

ANNA MROZEK

WYBRANE ASPEKTY ISLAMU SUDAŃSKIEGO

Islam afrykański jest religią mało u nas znaną, będącą rzadko przedmiotem opracowań naukowych, mimo iż właśnie ta religia zyskuje w ostatnich latach w Afryce coraz większą liczbę nowych zwolenników¹.

Islam afrykański, nazywany również czarnym islamem, różni się od klasycznego islamu arabskiego brakiem znamion ortodoksyjnych z jednej strony oraz silnym wpływem tradycyjnych kultów afrykańskich z drugiej. Z racji występowania w czarnym islamie dawnych obrzędów, a nawet niektórych elementów wierzeń afrykańskich opartych często na tradycji lokalnej, islam afrykański jest niejednorodny, zróżnicowany. Wymaga on więc badań wielokierunkowych, często drobiazgowych.

Artykuł niniejszy stanowi próbę przedstawienia wybranych aspektów islamu sudańskiego. Zawężenie tematu zostało podyktowane zarówno niedostatkami dostępnego mi materiału przy opracowywaniu tego zagadnienia, jak i złożonością samej problematyki, której nie sposób wyczerpać w jednym artykule. Głównym przedmiotem rozważań jest specyfika islamu sudańskiego oraz formy jego przejawiania się. Mimo częstych dygresji na temat różnych form islamu w poszczególnych częściach Sudanu, występujących w rozważaniach szczegółowych, artykuł jako całość jest próbą syntetycznego przedstawienia głównych cech islamu sudańskiego w aspekcie rozwojowym.

WARUNKI PRZENIKANIA ISLAMU DO SUDANU

W literaturze zgromadzonej do niniejszego artykułu brak jest jednomyślności co do warunków i sposobu przenikania islamu na obszar Su-

¹ Por. J. Kritzec: „Jeden Afrykańczyk na trzech jest muzułmaninem. Istnieje dzisiaj 9—10 Afrykańczyków nawróconych na islam, wobec 1 nawróconego na chrześcijaństwo. 15% muzułmanów we francuskiej Saharze zostało nawróconych na tę wiarę w ostatnich 20 latach” (*L'Islam en Afrique*, „La Documentation Francaise, Articles et Documents”, nr 1027:1960, 29 Nov.).

danu². W zakresie omawianego zagadnienia autorzy poszczególnych opracowań zajmują odmienne stanowisko zarówno w odniesieniu do metod islamizacji Sudanu, jak źródeł i okresu przenikania nowej wiary na ten obszar. I tak, J. C. Froelich stwierdza, iż: „Islam arabski dotarł na obszar Sudanu na drodze podbojów”³. W. M. Watt natomiast, najważniejszy czynnik rozprzestrzeniania się islamu upatruje w penetracji kupców⁴. Stanowisko to podziela I. M. Lewis, dołączając doń jednak ważną rolę misjonarzy islamu w rozprzestrzenianiu tej religii w Sudanie: „Niełatwo jest rozdzielić rolę kupców muzułmańskich w rozprzestrzenianiu islamu [...] od działalności nauczycieli i świętych mężów islamu, ponieważ często spełniali oni obie te funkcje w jednej osobie”⁵. Najpełniejsze określenie sposobów i dróg przenikania islamu do Sudanu daje jeden z najlepszych znawców islamu sudańskiego J. S. Trimingham: „rozpowszechnianie się islamu w Sudanie było rezultatem: przenikania, małżeństw mieszanych, polityki przywódców, handlu i naboru niewolników”⁶. To zwięzłe sformułowanie wymaga pewnych objaśnień. Otóż „przenikanie” oznacza napływ jednostek lub grup ludności wyznającej islam, które napływały na obszar Sudanu głównie z Egiptu. Ta ludność napływowa nawiązywała kontakty z miejscowymi przywódcami, którzy najwcześniej przejmowali zasady nowej wiary, wchodziła w związki małżeńskie z przedstawicielkami wybitniejszych rodzin, za pośrednictwem których islam zyskiwał nowych zwolenników. Ludźmi chętnie przyjmującymi zasady islamu byli również niewolnicy przybyszów arabskich rekrutujący się spośród ludności miejscowej, których fakt przejścia nowej wiary — zgodnie z zasadami islamu — czynił teoretycznie ludźmi wolnymi⁷.

Przytoczone wyżej, sumaryczne określenie dróg przenikania islamu na obszar Sudanu jest pełniejsze od stanowisk autorów cytowanych wyżej i zasługuje na tym większą uwagę, że islam docierał na obszar Sudanu w sposób nietypowy: nie drogą bezpośredniego podboju, lecz różnorodnej infiltracji elementów islamistycznych na przestrzeni wielu wieków. Nic dziwnego więc, że drogi i sposoby przenikania islamu na ten

² Terminu Sudan używam w całym artykule dla określenia terytorium powstałej w 1956 r. Republiki Sudańskiej.

³ J. C. Froelich, *Les Musulmans d'Afrique Noir*, Paris 1962, s. 17.

⁴ W. M. Watt, *Islam and the Integration of Society*, London 1961, s. 127—129.

⁵ I. M. Lewis, *Introduction*, [w:] *Islam in Tropical Africa*, London 1964, s. 20.

⁶ J. S. Trimingham, *The Islam in the Sudan*, London—New York—Toronto 1949, s. 99.

⁷ Według świadectwa Triminghama, we wczesnym okresie napływu zasad islamu do Sudanu: „nowo nawrócony na islam niewolnik, włączany był do trybalnego systemu na prawach mawla [klienta]” (*op. cit.*, s. 99).

obszar są złożone. Nie sądzimy nawet, aby sformułowanie J. S. Triminghama w pełni oddawało złożoność tego problemu, ponieważ nie wymienia on — przynajmniej w tym miejscu — roli misjonarzy-*faki* w Sudanie, którzy odegrali ogromną rolę w kształtowaniu się form pobożności lub sentymentu religijnego w ramach islamu na terenie Sudanu. Nie można również zupełnie odrzucić tezy przytoczonego wyżej J. C. Froelicha o docieraniu islamu na obszar dzisiejszego Sudanu na drodze podbojów. Mimo że obszar Sudanu nie został podporządkowany na drodze zbrojnej żadnemu z władców muzułmańskich w okresie ekspansji islamu, to jednak dwukrotne interwencje zbrojne muzułmańskiego już Egiptu: pierwsza w 641 r., druga w 651 r. zapoczątkowały układ zależności Nubii, zobowiązując ją do płacenia określonego podatku na rzecz Egiptu przez z górą 6 wieków. Zapoczątkowało to również swobodny napływ kupców, a z czasem również osadników arabskich, wprowadzających na obszar chrześcijańskiej Nubii zasady islamu.

Liczne próby uwolnienia się od obowiązku płacenia podatku przez poszczególne plemiona Królestwa Nubii, tłumione były nierzadko przez ingerencję zbrojną, jak np. w wypadku oporu Bedża stłumionego m. in. w 869 r. przez arabskie plemiona Dżuhajna i Rabia' z Górnego Egiptu⁸. Przedstawiciele dwu ostatnich szczepów osiedlali się masowo wśród Bedża, zawierali małżeństwa z kobietami miejscowymi i — mimo ulegania z biegiem czasu wpływom kultury miejscowej — byli również istotnym czynnikiem rozprzestrzeniania islamu.

Wszystkie interwencje zbrojne Egiptu, aż do ataku Mameluków w 1275 r., nie miały jednak na celu nawracania niewiernych, lecz tylko wyegzekwowanie podatku na mocy umowy zawartej w VII w. Uznanie niezależnego bytu królestwa chrześcijańskiego graniczącego z państwem islamu, a co ważniejsze zawarcie z nim paktu pokojowej koegzystencji, którego znaczenie utrzymało się przez 6 wieków, było w okresie potęgi i ekspansji islamu faktem bez precedensu. Tej wyjątkowej pozycji zawdzięcza też Nubia⁹ specyficzną i w przeważającej mierze pokojową formę przenikania islamu.

Autorzy opracowań specjalistycznych, którzy przyjmują, że nosicielami ideologii islamu na tym obszarze byli muzułmańscy kupcy, osadnicy lub misjonarze pochodzenia arabskiego, egipskiego, a nawet berberyjskiego¹⁰, ustalają początek okresu ich działalności w granicach od

⁸ Por. H. A. MacMichael, *The History of the Arabs in the Sudan*, t. 1, Cambridge 1922, s. 155.

⁹ Królestwo Nubia powstało w VII w. jako rezultat połączenia trzech mniejszych królestw chrześcijańskich: 'Alwa, Muqarra i Maris lub Nobadia. Stolicą Królestwa Nubii została Dongola.

¹⁰ Lewis wskazuje na napływ elementów muzułmańskich z Egiptu (*op. cit.*,

VII do XIV w.¹¹. Wszystkie te stanowiska, cenne dla zrozumienia poszczególnych etapów przenikania islamu, zaciemniają jednak obraz całości.

Wychodzimy z założenia, że napływ islamu do Sudanu zaznacza się od momentu dotarcia tej religii na obszar Egiptu (641 r.). W tym wypadku opieramy się nie tylko na świadectwie ogólnie cenionego historyka H. A. MacMichael¹², ale również na świadectwie zachowanego dokumentu traktatu pokojowego między Egiptem a Sudanem z 651/652 r. Jednym z punktów tego traktatu był warunek zapewnienia swobody praktyk religijnych muzułmanom, przebywającym na obszarze chrześcijańskiej Nubii oraz ochrony ich świątyń, wysunięty przez Egipt¹³. Ten punkt umowy między oboma państwami wskazuje na fakt istnienia wyznawców islamu na terenie Nubii już w I w. ery muzułmańskiej, co mogło być tylko rezultatem napływu jednostek lub grup ludzi wyznających tę religię. W tym wczesnym okresie byli to prawdopodobnie Arabowie, pozostający wcześniej w bliskim kontakcie z gminą muzułmańską założoną przez Mahometa, którzy na teren Sudanu dotarli z Egiptu lub Abisynii¹⁴.

Początkiem drugiego etapu islamizacji Sudanu w wyniku dalszego, liczniejszego już napływu osadnictwa arabskiego, jest IX w. W tym czasie przybywają tu zarówno uchodźcy polityczni z obszaru Egiptu, w wyniku przemian politycznych zachodzących w tym kraju, jak również uczestnicy karnych ekspedycji wojsk egipskich przeciwko poszczególnym grupom ludności Sudanu, odmawiającym płacenia podatku przewidzianego w umowie z VII w. W X—XIII w. kolejno upadające dynastie muzułmańskiego Egiptu (Fatymidów 1171 i Ajjubidów 1250) przyczyniły się bezpośrednio do napływu dalszych emigrantów politycznych na obszar Nubii. Ta ostatnia nie utraciła jednak swej niezależności politycznej.

s. 4); MacMichael na osadnictwo Arabów (*op. cit.*, s. 163) A. J. Arkell na napływ plemion Rabi'a i Dżuhajna (*History of the Sudan*, London 1966, s. 189); Trimmingham na wpływ Berberów z Zachodu (*op. cit.*, s. 99).

¹¹ Lewis ustala początek przenikania elementów muzułmańskich na obszar Sudanu na VII w. (*op. cit.*, s. 4); R. C. Stevenson na XIV w. (*Some aspects of the islam penetration to the Nuba Mountains*, [w:] *Islam in Tropical Africa*, s. 208); Arkell na IX w. (*op. cit.*, s. 189), MacMichael na IX w. (*op. cit.*, s. 163).

¹² MacMichael: „Ten sam element, wpierw egipski, a potem egipsko-arabski, napływowy, docierał ciągle i nieprzerwanie na obszar północnego Sudanu...” (*op. cit.*, s. 14).

¹³ Por. Lewis, *op. cit.*, s. 147; MacMichael, *op. cit.*, s. 157—158.

¹⁴ Abisynia była miejscem uchodźstwa Arabów-muzułmanów w okresie poprzedzającym sukcesy polityczne twórcy islamu, Mahometa (571—632).

Od chwili objęcia władzy przez Mameluków w Egipcie zmienia się również pozycja chrześcijańskiej Nubii. Po raz pierwszy od chwili zawarcia układu pokojowego z przedstawicielami świata islamu Nubia staje się obiektem świętej wojny. Jest to początek nowego etapu islamizacji Nubii, tym skuteczniejszego, że chrześcijańska Nubia znajdowała się w stadium upadku. W latach 1287—1289 oraz 1315—1317 Mamelucy podejmowali szereg wypraw wojskowych przeciwko Nubii, zakończonych jej ostatecznym upadkiem politycznym. Formalne utrzymywanie się władców nubijskich do XVI w. nie miało większego znaczenia dla niepodległego bytu Nubii tym bardziej, że począwszy od XIV w. władcy nubijscy byli muzułmanami.

Mamelucy po opanowaniu Nubii zachęcali muzułmanów do osiedlenia się na terenie Sudanu, co dało początek masowemu napływowi koczowników arabskich na ten obszar. Koczownicy ci, wkraczając na teren Sudanu od północy, podążali wzdłuż Nilu do Dongoli, a stamtąd do Białego Nilu oraz w kierunku południowo-zachodnim do Kordofanu. Inne grupy osadników arabskich, również napływające od strony Egiptu, przenikały do Darfuru w zachodniej części Sudanu, gdzie spotkały się z muzułmańską ludnością napływową pochodzenia berberyjskiego. Ten nowy, masowy napływ ludności arabskiej wywarł duży wpływ na ludność miejscową w kierunku jej arabizacji i islamizacji.

W XIII w. zapoczątkowany został na terenie Sudanu nowy kierunek infiltracji ideologii islamu z północno-zachodniej Afryki. W 1240 r. władca zislamizowanego Królestwa Kanem, znajdującego się wówczas u szczytu swej potęgi, obejmuje kontrolę nad szlakiem handlowym, biegnącym przez Darfur aż do wyspy Sai w Nubii¹⁵. Dało to początek napływowi kupców berberyjskich na obszar Sudanu, a także pielgrzymów z zachodniej i północnej Afryki udających się tą drogą do Mekki, wreszcie, począwszy od XIV w. osadnictwu grup berberyjskich. Odtąd specyficzne formy islamu północnoafrykańskiego zajmują stałą i pewną pozycję w islamie sudańskim.

