



# Nie tylko hurysy: *wildān muḥalladūn* i *ġilmān* w Koranie i muzułmańskiej literaturze religijnej

Marek M. Dziekan  <https://orcid.org/0000-0003-0291-2997>

Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki  
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych  
Uniwersytet Łódzki  
e-mail: marek.dziekan@wsmip.uni.lodz.pl

## Abstract

### Not Only Houris: *wildān muḥalladūn* and *ġilmān* in the Koran and Muslim Religious Literature

In descriptions and discussions of the Muslim concept of paradise, much space is always devoted to the famous – as well as infamous – Houris. My article, however, is devoted to another paradise thread, that is, an analysis of fragments of the Koran where “immortal youths” (*wildān muḥalladūn*) are mentioned. These are verses 56: 17–19 and 76: 19. In slightly different words (*ġilmān muḥalladūn*) they are also referred to in verse 52: 24. This topic has not yet been sufficiently covered in the studies in the field of Arabic and Islamic studies. Christian Luxenberg devoted some space to him in his controversial work on the Syro-Aramaic reading of the Koran. Much more space has been devoted to “immortal youths” by Muslim scholars, both classical and modern, not avoiding references to the ambiguities that may arise in connection with these verses.

**Keywords:** wildān, ġilmān, Koran, Paradise, Houris  
**Słowa kluczowe:** wildān, ġilmān, Koran, Raj, hurysy

## Wprowadzenie

W opisach i omówieniach muzułmańskiej koncepcji Raju zawsze bardzo wiele miejsca poświęca się tyleż słynnym, co osławionym hurysom. Moje studium to jedno z pierwszych szerszych opracowań innego rajskiego wątku, to jest fragmentów Koranu, w których jest mowa o „młodzieńcach nieśmiertelnych” (*wildān muḥalladūn*) – są to wersety 56: 17–19 i 76: 19 i – w nieco innych słowach – werset 52: 24. Choć

jest to niezwykle interesujące zagadnienie, nie znalazło jak dotąd wystarczającego omówienia w literaturze arabistyczno-islamistycznej, brak nawet takiego hasła w *The Encyclopedia of Islām* czy *Encyclopedia of the Qur'ān* (Leiden 2001). Nieco miejsca poświęcił mu Christoph Luxenberg w swojej kontrowersyjnej pracy o syro-aramejskim odczytaniu Koranu<sup>1</sup>, gdzie – zgodnie ze swoją manierą – sprowadził „młodzieńców”, podobnie jak hurysy, do poziomu winogron<sup>2</sup>. Nad tą koncepcją nie będę się zatrzymywał, nie to jest bowiem celem niniejszego tekstu. Kwestia „rajskich chłopców” Ch. Luxenberga po prostu nie zainteresowała i w żadnym aspekcie nie wnosi on nic nowego do tego tematu. W rozmaitych opisach Raju uwzględnianych w zachodnich publikacjach „rajscy chłopcy” są zazwyczaj tylko krótko wzmiankowani<sup>3</sup>. Nawet w obszernej pracy pod redakcją Sebastiana Günthera i Todda Lawsons problem został potraktowany marginalnie i jest omawiany głównie w kontekście urody *wildān* i *ghilmān* w rozdziale autorstwa Neriny Rustomji<sup>4</sup>. Nic nowego nie wnoszą także tak fundamentalne dla najnowszych badań koranicznych opracowania, jak *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage* Elsaid M. Badawiego i Muhammada Abdel Haleema<sup>5</sup> i monumentalny *Corpus Coranicum* opracowany głównie przez niemieckich badaczy<sup>6</sup>.

## „Rajscy chłopcy” w muzułmańskim piśmiennictwie religijnym

Dużo więcej miejsca poświęcili „młodzieńcom nieśmiertelnym” badacze muzułmańscy, zarówno klasyczni, jak i współcześni, nie unikając odniesień do dwuznaczności, a nawet wieloznaczności, jakie mogą pojawić się w związku ze wspomnianymi wersetami. Wśród licznych, czasem bardzo obszernych, można powiedzieć „monograficznych” opisów Raju wspomnę tylko trzy, bardzo popularne. To *Şifat al-Ğanna*

<sup>1</sup> Ch. Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran – A Contribution to the Decoding of the Koran*, Berlin 2007, s. 284–339.

<sup>2</sup> Stwierdzenie to nie oznacza, że nie doceniam pracy włożonej przez Ch. Luxenberga w jego badania, są one jednak dla mnie mało przydatne. Osobiście jestem zwolennikiem takich badań nad islamem, które pozwolą lepiej jeszcze poznać społeczeństwa muzułmańskie, a osiągnąć to można, moim zdaniem, wyłącznie poprzez próbę zrozumienia islamu na sposób muzułmański, a nie odzieranie go z elementów stanowiących istotny element sposobu myślenia wyznawców islamu (opozycja *emic/etic*).

<sup>3</sup> Opisy Raju por. np. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 120–121; Z. Żygulski, *Obraz raju w sztuce islamu*, [w:] *Orient i orientalizm w sztuce*, E. Karwowska (red.), Warszawa 1986, s. 19–41; R. Piwiński, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989, s. 175–176; L. Gardet, *Djanna*, [w:] *The Encyclopaedia of Islām*, CD-ROM Edition v. 1.1, Leiden 2001. Najobszerniejszym opracowaniem problematyki jest trzytomowa publikacja pod red. S. Günthera i T. Lawsons, *Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, vol. 1, Leiden 2017.

<sup>4</sup> N. Rustomji, *Beauty in the Garden: Aesthetics and the Wildān, Ghilmān and Hūr*, [w:] *Roads to Paradise*, op. cit., s. 299–302.

<sup>5</sup> E.M. Badawi, M.A. Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden–Boston 2008, s. 276, 674, 1046–1047.

<sup>6</sup> *Corpus Coranicum*, <https://corpuscoranicum.de/> [dostęp: 8.08.2021].

(„Opis Raju”) Abū Nu‘ayma al-Iṣbahānīego<sup>7</sup> (948–1038), *Hādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ* („Powrót dusz do krain szczęśliwości”) Ibn Qayyima al-Ġawziyyi<sup>8</sup> (1292–1350) oraz *Al-Buḥūr az-zāhira fī ‘ulūm al-Āhira* („Wzburzone morza, czyli nauki o zaświatach”) Muḥammada Ibn Aḥmada as-Saffārīnīego (1702–1774)<sup>9</sup>. Właśnie to ostatnie XVIII-wieczne dzieło będzie osią pierwszej części moich rozważań.

Jak zwykle bywa w przypadku arabskich pisarzy okresu osmańskiego, nie znajdziemy na jego temat żadnych informacji w publikacjach zachodnich, niniejszy artykuł jest też zatem prawdopodobnie pierwszą wzmianką o As-Saffārīnīm w piśmiennictwie orientalistycznym<sup>10</sup>.

Abū al-‘Awn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Sālim Ibn Sulaymān as-Saffārīnī an-Nābulusī al-Ḥanbalī urodził się w 1702 roku we wsi Saffārīn w okolicach Nābulusu. W tym mieście spędził dzieciństwo i młodość, a w wieku 19 lat wyjechał do Damaszku, gdzie studiował u najwybitniejszych uczonych i nauczycieli hanbalickich swoich czasów. Pobyt w Damaszku trwał pięć lat. Po powrocie do Nābulusu został nauczycielem oraz muftim. Pomimo pozostawania przez całe aktywne życie na prowincji zyskał sobie duży autorytet, nazywany był nawet *Musnad aš-Šām al-Imām al-Kabīr*, czyli „Podporą Szamu, Wielkim Imamem”. Choć również w piśmiennictwie arabskim informacje na jego temat należy uznać za dość skąpe, znana jest obszerna lista jego nauczycieli i uczniów. Wśród tych ostatnich znajdujemy znanego przede wszystkim jako autor słownika *Tāğ al-‘arūs* Murtaḍę az-Zabīdīego. Uczony wspomniany jest w pracach swoich uczniów z wielką atencją, ale zazwyczaj wzmianki te ograniczają się do szablonowych eulogii i pochwał.

