

Anna Mrozek

Udział Arabów w kształtowaniu Narodu Sudańskiego

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 23, 82-143

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNA MROZEK

UDZIAŁ ARABÓW W KSZTAŁTOWANIU NARODU SUDAŃSKIEGO

Treść: Autochtoniczna ludność Sudanu. — Okres i warunki napływu Arabów. — Elementy składające się na nową syntezę kulturalną: religia; język; instytucje. — Przejawy kształtowania się spójni narodowej Sudańczyków: powstanie mahdystów; procesy polityczne poprzedzające moment uzyskania niepodległości przez Sudan. — Czy Sudańczycy są narodem?

Artykuł jest próbą analizy istoty i zakresu oddziaływania Arabów na kształtowanie się narodu sudańskiego. Z racji problemu nakreślonego w tytule artykuł dotyczyć będzie wyłącznie północnej części dzisiejszego Sudanu, bowiem zakres oddziaływania kultury arabskiej i religii islamu nie objął południowej części tego państwa.

Artykuł jest rezultatem kilkuletnich studiów nad historią i kulturą Sudanu i oparty jest na literaturze możliwie najnowszej, dotyczącej zarówno historii, jak i współczesnych wydarzeń w Sudanie. Zgromadzona do artykułu literatura, zarówno książkowa, jak i czasopiśmiennicza, nie jest z całą pewnością dokumentacją pełną, nie tylko wskutek trudności w dotarciu do szeregu pozycji w kraju, ale również dlatego, że w wyniku toczących się od szeregu lat walk wewnętrznych w Sudanie kraj ten jest zamknięty dla działalności dziennikarzy z zewnątrz, co sprawia, że wiemy bardzo niewiele o współczesnych wydarzeniach w Sudanie, w tym również o procesie kształtowania się narodu sudańskiego.

Rozważany temat zainspirowany został w dużej mierze sprzecznością, występującą dość często w literaturze naukowej, gdzie rozważaniom szczegółowym, wskazującym na dalsze utrzymywanie się afrykańskich wzorców kulturalnych w poszczególnych prowincjach północnego Sudanu, towarzyszą wnioski ogólne, które orzekają o przewadze elementów kultury arabskiej na całym obszarze północnego Sudanu, o nieledwie dokonanym już procesie arabizacji oraz islamizacji tego rejonu.

Przeciwstawiając się tej tendencji, ujmuję dzisiejszą kulturę północnego Sudanu oraz charakter kształtującej się tu spójni narodowej

jako rezultat syntezy elementów kultury arabskiej oraz miejscowej kultury, w istocie swej afrykańskiej.

Założenie to powoduje konieczność podjęcia analizy historii i składu etnicznego północnego Sudanu przed nadejściem islamu, czemu poświęcony jest pierwszy rozdział niniejszego artykułu.

AUTOCHTONICZNA LUDNOŚĆ SUDANU

Historia północnego Sudanu sięga dość zamierzchłej przeszłości, a znamieniem politycznego znaczenia tego obszaru były istniejące na tym terenie potężne królestwa: Kusz i Meroe. Właśnie starożytne królestwo Kusz, legitymujące się przeszło 1000-letnim istnieniem, podbiło w VIII w. p.n.e. Egipt, ustanawiając — na krótko co prawda — nową dynastię faraonską¹. Przedłużeniem królestwa Kusz jest powstałe około 591 r. przed n. e. królestwo Meroe, istniejące do 350 r. n. e. Władcy tego państwa przyjęli chrześcijaństwo około 250 r. n. e. Zasady tej wiary przejęte zostały również przez władców późniejszych królestw istniejących na tym obszarze: Nobathae, Muqurra i 'Aloa, określanych często wspólnym mianem królestwa Nubii.

O pozycji i znaczeniu królestwa Nubii świadczy fakt, że przez blisko siedem wieków państwo to opierało się skutecznie naporowi islamu, zachowując niepodległość aż do wieku XIV².