Wiek XV—XVI to etap szybko postępującej islamizacji Sudanu. Coraz częstsze i liczniejsze przejmowanie zasad islamu przez podstawową ludność Sudanu było tym łatwiejsze, że chrześcijaństwo w Nubii, jako religia klasy panującej nigdy nie stało się religią ludową. Przyjęcie islamu, dające realne możliwości uzyskania wyższej pozycji społecznej, nie stwarzało poważniejszych sytuacji konfliktowych, ponieważ powierzchownie przyswajane przez Sudańczyków zasady nowej wiary stwarzały możliwość nasycenia ich treścią tradycyjnych wierzeń i obyczajów animistycznych. Mimo to proces islamizacji nie przebiegał tu bez oporów.

¹⁵ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 198, 201.

Plemionami najwolniej podlegającymi wpływowi islamizacji, wśród których do dzisiaj istnieją pokaźne grupy pogan, są Bedża i Nuba. Teren dzisiejszego Sudanu południowego, pozostający poza zasięgiem emigracji arabskiej, jest nadal animistyczny, z nieznacznymi wpływami chrześcijaństwa począwszy od wieku XIX.

W 1517 r. nowym władcą Egiptu zostaje turecki sułtan Selim I. Fakt ten zapoczątkował nowe ożywienie hasła walki z niewiernymi, co nie mogło pozostać bez wpływu na dalszy proces islamizacji Sudanu. Odbiciem wzrastających wpływów islamu w Sudanie w tym czasie było powstanie pierwszej dynastii islamistycznej na początku XVI w., dynastii Fung. Powstała ona na gruzach dawnego, chrześcijańskiego Królestwa Nubii, dokładnie jednej z jego prowincji, zwanej Królestwem 'Alwa. Stolicą Fung stało się miasto Sennar. Nie jest jasne pochodzenie etniczne tej dynastii. H. A. MacMichael zalicza Fung do grupy Nuba, którą z kolei wyprowadza od predynastycznych Egipcjan¹⁶. W większości opracowań określa się przedstawicieli dynastii Fung jako czarnych władców muzułmańskich, którzy w początkowym okresie swej władzy pokonali nie tylko Królestwo 'Alwa (1504), ale także plemiona arabskie, występujące na tym terenie¹⁷.

Okres władzy dynastii Fung ma dość ważne znaczenie dla islamizacji Sudanu, ponieważ pierwszy muzułmański władca tej dynastii, 'Omar Dunqas, zapoczątkował proces nauczania islamu, różny od nieskoordynowanego poprzednio procesu przenoszenia poszczególnych pojęć islamu przez przedstawicieli muzułmańskiej ludności napływowej. Na zaproszenie tego władcy przybywali na obszar państwa Fung mistrzowie lub nauczyciele różnych ugrupowań islamu z Hidżazu, Egiptu oraz północno-zachodniej Afryki. Wnosili oni tutaj różne poglądy i kierunki umysłowe rozwijające się w różnych częściach świata islamistycznego, od ortodoksyjnych zasad tej religii (Hidżaz, częściowo Egipt), do mistyczno-panteistycznych. Napływ nauczycieli islamu z tak różnych ośrodków, reprezentujących nierzadko przeciwstawne kierunki nauczania, uwarunkował również wielowarstwowy, złożony charakter islamu sudańskiego, o czym mowa będzie w dalszej części artykułu. W okresie władzy dynastii Fung rozszerzają się także kontakty Sudańczyków z innymi ośrodkami islamu. Zwłaszcza Egipt był krajem, do którego wyruszali Sudańczycy w celu podjęcia studiów islamistycznych, ale wielu z nich podejmowało pielgrzymkę do Mekki, czym zdobywali sobie powszechne uznanie.

W tym samym czasie, kiedy islam rozprzestrzenił się we wschodniej i środkowej części Sudanu w zasięgu dynastii Fung, podobny proces do-

¹⁶ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 31, 197.

¹⁷ Froelich, *op. cit.*, s. 54.

konywał się w zachodniej części Sudanu w Darfurze, gdzie zasady nowej religii napływały z muzułmańskiego Królestwa Bornu począwszy od XVI w. W tym właśnie czasie Bornu znajdowało się w okresie szczytowego rozwoju, a władca tego kraju Muhammad 'Idris (1526—1545), prowadził wojny rozszerzające znacznie obszar państwa. Jest prawdopodobne, że wojska jego dotarły do Darfuru¹⁸. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że tą drogą przenikały do Sudanu wpływy islamu z zachodniej i północnej Afryki. Około 1603 r. nastąpił upadek Królestwa Bornu. Począwszy od tego okresu na obszarze Darfur zaczęły rozwijać się dynastie lokalne, a począwszy od XVII w. do władzy doszła muzułmańska dynastia Fur¹⁹.

Brak jest dokładniejszych danych o sposobie i zasięgu rozprzestrzeniania islamu przez władców dynastii Fur. Zapewne wzorem wcześniejszych władców dynastii Fung, przyciągali oni na swój dwór nauczycieli islamu. Byli to jednak reprezentanci nurtów o silnym zabarwieniu mistycznym, wywodzący się głównie z zachodniej i północnej Afryki, znacznie luźniej powiązani z ortodoksyjnymi zasadami tej wiary. Wskazuje na to charakter wierzeń Fur, poddanych mniejszym wpływom arabizacji i silniej niż na wschodzie i północy Sudanu, powiązanych z tradycjami miejscowymi, animistycznymi.

Objęcie władzy w Egipcie przez Turków Ottomańskich daje początek nowej ekspansji Egiptu na Sudan. W okresie panowania Khediwy Isma'ily (1863—1879) cały obszar dzisiejszego Sudanu pozostawał już w zasięgu władzy administracji turecko-egipskiej, która wprowadziła do islamu sudańskiego dwa nowe aspekty. Przede wszystkim przybliżone zostały Sudańczykom zasady ortodoksyjnego islamu i jego instytucje. W okresie władzy administracji turecko-egipskiej na terenie Sudanu założone zostały szkoły religijne i prawnicze, a sądownictwo oparte zostało na przepisach prawa koranicznego. Drugim aspektem polityki władz w tym okresie, było wykorzystanie przywódców religijnych działających na terenie Sudanu do celów administracyjnych, poprzez akceptację, a nawet

¹⁸ Według świadectwa Arkell istnieją w Darfurze ślady instytucji Bornu występujących na tym terenie; np. nazwa pałacu el-faszer, pochodząca z Bornu, jest do dziś nazwą miasta w Darfurze, byłej stolicy dynastii Fur; podobne jest pochodzenie tytułu książniczki: meiram. Zdaniem autora fakty te „wskazują na dawne powiązanie Darfur z Bornu w okresie drugiej połowy w. XVI” (*op. cit.*, s. 212—213).

¹⁹ Od plemienia o tej nazwie bierze nazwę prowincja Darfur (Kraina Fur). Ale Fur zawdzięczają swą sławę i pozycję jednemu odgałęzieniu: szczepowi Kungara, stanowiącego rezultat wymieszania się Fur z Arabami. Właśnie Kungara zapoczątkowali władzę dynastii Fur na znacznych obszarach Sudanu. Por. także MacMichael, *op. cit.*, s. 91.

rozszerzenie zasięgu ich władzy. Proces ujednoczenia zasad administracji i prawodawstwa na obszarze Sudanu przygotował w dużej mierze grunt dla późniejszego powstania mahdystów.

Ekspansja Khediwy Isma'ila na wschodzie doprowadziła do zbrojnego konfliktu z Abisynią, a w rezultacie do klęski Khediwy w 1879 r. W dwa lata później w Sudanie wybucha powstanie mahdystów. Był to ruch o podłożu religijnym, któremu towarzyszyły jednak poważne przemiany polityczne, społeczne i ekonomiczne. Jednym z najważniejszych osiągnięć przywódcy tego ruchu — Mahdi'ego, było skupienie przeważającej części ludności dzisiejszego Sudanu północnego we wspólnej walce przeciwko obcej administracji, pod hasłem świętej wojny. Mimo formalnego zaprzepaszczenia osiągnięć ruchu mahdystów w Sudanie po klęsce w 1899 r., wobec ponownego ożywienia się walk i rywalizacji międzyplemiennej, a nierzadko nawrotu do starych obyczajów i wierzeń, sam fakt wystąpienia i działalności Mahdi'ego wywarł ważny, choć nie bezpośredni wpływ na psychikę Sudańczyków; przede wszystkim islam — niezależnie od tego, jakie treści pod niego podkładano — urósł w świadomości Sudańczyków do siły zdolnej przeciwstawić się zjednoczonym siłom wroga, kojarzył się odtąd z okresem potęgi i chwały. Nic też dziwnego, że późniejszy ruch narodowyzwolenczy łączony był na gruncie Sudanu z ideologią islamu, a potomkowie Mahdi'ego otaczani są do dzisiaj powszechną czcią i uchodzą za świętych.

Od 1899 r. Sudan przechodzi pod władzę kondominium egipsko-angielskiego, co w praktyce oznaczało jednak pełną autonomię praw i rządów Brytyjczyków. W okresie rządów brytyjskich w Sudanie nastąpiło dalsze umocnienie się wpływów islamu na tym obszarze. Było to rezultatem zarówno rozwoju i bezpieczeństwa dróg w tym czasie, co sprzyjało szerszej i głębszej penetracji propagatorów tej religii, nierzadko kupców, ale także napływu ludności wiejskiej do miast, stanowiących ośrodki propagandy islamistycznej.

Zasady islamu w ich szerokim, zarówno religijnym, jak i kulturalnym sensie, stanowią również teoretyczną podstawę ugrupowań i partii politycznych w niepodległym już Sudanie (od stycznia 1956 r.)²⁰. Mimo akcentowanej przez niektóre grupy Sudańczyków wspólnoty, a nawet tożsamości z islamem arabskim, islam sudański nosi silne znamiona kultury i obyczajów afrykańskich, co postaramy się wykazać w dalszej części niniejszego artykułu.

²⁰ Dotyczy to rzecz jasna obszaru północnego Sudanu, podczas kiedy o przenikaniu i wpływach tej religii na obszarze południowym wiemy bardzo niewiele, wobec braku wiadomości prasowych z tego terenu.

CECHY SZCZEGÓLNE ISLAMU SUDAŃSKIEGO

Rola i charakter przywódców religijnych działających w Sudanie

W okresie władzy dynastii Fung napływali na obszar Sudanu pierwsi nauczyciele islamu, wnosząc tu zasady systematycznej teologii. Przede wszystkim zasady prawa muzułmańskiego: *fiqh*, *kalam* lub *'ilm al-tawhid*, tj. zasady teologii normatywnej islamu, *tadżwid* (metody recytacji Koranu), a także podstawy gramatyki języka arabskiego, niezbędnej przy studiowaniu tekstu Koranu. Wszyscy ci nauczyciele, przybywający do Sudanu na zaproszenie władców Fung z obszaru Półwyspu Arabskiego, Bagdadu,²¹ ale również z Egiptu, korzystali z wszechstronnej pomocy tych ostatnich i cieszyli się powszechnym szacunkiem ludności miejscowej. Wielu z nich zakładało tu szkoły, w których uczniowie zaznajamiali się z podstawami prawa i teologii muzułmańskiej. Szkoły te często działały przy nowo otwartych meczetach.

Mimo tak sprzyjających warunków do rozprzestrzeniania podstawowych zasad teologii muzułmańskiej te ostatnie nie zapaściły zbyt głęboko korzeni na gruncie sudańskim. Jest to najbardziej widoczne na przykładzie *fiqh*, prawodawstwa muzułmańskiego, które jest podstawą akceptacji teologii normatywnej islamu. Stosunek do kodeksu prawa muzułmańskiego *szari'a*, związanego ściśle z dogmatyką islamu, jest odbiciem stopnia zaangażowania w dogmatykę tej religii. Otóż stosunek Sudańczyków do *szari'a* każe nam zaliczyć ich do nieortodoksyjnego, afrykańskiego odłamu islamu. Wśród ludności podstawowej Sudanu do dzisiaj przeważa prawo zwyczajowe, plemienne. Niektóre szczepy sudańskie, mimo formalnej akceptacji islamu, nie przyjęły wysłanego do nich sędziego, który miał wykonywać swój urząd na podstawie *szari'a*. Przeważa jednak częściowa akceptacja zasad *szari'a* głównie w zakresie prawa rodzinnego, przy równoczesnym utrzymaniu praw szczepowych²¹.

W każdym razie nie zasadom teologii normatywnej zawdzięcza islam swą niewątpliwą popularność na gruncie Sudanu. Emocjonalny związek Sudańczyków z tą religią zapoczątkowali nie znawcy teologii i prawa, lecz mistrzowie suficy (mistycy), rozpowszechniający zasady tego kierunku w formie popularnej. Właśnie ci misjonarze, zwani tutaj *faki*, wywodzący się z różnych szkół sufizmu, przynosili swoje wierzenia i praktyki na grunt Sudanu. Zyskiwali oni posłuch nie tylko wśród istnieją-

²¹ Por. Trimmingham: „Życie socjalne i rodzinne, oparte na prawach islamu powierzchownie, przeniknięte jest lub powiązane z zasadami animizmu, a prawie wszystkie praktyki z nim związane są pochodzenia pogańskiego. Praktyki te są różne wśród poszczególnych szczepów, ras i regionów, ponieważ islam zyskał tu popularność poprzez kompromis z religiami tradycyjnymi” (*op. cit.*, s. 111).

cych już na tym terenie wyznawców islamu, ale również wśród ludności pogańskiej w wielu prowincjach Sudanu. *Faki*, cieszący się szczególną popularnością i uznaniem, uzyskiwali tytuł *wali*, tj. świętych. Termin ten (dosłownie błogosławieństwo — domyślnie Boga) oznaczał pewną moc charyzmatyczną wybranych jednostek, cnotę lub rodzaj fluidu magnetycznego przekazywanego wiernym. Wierzone, że moc świętości *baraka* może być przekazywana na zasadzie kontaktu bezpośredniego i że jest dziedziczna. Stąd groby *wali* stawały się miejscem pielgrzymek, a przedmioty przez nich użytkowane nabierały wartości relikwii. Kierownictwo ugrupowania założonego przez *faki* obdarzonego mocą *baraka* było dziedziczne. Wpływ tych świętych rodzin na wiernych był ogromny, a zakres ich władzy wykraczał często poza zakres spraw religijnych. Czemu zawdzięczają *faki* swoją ogromną popularność i prestiż na terenie Sudanu? Przyczyn tych jest wiele. Jedną z głównych wydaje się potrzeba nawiązania bliskiego, codziennego kontaktu z mocami nadnaturalnymi, które w przekonaniu Afrykańczyka wywierały decydujący wpływ na jego życie. Abstrakcyjna koncepcja odległego Boga-stwórcy zawarta w islamie ortodoksyjnym nie zaspokajała potrzeby bliskiego kontaktu z siłą nadnaturalną, nie angażowała serca ani wyobraźni Afrykańczyka. Tę lukę tkwiącą w islamie wypełnili dopiero *faki*, wprowadzając na gruncie sudańskim koncepcję *wali*, pośrednika między człowiekiem, a odległym Bogiem²². Właśnie kult świętych czyni dla Sudańczyka islam religią żywą. Kult ten, podobnie jak wiara w możliwość uczestniczenia w nadnaturalnej mocy *baraka* związanej z *faki*, wypełnia życie Sudańczyka.