As-Saffārīnī jest autorem 36 dzieł z rozmaitych dziedzin nauk religijnych, w tym z zakresu tradycji Proroka, egzegezy i prawa muzułmańskiego oraz literatury. Są wśród nich zarówno dzieła oryginalne, jak i niezwykle popularne, szczególnie w tamtym okresie, komentarze. Wartościowy jest zbiór *iğāz* (rodzaj szczegółowych świadectw o odbyciu studiów) wydawanych przez As-Saffārīnīego, wśród których jest *iğāza* wspomnianego wyżej leksykografa<sup>11</sup>. Wiele z jego dzieł jest publikowanych po dziś dzień, co może świadczyć o ich dużej wartości. Pisał także wiersze, które jednak nie zostały oddzielnie opublikowane. Pielgrzymkę do Mekki odbył w roku 1736. Zmarł w 1774 roku w Nābulusie i tam został pochowany.

<sup>7</sup> Jedno z najnowszych wydań: Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī, *Şifat al-Ġanna*, wyd. ‘A. R. Ibn ‘Alī Riḍā, Dār al-Ma‘mūn li-at-Turāt, Bayrūt 1995, t. I–II. Choć poświęcone wszelkim aspektom muzułmańskiego Raju, dzieło to nie wspomina ani o *wildān*, ani o *ġilmān*. *Şifat al-Ġanna* to odrębny gatunek arabskiej literatury eschatologicznej, por. W. Ahmed, *The Characteristic of Paradise (Şifat al-Janna): a Genre of Eschatological Literature in Medieval Islam*, [w:] *Roads to Paradise, op. cit.*, vol. II, s. 817–849.

<sup>8</sup> Jedno z najnowszych wydań: Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Hādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ*, wyd. Z. an-Našīrī, [Ġudda b.r.w.], t. I–II.

<sup>9</sup> Muḥammad Ibn Aḥmad as-Saffārīnī al-Ḥanbalī, *Al-Buḥūr az-zāhira fī ‘ulūm al-Āhira*, wyd. M.I. Şalabī Şūmān, Al-Kuwayt 2007.

<sup>10</sup> Informacje biograficzne na podstawie: Ḥayr ad-Dīn az-Ziriklī, *Al-A‘lām*, Bayrūt 2002, t. VI, s. 13; M.I. Şalabī Şūmān, *Tarġamat al-muṣannif*, [w:] Muḥammad as-Saffārīnī, *Al-Buḥūr az-zāhira*, t. I, s. 8–14; M. al-‘Aġamī, *As-Saffārīnī. Riḥlat at-tālibīn wa-ġāyat al-mustaġzīn*, [w:] *Ṭabṭ al-imām As-Saffārīnī al-Ḥanbalī*, Dimaşq b.r.w., s. 7–14.

<sup>11</sup> Por. *Ṭabṭ al-imām As-Saffārīnī al-Ḥanbalī*.

*Al-Buḥūr az-zāhira* to dzieło liczące we współczesnym wydaniu ok. 1400 stron. Składa się z pięciu części (*kitāb*) podzielonych na rozdziały (*bāb*) dzielących się z zasady na podrozdziały (*faṣl*). Prezentowany poniżej fragment pochodzi z dziesiątego rozdziału księgi czwartej, stanowiąc jak gdyby rodzaj wstępu do tej księgi, nie został bowiem oddzielnie zatytułowany. Odnosi się jednak wyraźnie do pierwszej części tytułu tegoż rozdziału.

**Muḥammad as-Saffārīnī, *O sługach mieszkańców Raju, ich chłopcach, kobietach, konkubinach oraz materii, z jakiej stworzone zostały hurysy, o stosunkach z nimi oraz o tym, czy w Raju istnieją narodziny***<sup>12</sup>

Co się tyczy ich służących i sług, rzekł Bóg Najwyższy: „I będą krążyć pośród nich młodzieńcy, będący na ich usługach, podobni do ukrytych pereł”<sup>13</sup> (*Wa-yatūfu ‘alayhim ġilmānun lahum ka-annahum lu’lu’un mahnūnun - Aṭ-Ṭūr / Góra 52: 24*); „I będą krążyć pośród nich młodzieńcy nieśmiertelni; kiedy ich zobaczysz, uznasz ich za rozsypane pereły” (*Wa-yatūfu ‘alayhim wildānun muḥalladūna idā ra’aytahum ḥasibtahum lu’lu’an mantūran - Al-Insān / Człowiek 76: 19*)<sup>14</sup>.

Rzekli Abū ‘Ubayda<sup>15</sup> i Al-Farrā<sup>16</sup>: *muḥalladūn* to znaczy nie starzeją się i nie zmieniają się. Rzekli inni: *muḥalladūn* to znaczy noszący w uszach kolczyki (*muqarraṭūn*) a na rękach bransolety (*musawwarūn*), *ḥuld* bowiem to kolczyk<sup>17</sup>, jak mówi poeta<sup>18</sup>:

Ozdobione kolczykami [*muḥalladāt*] ze srebra, a ich pośladki są niczym łagodne pustyne wydmy.

Pewna grupa uczonych zgodziła się, że oznacza to, że nie starzeją się i nie wpływa na nich wiek, zaś w uszach mają kolczyki. Bóg Najwyższy porównał ich do rozsypanych pereł ze względu na biel i wspaniałą urodę. W tym, że są rozsypane, tkwią dwie kwestie. Pierwsza to wskazówka, że nie są bezczynni, lecz zaangażowani w swoją służbę. Druga natomiast jest taka, że pereły, szczególnie jeśli są rozsypane na złocie lub jedwabiu, są piękniejsze i bardziej jaśniejsze niż zebrane razem. Uczeni nie są jednomyślni w sprawie owych chłopców (*ġilmān*). Rzekł imām ‘Alī<sup>19</sup>, niech Bóg uszlachetni jego twarz i Ḥasan al-Baṣrī<sup>20</sup>, że są oni synami muzułmanów, któ-

<sup>12</sup> Muḥammad as-Saffārīnī, *Al-Buḥūr az-zāhira*, t. II, s. 216–218; ar. *Fī ḡikr ḥadam ahl Al-Ġanna wa-ġilmānihim wa-nisā’ihim wa-sarārīhim wa-al-mādda al-latī ḥulīqat minhā al-ḥūr al-‘īn wa-nikāhīhim wa-hal fī Al-Ġanna wald am lā*.

<sup>13</sup> Przekład Koranu J. Bielawskiego (Warszawa 1986).

<sup>14</sup> Por. także: „Pośród nich krążą młodzieńcy nieśmiertelni” (*Yatūfu ‘alayhim wildānun muḥalladūna - Al-Wāqī‘a / Wydarzenie 56: 17*).

<sup>15</sup> Abū ‘Ubayda Ibn al-Ġarrāh (584–639), Towarzysz Proroka, jeden z dziesięciu, którym obiecany został Raj.

<sup>16</sup> Abū Zakariyyā’ al-Farrā, znany jako Al-Farrā’ (761–822), mutakallim z Al-Kūfy.

<sup>17</sup> Także bransoleta, por. *Al-Ma‘ānī*, <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/حُلْد/> [dostęp: 3.05.2019].

<sup>18</sup> Nie udało się ustalić autora tego *baytu*.

<sup>19</sup> ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (ok. 600–661), pierwszy imam szyicki, czwarty kalif prawowierny.

<sup>20</sup> Ḥasan al-Baṣrī (642–728), teolog, asceta, komentator Koranu związany z Al-Baṣrą.

rzy zmarli – nie ma w nich ani dobra, ani zła. Stali się sługami mieszkańców Raju, ponieważ w Raju nie można się narodzić (*Al-Ġanna lā wilāda fihā*). Inni twierdzą, że to dzieci bałwochwalców (*mušrikūn*), których Bóg uczynił sługami dla mieszkańców Raju. Kierują się oni słowami Proroka, Niech Bóg się za niego modli i da mu pokój: „Zapytałem mojego Pana o nieuważnych (*lāhūn*) spośród potomków ludzi, i wskazał mi ich”<sup>21</sup>. Są oni sługami mieszkańców Raju – to znaczy dzieci – przekazywali Ya‘qūb Ibn ‘Abd ar-Raḥmān al-Qāri’<sup>22</sup> i ‘Abd al-‘Azīz Ibn al-Māġišūn<sup>23</sup> i Fuḍayl Ibn Sulaymān<sup>24</sup>.

Rzekł autor *Hādī al-arwāḥ*<sup>25</sup>, że ich metoda jest słaba (*da‘if*), obejmuje zbyt wielu tradentów. Przekazał to Fuḍayl Ibn Sulaymān oraz ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Ishāq<sup>26</sup>.