Wielowiekowe kontakty ludności północnego Sudanu z Egiptem wpłynęły w dużej mierze na skład etniczny ludności tego obszaru przed napływem Arabów. W literaturze specjalistycznej brak jest co prawda dokładnych danych o pochodzeniu etnicznym poszczególnych grup ludności północnego Sudanu, nierzadkie są także orzeczenia sprzeczne, ale najczęściej podkreślane i akcentowane jest ich pokrewieństwo z Egipcjanami predynastycznymi (np. w wypadku: Nuba, Bedża, Zaghawa itp.) lub emigrantami egipskimi z okresu faraonskiego (np. Nubijczycy). W tej samej literaturze wysuwane są również twierdzenia o prawdopo-

¹ Władca kuszycki Szabaka (707—696) przeniósł stolicę państwa z Napata do Teb. Odtąd uchodził on za władcę Kusu i Misr. Por. A. J. Arkell, *A History of the Sudan, from the earliest Times to 1821*, London 1966, s. 125.

² Na wysoką pozycję Królestwa Nubii wskazują P. L. i M. Shinnie, opierając się na dokonanych ostatnio odkryciach archeologicznych: „Istnieje dostatecznie dużo danych na to, że północna Nubia była na dość wysokim poziomie kulturalnym i że odgrywała ważną rolę w polityce Północno-Wschodniej Afryki prawie w całym okresie wieków średnich” (*New Light on Medieval Nubia*, „Journal of African History”, VI, 1965/3, London, s. 263).

dobieństwie egipskiego pochodzenia rodziny panującej Królestwa Meroe³.

Rezygnując z bardziej szczegółowego omówienia najstarszej historii obszaru północnego Sudanu, nie będącej bezpośrednim przedmiotem naszych rozważań, zajmiemy się obecnie charakterystyką podstawowych grup ludności tego obszaru w okresie poprzedzającym nadejście islamu. Nie jest to zadanie łatwe. Omawiany obszar leżący na pograniczu Egiptu i czarnej Afryki był terenem napływu wielu różnych ras⁴, które mieszając się dawały początek nowym syntezom etnicznym i kulturowym, trudnym do zidentyfikowania. Nic więc dziwnego, że w opracowaniach specjalistycznych pojawiają się różne stanowiska w kwestii pochodzenia poszczególnych grup ludności Sudanu północnego.

Charakterystykę ludności tego obszaru zaczniemy od Nubijczyków, którzy najwcześniej⁵ wymieniani są w starych źródłach historycznych jako mieszkańcy tego obszaru i którym zawdzięcza swą nazwę królestwo chrześcijańskie istniejące na tym obszarze od około III do XIV w. Bezpośrednie pochodzenie terminu Nuba nie jest znane. H. A. MacMichael wskazuje na prawdopodobieństwo pochodzenia tego słowa od koptyjskiego słowa *notbt* (zapłatać) lub egipskiego *nebet* (plecione włosy), co mogłoby być określeniem ludzi o plecionych włosach⁶. Zważywszy jednak, że Nubia była również nazwą prowincji starożytnego Egiptu (przed powstaniem państwa Kusz), termin ten może mieć inny odcień znaczeniowy. A. J. Arkell wysuwa sugestię, że nazwa Nuba może pochodzić od słowa egipskiego *nub* (złoto), ponieważ na obszarze gór Nuba w północnym Sudanie istniały kopalnie złota, w których pracowali czarni niewolnicy miejscowego pochodzenia określani tym właśnie mianem⁷. Powszechna jest jednak tendencja oddzielania Nuba starożytnych od późniejszych Nubijczyków, założycieli królestwa chrześcijańskiego na zasadzie różnic rasowych, językowych itp. W istocie wspólna jest tylko sama nazwa, tradycyjnie łączona z ludnością pół-

³ Por. J. S. Trimingham, *The Islam in the Sudan*, London — New York — Toronto 1949, s. 41, oraz Arkell, *op. cit.*, s. 114.