Przyczyną popularności *faki* na gruncie Sudanu tkwi także w treści zasad przez nich głoszonych, wychodzących na przeciw mentalności i przyzwyczajeniom Afrykańczyków. Wspominaliśmy już uprzednio o przenikaniu na grunt Sudanu zasad islamu w obudowie mistycznej. Z racji tych ostatnich powiązań zasady islamu rozpowszechniane przez *faki* w Sudanie odbiegały znacznie od dogmatów islamu ortodoksyjnego. Ale zasady sufizmu nanoszone na grunt Sudanu odbiegały również od założeń twórców tego kierunku, bazujących na ascetyzmie i gnostycyz-

²² *Faki* lub *feki* może być formą dialektu sudańskiego od klasycznego wyrazu arabskiego *faqih*, oznaczającego osobę wykształconą w zakresie prawa muzułmańskiego. Wobec tego jednak, że tytuł *faki* odnosi się w Sudanie do osób przypisujących sobie moc świętości, co wynika z podstaw sufizmu, raczej odbiegających od norm prawa muzułmańskiego, niektórzy badacze łączą termin *faki* ze słowem *faqir*, arabskim ekwiwalentem perskiego derwisza. Jest to jednak skojarzenie czysto etymologiczne, ponieważ w działalności *faki* sudańskich nie odnajdujemy bezpośrednich wpływów sufizmu perskiego. Por. artykuł autorki: *Obrona wartości i znaczenia jednostki w poglądach sufików (mystyków) islamu*, „Etnografia Polska”, t. 11:1967.

mie i stanowiły w istocie przetworzenie sufizmu z teorii ezoterycznej, uprawianej przez nieliczne jednostki, w formę popularną, ludową. Było to równoznaczne ze spłyceciem, a nawet wypaczeniem pojęć sufizmu, przy czym proces ten pogłębiał się w miarę rozszerzania się popularności i autorytetu *faki* tak dalece, że kult dla świętych i jego formy przesłoniły z czasem teoretyczne podstawy tego kultu²³.

Początkowo mistycy, opierając się bardziej na intuicji i odczuciach niż na wiedzy, wędrowali pojedynczo. Z czasem do bardziej sławnych zaczęły dołączać się grupki ludzi młodych, szukających pośrednictwa starszych pustelników. Byli to kandydaci, pragnący wstąpić na mistyczną ścieżkę *tariqa*. W ten sposób powstawały ugrupowania mistyczne, kierowane przez powszechnie szanowanego pustelnika. Początkowo była to więź luźna, urywająca się po śmierci mistrza. Dopiero począwszy od XIII w. powstają pierwsze ugrupowania mistyczne rozwijane już po śmierci mistrza (np. Qadarijja). Niektórzy wybitniejsi uczniowie nazywali siebie zwolennikami nauki mistrza, przekazując ją innym nawet po śmierci patrona. Od tej pory zmienia się również charakter *tariqa*: mistrz szkoli uczniów w określonym kierunku, co daje początek kultowi dla jego osoby; uczniowie, wypełniając przykazania swojego mistrza, obierają określoną *tariqa*, ale poza tym żyją normalnym życiem wśród społeczeństwa, a nie w miejscach odosobnienia. Daje to początek nowej organizacji religijnej. *Tariqa* oznaczają teraz specjalny system doktryn i ćwiczeń zapoczątkowanych przez założyciela. Powszechna jest tendencja wyprowadzania pochodzenia mistrza od potomków proroka islamu, co czyni tego pierwszego spadkobiercą nauki proroka. Kierownictwo *tariqa*, przechodzi po śmierci przywódcy na jego potomków, co jest równoznaczne z przenikaniem siły *baraka* na aktualnego przywódcę. Okres narastania organizacyjnych form *tariqa* znamionuje również przejście od duchowego, indywidualnego kontaktu ucznia z mistrzem, do płaszczyzny kontaktów ogólnych, regulowanych przez odpowiedni rytuał i organizację.

W Sudanie trudno jest przeprowadzić ścisłą granicę między *faki* — mistrzami sufickimi, a przywódcami *tariqa*. I pierwsi, i drudzy dawali początek ugrupowaniom bądź rdzennie sudańskim, jak np. Mirghanija lub Mahdija, bądź też nawiązywali do znanych już wcześniej na innych terenach Afryki *tariqa*, jak np. Tridżanija, Ahmadija itp. Islam sudański

²³ Trimingham, wspominając o niskim poziomie sufizmu w okresie jego przenikania do Sudanu, stwierdza co następuje: „Sufizm sudański stał się wewnętrznie kulturą ukrytą sił zislamizowanych teraz pod postacią *baraka*; stąd sojusz i cześć dla *faki* stała się rzeczą najważniejszą [...] Zyskiwali oni łatwo posłuch wśród ludności osiadłej [Sudanu] wskutek gotowości tych ostatnich do okazywania czci ludziom wyjątkowym, działającym cuda” (*op. cit.*, s. 195).

zachował elementy naniesione tu przez wczesnych mistrzów (związek emocjonalny z zasadami nowej religii) i połączył je ze znamionami późniejszych *tariqa* (zrytualizowana liturgia). Organizacja poszczególnych *tariqa* sudańskich jest bardzo podobna. Różnią się one najczęściej drugorzędnymi szczegółami w zakresie liturgii. Zresztą brak jest najczęściej systematycznej doktryny, ponieważ nie zawsze jest ona formułowana²⁴. Odróżnienie poszczególnych *tariqa* sudańskich wynika z formułowanych odmiennie zasad liturgii i organizacji.

Przywódca ugrupowania zwany jest także *shaikh as-sijada*, ponieważ dziedziczy matę modlitewną od założyciela jako symbol władzy. Zastępca szejka zwany jest *khalifa*, dosłownie następca; może ich być więcej w większym ugrupowaniu. Kalifowie są bezpośrednimi reprezentantami szejka w różnych okręgach, znajdujących się w zasięgu ugrupowania. Członkowie *tariqa* dzielą się na dwie kategorie: towarzyszy szejka pozostających w bliskim z nim kontakcie oraz pozostałą grupę członków, akceptujących autorytet i władzę szejków w formie zbliżonej do czci. Jest to cześć oddawana im ze względu na siłę *baraka*, jaka przysługuje im na mocy pokrewieństwa z prorokiem. Pojęcie *baraka* ma tu znacznie większe znaczenie niż błogosławieństwo. Obejmuje ono wszelkie cudowne działanie i wstawiennictwo, co łączone jest z pojęciem świętości — *wali*. Członkowie ugrupowań mają udział w *baraku* swego przywódcy przez inicjację *akhad al-wird* dokonywaną przez szejka lub kalifa. Uroczystość inicjacji sprowadza się do faktycznego podporządkowania adepta szejkowi-*faki*. Wszelkiego rodzaju instrukcje dla wiernych łączone z uroczystością inicjacji głoszą, iż na pierwszym etapie swej nauki uczeń powinien kochać szejka i upatrywać w nim sens swego życia. Winien on dążyć do pełnego duchowego utożsamienia się z mistrzem, co jest równoznaczne z duchową prezentacją adepta prorokowi. Stąd też sufizm sudański ogniskuje się wokół idealizowanej postaci przywódcy ugrupowania. Dopiero dalsze dwa etapy wtajemniczenia adeptów w zasady *tariqa* stawiają przed nim nakaz zrozumienia założeń mistrza, stopniowe osiągnięcie stanów wizji, kontemplacji — aż do pełnego usamodzielnienia się. Podstawowy, ludowy trzon *tariqa* rzadko kiedy wychodzi poza etap pierwszy.

²⁴ Wśród świętych mężów islamu działających na terenie Sudanu występowali co prawda mistrzowie suficy, którzy głosząc zasady wiedzy ezoterycznej bliscy byli przedstawicielom sufizmu klasycznego. Ale należeli oni do wyjątków i nie zyskiwali większej popularności na gruncie Sudanu, a nawet potępiani byli jako reprezentanci Malamija (kierunku godnego nagany). W przeciwieństwie do nich przywódcy ugrupowań i bractw muzułmańskich w Sudanie, akcentując ścisły związek z systemem ezoterycznym przez pokrewieństwo z prorokiem, wykazywali brak znajomości podstawowych terminów i pojęć sufickich.

Najważniejszym elementem kultu religijnego sudańskich *tariqa*, wykazującym zewnętrzne cechy podobieństwa z sufizmem klasycznym, jest *dhikr* (przypominanie). *Dhikr* w klasycznym sufizmie arabskim było formą oddawania czci Bogu, polegającą na wielokrotnym powtarzaniu słów Koranu lub poszczególnych atrybutów boskich, aż do osiągnięcia stanu duchowej ekstazy. *Dhikr* oznaczało tu zarówno milczące powtarzanie określonych słów: *dhikr khafi*, jak i głośne wymawianie: *dhikr dzali*, z tym jednak, że to ostatnie uważane było za metodę bardziej prymitywną. Milczące *dhikr* cenione było przez wybitniejszych reprezentantów sufizmu jako środek prowadzący do duchowej kontemplacji, a w perspektywie — duchowej jedności z Bogiem. Ale *dhikr* praktykowane przez członków sudańskich *tariqa* występowało w formie popularnej, spłyconej, dość dalekiej od metod kontemplacji duchowej. Powszechna jest tu metoda głośnego *dhikr*, zarówno indywidualna, jak i zbiorowa. Zwłaszcza ta ostatnia ma tu duże znaczenie: zaspokaja ona potrzebę emocjonalnego związku z religią, jest praktyką wiążącą grupę przez wspólne przeżycia. Zbiorowa forma *dhikr*, mająca różny przebieg w różnych *tariqa* sudańskich, posiada w większości wypadków wiele cech zbieżnych z obrzędami rdzennie afrykańskimi. Właściwy moment ekstazy poprzedzony jest najczęściej monotonnym powtarzaniem tych samych słów lub zwrotów oraz śpiewami i tańcami przy akompaniamencie rytmicznych uderzeń w bębny. W ten sposób członkowie *tariqa* wprowadzani są w rodzaj transu, w którym, jak sądzą, osiągają rzeczywisty kontakt ze swym przywódcą lub prorokiem islamu.

W zastosowaniu sudańskich bractw religijnych *dhikr* ma niewiele wspólnego z mistycyzmem. Duchowe elementy mistycyzmu tkwiące w *dhikr*, w popularnym mistycyzmie sudańskim, zastąpione zostały elementami psychofizycznego entuzjazmu. Główna różnica między sufizmem klasycznym a arabskim polega tu na tym, że w pierwszym *dhikr* było środkiem — i to nie najważniejszym — do osiągnięcia duchowego kontaktu z Bogiem, w drugim natomiast środek ten stał się celem samym w sobie. Z drugiej jednak strony trudno oczekiwać od sudańskich *tariqa*, aby przygotowywały one liczną rzeszę mistyków oderwanych od życia. Popularność ich, a nawet powszechność, jest charakterystyczną cechą sufizmu sudańskiego. W przeciwieństwie bowiem do innych krajów Afryki, gdzie członkowie bractw religijnych stanowią tylko znikomą część ludności, w Sudanie praktycznie cała ludność należy do jakiegoś *tariqa*.

Właśnie powszechność *tariqa* na gruncie sudańskim wyłania problem znaczenia ich przywódców i roli, jakie spełniają w życiu swych zwolenników. Wiele ich cech omówionych zostało już wcześniej. Obecnie pragniemy jedynie zatrzymać się nad oceną ich działalności, przedstawianą bardzo różnie w literaturze specjalistycznej. Nie brak tu ocen zdecydowa-

nie negatywnych, określających *faki* jako ludzi często prymitywnych i bezwzględnych, wykorzystujących naiwność i łatwowierność ludzi²⁵. Stanowisko to jest w dużej mierze uzasadnione charakterem działalności *feki*. Wielu z nich wykorzystywało przypisywane im znamiona świętości dla własnych interesów. Ich autorytet i władza podtrzymywane były na przestrzeni wieków metodami nierzadko sprzecznymi z zasadami etycznymi, jakie przypisywali swym przywódcom ich zwolennicy. Możliwości nadużywania autorytetu i władzy przez przywódców religijnych na gruncie afrykańskim sprzyja również fakt, że wszyscy oni są absolutnie samodzielni, nie posiadają zwierzchnika, są autorytetem ostatecznym dla członków ugrupowania, którym kierują. Z drugiej strony ci ostatni, akceptując świętość swego przywódcy jako pewnik nie wymagający sprawdzenia, akceptowali tym samym nawet najbardziej niekonsekwentne posunięcia *faki*, tym bardziej że przywódcy *tariqa* nie precyzowali zbyt jasno założeń teoretycznych zakładanych przez siebie ugrupowań²⁶.

Ale wszystkie te ujemne cechy przywódców religijnych Afryki, do których wypada jeszcze dołączyć ich współczesny konserwatyzm, nie powinny przesłaniać faktu, iż ogromna ich większość odegrała rolę pozytywną. Polegała ona między innymi na stworzeniu szerszych, ponadplemiennych wspólnot religijnych, co w każdym razie stanowiło krok naprzód w porównaniu z wąskimi, nierzadko zwaśnionymi związkami plemiennymi. Nie jest przypadkiem, że jedną z ważnych funkcji *faki* od początku ich pojawienia się w Sudanie była funkcja mediatora w sporach międzyplemiennych. W tym czasie i na tym etapie rozwoju społeczno-ekonomicznego funkcję tę mógł z powodzeniem pełnić tylko przywódca religijny.