Rzekł Ibn Qutayba<sup>27</sup>: „*Al-Lāhūn* pochodzi od [czasownika] *lahaytu ‘an aš-šay’* (‘nie zwracać uwagi na coś’) – jeśli nie interesuje mnie to, a nie od *lahawtu* (‘zabawiać się, lubić’). Mówią, że są to słudzy (*ġilmān*), których Bóg stworzył (*anša ‘a inšā ‘an*) w Raju, tak jak stworzył hurysy. Chłopcy natomiast (*wildān*) to ludzie z tego świata, mający w tym momencie 33 lata, zgodnie ze słowami, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój: „Spośród mieszkańców Raju ci, którzy zmarli, dzieci czy dorośli, stają się w Raju 33-latkami, nie więcej, podobnie mieszkańcy Piekieła”. Przekazał At-Tirmidī<sup>28</sup> za Abū Sa‘īdem<sup>29</sup>, niech Bóg się nim raduje. Zacytował te słowa także autor *Hādī al-arwāḥ*<sup>30</sup>, komentując słowa Najwyższego: „I będą krążyć pośród nich młodzieńcy, będący na ich usługach, podobni do ukrytych pereł” (*Góra* 52: 24). Nie są to ich synowie, jest bowiem wyrazem Bożej szlachetności, że uczynił ich synów tymi, którym się służy, a nie ich sługami. W hadisie przekazany przez Anasa<sup>31</sup>, niech Bóg się nim raduje, od Proroka, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, czytamy: „Będę pierwszym spośród tych, którzy wyjdą w dniu Zmartwychwstania”, oraz: „Krążyć wokół mnie tysiąc sług niczym ukryte perły”. *Maknūn* (‘ukryty’) to ‘schowany, którego nie tknęły dotąd dłonie’.

Wynika z tego, jeśli dobrze rozumieć te słowa, że chłopcy (*wildān*) są tego samego rodzaju co hurysy, a nie są potomkami Adama.

<sup>21</sup> Wskazówki dotyczące umiejscowienia hadisów por. przypisy redaktora w oryginale.

<sup>22</sup> Ya‘qūb Ibn ‘Abd ar-Raḥmān al-Qāri’ (zm. 797/798), przekaziciel i znawca hadisów.

<sup>23</sup> ‘Abd al-‘Azīz Ibn Abī Salama al-Māġišūn (zm. 780), prawnik z Medyny.

<sup>24</sup> Fuḍayl Ibn Sulaymān (zm. 799/800), przekaziciel hadisów, jego przekazy są często mało wiarygodne.

<sup>25</sup> Ibn Qayyim al-Ġawziyya, teolog i prawnik hanbalicki, uczeń Ibn Taymiyyi. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Hādī al-arwāḥ*, t. I, s. 466–467.

<sup>26</sup> ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Ishāq, mało wiarygodny przekaziciel hadisów z Al-Kūfy.

<sup>27</sup> Ibn Qutayba (828–889), teolog i filolog; nie udało mi się zlokalizować tej definicji w dziełach Ibn Qutayby.

<sup>28</sup> Abū ‘Īsā at-Tirmidī (824–892), teolog i zbieracz hadisów, autor zbioru hadisów *Al-Ġāmī‘ aš-šahīḥ*.

<sup>29</sup> Abū Sa‘īd al-Ḥudrī, zm. między 682 a 693. Towarzysz Proroka, przekaziciel hadisów.

<sup>30</sup> Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Hādī al-arwāḥ*, s. 467.

<sup>31</sup> Anas Ibn Mālik (612–711), Towarzysz Proroka, przekaziciel wielu hadisów.

Rzekł Qatāda<sup>32</sup>: Opowiadano nam, że pewien mężczyzna zapytał Proroka, niech Bóg się za niego modli i da mu pokój, o słowa Boga Najwyższego: „Kiedy ich zobaczysz, uznasz ich za rozsypane perły” (*Człowiek* 76: 19). Tak wyglądają sługi, a jak ci, którym służą? Odrzekł: „Na Tego, w którego dłoniach jest moja dusza, zaprawdę, wyższość tego, komu służą nad sługami jest taka, jak wyższość księżycy w pełni nad innymi gwiazdami”. Przekazał te słowa Makkī<sup>33</sup>, Ibn al-Mubārik<sup>34</sup> i Al-Bayhaqī<sup>35</sup> za Ibn ‘Amrem<sup>36</sup>, niech Bóg się raduje nimi oboma. Rzekł: „Zaprawdę, najmarniejsi spośród mieszkańców Raju to ci, za którymi podąża tysiąc sług, a każdy ze sług robi to, czego nie robi jego pan. I wyrecytował słowa Najwyższego: „Kiedy ich zobaczysz, uznasz ich za rozsypane perły”.

Ibn Abī ad-Dunyā<sup>37</sup> przekazał za Anasem, niech Bóg się z niego raduje: „Najpodlejszy ze wszystkich mieszkańców Raju to ten, na którego rozkazy jest dziesięć tysięcy sług”.

Także Ibn Abī ad-Dunyā za Abū Hurayrą<sup>38</sup> przekazał: „Zaprawdę, najniższym spośród mieszkańców Raju – a nie ma wśród nich podłych – jest ten, kto budzi się rankiem i ma do dyspozycji 15 tysięcy sług, a każdy z nich nie opuszcza swego pana ani na chwilę [...]”<sup>39</sup>.

## „Rajscy chłopcy” w *tafsīrach*

W tekście As-Saffārīnego znajdujemy nawiązania do wszystkich praktycznie zagadnień, jakie egzegeci Koranu poruszali w swoich komentarzach. Pośrednio zresztą autor ten na nich właśnie się powołuje. Dla przedstawienia egzegetycznego kontekstu zaprezentowanego wyżej opisu Raju i zagadnienia „rajskich chłopców” poddałem weryfikacji odpowiednie fragmenty 10 *tafsīrów*. Jak widać powyżej, As-Saffārī korzysta bezpośrednio w swej pracy z dzieła o podobnym charakterze, autorstwa Ibn Qayyima al-Ġawziyyi, ale nie ulega wątpliwości, że u podstaw obu dzieł leżały m.in. klasyczne opracowania egzegetyczne. Chronologicznie analizie zostały poddane następujące klasyczne komentarze: Aṭ-Ṭabarīego (zm. 923)<sup>40</sup>, Al-Baġawīego (zm. 1122)<sup>41</sup>,

<sup>32</sup> Qatāda Ibn Di‘āma (680–736), uczony muzułmański, znawca hadisów, egzegeta, literaturoznawca.

<sup>33</sup> Makkī Ibn Abī Ṭālib (zm. 1045), maghrebsko-andaluzyjski teolog i egzegeta.

<sup>34</sup> ‘Abd Allāh Ibn al-Mubārik (736–797), teolog, prawnik, znawca i zbieracz tradycji.

<sup>35</sup> Abū Bakr al-Bayhaqī (994–1066), teolog, prawnik i zbieracz tradycji.

<sup>36</sup> ‘Abd Allāh Ibn ‘Amr (zm. 684), Towarzysz Proroka, przekaziciel tradycji.

<sup>37</sup> Ibn Abī ad-Dunyā (823–894), uczony muzułmański, nauczyciel kalifów abbasydzkich.

<sup>38</sup> Abū Hurayra (603–681), Towarzysz Proroka, przekaziciel wielu tradycji.

<sup>39</sup> Opuszczony fragment dotyczy technicznych zagadnień nauki o hadisach i nie jest związany z głównym tematem rozdziału.

<sup>40</sup> A.Ġ. aṭ-Ṭabarī, *Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl Al-Qur‘ān*, A.A. at-Turkī (red.), Al-Ġīza 2001.

<sup>41</sup> A.M. al-Baġawī, *Ma‘ālim at-tanzīl*, M.‘A.A. an-Nimr, ‘U.Ġ. Ḍamīriyya, S.M. al-Ḥaraš (red.), Ar-Riyād 1409 h.

Az-Zamaḥṣarīego (zm. 1143)<sup>42</sup>, Aṭ-Ṭabarsīego (zm. 1273)<sup>43</sup>, Al-Qurṭubīego (zm. 1273)<sup>44</sup>, Al-Bayḍāwīego (zm. 1286)<sup>45</sup>, Al-Ḥāzina (zm. 1341)<sup>46</sup>, Ibn Qayyima al-Ġawziyyi (zm. 1350)<sup>47</sup>, Ibn Kaṭīra (zm. 1373)<sup>48</sup> i As-Suyūṭīego (zm. 1505)<sup>49</sup>. Wśród komentarzy współczesnych uwzględniłem dwa: Sayyida Quṭba (zm. 1966)<sup>50</sup> i Aṭ-Ṭabātabā'īego (zm. 1981)<sup>51</sup>. Można uznać także, że uwzględniony został *Tafsīr al-Manār*, ale nie obejmuje on sur, które musiały zostać wzięte pod uwagę. W ten sposób starałem się uwzględnić komentarze rozmaitych okresów historycznych, szkół i tendencji.