⁴ Oto jak określa skład etniczny ludności tego obszaru przed nadejściem islamu H. A. MacMichael: „Występowały tu elementy chamickie, preegipskie, egipskie, libijskie i negroidalne” (*The History of the Arabs in the Sudan, and some Accounts of the People who proceeded them and of the Tribes inhabiting Darfur*, Vol. I—II, Cambridge 1922, s. 16).

⁵ Najstarsza wzmianka o Nubijczykach pochodzi od Greka Erastostenesa w III w. p.n.e. Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 12; Arkell, *op. cit.*, s. 177.

⁶ MacMichael, *op. cit.*, s. 12.

⁷ Arkell, *op. cit.*, s. 177.

nocnego Sudanu⁸. Nubijczycy w ścisłym znaczeniu tego słowa zajmują dzisiaj obszar środkowej części północnego Sudanu (Dongola). Ich pochodzenie wyprowadza się od predynastycznych Egipcjan, jakkolwiek obecnie wykazują oni silne znamiona rasy negroidalno-chamickiej. G. P. Murdock wskazuje nadto na silne cechy rasy kaukaskiej wśród szczepów tej grupy, wysuniętych najbardziej na północ⁹. Prawdopodobnie właśnie Nubijczycy utworzyli królestwo Nabatae między 1 a 3 kataraktą Nilu w III w. n. e., którego władca przyjął wiarę chrześcijańską kierunku monofizycznego w 543 roku¹⁰. Od Nubijczyków należy odróżnić dzisiejszą grupę ludności Nuba zamieszkującą góry o tej samej nazwie leżące na zachód od Nilu na terenie Kordofanu. Nuba są ludnością autochtoniczną, negroidalną, wypartą z terenów nizinnych (Kordofan) przez Arabów; używają oni języka grupy kordofańskiej.

Drugą ważną grupą ludności Sudanu północnego są Bedża, zajmujący wschodnią część tego obszaru. Zaliczani są oni obok Nubijczyków do najstarszych grup ludnościowych Sudanu północnego¹¹. Wiele zapisów klinowych z okresu władzy faraonów egipskich świadczy o konieczności podejmowania wielokrotnych walk z Bedża¹². Również późniejsi zdobywcy tego obszaru: władca Aksumu 'Ezań, władca Rzymu Dioklecjan — napotykali na silny opór Bedża. Dioklecjan był podobno zmuszony pozostawić dość liczną grupę wojska w Dolnej Nubii dla zabezpieczenia zdobytych terenów przed atakami Bedża, zwanych w kronikach tego okresu Blemmyes¹³. Od VII w. Bedża stanowili ciągle zagrożenie dla południowej części muzułmańskiego już Egiptu, co spowodowało wysłanie kilku ekspedycji karnych z Egiptu przeciwko Bedża, a po pokonaniu tych ostatnich masowe osadnictwo arabskich szczepów z Górnego Egiptu. Dość ciekawy jest przy tym fakt, że mimo tak liczego napływu Arabów na obszar zamieszkały przez Bedża i mimo sugerowanego przez

⁸ Terminu tego używali również Arabowie dla określenia ludności różnych ras na południe od pierwszej katarakty Nilu. Por. Mac Michael, *op. cit.*, s. 12.

⁹ G. P. Murdock, *Africa its Peoples and their Cultural History*, New York — Toronto — London 1959, s. 158. W literaturze specjalistycznej brak jest bliższej klasyfikacji języka używanego przez Nubijczyków. B. G. Trigger zalicza go do grupy nilocko-saharyjskiej, ale do tej samej grupy zalicza on bez mała wszystkie plemiona Sudanu północnego, a także niektóre plemiona południowe (*The Languages of the Northern Sudan: an Historical Perspective*, „Journal of African History”, VII, 1966/1, London, s. 19).