Ideologia bractw mistycyzujących, przeniesiona na grunt afrykański, jest dostatecznie atrakcyjna dla mieszkańców tego kontynentu: ezoteryczna wiedza przywódcy łącznie z przysługującą mu siłą *baraka* daje gwarancję skutecznego przeciwdziałania złym mocom i duchom; specjalne zabiegi rytualno-magiczne zmniejszają stan napięcia psychicznego Afry-

²⁵ Por. Froelich: „Marabuci, a więc pośrednicy, nauczyciele i propagatorzy islamu, na gruncie czarnej Afryki, to często zwykli oszuści, żerujący na łatwowierności ludzkiej, rzadziej ludzie bardziej świadomi swych zadań, półpiśmienni. Nie wahają się używać arsenału magiczno-religijnego dla umocnienia swej pozycji” (*op. cit.*, s. 157). Również Trimmingham w odniesieniu do obszaru Sudanu w okresie dynastii Fung: „Feki mieli świetne warunki do całkowitego panowania nad przesądnymi ludźmi dawnej Nubii” (*op. cit.*, s. 108).

²⁶ Por. L. C. Briggs, *Tribes of the Sahara*, Cambridge 1960, s. 98: „Marabut nie czuje się związany z jakąś określoną religią i dlatego podważa zasady własnej ortodoksji; nie uważa się za związanego z żadnym prawem...; neguje możliwość podlegania rygorom moralnym i w ten sposób staje się absolutnym anarchistą”.

kańczyka w wypadkach niepowodzeń życiowych; możliwość uczestniczenia w świętości czczonego przywódcy przez kontakt lub inicjację daje również poszczególnym członkom ugrupowania poczucie bezpieczeństwa, a także świadomość własnej wartości.

Pozytywne cechy działalności przywódców religijnych ujawniły się w pełni w ruchu mahdystów w Sudanie. Powstanie mahdystów nosiło cechy świadomego ruchu narodowego w obudowie religijnej. Ogromny szacunek, jaki przejawiali Sudańczycy od początku pojawienia się *faki* dla nauczycieli, a potem przywódców religijnych, stanowił w pewnym sensie przygotowanie dla autorytetu Mahdi'ego²⁷. Muhammad Ahmad działał w okresie silnego kryzysu wewnętrznego w Sudanie. W okresie ogólnego zniechęcenia będącego rezultatem sprawowania władzy przez administrację turecko-egipską idea Mahdi'ego-wybawiciela była w Sudanie szczególnie silna. Ale okres represyjnych rządów nie połączył Sudańczyków we wspólnym działaniu. Dokonał tego dopiero Mahdi na bazie religijnej. W czasie działalności Mahdi'ego Sudan przeszedł poważne przeobrażenia wewnętrzne tak pod względem religijnym, jak i politycznym, których nie zatarła nawet klęska powstania mahdystów i nawrót do rozdrobnienia politycznego Sudańczyków istniejącego przed wystąpieniem Mahdi'ego. Doraźne zmiany wprowadzone przez Mahdi'ego do codziennego życia Sudańczyków były istotnie poważne. Uczestnictwo różnych grup ludności Sudanu w powstaniu mahdystów osłabiło poważnie więzy plemienne, ale także autorytet lokalnych przywódców religijnych: lojalność w stosunku do nich kolidowała z lojalnością w stosunku do Mahdi'ego. Zresztą istnienie odrębnych ugrupowań w okresie uznawanego powszechnie autorytetu Mahdi'ego nie miało sensu, ponieważ ten ostatni wprowadził jednolity rytuał religijny, obejmujący w okresie jego działania przytłaczającą większość ludności Sudanu północnego.

W sferze życia codziennego i obyczajowego Mahdi wprowadził maksymalną puryfikację i ostre rygory. Wymagał on od wiernych wyrze-

²⁷ Termin Mahdi (dosłownie ten, który jest kierowany) nie posiada swojego pierwowzoru ani w Koranie, ani w tradycji proroka. Pojawia się on dopiero w tradycji X-wiecznej, gdzie przedstawiany jest jako potomek proroka, który pojawi się przed końcem świata. Idea mahdyzmu jest prawdopodobnie bezpośrednim zapożyczeniem od mesjanistycznych koncepcji judaizmu i chrześcijaństwa. Na gruncie islamu idea mahdyzmu była dość szeroko rozpowszechniona, zwłaszcza w wierzeniach ludowych. Terenem, na którym popularność tej idei była szczególnie duża, była właśnie Afryka. W Afryce przynajmniej dwóch założycieli dynastii muzułmańskich: Fatymickiej (w. X) i Almorawickiej (w. XII) oparło swój autorytet na popularnej tu idei mahdyzmu. W Sudanie, przed wystąpieniem Muhammad Ahmada, Mahdim ogłosił się Wad-al-Turabi, ale nie zyskał popularności.

czenia się myśli o doczesnym życiu i wszelkich przyjemności, w tym także muzyki, stosowania magii, używania amuletów, odwiedzania grobów świętych — a więc tego wszystkiego, co stanowi istotę i sens życia Sudańczyka. Umiejętność skupienia wokół siebie tak dużej liczby oddanych zwolenników mimo tych tak ostrych wymogów daje świadectwo o randze Mahdi'ego jako przywódcy i polityka. Sądzymy przy tym, że jednym z czynników sprzyjających procesowi jednoczenia się ludności Sudanu był fakt, że nowy porządek — przynajmniej w początkowym stadium ruchu mahdystów — niwelował różnice społeczne między jego uczestnikami.

Wszystkie te zmiany wprowadzone przez Mahdi'ego w Sudanie były zbyt nagłe i zbyt radykalne, aby mogły się długo utrzymać. Nic więc dziwnego, że klęska ruchu mahdystów spowodowała nawrót do tradycyjnych form kultu religijnego nadal inicjowanych przez *faki*, którzy po upadku powstania mahdystów podjęli ponownie swoje dawne funkcje przywódców religijnych.

Nawrót do dawnych form kultu religijnego, w tym również do praktyk magicznych i animistycznych, zakazanych przez Mahdi'ego, świadczyłby o odejściu od wprowadzonych przez niego innowacji. Ale obok tego zachowały się mniej lub bardziej bezpośrednie ślady działalności Mahdiego. Wpływ ruchu mahdystów przejawia się przede wszystkim w ujednoczeniu założeń i praktyk poszczególnych ugrupowań religijnych w porównaniu z okresem przedmahdyjskim. Również szereg cech i właściwości, jakie przypisywał sobie Mahdi, przeniesione zostały na aktualnych przywódców religijnych, w tym również potomków Mahdi'ego²⁸. Wreszcie odwoływanie się do ludowych form wierzeń i sentymentów, nieobce również Mahdi'emu²⁹, odgrywa poważną rolę w działalności współczesnych *faki*, pragnących ugruntować swój autorytet i popularność. Właśnie ten ostatni element: ciężenie ku tradycyjnym formom wierzeń ludowych i lokalnych, nadaje specyficzny charakter islamowi sudańskiemu, różny od klasycznego islamu arabskiego.

²⁸ Mahdi podkreślał wielokrotnie wysoką rangę swego posłannictwa, podobieństwa między sobą a prorokiem islamu, Mahometem, i wymagał od swych zwolenników bezwzględnego posłuszeństwa i czci. Wszystkie te elementy odnajdujemy w postawie dzisiejszych *faki*, jak również w stosunku członków *tariqa* do swych przywódców.

²⁹ Mahdi wychodził naprzeciw ludowym wyobrażeniom o znakach poprzedzających pojawienie się Mahdi'ego. I tak np. akcentuje zbieżność swego imienia z imieniem proroka Mahometa; wykorzystuje znamię na policzku jako znak posłannictwa; wreszcie ustala hadżdż (pielgrzymkę) do Dżabal Massa (w pasmie Gór Nuba, przedtem noszących nazwę Dżabel Qadir) pozostając w zgodności z wiarą popularną, że Mahdi przyjdzie od strony góry o tej nazwie, gdzie ludzie zaprzysięgną mu swe poparcie (por. Trimingham, *op. cit.*, s. 151).

Islam sudański a klasyczny islam arabski

Dawni założyciele sudańskich *tariqa*, a w jeszcze większym stopniu dzisiejsi ich przywódcy, bynajmniej nie odcinają się od podstawowych zasad ortodoksji islamu, czego można by oczekiwać na podstawie tego, co powiedziano o nich dotychczas. Działające na terenie Sudanu ugrupowania *'ulama* (uczonych, znawców teologii muzułmańskich) i ściśle z nimi związanych funkcjonariuszy *szari'a* (prawa muzułmańskiego) wywierali nacisk na przywódców ugrupowań religijnych, którzy w obawie przed zarzutami heterodoksyjności akcentowali zgodność swoich założeń z zasadami ortodoksji muzułmańskiej.

Każde z tych ugrupowań próbuje udowodnić, że jest ortodoksyjne lub przynajmniej niesprzeczne z ortodoksją. Uzasadnienie ortodoksyjności sprowadza się najczęściej do potępienia i zakazu wszelkiej innowacji: *bid'a*, w stosunku do przyjętych przez przywódcę danego *tariqa* zasad, zapoczątkowanych przez sufika uznawanego również przez ortodoksję. Ale zgodnie z przekonaniem *faki*, pełne poglądy zmarłego już, powszechnie cenionego mistrza sufickiego, zostały przekazane twórcy danego ugrupowania przez samego proroka Mahometa. W tym kontekście autorytet proroka wspiera również idee i założenia przywódców ugrupowań, mające niewiele wspólnego z postulowanym wzorcem.

Innym znamieniem zbieżności *tariqa* z zasadami ortodoksji jest wyśuwana przez przywódców tych ostatnich akceptacja *szari'a* jako podstawa ścieżki *sufi*. Akceptacja ta jest zresztą warunkiem zasadniczym obrony przed zarzutem heterodoksyjności. Właśnie podważanie wartości przepisów *szari'a* przez najbardziej radykalnych przedstawicieli sufizmu klasycznego było główną przyczyną ich potępienia, a nawet wyroków skazujących ze strony ortodoksyjnych ugrupowań islamu. Od czasu frontalnego ataku na kierunek *sufi*, podjętego przez al-Ghazali'ego, przestrzeganie nakazów *szari'a* przez wszystkie kierunki mistycyzujące było podstawowym warunkiem ich działalności³⁰. Mimo to akceptacja tych zasad przez niektóre ugrupowania religijne w Sudanie nie jest akceptacją pełną. Posłużymy się tu przykładem ugrupowania Mirghanija, którego przywódca w następujący sposób poucza swoich zwolenników:

„Trzymajcie się ściśle bracia moi *szari'a*, ponieważ nie możecie zbliżyć się do *tariqa* inaczej, jak przez *szari'a*, jak też nie możecie poznać *haqīqa* [prawdy; tu

³⁰ Jakkolwiek teoretycznie tylko innowacje w zakresie prawa religijnego uważane były za herezję, to jednak kilku przywódców ugrupowań religijnych w Sudanie zostało potępionych wyrokiem zgromadzenia *'ulema*, mimo iż innowacji takich nie wprowadzali. I tak Ja'qub ben al-Murszidi z ugrupowania Szadhilija został stracony w 1886 r. Szaikh Ahmad ben Idris został zmuszony do ucieczki; Ibrahim ar-Raszid bronił się dwukrotnie przed zarzutami herezji (por. także Trimmingham, *op. cit.*, s. 208).

bezpośrednia wizja tego co boskie — A.M.] inaczej, jak przez *tariqa* [...] Szari'a jest korzeniem, *tariqa* — gałęzią, a *haqiqa* — owocem. [...] Ten, kto trwa przy szari'a a nie podąża za *tariqa*, jest zepsuty, skażony. Ten kto podąża za ścieżką, a nie staje przy szari'a jest heretykiem [zindiq]"³¹.

W cytowanej wyżej wypowiedzi przywódcy ugrupowania Mirghanijja prawo muzułmańskie zajmuje pozycję co najwyżej równoważną z teoretycznymi założeniami *tariqa*.

Pozycję *szari'a* osłabia jednak fakt, że ogromna większość członków sudańskich *tariqa* trwa wciąż jeszcze przy swych prawach zwyczajowych, przejmując tylko niektóre przepisy *szari'a*, i to często w obudowie własnych, tradycyjnych form obyczajowych³². Wreszcie zasady, a szczególnie praktyki sudańskie *tariqa*, odbiegają dość znacznie od norm przewidzianych w *szari'a*. W zakresie praktyk religijnych podstawowe obowiązki egzekwowane przez prawodawstwo *szari'a*, w istocie swej religijne, nie są tu wykonywane w całej rozciągłości lub też uzyskują inny odcień znaczeniowy. Tak na przykład jeden z pięciu obowiązków muzułman: *al hadżdż* — pielgrzymka do Mekki, często poprzedzana jest lub zastępowana masowymi pielgrzymkami do grobów licznych świętych sudańskich, którym to grobom przypisuje się właściwości przynajmniej równie cudowne, jak Mekce. Sądzę więc, że istnieje podstawa do przypuszczeń, iż głoszona przez przywódców sudańskich *tariqa* teza o zgodności z ortodoksyjnymi zasadami islamu jest — niezależnie od osobistych przekonań tych przywódców — tezą czysto powierzchowną. Dla uzasadnienia wysuniętego przypuszczenia podejmiemy próbę analizy podstawowych dogmatów islamu, głównie w aspekcie wzajemnego stosunku Boga i człowieka, w porównaniu z teoretycznymi założeniami sudańskich bractw religijnych.

Największe różnice występują chyba w ujmowaniu istoty Boga. W niezbyt skomplikowanej dogmatyce islamu podkreślenie absolutnej jedności i wyłączności Allaha zajmuje pozycję centralną. Wypowiedzenie formuły *szahada*: „nie ma Boga nad Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem”, było w początkowym okresie istnienia tej religii warunkiem wystarczającym dla przyjęcia kogoś w poczet wyznawców islamu. Mahomet, twórca tej religii, ze szczególną konsekwencją podkreślał, że Bóg

³¹ Cytuję za Trimminghamem, op. cit., s. 207.

