālim Ibn Dhakwān*. New York: Oxford University Press.
- Ennami, A. (red) (1972), *Studies in Ibadism (Edition of Ibādī Texts)*, Tripoli, Libya: Publications of the University of Libya Faculty of Arts.
- Gaiser, A. (2009), “Source Critical Methodologies in Recent Scholarship on the Khārijites,” *Historical Compass* 7/5: pp. 1376–1390.

- Gaiser, A. (2010), *Muslims, Scholars, Soldiers. The Origin and Elaboration of the Ibādī Imāmate Traditions*, New York, OUP.
- Ghubash, H. (2006), *Oman. The Islamic Democratic Tradition*, New York, Routledge.
- Hoffman, V. (2004) "The Articulation of Ibādī Identity in Modern Oman and Zanzibar.", *Muslim World* 14/2 (2004): 201–216.
- Kechichian, J. A. (2008), "A vision of Oman: State of the Sultanate, speeches by Qaboos bin said, 1970–2006". *Middle East Policy*, 15(3), pp. 112–133.
- Khaleej Times (2009) URL (07.2015): [http://www.khaleejtimes.com/darticlen.aspxfile=data/middleeast/2009/April/middleeast\\_April281.xml&section=middleeast](http://www.khaleejtimes.com/darticlen.aspxfile=data/middleeast/2009/April/middleeast_April281.xml&section=middleeast)
- Lewicki, T. (1971a), "The Ibādī Community at Basra in the Seventh to Ninth Centuries and the Origins of the Ibādite States in Arabia and North Africa" (part one). *Journal of World History* 13: pp. 51–130.
- Lewicki T. (1971b), "The Ibadites in Arabia and Africa", *Journal of World History*, vol. 13, 3–81.
- Lewicki, T. (1986), "al-Ibadiyya", w: *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, vol. III ss. 648-660.
- Peterson, J. E. (2004), "Oman's diverse society: Northern Oman", *Middle East Journal*, 58(1), 31–51.
- Peterson, J.E. (2007), *Historical Muscat*, Leiden.
- Reda Bhacker, M. (2003), *Trade and Empire in Muscat and Zanzibar. Roots of British Domination*, Routledge.
- Reuters. (2009, April 16). *Oman seen closer to Iran, wary of Saudi influence*.
- Salem, E. (1956), *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sizgorich, T. (2009), *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Skeet, I. (1974), *Muskat and Oman: The End of an Era*, London: Faber and Faber.
- Timani, H. (2008), *Modern Intellectual Readings of the Kharijites*, New York: Peter Lang.
- Townsend, J. (1977), *Oman: The making of a modern state*, London: Helm.
- Wilkinson, J. (1975), 'The Julanda of Oman', *Journal of Oman Studies*, 1.
- Wilkinson, J. (1987), *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wippel, S. (2013), *Regionalizing Oman. Political, Economic and Social Dynamics*, Springer.