¹⁰ Arkell, *op. cit.*, s. 181.

¹¹ Według Murdocka pierwsza wzmianka o Bedża (Medża) w iskrypcjach egipskich pochodzi z 2700 r. p.n.e. (*op. cit.*, s. 314).

¹² Por. Arkell, *op. cit.*, s. 45 i 90.

¹³ Por. *ibidem*, s. 178.

większość badaczy chamickiego, a nawet wręcz staroarabskiego pochodzenia tej grupy ludności Bedża do dnia dzisiejszego zachowali swą odrębność rasową i językową, a duża ich część zachowała tradycyjne wierzenia pogańskie.

Większość badaczy wskazuje na chamickie pochodzenie Bedża. Różne są jednak teorie precyzujące bliżej ich powiązania etniczne¹⁴. W większości prac zgromadzonych do niniejszego artykułu wskazuje się na ich pochodzenie arabskie. Ale B. J. Trigger zalicza język używany przez Bedża do grupy kuszyckiej, wskazując na jego pokrewieństwo z językami występującymi w Somali i Etiopii¹⁵. Bedża nie wchodzili w skład chrześcijańskiego królestwa Nubii w średniowieczu, zachowując w pełni swą odrębność i niezależność. Władcy muzułmańskiego Egiptu zawierali odrębne traktaty pokojowe z królem Nubii i z przedstawicielem Bedża.

Trzecią i ostatnią grupą zaliczaną dzisiaj do ludności północnego Sudanu są różne plemiona zamieszkujące zachodnią część tego obszaru, wchodzącą w skład dzisiejszej prowincji Darfur. Struktura etniczna tego obszaru jest niezwykle różnorodna i skomplikowana. Prowincja ta, leżąca na uboczu w stosunku do terenów graniczących z Egiptem, skąd od wieków napływały armie dokonujące podbojów, a także elementy wyższej kultury, stanowiła świetne miejsce azylu dla rodzin ustępujących dynastii, niedobitków pokonanych armii lub też całych szczepów wypartych przez obcych przybyszów z innych obszarów¹⁶. Proces ten utrudnia w poważnym stopniu klasyfikację grup ludnościowych tego obszaru będących mieszaniną wielu ras. Ograniczymy się tu tylko do wyliczenia grup najważniejszych.

Grupą, od której omawiana prowincja bierze swą nazwę, jest plemię Fur. (Darfur — Kraina Fur). Ich główną siedzibą są Dżebel Marra. Jest to prawdopodobnie jedno z najstarszych plemion autochtonicznych

¹⁴ Arkell wywodzi pochodzenie Bedża z pustyni libijskiej (*op. cit.*, s. 52); Murdock — od rodziny kuszyckiej (*op. cit.*, s. 314); Mac Michael wskazuje na ich pochodzenie arabskie (*op. cit.*, s. 35); Trimmingham określa Bedża mianem grupy kaukaskiej, bez sprecyzowania ich miejsca pochodzenia (*op. cit.*, s. 11).

¹⁵ Por. Trigger, *op. cit.*, s. 19.

¹⁶ Przykładem ilustrującym tę tezę jest wysokie prawdopodobieństwo przemieszczenia się na ten obszar przedstawicieli rodziny panującej królestwa Meroe, po podbojach władcy Aksumu: 'Ezana. Jej pozostałościami mogą być dzisiejsze plemiona Tungur i Zaghawa w okolicach Gór Midob, używające do dzisiaj języka, zaliczanego do grupy nubijskiej (por. Arkell, *op. cit.*, s. 174). W okresie panowania królestwa Nubii, napływali na ten obszar z całą pewnością uchodźcy polityczni ze Egiptu.

tego obszaru. Są oni zaliczani do rasy negroidalnej. J. P. Murdock mówi o nich, iż w odróżnieniu od innych grup ludności tego obszaru używają języka własnego¹⁷, ale w klasyfikacji języków używanych przez ludność północnego Sudanu podanej przez W. Macgaffey Fur zaliczeni zostali do grupy nilo-saharyjskiej, co nie wyjaśnia bliżej pochodzenia tego języka¹⁸. Począwszy od w. XIV Fur podlegają silnym wpływom arabizacji, a rezultatem tych wpływów jest utworzona przez nich w XVII w. muzułmańska dynastia Fur.