Poniżej odniosę się do wspomnianych wyżej komentarzy, które w rzeczywistości, co jasne, podnoszą analogiczne do As-Saffārīnego problemy. Aṭ-Ṭabarī (t. XXIII, s. 564) w komentarzu do sury 76 omawia problem leksemu *wildān*, wyjaśniając, że *wildān* to *wuṣafā'*, czyli „służący”. Dołącza jednak opinie innych uczonych (*wa-qāla al-āḥarūn*), że może to oznaczać także „noszący kolczyki” i „noszący bransolety” (s. 564–565). W kontekście tego leksemu dodaje, że beduini mówili *muḥlid* o mężczyźnie, który dorósł, i gdy ustaliła się czerń jego włosów (*tabata sawād ša'rihi*) albo też kiedy wyrosły mu już zęby (*tabatat aḍrāsuḥu wa-asnānuhu*). To traktuje autor jako potwierdzenie słów Qatādy, że „nie umierają”. Jest tak, ponieważ ustalili się ich wygląd – nie zmienia się i nie siwieją – stają się *muḥalladūn*. Znaczenie „noszący bransolety” ma według niego pochodzić z języka Himjarytów. Aṭ-Ṭabarī przytacza także przekaz Qatādy, że każdy mieszkaniec Raju będzie miał tysiąc służących (s. 566). Al-Ġazālī w *Ihyā' ulūm ad-dīn* wprowadza to samo twierdzenie za niejakim 'Abd Allāhem Ibn 'Umarem (być może chodzi o syna kalifa 'Umara Ibn al-Ḥaṭṭāba, który był znanym przekazicielem tradycji)<sup>52</sup>.

Al-Baġawī dość zwięźle odnosi się do zagadnienia. W komentarzu do sury 52 podkreśla, że *ġilmān* przeznaczeni są do służby – *li-al-ḥidma* (t. VII, s. 390), aby w omówieniu sury 56 (t. VIII, s. 10) powtórzyć to wobec *wildān* i utożsamić ich w ten sposób z *ġilmān*. *Muḥalladūn* wyjaśnia podobnie jak Aṭ-Ṭabarī – „nie umierają, nie starzeją się i nie zmieniają”. Przytacza też słowa Ibn Farry: „Beduini określają tego, kto dorósł, ale jeszcze nie osiwił (*lam yaṣmaṭ*), że jest *muḥlid*”.

<sup>42</sup> M. az-Zamaḥṣarī, *Tafsīr al-kaššāf*, Ḥ. Šaymā (red.), Bayrūt 2009.

<sup>43</sup> A. 'A. aṭ-Ṭabarsī, *Maġma' al-bayān fī tafsīr Al-Qurān*, <http://www.holyquran.net/tafseer/majma/index.html> [dostęp: 3.05.2019].

<sup>44</sup> M. al-Qurṭubī, *Al-Ġāmi' li-aḥkām Al-Qur'ān*, 'A.A. at-Turkī (red.), Bayrūt 2006.

<sup>45</sup> N.D. al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta'wīl*, M. al-Mar' ašīlī (red.), Bayrūt b.r.w.

<sup>46</sup> 'A.D. al-Baġdādī aš-šāḥir bi-Al- Ḥāzin, *Lubāb at-ta'wīl fī ma'ānī at-tanzīl*, 'A.S. Šāḥīn (red.), Bayrūt 2004.

<sup>47</sup> Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Badā' i' at-tafsīr*, Y. Muḥammad, Š.A. aš-Šāmī (red.), Ad-Dammām 1427 h.

<sup>48</sup> Ibn Kaṭīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al- 'aẓīm*, S. as-Salāma (red.), Ar-Riyād 1999.

<sup>49</sup> *Tafsīr al-Ġalālayn*, F.D. Qabāwa (red.), Bayrūt 2003.

<sup>50</sup> Sayyid Quṭb, *Fī zilāl Al-Qurān*, Bayrūt 2003.

<sup>51</sup> M.Ḥ. aṭ-Ṭabātabā'ī, *Al-Mizān fī tafsīr Al-Qurān*, Mu'assasa al-A'lā li-al-Maṭbū'āt, Bayrūt 1997.

<sup>52</sup> A.H. al-Ġazālī, *Ihyā' ulūm ad-dīn*, Šayḍā-Bayrūt 2005, cz. V, s. 161. To w zasadzie jedyna wzmianka tego autora na temat „rajskich chłopców” w niewielkim rozdziale *Ihyā' zatytułowanym Šifat al-ḥūr al-'īn wa-al-wildān*, s. 160–162.

Az-Zamaḥṣarī jako jedyny spośród analizowanych tu komentatorów stwierdza wprost, że *gilmān* to ich (mieszkańców Raju) osobiści niewolnicy: *mamlukūn lahum muḥaṣṣaṣūn bi-him* (s. 1057). Dodaje następnie przekaz o porównaniu służących niczym perły do tych, którym służą (za Qatādą). Jako jedyny przytacza również Az-Zamaḥṣarī hadis: „Najpodlejszym (*adnā*) spośród mieszkańców Raju jest ten, który, kiedy wezwie służącego, tysiąc służących odpowie mu u jego drzwi: ‘Oto jesteśmy przed tobą, oto jesteśmy przed tobą’ (*labbayka, labbayka*)”. W komentarzu do sury 56 (s. 1076) pojawia się przekaz od Ḥasana al-Baṣṭriego, że są to dzieci niewiernych (*kuffār*), które stały się służącymi mieszkańców Raju.

*Tafsīr* Aṭ-Ṭabarsiego nie wnosi żadnych nowych elementów, powtarzając w objaśnieniu sury 56 większość wspomnianych wyżej komentarzy.

Al-Qurtūbī, odnosząc się do natury *gilmān*, przytacza opinie, że są to albo dzieci mieszkańców Raju, które zmarły przed nimi, albo dzieci „innych” – *awlād ḡayrihim*, albo też dzieci „bałwochwalców” (*muṣrikūn*). Dodaje również opinię, że zostali oni stworzeni w Raju – a zatem mieliby naturę inną niż ludzka. Jednocześnie zaś, niejako wbrew temu, dodaje opinie „innych”, że w Raju nie ma ani zmęczenia, ani powodu do służby (t. XIX, s. 528). W komentarzu do sury 56 (t. XX, s. 187) dodaje do powyższych kolejne wyjaśnienia do *muḥalladūn*. Określenie to może być równoznaczne z *muqarraṭūn*, ale w znaczeniu *mumantaqūn* – „opasani”. Za ‘Ikrimą, Towarzyszem Proroka, podaje zaś znaczenie: *muna* ‘*amūn* – „delikatni”. Z kolei wśród dowodów, że *muḥallad* może oznaczać *muqarraṭ*, przytacza niecytowany przez innych komentatorów *bayt* Imrū’ al-Qaysa<sup>53</sup>:

I czy pozostaje ktoś inny, jak tylko ten radosny, z kolczykami (*muḥallad*),  
Człowiekiem beztroskim, który nie ulega przerażeniu?<sup>54</sup>

Tutaj też jednoznacznie utożsamia *wildān* z *gilmān* (s. 186). Przekaz, że są oni synami bałwochwalców, przypisuje Al-Qurtūbī Salmānowi al-Fārisiemu, Towarzyszowi Proroka, według tradycji pierwszemu Persowi nawróconemu na islam.

Al-Bayḍawī niewiele zajmuje się problemem „rajskich chłopców” i nie wnosi nic nowego do wyżej zreferowanych komentarzy poza tym, że *muḥalladūn* definiuje także jako *dā’imūn* – „wieczni” (t. V, s. 271).

Al-Ḥāzin w komentarzu do sury 56 krytykuje twierdzenie, że *wildān* mogą być dziećmi mieszkańców Raju, które zmarły przed nimi. Twierdzi, że przecież niektórzy ludzie nie mają dzieci, więc to, że służącymi byliby potomkowie innych mieszkańców Raju, stanowiłoby obrazę dla tych drugich (t. IV, s. 235). Komentator twierdzi przy tym, że *wildān* stworzeni zostali w Raju, by służyć jego mieszkańcom, podobnie jak hurysy. A nawet jeśli nie zostali w Raju zrodzeni, to nie ma to znaczenia (z punktu widzenia leksyki), ponieważ Arabowie nazywają *ḡulāma walīdem*, podobnie jak matka to *wālida*, nawet jeśli nie może już urodzić (tamże).