³² Na przykład plemię Tedżali, zamieszkujące wzgórze o tej samej nazwie na północno-wschodnim krańcu Kordofanu należące do najwcześniej zislamizowanej ludności Sudanu (od połowy XIV w. panowanie rodziny muzułmańskiej) przejęło wprawdzie obyczaje arabsko-islamistyczne w zakresie obrzędów zaślubin i pogrzebów, ale połączyło je z własnymi obrzędami. Tak np. w czasie pogrzebu ciało zmarłego składane jest w grobach typu arabskiego, ale umieszczone jest nie w kierunku Mekki, jak wymagają tego przepisy Koranu, lecz w kierunku zgodnym z tradycyjnymi obrzędami plemiennymi. Por. Stevenson, op. cit., s. 225.

jest jeden, wszechmocny, jest stwórcą wszechświata i nie ma żadnych pośredników. Takie ujęcie istoty Boga wykluczało kult świętych, podobnie jak i kult wszelkich innych bytów wyposażonych w siły nadnaturalne.

Ten surowy dogmat islamu, stanowiący do dziś podstawę ortodoksyjnych zasad tej religii, nie był przestrzegany w islamie ludowym ani wśród ugrupowań sufickich, a tym bardziej nie przyjął się na gruncie afrykańskim. Być może właśnie w istocie i treści tego podstawowego dogmatu religii muzułmańskiej należy doszukiwać się przyczyn powolnego przenikania zasad islamu do Sudanu, aż do czasu napływu na ten obszar przedstawicieli ugrupowań mistycznych, którzy w formie popularnej, choć dalekiej od ujęć ortodoksyjnych, rozprzestrzeniaли pojęcia i zasady islamu bliskie Sudańczykom.

Podstawowy dogmat islamu ulega na gruncie afrykańskim zasadniczemu przetworzeniu. Wprawdzie absolutny byt i autorytet Allaha nie jest kwestionowany przez Afrykańczyka, ale podobnie jak nadrzędne bóstwa animistyczne, z którymi zresztą Allah jest łączony lub utożsamiany³³, nie wywiera on w istocie żadnego wpływu na codzienne życie ludzi. Obok niego występują liczne duchy lokalne, odgrywające nadal dominującą rolę w życiu ludności afrykańskiej, w szczególności zaś wśród ludności rolniczej.

Podobnie kształtuje się sytuacja w Sudanie, gdzie dogmat o absolutnej jedności Boga nie jest podważany formalnie, lecz gdzie kult dla Allaha został w istocie zastąpiony kultem pośredników boskich, ze świętymi sudańskimi na czele. Dla Sudańczyka, przywykłego do codziennego kontaktu z wieloma obiektami kultu animistycznego, rygorystyczne pojęcie jedności Boga jest nie do przyjęcia. Szuka on bezpośredniego, ziemskiego kontaktu z bytem nadnaturalnym i odnajduje go w mocy świętości ujawniającej się najpełniej w osobie proroka islamu, ale również w jego potomkach na mocy dziedziczenia. Jest to rodzaj panteizmu, który u sudańskich muzułmanów wyraża się w przekonaniu, iż Mahomet uczestniczy w bycie Boga, ponieważ stworzony został ze światła boskiego³⁴. Sam Mahomet ujawnia się z kolei w każdej epoce w postaci

³³ Tradycyjne, nadrzędne bóstwa lub duchy afrykańskie są często utożsamiane z Allahem, szczególnie w tych wypadkach, kiedy nadrzędne bóstwa tradycyjne miały charakter bardziej abstrakcyjny. Imiona starych bóstw są wówczas używane wymiennie z imieniem Allaha, lub też właściwości tych bóstw ujmowane są jako akcydensy Allaha. I tak np. imię starokuszyckiego Boga Waq występuje w wielu złożeniach określających stosunek muzułman do Allaha, jak np. waq da'in (ofiariowanie Bogu).

³⁴ Element światła bożego, z którego powstał Mahomet, nabierając tym samym rangi bytu nieledwie równej Bogu, występuje u wielu starych mistyków muzułmańskich, w szczególności jednak u Ibn 'Arabi'ego (w. XIV). Utożsamienie Maho-

świętego, najchętniej swego dalekiego potomka, wyposażonego w nadnaturalną siłę *baraka*. W sile tej uczestniczą wszyscy czciciele owego świętego przez próbę utożsamienia się z nim, ale także zwierzęta, a nawet martwe przedmioty na drodze kontaktu mechanicznego. W ten sposób przerzucony został pomost między odległym Allahem a człowiekiem na zasadzie niepomiernego rozbudowania roli i znaczenia świętych.

Już to pobieżne omówienie wskazuje na zasadnicze różnice między islamem sudańskim a ortodoksyjnym. Można by tu mówić nawet o odejściu Sudańczyków od islamu, gdyby nie fakt, że zasady tej religii przez nich przyjmowane były jedynymi, jakie poznali i zaakceptowali. Jest to rezultatem zarówno giętkości zasad islamu, jak i niekonsekwencji poglądów samego Mahometa, o czym mowa będzie jeszcze dalej. Wreszcie emocjonalny związek Sudańczyków z tą religią, nawet przy jedynie zewnętrznej akceptacji jej zasad, jest wystarczającym powodem do zaliczenia ich w poczet wyznawców islamu. Założenia tego nie podważa naszym zdaniem również fakt drugostronnego powiązania Sudańczyków z tradycyjnymi wierzeniami i kultami afrykańskimi.

Miejsce animizmu w islamie sudańskim

Podstawowe elementy praktyk islamu sudańskiego tkwią swymi korzeniami w starych wierzeniach i obyczajach animistycznych, a nawet przedanimistycznych. Uznając w pewnym uproszczeniu za główne cechy islamu sudańskiego kult świętych i ich grobów, możemy z dużym prawdopodobieństwem wskazać na wcześniejsze obyczaje ludności Sudanu, z których one wynikają. I tak wiara w siłę, która warunkuje zdolność czynienia rzeczy niezwykłych u ludzi obdarzonych *mana*, przekształca się po przyjęciu islamu w *baraka*, którego Bóg lub prorok udziela wybranym ludziom. *Baraka*, podobnie jak *mana*, może być przekazane przez relikty, kamienie, drzewa lub kontakt bezpośredni. Poza tym zewnętrznym podobieństwem obu tych sił istnieją ślady ich bardziej bezpośredniego związku na gruncie Sudanu. Właściwości i funkcje *feki* przypominają w dużej mierze cechy, jakie wcześniej przypisywano czarownikom wyposażonym w *mana*. Zakres działalności *feki* uzależniony od zakresu siły *baraka*, w jaką jest wyposażony, przebiega według następujących stopni: leczenie chorych, przepowiadanie przyszłości, zdolność do metamorfozy, władza nad podstawowymi elementami w przyrodzie i wreszcie ożywianie zmarłych. Takie same cechy przypisywano

meta ze światłem Boga pozwala na maksymalną idealizację postaci proroka, bez formalnego naruszania doktryny o jedności Boga.

wcześniej czarownikom. Innym elementem zbieżnym jest łączona z *baraka* moc działania nie tylko pozytywnego, ale również negatywnego, zwłaszcza w stosunku do wrogów. *Faki* wzbudza nie tylko szacunek i cześć, ale także lęk.

Współcześni przywódcy większych ugrupowań religijnych są ludźmi wykształconymi, a ich powiązanie z kultami animistycznymi jest mniej jawne, tym bardziej że bezpośrednie kierownictwo nad podstawową rzeszą zwolenników danego ugrupowania sprawują nie oni sami, lecz ich reprezentanci. Ale lokalni reprezentanci władzy *tariqa* ciążą bardzo silnie do tradycyjnych kultów miejscowych, a proces ten jest tym głębszy, im silniejsze są wpływy animistyczne na danym terenie, im bardziej powierzchowny był proces islamizacji. *Feki* na wsiach biorą czynny udział we wszystkich uroczystościach i świętach lokalnych. Przewodniczą w obrzędach ślubnych i pogrzebach odprawianych wg wzorów islamistycznych, ale obok tego odprawiają egzorcyzmy, leczą choroby zaklęciami i sporządzają amulety, w których skuteczność często wierzą sami. Sporządzanie amuletów jest jedną z ważniejszych i dość intratnych funkcji *feki*. Ten zakres ich działalności jest wynikiem powszechnej wiary Sudańczyków w skuteczność amuletów jako ochrony przed czarami, co zresztą wynika również z dawnych kultów animistycznych. Niezliczoną ilość amuletów używanych przez Sudańczyków można by podzielić na dwa rodzaje: tradycyjne oparte na wzorach animistycznych oraz te, które naniesione zostały przez islam. Do pierwszych należą kości zwierząt lub ryb, wycinki z ubrania zmarłego *wali* lub grudki ziemi z jego grobu; do drugich należą zapisy wersetów Koranu, nierzadko z dodatkiem znaków kabalistycznych.

Bezpośredni związek z wierzeniami animistycznymi posiada wspomniany już wyżej fakt używania jako amuletów przedmiotów, a nawet ziemi, pozostających w bezpośredniej styczności ze świętymi. U podstaw tego zwyczaju leży przekonanie, iż przedmiot pozostający w bezpośrednim kontakcie z *wali* zawiera część substancji jego duszy. Ta sama wiara jest również podstawą postępowania odwrotnego: Sudańczyk składa przy odwiedzanym przez siebie grobie świętego wota i ofiary z żywności, ale także wycinki własnych włosów lub paznokci, w celu zapewnienia sobie ochrony świętego przed działaniem złych mocy.

Przytoczone wyżej przykłady wskazują na istniejące powiązania sił starych (kult duchów) z nową formą świętości opartej na islamie. Wśród plemion Bedża i Fur np. nadal czczone są takie święte obiekty, jak drzewa, wzgórza, krzewy itp. niegdyś miejsca kultów pogańskich, a obecnie łączone lub identyfikowane ze świętymi islamu. Nierzadkie są również wypadki umieszczania grobów świętych islamistycznych na bazie starego grobu czczonego niegdyś przodka.

Określenie „grupy powierzchownie zislamizowane” lub „o silnych przeżytkach animistycznych” sugeruje zróżnicowanie ludności Sudanu w zakresie stopnia adaptacji wierzeń islamistycznych. Tak też jest w istocie. Ludność pochodzenia arabskiego jest dumna ze swego pochodzenia i znacznie silniej powiązana z obyczajami arabskimi, a więc również z samą wiarą islamu. Odróżnia się ona od pozostałej części ludności Sudanu, mniej związanej z kulturą arabską, bardziej liberalnej w zakresie spraw wiary i w każdym wypadku ciężącej ku tradycyjnym kultom afrykańskim. J. S. Trimingham w następujący sposób określa różnice między tymi dwiema grupami: „O animizmie powierzchownie zislamizowanym można mówić tylko w wypadku grup negroidalnych: Darfur i Darfung. Zarabizowani chamici lub negroidzi północnego Sudanu są bezkompromisowymi muzułmanami, namiętnie lojalnymi w stosunku do islamu. Ich niekonsekwencja w wierze jest czysto powierzchowna”³⁵.

Pogląd ten wydaje się zbyt kategoriyczny i wskutek tego budzi pewne zastrzeżenia. Nie negując występowania dość znacznych różnic między dwiema grupami ludności Sudanu, nie sądzimy jednak, aby były one tak zasadniczej natury, jak określa to cytowany wyżej fragment J. S. Triminghama. Przecież napływowa ludność arabska na obszarze Sudanu pozostaje od wieków w bliskim kontakcie z ludnością miejscową, tak chamicką, jak i negroidalną. Współcześni przywódcy ugrupowań religijnych, a także politycznych w północnym Sudanie, wykazują nierzadko wszelkie znamiona rasy negroidalnej, mimo iż mienia się Arabami. Nie jest więc możliwe, aby w procesie asymilacji z ludnością miejscową nie przejęli oni elementów obyczajów i wierzeń miejscowych, co musiało z kolei zaważyć na charakterze ich wierzeń islamistycznych. Zresztą określana dotąd forma islamu sudańskiego, oparta na kulcie świętych i ich grobów, odnosi się do wszystkich wyznawców tej religii w tym kraju, różnice występują jedynie w zakresie powiązań tego kultu z tradycyjnymi obrzędami animistycznymi.

Jest to jednak raczej różnica ilościowa niż jakościowa, różnica stopnia zaangażowania w sprawy nowej wiary³⁶. Opierając się na trójczłonowym podziale stopnia asymilacji islamu przez plemiona afrykańskie, przytoczonym przez R. Graya³⁷, skłonna jestem twierdzić, że żadna

³⁵ Trimingham, *op. cit.*, s. 109.

³⁶ Trimingham w innym miejscu swej książki, mówiąc o stanowisku effendi (ludzie wykształceni na wzorach zachodnich wywodzący się najczęściej spośród Arabów) do spraw wiary, stwierdza co następuje: „Lojalni muzułmanie skłaniający się do modernizmu, ale w potrzebie szukają pomocy u feki; wyśmiewając przesady mas, sami używają amuletów” (*op. cit.*, s. 112).

³⁷ 1. Przejmowanie pewnych elementów kultury materialnej arabsko-islami-

z dwu grup ludności Sudanu nie osiągnęła jeszcze stopnia trzeciego, chociażby z tego względu, że żadna nie zarzuciła dotąd praktyk zakazanych przez islam, stanowiących do dziś część składową islamu sudańskiego jako całości. Nie ulega jednak wątpliwości, że do ostatniego stopnia zbliżyły się w większej mierze szczepy lub plemiona zarabizowane niż pozostałe plemiona Sudanu północnego, wskutek szerszych i głębszych powiązań emocjonalnych tych pierwszych z arabską kulturą i religią.

W niektórych opracowaniach do głosu dochodzi również tendencja do wyrównywania różnic między islamem klasycznym, a czarnym islamem afrykańskim powiązaniem z animizmem, przez utożsamianie animizmu z monoteizmem. Opierając się na fakcie, że dawne bóstwa naczelne Afrykańczyków utożsamiane są często z Allahem, przynajmniej dwaj autorzy: E. Benz i J. C. Froelich, wyciągają stąd wniosek, iż jest to przejście od jednej formy monoteizmu do drugiej³⁸. Przeciwstawiając się takiemu ujęciu zagadnienia podkreślamy raz jeszcze, że wywodzące się z dawnych kosmologii afrykańskich bóstwa naczelne nie odgrywały żadnej roli w życiu i sprawach ludzi, nie wzbudzały czci ani lęku³⁹. Właściwe wierzenia i obrzędy Afrykańczyków związane były z wielością duchów rozsianych w przyrodzie, którym mieszkańcy Afryki składali ofiary, zawierali swe kłopoty i radości i przed których nadmierną ingerencją lub złym działaniem bronili się przy pomocy praktyk magicznych. Animizm stanowi więc typowy przykład politeizmu, w stosunku do którego islam — szczególnie silnie akcentujący jedność i absolutyzm boski — jest zasadniczo nową religią⁴⁰. Sądzę również, że

stycznej; 2. stopniowe przenikanie religijnych praktyk islamu, łatwo przyswajalnych z modelami tradycyjnymi; 3. utrata wiary tradycyjnej i stopniowe przejście do wierzeń islamu, charakteryzujące się m.in. stopniowym zarzucaniem praktyk zakazanych przez islam. Por. R. Gray, *A History of the Southern Sudan 1839—1889*, Oxford 1961, s. 143.