Ibn Qayyim al-Ġawziyya, poza tym, że przytacza większość eksplanacji używanych przez swoich poprzedników, przywołuje opinię Sa’īda Ibn Ġubayra, teologa

<sup>53</sup> Por. Imrū’ al-Qays, *Dīwān*, M. ‘Abd aš-Šāfi (red.), Bayrūt 2004, s. 122.

<sup>54</sup> Komentator *Dīwānu* Imrū’ al-Qaysa, poza znaczeniem *muqarraṭ* podaje także znaczenie: „ten, który nie osiwił – jest w sile wieku, ale wygląda jak młodzieniec” (tamże).



z pokolenia *tābi 'ūn*, który opowiada się za tym, że chodzi o chłopców z kolczykami (*muqarratūn*), ponieważ w Raju wszyscy są nieśmiertelni, więc nie ma powodu, by owych chłopców dodatkowo opisywać jako nieśmiertelnych (t. III, s. 237).

Podobnie Ibn Kaṭīr przytacza większość opinii swoich poprzedników, ale pojawia się tu jeszcze jeden wątek. Komentator wyjaśnia sprawę kolczyków, które noszą chłopcy. Jak wiadomo, w prawie muzułmańskim noszenie biżuterii przez mężczyzn jest zakazane. „Rajscy chłopcy” noszą kolczyki, ponieważ małym chłopcom pozwala się na to, w przeciwieństwie do dorosłych mężczyzn (t. VIII, s. 292).

As-Suyūfī daje tylko podstawowe, można powiedzieć sztampowe, informacje, niewnoszące niczego nowego do zagadnienia.

*Tafsīr Al-Ġalālayn* kończy przegląd wybranych komentarzy klasycznych (As-Saffārīni mógł korzystać z większości z nich, poza ostatnim). Dla pełni obrazu dodam, że obaj XX-wieczni komentatorzy, Sayyid Quṭb i Moḥammad Ḥoseyn Ṭabāṭabā'ī, opierają się na swoich poprzednikach i żaden z nich nie dodaje żadnych nowych elementów.

## Wildān i ġilmān w przekładach Koranu

W tabeli 1 przedstawiłem zestawienie przekładów interesujących nas terminów w 30 przekładach Koranu na 14 języków. W ramach poszczególnych języków przekłady zostały uporządkowane chronologicznie według daty powstania, nie wydań, z których korzystałem.

Tabela 1. Zestawienie przekładów terminów: *wildān* i *ġilmān*

Lp.	Przekłady Koranu	Język	52: 24 – Aṭ-Ṭūr	56: 17 – Al-Wāqī'a	76: 19 – Al-Insān
			<i>ġilmān</i>	<i>wildān</i>	<i>wildān</i>
1	J.M. Tarak-Buczacki <sup>55</sup> ( <i>Koran</i> , Warszawa 1858)	polski	młodzi służalcy	dzieci	dzieci
2	J. Bielawski ( <i>Koran</i> , Warszawa 1986)	polski	młodzieńcy	młodzieńcy	młodzieńcy
3	Ahmadijja ( <i>Święty Ko- ran</i> , Islamabad UK 1996)	polski	synowie (przyp.)	młodzi (przyp.)	młodzi
4	J. Surdel ( <i>Koran</i> , New Jersey 2011)	polski	chłopcy	młodzieńcy (przyp.)	młodzieńcy
5	M. Czachorowski ( <i>Ko- ran</i> , Białystok 2018)	polski	młodzieńcy	młodzieńcy	młodzieńcy

<sup>55</sup> Na temat właściwego autorstwa tego przekładu por. np. A. Drozd, *W sprawie autorstwa „Koranu Buczackiego”*, [w:] *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej, Poznań, 9–10 czerwca 1997*, H. Jankowski (red.), Poznań 1998, s. 69–83.

6	И. Крачковский ( <i>Коран</i> , Минск – Ростов-на-Дону 1990)	rosyjski	юно ши	маль чики	отро ки
<b>Lp.</b>	<b>Przekłady Koranu</b>	<b>Język</b>	<b>52: 24 – Aṭ-Ṭūr</b>	<b>56: 17 – Al-Wāqī'a</b>	<b>76: 19 – Al-Insān</b>
7	И. Порохова ( <i>Коран</i> , Москва 2006)	rosyjski	юноши	отроки	отроки
8	М. Якубович ( <i>Коран</i> , Київ 2017)	ukraiń-ski	юнаки	юнаки	юнаки
9	J. Hämeen-Antilla ( <i>Koraani</i> , Helsinki 2013)	fiński	poikia	nuori (nuorukaiset)	nuori (nuoret)
10	A. Bausani ( <i>Il Corano</i> , Milano 2010)	włoski	giovani	garzoni	giovani
11	R. Jakubauskas ( <i>Koranas</i> , Vilnius 2010)	litewski	jaunuol	jaunuol	jauni
12	I. Hrbek ( <i>Korán</i> , Praha 2000)	czeski	chlapci	chlapci	chlapci
13	Elmalılı ( <i>Kur'an-ı Kerim</i> , İstanbul 2007)	turecki	hizmetçiler	gençler	genç
14	A.Ö. Başkanlığında i in. ( <i>Kur'an-ı Kerim</i> , Al-Madīna al-Munawwara 1987)	turecki	gılmanlar	gençler	genç
15	A. Kazimirski ( <i>Le Co-ran</i> , İstanbul 2007)	francu-ski	serveurs	jeunes gens	enfants
16	R. Blachère ( <i>Le Coran</i> , Paris 1957)	francu-ski	éphèbes	éphèbes	éphèbes
17	Th. Grigull ( <i>Der Koran</i> , Halle [1901])	niemie-cki	Jünglinge	Jünglinge	Jünglinge
18	M. Henning ( <i>Der Koran</i> , Leipzig 1989)	niemie-cki	Jünglinge	Knaben	Knaben
19	R. Paret ( <i>Der Koran</i> , Stuttgart, Berlin, Colog-ne, Mainz 1982)	niemie-cki	Burschen	Knaben	Knaben
20	H. Bobzin ( <i>Der Koran</i> , München 2012)	niemie-cki	Knaben	Knaben	Jünglinge
21	J.M. Rodwell ( <i>The Ko-ran</i> , London-New York 1957)	angiel-ski	youths	youths	youths
22	M.M. Pickthall ( <i>Holy Quran</i> , Karachi 1975)	angiel-ski	menservants	youths	youths
23	A.Y. Ali ( <i>The Holy Qur'ān</i> , Beirut b.r.w.)	angiel-ski	youths	youths	youths
24	R. Bell ( <i>The Qur'ān</i> , Edinburgh 1937–1939)	angiel-ski	attendants	boys	boys

25	A.Б. Әкімханов, Н.С. Анарбаев ( <i>Құран Кәрім</i> , Астана 2017)	kazach- ski	бозбалалар	бозбалалар	балалар
26	M. Šīrāzī ( <i>Qorān-e Kerīm</i> , Eşfahān, b.r.w.)	perski	نوجوانان	نوجوانان	نوجوانان
27	? ( <i>Qorān-e Kerīm</i> , Al- Madīna al-Munawwara 1996/1997)	perski	نوجوانان	نوجوانان	نوجوانان
28	J. Cortés ( <i>El Sagrado Corán</i> , San Salvador 2005)	hi- szpań- ski	muchachos	jóvenes	jóvenes
29	B. Korkut ( <i>Kur'an</i> , Al- Madīna al-Munawwara 1991/1992)	bośnia- cki	služiće	služiće	služiće
30	H. Nasr ( <i>Nobre Alcorão</i> , Al-Madīna al-Munawwa- ra 2002/2003)	portu- galski	mancebos	mancebos	mancebos

Źródło: opracowanie własne.

Zwraca uwagę rozmaite podejście tłumaczy do tych terminów, choć zazwyczaj trudno uzasadnić ich decyzje. W przypadku polskich przekładów J. Tarak-Buczacki, J. Surdel oraz przekład ahmadijji uwzględniają różnice w leksemach, oddając *gilmān* i *wildān* za pomocą rozmaitych ekwiwalentów. Szczególną uwagę zwracają „dzieci” zastosowane przez Tarak-Buczackiego, który w ten sposób oddaje *wildān*. J. Bielawski i M. Czachorowski zrównują ekwiwalenty, oddając oba terminy jako „młodzieńcy”. I. Kraczkowski używa z kolei aż trzech różnych ekwiwalentów (kolejno: „junoszy” – młodzieńcy; „malcziki” – chłopcy; „otroki” – pacholeta), co nie ma żadnego uzasadnienia. I. Porochowa z kolei, stosując dwa ekwiwalenty – „junoszy” i „otroki” – pozostaje wierna zróżnicowaniu istniejącemu w Koranie. M. Jakubowycz w przekładzie ukraińskim nie wprowadza żadnego rozróżnienia, używając we wszystkich miejscach terminu „junaki”. W przekładzie fińskim mamy wyraźne zróżnicowanie – *gilmān* to „służący”, a *wildān* – „młodzieńcy”. Brak jakiegokolwiek zasady wykazuje włoski przekład A. Bausaniego, który, choć wprowadza rozmaite ekwiwalenty, robi to niekonsekwentnie, oddając *wildān* raz jako „garzoni”, a raz jako „giovani” (jak *gilmān*). W przekładzie litewskim mamy znów ujednoczenie – we wszystkich trzech miejscach zastosowani zostali „młodzieńcy”. I. Hrbek w swoim przekładzie ujednocza terminy, oddając oba jako „chlapci”. Rozróżnienie – zgodne z oryginałem – wprowadzają oba uwzględnione przekłady tureckie. *Wildān* to „genç/gençler”. Z kolei *gilmān* to w starszym przekładzie Elmalılıego „służący”, w nowszym zaś, wydanym w Arabii Saudyjskiej – po prostu „ghulamowie”. A. Kazimirski wprowadza nadmierne rozróżnienie, w każdym bowiem miejscu używa innego słowa – kolejno: „służący”, „młodzi mężczyźni” i „dzieci”. R. Blachère ujednocza terminologię, w każdym przypadku używając słowa „efeb”. Niemieccy tłumacze

podeszli do sprawy rozmaicie. Th. Grigull używa jednego ekwiwalentu: „Jünglinge” – młodzieńcy. Pozostali tłumacze rozróżniają terminy. Dla M. Henninga *gilmān* to także „Jünglinge”, ale *wildān* – „Knaben” – chłopcy. Z kolei R. Paret zamiast „Jünglinge” stosuje leksem „Burschen”, oznaczający także „chłopców do posługi”, co wśród przekładów niemieckich wydaje się najtrafniejsze. H. Bobzin bowiem pozostaje niekonsekwentny i na oddanie *wildān* stosuje zarówno (kolejno) „Knaben”, jak i „Jünglinge”. W analizowanych przekładach angielskich J.M. Rodwell i A.Y. Ali nie wprowadzają rozróżnienia („youths”). M.M. Pickthall tłumaczy *gilmān* jako „mensevants”. Od tej tradycji odcina się R. Bell, oddając *gilmān* jako „attendants”, a *wildān* jako „boys”. Niekonsekwentny jest tłumacz na kazachski, oddając *gilmān* jako „bozbalalar” (młodzieńcy), a *wildān* raz jako „bozbalalar”, a raz jako „balalar” (dzieci). Konsekwentnie nie wprowadzają różnic oba przekłady perskie – zarówno szyicki M. Širāziego, jak i sunnicki – w obu zastosowany został leksem „nowġawānān”. Tłumacz na hiszpański odróżnia terminy, oddając *gilmān* jako „muchachos” – chłopcy, a *wildān* jako „jóvenes” – młodzieńcy. W przekładzie bośniackim mamy we wszystkich miejscach „służących”, w portugalskim zaś „młodzieńców”.

Choć materiał wydaje się dość obszerny, to trudno wysunąć jakieś jednolite wnioski. Można odnieść przede wszystkim wrażenie, że wielu tłumaczy nie zwracało uwagi na różnice pomiędzy *gilmān* a *wildān*, czasem oddając ten sam termin na dwa sposoby. Oczywiście nie byłby to problem w przypadku zwykłego tekstu literackiego, w omawianej sytuacji mamy jednak do czynienia z konkretnym terminem koranicznym. Analiza komentarzy daje dodatkowe możliwości oceny przytaczanych przekładów. A zatem należałoby, moim zdaniem, wprowadzić tu zróżnicowanie zgodne z oryginałem. Najlepiej, żeby w przypadku *gilmān* pojawił się bezpośrednio lub pośrednio element służby, co nie zawsze jest możliwe, bo większość języków prawdopodobnie takiego leksemu nie ma, ale nawet wprowadzenie innego słowa na określenie „młodzieńca” jest lepszym wyjściem niż ujednocianie tych leksemów. W tym kontekście zatem najlepiej wyszli z porównania Buczacki, J. Hämeen-Antilla, Elmalılı, A.Ö. Başkanlıġında i in., Kazimirski (choć niepotrzebnie wprowadza dwa terminy na *wildān*), Paret, Pickthall i Bell. Konsekwentne rozróżnianie, choć bez elementu „służby”, wprowadzają także: polski przekład ahmadijji, Surdel, Porochowa, Henning i J. Cortés. Pozostałe przekłady albo nie odróżniają tych terminów, albo wprowadzają bałagan w ekwiwalentach. Odrębnym przypadkiem jest przekład bośniacki Korkuta, gdzie oba terminy zostały konsekwentnie oddane jako „służący”, co wydaje się zbytnim ujednoznaczeniem i uproszczeniem zagadnienia.

## Koraniczni chłopcy a homoseksualizm

W żadnym z analizowanych powyżej tekstów nie wspomina się o możliwych związkach „rajskich chłopców” z homoseksualizmem, co oczywiście nie dziwi ze względu na z zasady ich apologetyczny charakter. O tego typu konotacjach w dziełach nielicznych uczonych muzułmańskich wspomina jednak Khaled el-Rouayheb

w monografii na temat homoseksualizmu w świecie islamu<sup>56</sup>. Seksualnego wykorzystania „rajskich chłopców” zdaje się nie wykluczać turecki uczony Muḥammad Zīrekzāde (zm. 1601) w pozostającej dotąd w rękopisie pracy *Ḥāṣiya ‘alā Al-Ašbāh wa-an-naẓā’ir* (Komentarz do „Podobieństw i analogii”), który łącząc werset 76: 19 z wersetem 41: 31 – „I dla was będzie tam to, o co wy poprosicie”, dowodzi, że chłopcy będą mogli służyć seksualnie mężczyznom w Raju. Krytykujący go również turecki teolog Ismā‘īl as-Bursawī (zm. 1724) zdecydowanie odrzuca ten pogląd, podkreślając, że cielesne piękno „rajskich chłopców” jest tylko przedmiotem podziwu<sup>57</sup>. Co się zaś tyczy drugiego wersetu, to wprawdzie mieszkańcy Raju otrzymają, o co poproszą, ale na pewno nie będą oni pragnęli stosunków homoseksualnych (*liwāt*).

Tak czy inaczej, homoseksualny kontekst *wildān* i *gilmān* nie był przez uczonych muzułmańskich szeroko eksplorowany, choć w dwuznaczny sposób pojawiał się na przykład w literaturze pięknej. Problem ten pojawia się współcześnie na muzułmańskich stronach internetowych, gdzie uczeni muzułmańscy odpowiadają na pytania wiernych dotyczące wszelkich kwestii. Przynajmniej dwie odpowiedzi imamów dotyczące tego zagadnienia przeczytać można na stronie *Al-Islām su ‘āl wa-ġawāb / Islam – pytanie i odpowiedź* (<https://islamqa.info/ar>). Pytanie na interesujący nas temat zostało zadane 21.10.2011 roku i nosi numer 174691<sup>58</sup>. Podobna problematyka, choć już mniej obszernie, poruszona została na stronie *Multaqā Ahl at-Tafsīr* (Spotkanie egzegetów)<sup>59</sup>.

Rzecz jasna *‘ālimowie* jednoznacznie odpierają zarzuty, stawiane jakoby przez jakichś bezbożników (*mulhid*). Jak można się spodziewać, spotykamy tu argumenty w rodzaju, że społeczeństwo muzułmańskie jest czyste, a takie zjawiska, jak homoseksualizm, traktowany przez odpowiadającego jako choroba, jest w islamie odrzucany i karany, jak zresztą wszelkie wszeteczeństwa i bezceństwa. Poprzez tę odpowiedź możemy się dowiedzieć, jakie jeszcze zarzuty pojawiają się ze strony owych „bezbożników”. Otóż owi *gilmān* i *wildān* mieliby być nagrodą dla tych muzułmanów, którzy czują pociąg do tej samej płci, ale za życia powściągali te skłonności i prowadzili przykładowe życie rodzinne. Ta właśnie cierpliwość miałyby być swego rodzaju „wyrównaniem krzywd”.