³⁸ Por. Froelich, *op. cit.*, s. 130; E. Benz, *On Understanding Non-Christian Religions*, [w:] *Religion Culture and Society. A Reader in the Sociology of Religion*, ed. L. Schneider, New York—London—Sydney 1964, s. 4.

³⁹ Takim bóstwem naczelnym jest m.in. Dzuok wśród plemienia Szylluków z południowego Sudanu, gdzie przeważają wierzenia animistyczne. Dzuok jest nadrzędnym bytem, największym duchem, uchodzi za stwórcę świata. Ale z Dzuok-Bogiem nie są łączone żadne kategorie moralne, które wyprowadzane są od Njakang — legendarnego przodka, któremu przypisuje się cechy boskie, do którego znosi się modły i któremu składa się ofiary. Niekiedy Njakang określany jest również stwórcą świata. Termin dzuok jest również określeniem zjawisk nie znanych Szyllukom, w tym również chorób. Por. G. Leinhard, *The Shilluk of the Upper Nile*, [w:] *African Worlds Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, ed. D. Forde, Oxford Univ. Press 1963, s. 142—163.

⁴⁰ Por. MacMichael: „Wiara w jedyne Boga, będąca centralnym ele-

dzisiejsza, synkretyczna forma czarnego islamu, uwarunkowana silnymi wpływami tradycyjnych wierzeń animistycznych, stoi wciąż jeszcze na pograniczu między politeizmem a monoteizmem, z przewagą tego pierwszego. Nie zmienia to zresztą faktu, że islam sudański, jak cały islam czarny, jest — w porównaniu ze skostniałymi zasadami islamu ortodoksyjnego — religią żywą i skomplikowaną, stanowiącą wdzięczny temat dla wielokierunkowych badań naukowych.

PRZYCZYNY POPULARNOŚCI ISLAMU W SUDANIE

Wspólne elementy wierzeń afrykańskich i islamu ludowego

Mahomet, twórca religii islamu, powstałej w VII w., wystąpił ze swoim posłannictwem dopiero w czterdziestym roku swego życia i nigdy nie uwolnił się w pełni od starych elementów wierzeń swoich rodaków. Ślady dawnych wierzeń, a w niektórych wypadkach włączanie starych obrzędów do zasad nowej wiary monoteistycznej — to przejawy zrozumiałych wahań i niekonsekwencji Mahometa, które znalazły swoje odbicie w świętej księdze islamu: Koranie. Rezygnując z bardziej wyczerpującego omówienia tego zagadnienia, które jest problemem oddzielnym, ograniczymy się tylko do omówienia niektórych elementów dawnych wierzeń arabskich występujących w Koranie, które później, w formie, jaką nadał im islam ludowy, przeniknęły również na obszar afrykański.

Najważniejszym elementem politeistycznych, a nawet pogańskich wierzeń Arabów, włączonym do zasad nowej wiary, jest kult kamienia Kaaby w Mekce, sięgający swymi korzeniami do praktyk fetyszystycznych na tym obszarze⁴¹. Również nowe uzasadnienie tego kultu, jakie daje Mahomet w Koranie — powiązanie Kaaby z miejscem spoczynku legendarnego przodka Arabów, Izmaelem⁴², jest sprzeczne z surowym

mentem i dogmatem islamu, nie została w istocie nigdy zaakceptowana przez Afrykańczyków wyznających tę religię. Ich koncepcja Boga była koncepcją bóstwa bezosobowego, beznamiętnego; ich codzienne życie było uwarunkowane przez osobowe, określone duchy przodków, o których pośrednictwie islam nie wspominał. Akceptacja Allaha jest tu nową religią" (*op. cit.*, s. 213).

⁴¹ Najdawniejszą formą kultu religijnego na obszarze Hidżazu był kult świętych kamieni — fetyszy. Kamienie takie otaczano świętym kręgiem (hima), w którym znajdowało się źródło, oaza itp. Tutaj odbywały się właściwe obrzędy religijne: składano w ofierze zwierzęta domowe i ich krwią smarowano święte kamienie, które całowano i głaskano, aby w ten sposób spowodować przejście na siebie siły, która — jak sądzono — tkwi w kamieniu.

⁴² Por. *Koran*: „Postawiłem dom święty [w Mekce — A. M.], aby był schronieniem i ucieczką dla ludzi; rzekłem: niech miejsce Abrahama będzie miejscem modlitwy. Zawarłem przymierze z Abrahamem i Izmaelem" (II, 119).

zakazem oddawania czci komukolwiek poza Allahem, formułowanym wielokrotnie w Koranie. W istocie kult kamienia Kaaby włączony w zakres praktyk islamistycznych był formalnie ustępstwem Mahometa na rzecz przyzwyczajzeń Arabów, dla których coroczne pielgrzymki do Mekki i związane z tym obrzędy miały ogromne znaczenie; w praktyce jednak ustępstwo to miało znaczenie szersze, ponieważ dawało podstawę dla dalszej kontynuacji kultu przodków wśród Arabów, a w dalszym rozwoju ludowych wierzeń islamistycznych — do kultu grobów świętych islamu. Obie konsekwencje znalazły pełne odbicie w islamie afrykańskim, w tym także sudańskim.

Innym elementem starych wierzeń arabskich występującym w Koranie jest uznanie poza Allahem wielości sił duchowych, jak aniołowie, diabły i dżiny (duchy rozsiane w przyrodzie)⁴³. Co prawda Koran podkreśla jedność i wyłączość Boga oraz służebność i znikomość wszelkich bytów duchowych w obliczu Allaha na równi z człowiekiem⁴⁴. Ale samo stwierdzenie ich istnienia ożywiało w wiekach późniejszych fantazję ludową dostrzegającą dżiny w całym otaczającym ludzi świecie, co prowadziło do przypisywania im różnorodnych cech i czynności. Aniołowie, dżiny i diabły, o których wielokrotnie jest mowa na stronach Koranu, a potem w zbiorach tradycji muzułmańskiej, stanowią świętą pożywkę dla tradycyjnych duchów dobrych i złych na gruncie afrykańskim. Tam też, od chwili przyjęcia islamu, duchy tradycyjne łączone są lub utożsamiane z duchami islamistycznymi.

Wreszcie trzeci element tradycyjnych wierzeń Arabów występujący w Koranie, a potem występujący w islamie ludowym, wyszedł na przeciw obyczajom i wierzeniom Afrykańczyków przejmujących islam. Tym ważnym elementem są występujące w Koranie ślady magii i czarów. Wprawdzie islam klasyczny nigdzie nie formułuje swego poparcia dla praktyk magicznych i czarów: formalnie rzecz biorąc podważałoby to wszechmoc i wszechdziałanie jedynej siły aktywnej Allaha; ale sam Koran zawiera sformułowania przypominające te praktyki⁴⁵, nigdzie

⁴³ Por. *Koran*: „Powiedz Mahomecie, że przyszła do ciebie wiadomość przez ducha [Anioła Gabriela, zajmującego pozycję nadrzędną wśród aniołów — A. M.], że wiele dżinów, słysząc czytanie cudownego Koranu zawołało: uwierzyliśmy w Allaha i nie będziemy nikogo z nim porównywać” (LXXII, 1); „Ile jest dusz, tyle jest aniołów stróżów” (LXXXV, 4); „Szatani poddani są jego [chodzi o Salomona — A. M.] woli” (XXXVIII, 35).

⁴⁴ Por. *Koran* o najdoskonalszych stworzeniach Allaha-aniołach: „... aniołowie są jego [Allaha] gońcami...” (XXXV, 4); „...aniołowie drżą w jego obecności” (XIII, 14).

⁴⁵ Por. liczne zaklęcia Mahometa w Koranie na siły przyrody, niegdyś czczone przez Arabów: „Przysięgam na słońce i jego świecące się promienie, na księżyc za nim postępujący” (XCI, 1—2); oraz ślady czarów: „Mów Mahomecie! Uciekam

natomiast nie kwestionuje się ich skuteczności, nigdzie też nie potępia się ich wyraźnie. Świadectwem dalszego stosowania tych praktyk w okresie rozkwitu islamu są zbiory tradycji⁴⁶, a pełny rozwój specyficznych form magii islamistycznej datuje się od chwili rozwoju kierunku sufistycznego.

Jak już wspominaliśmy poprzednio, jednym z podstawowych elementów praktyk suficznych było *dhikr*, to jest wielokrotne, monotonne powtarzanie pięknych imion Allaha, aż do wpadnięcia w trans i osiągnięcia mistycznej unii z Bogiem. W islamie ludowym praktyka *dhikr* nabrała znaczenia szerszego, blisko spokrewnionego z przedmuzułmańskimi praktykami magicznymi. Atrybuty boskie, wielokrotnie powtarzane w *dhikr*, nabierają zwolna cech wartości samoistnych; określa się je *'ism al-azam*, to jest słowami obdarzonymi mocą, i sądzi się, że mają one moc zniewalania duchów. Dochodzą tu do głosu dawne elementy magii słowa i imienia, które do dzisiaj odgrywają ważną rolę na gruncie afrykańskim⁴⁷. W arabskiej magii islamistycznej głównego znaczenia nabierało imię Allaha, które zwolna stawało się ekwiwalentem wszechmocy Boga. Wobec wielu pięknych imion Allaha najwyższą moc przypisywano nienazwanemu, najwyższemu imieniu Boga, które utożsamiane było z jego istotą. I tak, jeden z uznanych autorytetów muzulmańskich nie tylko w zakresie praktyk magicznych, ale również w kwestiach wiary — al-Buni — stwierdza, co następuje: „Byłem sam i zobaczyłem wówczas obraz, którym było koło zawarte w drugim kole; był to obraz majestatu Allaha; było to najwyższe jego imię”⁴⁸. Krąg Buni’ego miał być skutecznym amuletem przeciwko wszelkim chorobom i nieszczęściom.

Amulety, dość powszechnie używane przez Arabów, składają się najczęściej z różnych pięknych imion Allaha, na przykład: *al fard* (samotny), *dżabbar* (silny). Występują one pojedynczo lub łącznie, w pew-

się pod obronę Pana Jutrzenki, wystrzegając się złościwości niedobrych stworzeń, nocnych przypadków i nieszczęść, które spotykają rodzaj ludzki oraz czarów babskich i związanych węzłów” (CXIII, 1—4); „Mów Mahomecie: ufność pokładam w Panu Ludów... strzegąc się, napaści złych duchów” (CXIV, 1—6).

⁴⁶ Legenda zawarta w tradycji głosi, że dwa anioły: Harut i Marut, nauczyły się magii i przekazały swoją wiedzę ludziom. Ta wiedza ma być podstawą magii arabskiej. Podobną rolę spełniać miały dżiny. Por. *Sayed Idris Shah, Oriental Magic*, New York 1957, s. 77.

⁴⁷ Na przykład wśród plemienia Dinka z południowej części Sudanu sporządza się podobizny bóstw lub duchów, przy czym te ostatnie nie mają mocy działania tak długo, jak długo nie zostaną nazwane. Por. G. Bonn, *Das Doppelte Gesicht des Sudan*, Wiesbaden 1961, s. 182.

⁴⁸ H. A. Winkler, *Siegel und Charaktere in der Muhammedanischer Zauberei*, Berlin—Leipzig 1930, s. 45.

nym określonym zestawie i odpowiednim układzie. Często też amulety zawierają zapis jakiegoś fragmentu Koranu.

Amulety są ostatnim ogniwem zamykającym omawiane przez nas podobieństwo między popularnym islamem arabskim a islamem czarnym. Zapewne zbieżności tych przy bardziej szczegółowym omawianiu tego problemu byłoby znacznie więcej. Ale już na podstawie tego, co powiedziano, można mieć wątpliwości, czy istnieje podstawa do akcentowania specyfiki islamu czarnej Afryki w porównaniu z popularnym islamem arabskim. Otóż naszym zdaniem specyfika taka istnieje. Przede wszystkim praktyki magiczne islamu arabskiego, rozbudowane w oparciu o niekonsekwencje samego Koranu, nie stanowią — w przeciwieństwie do czarnego islamu — głównej domeny wiary, lecz są jej marginesem, nurtem ubocznym, podobnie jak sufizm. Podstawowe rzesze arabskich wyznawców islamu związane są ściśle z ortodoksyjnym nurtem tej religii, co znajduje swoje odbicie w podporządkowaniu się centralnemu kierownictwu religijnemu⁴⁹ (do 1924 r. kalifowi, a po upadku tej instytucji Wielkiemu Szeryfowi Mekki lub orzeczeniom miejscowego zgromadzenia *'ulemów*), tak w zakresie dogmatyki, jak i ujednoczonych tu praktyk religijnych. Dochodzące do głosu odchylenia od prawideł powszechnie akceptowanych, na przykład wśród reprezentantów sufizmu, nie miały tu nigdy charakteru masowego, jak w Sudanie; zresztą i ten kierunek, poważnie spłycony od czasu ataku al-Ghazali'ego, występuje w większości wypadków na zasadzie pełnego podporządkowania kierunkom ortodoksyjnym.

W porównaniu z islamem sudańskim kult świętych w obrębie popularnego islamu arabskiego nie nabrał również nigdy cech powszechności, ani też nie podważył w zasadniczy sposób jedyności czy wyłączności Allaha. O ile w odniesieniu do islamu sudańskiego można z pewnym wahaniem sformułować wniosek, iż kult dla przywódców ugrupowań przesłonił lub zastąpił kult jedyne Boga, o tyle w popularnym islamie arabskim zarówno kult świętych — przejawiający się zresztą głównie w kulcie grobów świętych — jak i rozbudowany tu kult proroka Mahometa, łączony jest z wszechmocą i absolutyzmem Boga. *Baraka*, łączone ze świętymi, jest tu bliższe bezpośredniemu znaczeniu tego słowa: błogosławieństwo, i udzielane jest przez Allaha tym ludziom, których sam wybiera. *Baraka* na gruncie arabskim nie nabrało więc charakteru siły niezależnej, automatycznie dziedziczonej przez pokrewieństwo lub kontakt mechaniczny, lecz było siłą ściśle związaną z Allahem i przez niego warunkowaną.