„Rajscy chłopcy” bywali wykorzystywani jako część obrazowania w klasycznej poezji arabskiej, w czym przodował, jak się wydaje, Abū Nuwās, który porównywał do nich swoich kochanków<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Kh. el-Rouayheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*, Chicago–London 2005, s. 133–135.

<sup>57</sup> I. al-Bursawī, *Tafsīr rūḥ al-bayān*, Bayrūt b.r.w., t. III, s. 198–199.

<sup>58</sup> *Daf‘ al-Ifṭirā‘ al-mubṭilīn fī anna al-ġilmān al-muḥalladīn ḥuliqū li-al-miṭliyyīn*, <https://islamqa.info/ar/answers/174691/أفتراء-المبطلين-في-أن-الغلمان-المخلدين-أخلاق-المثليين> [dostęp: 3.05.2019].

<sup>59</sup> *Al-Wildān al-muḥalladūn fī Al-Qur‘ān al-Karīm*, <https://vb.tafsir.net/tafsir56085/#.XM8ZxaQwjcd> [dostęp: 3.05.2019].

<sup>60</sup> Rustumji, *Beauty in the Garden*, *op. cit.*, s. 299–300.

## Podsumowanie

Kim zatem są *wildān muḥalladūn* i *gilmān* w muzułmańskim Raju? Teologowie i egzegeci Koranu, jak widać z powyższego, i czego oczywiście należało się spodziewać, nie są zgodni co do ich istoty. Pewne jest, że należą do mieszkańców Raju, ale nie wiadomo, jakiej są natury. Część uczonych uważa, że są istotami pochodzącymi z Ziemi, ale sąd ten jest dość powszechnie krytykowany. Jeśli miałyby to być dzieci mieszkańców Raju, to powstaje problem – dlaczego miałyby być oddane na służbę – czy to swoim rodzicom, czy też innym muzułmanom, którzy trafili do Raju? Większych problemów nie budzi sąd, że to dzieci „bałwochwalców” lub „niewiernych”, ale, jak zauważyłem, opinia ta nie cieszy się zbyt wielkim poparciem komentatorów<sup>61</sup>.

Nie jest jasne utożsamienie *wildān* z *gilmān*. Wprawdzie niektórzy komentatorzy opowiadają się za równoznacznością, ale nie jest to pewne. I choć i jedni, i drudzy są porównywani do pereł ze względu na swą urodę, to być może są innej natury – *gilmān* rajskiej, a *wildān* ziemskiej.

Nie ulega w zasadzie wątpliwości, że zarówno jedni, jak i drudzy zostali przeznaczeni do służby mieszkańcom Raju – każdy z nich ma przynajmniej tysiąc służących – ale jeden z komentatorów zwraca uwagę, że w Raju przecież nikt się nie męczy i nie ma powodów do służenia. Ten wątek nie jest jednak zbyt powszechny.

Problematyczny jest wiek *wildān* i *gilmān*. W kontekście twierdzeń, że są to małe dzieci, które zmarły, nie mogąc jeszcze ani zgrzeszyć, ani dokonać dobrych uczynków, niekonsekwencją jest, żeby określać ich jako dorosłych. 33-letni mężczyzna nie będzie po arabsku określony jako *walad* – może być najwyżej stosunkowo młodym służącym, i w tym wypadku dopuszczalne byłoby zastosowanie do niego terminu *ḡulām*, uwzględniającego młody wiek i służbę. Rzecz jasna, zdają sobie sprawę z metaforycznego znaczenia owych 33 lat – w tym wieku są wszyscy mieszkańcy Raju – ale szczególnie podkreślanie młodości „rajskich chłopców” (tylko mali chłopcy mogą nosić kolczyki!) wydaje się w tym kontekście dużą niekonsekwencją.

Biorąc pod uwagę tekst As-Saffarīniego, analizowane komentarze oraz przekłady na języki obce, chciałbym na koniec zaprezentować nową na gruncie polskim interpretację trzech ajatów, w których jest mowa o „rajskich chłopcach”, opierając się na przekładzie Bielawskiego:

52: 24 – I będą krążyć pośród nich chłopcy, będący na ich usługach, podobni do ukrytych pereł.

56: 17 – I będą krążyć pośród nich pachołeta z kolczykami w uszach.

76: 19 – I będą krążyć pośród nich pachołeta z kolczykami w uszach.

Leksem *wildān* oddaję jako „pachołeta”, *muḥalladūn* zaś jako „z kolczykami w uszach”, jest to bowiem interpretacja możliwa w świetle zarówno tekstu

<sup>61</sup> Cytowana wyżej N. Rustomji (s. 302) wnioskuje z tego, że „powiązanie młodości z ziemskimi dziećmi muzułmanów lub niemuzułmanów świadczy o tym, że młodzi ulegają kosmicznej transformacji”. Wydaje się to daleko idącą nadinterpretacją. Komentatorzy w tym przypadku analizują w pełni – można powiedzieć – „praktyczne” problemy, nie odnosząc się do spraw kosmicznych.

As-Saffārīnego, jak i wielu klasycznych *tafsīrów*<sup>62</sup>. Skłania mnie ku niej dodatkowo stwierdzenie Ibn Qayyima, że dopisywanie „rajskim chłopcom” nieśmiertelności w sytuacji, gdy wszyscy wokół są nieśmiertelnymi mieszkańcami Raju, jest zbędnym nadmiarem. Znaczenie *muqarraṭūn* pojawia się także w najstarszym słowniku języka arabskiego, *Kitāb al-‘ayn* Al-Farāhīdīego (zm. 791), co świadczy o tym, że znaczenie to funkcjonowało w arabszczyźnie tamtego okresu<sup>63</sup>, znacznie wcześniej niż najstarszy uwzględniany przeze mnie *tafsīr* Aṭ-Ṭabarīego. Proponuję w tym kontekście zrezygnować ze słowa „młodzieńcy”, ponieważ młodzieniec to już nie dziecko i prawdopodobnie młodzieńcom nie przystoi już nosić kolczyków. Jednakże „pachole” funkcjonowało w dawnej polszczyźnie także jako synonim dla „pazia”. Słowo *gulām* oddaję jako „chłopcy”. W języku polskim nie znajduję odrębnego leksemu łączącego młodość ze służbą, ale istnieją w naszym języku określenia typu „chłopiec na posyłki”, więc właśnie „chłopiec” lepiej sprawdza się w tym przypadku niż „młodzieniec”<sup>64</sup>.

Powyższa analiza przekazów dotyczących trzech słów w Koranie wyraźnie wskazuje, że w islamistyce nawet w kwestii Koranu, pomimo tak rozbudowanych badań nad nim, nikt nigdy nie powie ostatniego słowa. Dla zrozumienia świętej księgi islamu konieczne jest stałe wgłębianie się w jej konteksty językowe i kulturowe, bo każdy ajat, ba, nawet każde słowo może niespodziewanie odkryć przed nami nieznane dotąd perspektywy. To świadczy o tym, że Koran, pomimo kilkunastu stuleci od jego powstania, pozostaje nadal księgą żywą i pełną tajemnic, a podejmując się przekładu tego dzieła, nie można odnosić się wyłącznie do istniejących tłumaczeń, lecz należy sięgać znacznie głębiej.

## Bibliografia

- Al-‘Aḡamī M., *As-Saffārīnī. Riḥlat at-ṭālibīn wa-ḡāyat al-mustaḡiżīn*, [w:] *Ṭabṭ al-imām As-Saffārīnī al-Ḥanbalī*, Dimašq b.r.w., s. 7–14.
- Ahmed W., *The Characteristic of Paradise (Ṣifat al-Janna): a Genre of Eschatological Literature in Medieval Islam*, [w:] *Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, S. Günther, T. Lawson (red.), Leiden 2017, vol. 2, s. 817–849.
- Badawi E.M., Haleem M.A., *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Leiden–Boston 2008.
- Al-Baḡawī A.M., *Ma‘ālim at-tanzīl*, M. ‘A.A. an-Nimr, ‘U.Ġ. Ḍamīriyya, S.M. al-Ḥaraš (red.), Ar-Riyāḍ 1409 h.
- Al-Baḡdādī ‘A.D., aš-šahīr bi-Al-Ḥāzin, *Lubāb at-ta’wīl fī ma‘ānī at-tanzīl*, ‘A.S. Šāhīn (red.), Bayrūt 2004.
- Al-Bayḏāwī N.D., *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*, M. al-Mar‘ašilī (red.), Bayrūt b.r.w.
- Al-Bursawī I., *Tafsīr rūḥ al-bayān*, Bayrūt b.r.w.

<sup>62</sup> Na przykład Aṭ-Ṭabarī, t. XXIII, s. 564; Al-Baḡawī, t. VIII, s. 10; Az-Zamaḥšarī, s. 1076; Aṭ-Ṭabarī; Al-Qurṭubī, t. XX, s. 187; Ibn Qayyim, s. 238; Ibn Kaḡīr, t. VIII, s. 292.

<sup>63</sup> Al-Ḥalīl Ibn Aḡmad, *Kitāb al-‘ayn*, ‘A.Ḥ. al-Hindāwī (red.), Bayrūt 2003, t. I, s. 432.

<sup>64</sup> Redaktorzy *Roads to Paradise* skłaniają się, jak się wydaje, do interpretacji *wildān* jako „servants”, *ḡilmān* zaś jako „slave boys”, o czym świadczą sformułowania w indeksie (s. 1469), co nie wydaje mi się w pełni uzasadnione. Wskazuje to jednocześnie, że nie zgadzają się, podobnie jak ja, z brakiem konsekwentnego rozróżnienia tych terminów w dotychczasowej praktyce arabistyczno-islamistycznej.

- Corpus Coranicum*, <https://corpuscoranicum.de/> [dostęp: 8.08.2021].
- Daf' al-Ifṭirā' al-muḥṭilīn fī anna al-ġilmān al-muḥalladīn ḥuliqū li-al-miṭliyyīn*, <https://islamqa.info/ar/answers/174691/دفع-افتراء-المبطلين-في-ان-الغلمان-المخلدين-خلقوا-للمتلبين> [dostęp: 3.05.2019].
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- Der Koran*, tłum. H. Bobzin, München 2012.
- Der Koran*, tłum. M. Henning, Leipzig 1989.
- Der Koran*, tłum. R. Paret, Stuttgart, Berlin, Cologne, Mainz 1982.
- Der Koran*, tłum. Th. Grigull, Halle [1901].
- Drozd A., *W sprawie autorstwa „Koranu Buczackiego”*, [w:] *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej, Poznań, 9–10 czerwca 1997*, H. Jankowski (red.), Poznań 1998, s. 69–83.
- El Sagrado Corán*, tłum. J. Cortés, San Salvador 2005.
- Gardet L., *Djanna*, [w:] *The Encyclopaedia of Islām*, CD-ROM Edition v. 1.1, Leiden 2001.
- Al-Ġawziyya I.Q., *Badā'ī' at-tafsīr*, Y. Muḥammad, Ṣ.A. aš-Šāmī (red.), Ad-Dammām 1427 h.
- Al-Ġawziyya I.Q., *Ḥādī al-arwāḥ ilā bilād al-afrāḥ*, Z. an-Našīrī (red.), [Ġudda b.r.w.].
- Al-Ġazālī A.H., *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, Ṣaydā-Bayrūt 2005.
- Günther S., Lawson T. (red.), *Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, vol. 1–2, Leiden 2017.
- Al-Ḥalīl Ibn Aḥmad, *Kitāb al-'ayn*, wyd. 'A.Ḥ. al-Hindāwī (red.), Bayrūt 2003.
- Holy Quran*, tłum. M.M. Pickthall, Karachi 1975.
- Ibn Kaṭīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'aẓīm*, S. as-Salāma (red.), Ar-Riyād 1999.
- Il Corano*, tłum. A. Bausani, Milano 2010.
- Imrū' al-Qays, *Dīwān*, M. 'Abd aš-Šāfi (red.), Bayrūt 2004.
- Al-Iṣbahānī A.N., *Ṣiḡat al-Ġanna*, wyd. 'A. R. Ibn 'Alī Riḍā (red.), Bayrūt 1995.
- Koraani*, tłum. J. Hämeen-Antilla, Helsinki 2013.
- Korán*, tłum. I. Hrbek, Praha 2000.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Koran*, tłum. J. Surdel, New Jersey 2011.
- Koran*, tłum. J.M. Tarak-Buczacki, Warszawa 1858.
- Koran*, tłum. M. Czachorowski, Białystok 2018.
- Koranas*, tłum. R. Jakubauskas, Vilnius 2010.
- Koran*, tłum. И. Крачковский, Минск – Ростов-на-Дону 1990.
- Koran*, tłum. И. Порохова, Москва 2006.
- Koran*, tłum. М. Якубович, Київ 2017.
- Кұран Кәрім*, tłum. А.Б. Әкімханов, Н.С. Анарбаев, Астана 2017.
- Kur'an*, tłum. B. Korkut, Al-Madīna al-Munawwara 1991/1992.
- Kur'an-ı Kerīm*, tłum. A.Ö. Başkanlığında i in., Al-Madīna al-Munawwara 1987.
- Kur'an-ı Kerīm*, tłum. Elmalılı, İstanbul 2007.
- Le Coran*, tłum. A. Kazimirski, İstanbul 2007.
- Le Coran*, tłum. R. Blachère, Paris 1957.
- Luxenberg Ch., *The Syro-Aramaic Reading of the Koran – A Contribution to the Decoding of the Koran*, Berlin 2007.
- Al-Ma'ānī*, <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/خلد/> [dostęp: 3.05.2019].
- Nobre Alcorão*, tłum. H. Nasr, Al-Madīna al-Munawwara 2002/2003.
- Piwiński R., *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989.
- Qorān-e Kerīm*, Al-Madīna al-Munawwara 1996/1997.
- Qorān-e Kerīm*, tłum. M. Šīrāzī, Eṣfahān, b.r.w.
- Al-Qurtubī M., *Al-Ġāmi' li-aḥkām Al-Qur'ān*, 'A.A. at-Turkī (red.), Bayrūt 2006.
- Qutb S., *Fī zīlāl Al-Qurān*, Bayrūt 2003.
- El-Rouayheb Kh., *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800*, Chicago–London 2005.



- Rustomji N., *Beauty in the Garden: Aesthetics and the Wildān*, Ghilmān and Hūr, [w:] *Roads to Paradise*, [w:] *Roads to Paradise. Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam*, S. Günther, T. Lawson (red.), Leiden 2017, vol. I, s. 299–302.
- As-Saffārīnī al-Hanbalī M.I.A., *Al-Buḥūr az-zāḥira fī ‘ulūm al-Āḥira*, M.I. Šalabī Šūmān (red.), Al-Kuwayt 2007.
- Šalabī Šūmān M.I., *Tarġamat al-muṣannif*, [w:] Muḥammad as-Saffārīnī, *Al-Buḥūr az-zāḥira*, t. I, s. 8–14.
- Šwiḡty *Koran*, Islamabad UK 1996.
- Aṭ-Ṭabarī A.Ĝ., *Ĝāmi‘ al-bayān ‘an ta‘wīl Al-Qur‘ān*, A.A. at-Turkī (red.), Al-Ĝīza 2001.
- Aṭ-Ṭabarsī A.‘A., *Maġma‘ al-bayān fī tafsīr Al-Qurān*, <http://www.holyquran.net/tafseer/majma/index.html> [dostęp: 3.05.2019].
- Aṭ-Ṭabāṭabā‘ī M.H., *Al-Mīzān fī tafsīr Al-Qurān*, Bayrūt 1997.
- Tafsīr al-Ġalālayn*, F.D. Qabāwa (red.), Bayrūt 2003.
- The Holy Qur‘ān*, tłum. A.Y. Ali, Beirut b.r.w.
- The Koran*, tłum. J.M. Rodwell, London–New York 1957.
- The Qur‘ān*, tłum. R. Bell, Edinburgh 1937–1939.
- Al-Wildān al-muḥalladūn fī Al-Qur‘ān al-Karīm*, <https://vb.tafsir.net/tafsir56085/#.XM8ZxaQwjcd> [dostęp: 3.05.2019].
- Az-Zamaḡšarī M., *Tafsīr al-kaššāf*, red. Ğ. Šaymā, Bayrūt 2009.
- Az-Ziriklī Ğ.D., *Al-A‘lām*, Bayrūt 2002.
- Żygulski Z., *Obraz raju w sztuce islamu*, [w:] *Orient i orientalizm w sztuce*, E. Karwowska (red.), Warszawa 1986, s. 19–41.