⁴⁹ Por. F. R. Earp: „Tam, gdzie nie ma centralnego autorytetu religijnego, nie może być doktryny ortodoksyjnej” (*Greek Religion*, [w:] *Religion Culture and Society*, s. 87).

Znamienny jest również fakt, iż w przeciwieństwie do islamu sudańskiego Mahomet, który na gruncie arabskim także nabiera cech pośrednika między Bogiem a człowiekiem (wbrew poglądom samego Mahometa wyrażonym w Koranie), czczony jest nie ze względu na własne cechy świętości, lecz ze względu na znamiona świętości udzielone mu przez Allaha. Nawet najbardziej radykalni przedstawiciele sufizmu mniemali, iż osiągnęli stan duchowej jedności nie z Mahometem, lecz Allahem.

Znamieniem specyfiki czarnego islamu afrykańskiego są również odmienne cechy reformatorskich ruchów w okresie nowożytnym na terenie afrykańskim i arabskim. W tej mierze wystarczy porównać ruch wahhabicki, powstały w XVIII w. w Arabii Saudyjskiej oraz rozwijający się w pewnym sensie pod jego wpływem ruch mahdystów w Sudanie. I pierwszy, i drugi kierunek postulował nawrót do źródeł islamu, odrzucenie wszelkich późniejszych nawarstwień tak ideologicznych, jak i w dziedzinie postępu materialnego: w wyniku tego przywódcy obu tych ruchów odnowy postulowali skrajny purytanizm, a w sensie ideologicznym przywrócenie blasku dawnym zasadom islamu, postulowanym przez Mahometa. Ale wahhabizm poprzestał na wymienionych wyżej postulatach, przenosząc główny akcent na kult starych autorytetów, podczas kiedy Mahdi podniósł znaczenie swego posłannictwa do rangi oczekiwanego wybawiciela — Mahdi'ego, a porównując się z prorokiem Mahometem stworzył podstawę dla kultu własnej osoby, zmieniając w tym celu nawet *szahadę*, tj. wyznanie wiary, dodając do tradycyjnej formułki: „Nie ma Boga nad Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem” następujący dodatek: „a Muhammad Ahmad ibn 'Abd Allah jest Mahdim Allaha”.

Omawiane wyżej podobieństwa i różnice między popularnym islamem arabskim a islamem czarnym nie wyczerpują oczywiście tego zagadnienia. Pobieżne ich omówienie stwarza również niebezpieczeństwo zbyt dużego uproszczenia niezwykle skomplikowanej struktury islamu tak arabskiego, jak i afrykańskiego. Niemniej przytoczone wyżej przykłady stwarzają w pewnym sensie podstawę do wysunięcia tezy, iż właśnie islam — dzięki swej z pozoru prostej, a jednocześnie złożonej i giętkiej strukturze — jest religią bliższą Afrykańczykom niż chrześcijaństwo. Ten problem stanowić będzie przedmiot dalszych rozważań.

Islam a chrześcijaństwo w Afryce

Znaczny wzrost liczby wyznawców islamu na gruncie afrykańskim zaczyna się od ery kolonialnej i przybiera wciąż na sile w okresie pokolonialnym. Przyczyny tego zjawiska są dość złożone. Do najczęściej wymienianych w literaturze specjalistycznej należą przemiany socjalno-ekonomiczne, jakie zachodzą na kontynencie afrykańskim począwszy od prze-

łomu w XIX/XX, tj. początków panowania kolonialnego. Oto jak formuluje ten pogląd I. M. Lewis: "W okresie przemian socjalnych, przemieszczania się szczepów, postępu ekonomicznego i walk politycznych, a nade wszystko liczniejszych i bezpieczniejszych szlaków handlowych — islam rozprzestrzenił się szybciej niż kiedykolwiek"⁵⁰. Ten pogląd formułowany wielokrotnie w różnym układzie w innych publikacjach specjalistycznych jest niewątpliwie trafny, chociaż nie precyzuje naszym zdaniem nowej sytuacji Afrykańczyków w obliczu poważnego zachwiania się starych wartości plemiennych w zetknięciu z nową, nie znaną dotąd cywilizacją zachodnioeuropejską. W wierzeniach animistycznych religia nie jest oddzielona od życia, od codziennych przyzwyczajzeń i prac, przeciwnie: jest przez nie uzasadniana. W życiu społecznym animistów brak jest oddzielenia tego, co święte, od tego, co laickie. Dopiero okres kolonialny wprowadził na ten obszar pierwsze funkcje i techniki zdesakralizowane. Wywołało to naturalny wstrząs w świadomości Afrykańczyków, rodziło wątpliwości w skuteczność ich dotychczasowych praktyk i zabiegów magicznych. Wątpliwości te były tym większe, iż dotychczasowi przywódcy szczepów i czarownicy, będący dotąd najwyższymi autorytetami dla Afrykańczyka członka szczepu, tracili swą nadrzędną pozycję pod wpływem ingerencji władz centralnych. Ten stan niepewności, brak przekonania o skuteczności ochrony dotychczasowych bóstw, prowadził Afrykańczyków do poszukiwania nowego bóstwa o zasięgu szerszym, ponadplemiennym. W tym wypadku wychodziły im naprzeciw islam i chrześcijaństwo z koncepcją jedyne, uniwersalnego Boga.

Większa popularność islamu w porównaniu z chrześcijaństwem wynika z tego, że islam jest bliższy Afrykańczykom, nie burzy ich dotychczasowych przyzwyczajzeń, lecz nadaje im nowy sens. Dla Afrykańczyka chrześcijaństwo jest religią sformalizowaną i zinstytucjonalizowaną, dogmatyczną i pozbawioną giętkości; opiera się ono na małżeństwie monogamicznym, występuje przeciwko fetyszom plemiennym, laicyzuje wiele dziedzin regulowanych dotychczas przez religię i rozróżnia autorytety świeckie i religijne. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa islam, podobnie jak tradycyjne religie afrykańskie, nie odróżnia elementów laickich od religijnych: obejmuje on wszystkie dziedziny życia wiernych. Islam nie wymaga uczenia się długich tekstów katechizmu ani instytucji katechetów: jest on prosty i nieskomplikowany. Dla przyjęcia nowej wiary wystarcza krótkie wyznanie wiary i kilka umownych gestów. Wreszcie wielowarstwowość i giętkość islamu pozwala na łączenie zasad tej religii z miejscowymi kultami, w czym niebagatelną rolę odgrywa akceptacja małżeństw poligamicznych. Innym znamieniem giętkości islamu jest łat-

⁵⁰ Lewis, *Introduction*, s. 81.

wość, z jaką akceptuje on, a przynajmniej toleruje, światopogląd i obyczaje Afrykańczyków, ich poczucie bliskiej więzi z wieloma przodkami i krewnymi, zarówno żywymi, jak i zmarłymi. Ponieważ wielu misjonarzy chrześcijańskich odmawia akceptacji ceremonii miejscowych, islam zyskuje priorytet.

Wreszcie jeszcze jeden element sprzyjający rozszerzaniu się islamu na gruncie afrykańskim zasługuje na uwagę: ranga i pozycja islamu. Jest ona równie wysoka w oczach Afrykańczyka, jak chrześcijaństwo. Jest religią monoteistyczną i uniwersalną o zasięgu nie mniejszym niż chrześcijaństwo; jest religią piśmienną, to jest opartą na świętej księdze, co również podnosi autorytet tej religii⁵¹. Ponadto islam w okresie narastania ruchów narodowowyzwoleńczych stanowił ich ważną podporę ideologiczną. Oparcie się na islamie wynikało nie tylko z faktu różnic i rywalizacji istniejącej od wieków między cywilizacją zachodu a cywilizacją opartą na islamie — co temu ostatniemu nadawało specyficzny sens w walce przeciwko kolonializmowi — ale również z tego, że islam czarny zawiera także elementy kultury rdzennie afrykańskiej, które teraz, w obudowie islamistycznej, przeciwstawiane były Europejczykom na platformie tak religijno-ideologicznej, jak i politycznej⁵². Właśnie okres narastania walk antykolonialnych w Afryce sprzyjał rozszerzaniu się i pogłębianiu wpływów islamu na tym obszarze: hasłom panafrkańskim towarzyszyły często hasła panislamizmu. Popularność islamu nie zmniejszyła się również od momentu uzyskania niepodległości przez młode państwa afrykańskie, jakkolwiek zasięg i formy islamu podlegają dość poważnemu zróżnicowaniu.

W Sudanie powiązanie ruchów narodowowyzwoleńczych z islamem było tym silniejsze, że pamięć o zwycięskich walkach Mahdi'ego była tu ciągle żywa. Świadectwem tego powiązania są między innymi działające na tym terenie partie polityczne, powstałe na bazie istniejących tu, ważniejszych ugrupowań religijnych⁵³. Odnosi się to jednak wyłącznie do północnej części Sudanu, akcentującej silnie swój związek z islamem,

⁵¹ Według świadectwa I. M. Lewisa na wielu obszarach Afryki *Koran* cieszy się dużym szacunkiem i jest tą księgą, na którą Afrykańczycy składają najchętniej przysięgę w sądzie: „Kiedy Afrykańczykom — nie będącym muzułmanami — dawano do wyboru: *Koran*, Biblię lub własny fetysz jako podstawę złożenia przysięgi na prawdomówność, wybierali najchętniej *Koran*”, *tamże*.

⁵² Tradycyjne hasło islamu: *dżihad* (święta wojna) nabrało teraz nowego sensu — walki przeciwko kolonializmowi i neokolonializmowi. *Dar al-islam* (obszar islamu) to obszar suwerennych państw islamu, a *Dar al-harb* (obszar walki) staje się obszarem walk z kolonializmem. Por. Lewis, *op. cit.*, s. 89.

⁵³ Powstałe w 1943 partie: *Asziqqa'* (Bracia Rodacy) oraz *'Umma* (Gmina, Zgromadzenie wiernych), wyrosły w Sudanie na bazie dwóch najważniejszych ugrupowań religijnych: pierwsze *Khatmijja* lub *Mirghanijja*, drugie *Mahdystów*.

a wraz z nim przynależność do świata arabskiego. Południowa część Sudanu w przeważającej mierze animistyczna, przeciwstawia się dominacji Północy, a w ślad za tym również wpływowi islamu. Pomijając zagadnienie różnic i konfliktu między północną a południową częścią Sudanu, nie wchodzące w zakres niniejszego artykułu, pragniemy na zakończenie zająć się po krótko perspektywami islamu sudańskiego.

PERSPEKTYWY ISLAMU SUDAŃSKIEGO

Mówiąc o perspektywach islamu sudańskiego pragniemy się zastrzec, iż możliwości sformułowania udokumentowanych wniosków w tej mierze są nader ograniczone. Wynika to nie tylko z faktu, że wszystkie młode państwa afrykańskie są wciąż jeszcze na etapie budowy podstaw niepodległego bytu, tak w sferze ekonomiki, jak i ideologii, ale również z tego, że Sudan posiada dodatkowe problemy w zakresie polityki wewnętrznej, co sprawia, że informacje nasze o współczesnych przemianach i przeobrażeniach w tym kraju są znikome. Poniższe rozważania na temat perspektyw islamu sudańskiego będą więc z konieczności ogólne i niekompletne, oparte wyłącznie na teoretycznej znajomości przedmiotu.

Islam sudański zajmuje dość szczególną pozycję w Afryce, ponieważ stoi na pograniczu między islamem arabskim a afrykańskim. W przeciwieństwie do większości przywódców religijnych czarnego islamu akcentujących swą przynależność do świata afrykańskiego, przywódcy religijni Sudanu podkreślają z dumą swoje arabskie pochodzenie. Czy w świetle tego można upatrywać perspektywy islamu sudańskiego w stopniowym oczyszczaniu tego ostatniego od nawarstwień afrykańskich? Raczej nie. Przede wszystkim termin „Arab” w Sudanie nie koniecznie określa jednostkę mogącą udokumentować swoje arabskie pochodzenie. Jak stwierdza J. S. Trimingham: „Termin Arab, będący określeniem przynależności etnicznej, jest w Sudanie złudny. Wielu Nubijczyków i Bedża, którzy określają siebie Arabami, tak samo zresztą jak szczepy czysto negroidalne (np. Fung), nie mają do tego większych podstaw. Arabem dzisiaj może być określany często Afrykańczyk, nie mający śladów pochodzenia arabskiego”⁵⁴. Jeśli więc nie ma podstaw do przyjęcia etnicznej przynależności północnego Sudanu jako całości do świata arabskiego, to wydaje się, iż poczucie wspólnoty tej części ludności Sudanu ze światem arabskim może stanowić podstawę do dalszych przeobrażeń islamu sudańskiego w sensie jego przybliżenia do klasycznych wzorów arabskich. Pogląd ten formułuje niebezpośrednio J. S. Trimingham, który, określając liczbę arabskiej ludności napływowej na obszar Sudanu na około 5—10% ogółu

⁵⁴ Trimingham, *op. cit.*, s. 16.

ludności północnego Sudanu stwierdza, iż: „ich oddziaływanie kulturalne wywarło tak silny wpływ przekształcający na ludność miejscową, że można mówić o udziale 25—50% czynnika semickiego wśród ludności sudańskiej”⁵⁵. Przede wszystkim arabska ludność napływowa nie wywierała zbyt wielkiego wpływu kulturalnego, a nawet religijnego na ludność Sudanu z tej prostej przyczyny, że jej poziom kulturalny nie różnił się zbyt od poziomu kultury miejscowej, czego najlepszym dowodem było częste przejmowanie obyczajów miejscowych przez przybyszów arabskich. Wspomina o tym zresztą również cytowany wyżej autor w innym miejscu swej książki⁵⁶. Wprawdzie rozprzestrzeniający się tu islam wywarł niewątpliwie duży wpływ na ludność Sudanu, ale proces ten dokonywał się za pośrednictwem propagatorów i misjonarzy religijnych, a nie całej arabskiej ludności napływowej. Ale nawet szczytowy moment wzrostu rangi islamu w Sudanie, przejawiający się w stworzeniu państwa muzułmańskiego kierowanego przez Mahdi’ego, nie wytworzył poczucia wspólnoty narodowej nawet wśród grup arabskich⁵⁷.

Usilne podkreślanie arabskiego pochodzenia przez niektóre grupy ludności północnego Sudanu ma jednak swój głęboki sens, chociaż leży on poza sferą poczucia wspólnoty narodowej czy etnicznej. Arabskie pochodzenie torowało drogę do władzy politycznej, arabska krew znamionowała arystokrację zwłaszcza w Sudanie, gdzie wielowiekowy wpływ i nacisk muzułmańskiego Egiptu sprawiał, że pojęcia arabskości i islamu były synonimami władzy. Autorytet pierwszych przywódców religijnych, twórców sudańskich *tariqa*, budowany był właśnie na tych podstawach. Dziedziczna władza przywódców *tariqa* umacniała panowanie rodzin, wyprowadzających swe pochodzenie od potomków lub krewnych Mahometa.

Rzeczywiste lub domniemane arabskie pochodzenie poszczególnych rodzin lub grup plemiennych Sudanu odegrało raz jeszcze pozytywną rolę w okresie narastania walk narodowyzwoleńczych na tym obszarze. Wówczas wzory i idee napływające do Sudanu z Egiptu — podobnie jak w czasach Mahdi’ego — jednoczyły Arabów pod sztandarem wspólnej walki, mającej charakter świętej wojny. Tendencje te były tym silniejsze, że przynajmniej jedno z ważniejszych ugrupowań politycznych tego okresu, partia *Asziqq’a*, głosiło hasło unii z Egiptem. W miarę zbliżania się momentu uzyskania niepodległości przez Sudan hasło unii z Egiptem

⁵⁵ *Tamże*, s. 17.

⁵⁶ *Tamże*, s. 7.

⁵⁷ Trimingham: „Arabowie w Sudanie nie posiadają poczucia wspólnoty narodowej. Nie współdziałali oni nigdy poza powstaniem Mahdystów. Jakkolwiek wydają się jednością na zasadzie używania wspólnego języka, nie łączy ich wspólna troska o dobro kraju, czy choćby tylko wspólne dobro pokrewnych sobie grup” (op. cit., s. 18).

stawało się coraz mniej popularne, a dawne rozróżnienie Arab — Afrykańczyk, akcentowane przez tych pierwszych mimo częstego braku różnic antropologicznych „obu” tych ras, nabrało nowego sensu po połączeniu oddzielonych dotąd części Sudanu: północy i południa. Dążność do supremacji politycznej, kulturalnej, a także religijnej „arabskiej” Północy w stosunku do Południa Sudanu, przy zadawnionej niechęci tego ostatniego do Arabów, starannie pielęgnowanej przez Anglików, doprowadziło do sytuacji konfliktowej.

Omawiany tu dość szeroko problem arabskości północnej części Sudanu jest dość istotny w kwestii perspektyw islamu sudańskiego, wywiera bowiem istotny wpływ na kształt islamu w tym kraju w chwili obecnej⁵⁸, a może mieć także wpływ na strukturę islamu sudańskiego w przyszłości.

Według zgodnych opinii wielu różnych opracowań naukowych, współczesny islam afrykański poddany jest oddziaływaniu trzech różnych tendencji: modernizmu zachodniego, tradycjonalizmu afrykańskiego i reformizmu arabskiego. Na obszarze Sudanu układ tych trzech tendencji jest dość szczególny. Tak silnie eksponowane arabskie pochodzenie niektórych grup ludności północnego Sudanu, sugerowałoby szerokie nawiązywanie do ostatniej tendencji na tym obszarze. Jak już jednak wspominaliśmy wcześniej, Arabowie są tu tak silnie zintegrowani z ludnością autochtoniczną, że często zatracili już cechy odrębności rasowej.

Arabowie, a raczej Sudańczycy wyprowadzający swe pochodzenie od Arabów, dzięki swej od wieków uprzywilejowanej pozycji zajmują centralne miejsce w rządach Republiki Sudańskiej, ale także stanowią trzon kierownictwa ugrupowań religijnych. Ponieważ zasięg ich władzy i autorytetu zależy od popularności wśród członków *tariqa*, którym kierują, w ich własnym interesie leży zachowanie tradycyjnych, a więc w istocie afrykańskich form wierzeń islamistycznych.

Reprezentantami reformizmu arabskiego są na gruncie Sudanu absolwenci współczesnych szkół islamistycznych, często arabskich. Reprezentują oni jednak raczej stanowisko ortodoksyjne nie modernistyczne w zakresie islamu, a głównym obiektem ich ataku są właśnie *faki*. Arabski nurt islamu, a w szczególności ortodoksyjne zasady tej religii, mogą wywrzeć pewien wpływ na centralne władze ugrupowań religijnych współ-

⁵⁸ Zaostrzenie konfliktu między północą a południem Sudanu, ale także wyłonienie się różnic na obszarze północnej części tego kraju między szczepami niearabskimi a arabskimi spowodowało, iż partie oparte na ugrupowaniach religijnych — niegdyś postępowe — uwsteczniły się. W 1956 r. koalicja 'Umma i Khatmijja utraciła pierwszy laicki rząd Sudanu. W obecnym rządzie Mahdżubi'ego partie te zajmują dość ważną pozycję, a rezultatem ich nacisku była m.in. delegalizacja Komunistycznej Partii Sudanu.

działających w rządzie Sudanu; nie sądzimy jednak, aby zyskały one akceptację podstawowej ludności Sudanu, związanej ściśle z rodzimymi tradycjami afrykańskimi, dla których zasady islamu są często tylko zewnętrzną obudową. Z tych względów sądzimy, że w islamie sudańskim najważniejszą rolę odgrywać będzie jeszcze w najbliższym czasie tradycjonalizm afrykański, nawet przy postępującej arabizacji i islamizacji dotąd animistycznej ludności zachodniej i wschodniej części Sudanu północnego, ponieważ oznacza to podkładanie pod szyld islamu wielu obrzędów i praktyk tradycyjnych ludności przejmującej islam, a co za tym idzie obniżenie ogólnego poziomu islamu sudańskiego w porównaniu z klasycznymi zasadami tej religii. Proces dalszej afrykanizacji islamu sudańskiego może także ulec pogłębieniu w wypadku przejmowania zasad tej religii przez przybyszów z Południa, napływających do północnej części Sudanu w poszukiwaniu pracy.

Pomijając jednak te perspektywy i bazując tylko na obecnej formie islamu sudańskiego, nie podzielamy poglądu I. M. Lewisa, że „współczesny synkretyzm islamu afrykańskiego jest etapem przejściowym [...] po którym musi dojść do oczyszczenia tej religii”⁵⁹. Możliwość wykrystalizowania się czystych form islamu na terenie Sudanu, po kilkunastuletniej działalności bractw mistycyzujących jako jedynych propagatorów myśli islamistycznej, przy stałym nacisku tradycyjnych wierzeń afrykańskich, jest raczej niewielka. To prawda, że wartość religii i kultury, jaką niesie islam dla współczesnego życia, jest na gruncie Sudanu raczej znikoma. Wśród wielu argumentów przytaczanych przez autorów opracowań dotyczących tego zagadnienia na plan pierwszy wybija się brak efektywności ugrupowań islamistycznych Sudanu w tworzeniu programu życia politycznego, a w szczególności ekonomicznego, niepodległego już państwa⁶⁰. W tym wypadku znacznie więcej do powiedzenia miały państwa arabskie o wyższym poziomie nauczania islamistycznego, gdzie rodzące się prądy modernistyczne, a nawet reformistyczne wychodziły na przeciw wymogom współczesności. Sudańskie *tariqa* bazowały i bazują na emocjonalnym kontakcie wiernych z religią, a dominujący kult świętych wyłącza aktywność czy inicjatywę ich czcicieli. Negatywna ocena wartości ideologicznych islamu na gruncie Afryki w aspekcie jej przystosowania do wymogów współczesności prowadzi niekiedy autorów opracowań specjalistycznych do formułowania wniosku, iż jedynie dotarcie do kultury zachodnioeuropejskiej i jej przyswojenie może dać gwarancję postępu w tych krajach⁶¹. Jest to stanowisko tyleż radykalne, co ten-

⁵⁹ Lewis, *op. cit.*, s. 67.

⁶⁰ Tamże, s. 87.

⁶¹ Froelich, *op. cit.*, s. 331.

dencyjne. Rozwój wydarzeń w krajach Trzeciego Świata, pozostających w zasięgu wpływów islamu wskazuje, iż kraje te obierają własne różnorodne drogi rozwoju politycznego i ideologicznego. Ich wspólną cechą jest jednak uczulenie na krytykę i wpływy kultury zachodnioeuropejskiej, co znajduje swoje odbicie w ekspozowaniu własnych, rodzimych tradycji, często łączonych z islamem⁶². Z tego — określając łagodnie — ostrożnego i podejrzliwego stanowiska Afrykańczyków wobec kultury europejskiej wynika, że modernizm zachodni nie zapuścił w Sudanie zbyt głębokich korzeni, mimo iż warstwa funkcjonariuszy administracyjnych, szkolona na wzorach zachodnich, była tu dość znaczna. Zgadza się z J. S. Triminghamem, że nowa elita sudańska, jaka wykształciła się w okresie panowania kolonialnego, przejmowała tylko formę kultury europejskiej, a nie jej treść⁶³, nie zgadzamy się z przytoczonym przez tegoż autora uzasadnieniem tego faktu, wskazującym na brak dyscypliny wewnętrznej (również w sferze intelektu) oraz brak wykształcenia etycznego Sudańczyków⁶⁴. To, co w oczach J. S. Triminghama uchodzi za brak dojrzałości Sudańczyka, byłabym skłonna uważać za przejaw integralnego związku nawet najbardziej wykształconych i pozornie zeuropeizowanych obywateli tego kraju z tradycyjną kulturą, a nade wszystko religią, tak różną i trudną do pogodzenia z cywilizacją zachodu.

Te same przyczyny leżą u podstaw słabości lub może tylko złożoności lewicowych ugrupowań politycznych Afryki adoptujących podstawy ideologii marksistowskiej. W ideologii afrykańskich partii komunistycznych, w tym również sudańskiej, brak jest precyzyjnych programów laicyzacji, stanowiących dla nas jedno z głównych założeń programowych. Wspominaliśmy już poprzednio, że obrzędy religijne stanowią ważny czynnik życia społecznego Sudańczyków, tym ważniejszy, że religia jako czynnik integrujący grupy społeczne nie miała tu nigdy konkurencji. Brak aktywnych form walki z religią w programie Komunistycznej Partii Sudanu jest więc przejawem doceniania roli, jaką religia wciąż jeszcze spełnia w życiu społecznym i politycznym tego kraju.

Nasze wnioski końcowe dotyczące perspektyw islamu sudańskiego nie obejmują więc perspektyw stopniowego osłabiania zasięgu jego oddziaływania pod wpływem rozwijających się ośrodków laickiej myśli politycznej: są to perspektywy zbyt odległe. Możliwość złagodzenia anachronicznych, sprzecznych z wymogami współczesności form wierzeń i obyczaj-

⁶² Froelich: „Niektórzy przyjmują islam jako tarczę przed wpływami zachodnioeuropejskimi głosząc hasła nacjonalizmu lub emancypacji Afryki. Wyraża się to w akcentowaniu odrębności obyczajów i strojów w porównaniu z Europejczykami (*op. cit.*, s. 269).

⁶³ Trimingham, *op. cit.*, s. 253.

⁶⁴ Tamże; por. również strony 259—261.

jów religijnych Sudańczyków akceptujących islam widzimy raczej w powiązaniu tego ostatniego z programem reform społecznych i socjalnych, co przy ogromnej giętkości i wielowarstwowości tej religii jest szansą realną. Dowodzą tego dzisiejsze programy polityczne niektórych państw arabskich, które z islamem łączą hasło postępowe, określane wspólnym mianem socjalizmu arabskiego.

Anna Mrozek

CERTAIN ASPECTS OF ISLAM IN THE SUDAN

Summary

The author's aim is to describe the specific features of sudanese Islam, as well as the forms in which it occurs.

With reference to Islam in the Sudan, the author, at the beginning of her article, tries to discover whence and by what means Islam penetrated into the Sudan area. There is disagreement about this problem in the specialist literature on the subject. In the author's opinion, Sudanese Islam has two-fold connections — one with Arab Islam, which came from Egypt from the first century of the Mussulman era onwards, and the other with Black African Islam, which penetrated into the Sudan from west Africa. Among all the ways in which the principles of the new religion penetrated to the Sudan, the most important factor, in the author's opinion, was the missionaries or pilgrims, recruited from various groups of the Suffi (Islamic mystics), who came here mostly from the Arab countries, but also from west and north Africa as well. It was they who, from the 16th century onwards, initiated a new phase in the conversion of the Sudan to Islam, by setting up brotherhoods or religious groups whose doctrine was based on the popular, plebeian form of Suffi, and whose ritual was based overwhelmingly on traditional African ceremonies.

Analysing the doctrine and the cult of the Sudanese religious groups, which are very different from the generally accepted principles of Mussulman theology, the author takes the view that Sudanese Islam is in essence a part of Black Islam. The reasons for this view are set out in two paragraphs. In the first, the author points out the differences between the dogma of classical Arab Islam and the essence of Sudanese Islam. In the other paragraph, on the other hand, she draws attention to the connection between Sudanese Islam and the traditional (African) beliefs and rituals of the autochthonous population of the Sudan.

Coming to the reasons for the popularity of Islam in the Sudan, the author notes characteristic concordance between some forms of Sudanese Islam, or even of Black Islam as a whole, and forms of popular Islam among the Arab peasants, which undoubtedly facilitated the acceptance of Islamic principles on African soil. Among other factors which encouraged Islam, the author stresses the prime importance of economic and social factors which, during the times of colonial influence, pressure and authority, induced more and more of the Sudanese to adopt the principles of Islam. This trend was furthered by the fact that in the new political circumstances less respect was paid to the traditional

tribal gods, by the search for a god that would be more universal, and by the already established tradition of combining the principles of Islam with African rituals and cults. The result of all this was that Islam in the Sudan — and in other places of Africa as well — was adopted more easily and readily than Christianity.

The final part of the article deals with the outlook for Sudanese Islam. The author, while making the reservation that she has no material on the changes that have been taking place in the Sudan in recent years, argues that for some time to come elements of the traditional African beliefs and cults will have the dominant role in Sudanese Islam.

Translated by Krystyna Kozłowska