Drugą grupą ludności Darfur zaliczaną do najstarszych mieszkańców tego obszaru jest plemię Dagu również pochodzenia negroidalnego, zamieszkujące obszar centralnego Darfuru na wschód i południowy wschód od Dżebel Marra. H. A. MacMichael określa ich język jako nierozszyfrowany i niezrozumiały dla innych¹⁹. W. Macgaffey nie zalicza ich języka do żadnej z omawianych przez siebie grup językowych tego obszaru²⁰; P. Y. Trigger natomiast zalicza ich do grupy nilo-saharyjskiej²¹.

Spośród pozostałych grup ludności Darfur przed okresem napływu Arabów wymienić należy kilka ważniejszych plemion będących rezultatem wymieszania się ludności napływowej z ludnością autochtoniczną. Należą do nich między innymi Bedajat i Zaghawa. Pierwsi zamieszkują północne, nieurodzajne i półpustynne obszary Darfur. Drudzy zajmują obszar północno-wschodniego Darfur, głównie Dżebel Midob.

W stosunku do obu — spokrewnionych zresztą — plemion, wysuwa się hipotezę dużego prawdopodobieństwa pochodzenia nubijskiego, od członków rodziny panującej królestwa Meroe²². Ich pochodzenie rasowe określa się jako chamiccko-negroidalne; antropologicznie łączą cechy obu tych ras. Używają języka pochodzenia chamicckiego²³ blisko spokrewnionego z językiem używanym przez Nubijczyków w centralnej części Sudanu północnego. W przeciwieństwie do dość szeroko rozpowszechnionej tendencji ludności północnego Sudanu wyprowadzania pochodzenia własnego plemienia od przodka arabskiego Zaghawa nie określają siebie Arabami, mimo iż przejęli islam i język arabski.

¹⁷ Murdock, *op. cit.*, s. 134.

¹⁸ W. Macgaffey, *Concept of Race in the Historiography of Northeast Africa*, „Journal of African History”, VII, 1966/1, London, s. 14.

¹⁹ MacMichael, *op. cit.*, s. 71.

²⁰ Por. Macgaffey, *op. cit.*, s. 14—15.

²¹ Trigger, *op. cit.*, s. 18.

²² Por. przypis 16.

²³ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 37.

OKRES I WARUNKI NAPŁYWU ARABÓW

W okresie bezpośrednio poprzedzającym nadejście islamu istniały na obszarze północnego Sudanu 3 odrębne królestwa: Nobathae lub Nubia między 1 a 3 kataraktą Nilu ze stolicą w Bullana, a potem Bukharas (Faras), Muqurra między 3 a 4 kataraktą Nilu ze stolicą w Dongoli i 'Aloa lub 'Alwa między 4 a 5 kataraktą ze stolicą w Soba. Wszystkie te trzy królestwa przyjęły chrześcijaństwo w VI w. n. e., z tym że Nobathae i 'Aloa przyjęły kierunek monofizycki, podczas kiedy Muqurra przyjęła ortodoksyjne zasady wiary chrześcijańskiej prawdopodobnie za pośrednictwem Egiptu²⁴.

W VII w. w obliczu niebezpieczeństwa inwazji islamu królestwa te połączyły się prawdopodobnie pod wspólną władzą. Układy zawierane w IX w. między muzułmańskim już Egiptem a północnym Sudanem wymieniają obok nazwiska przywódcy egipskiego jednego władcę Nubii²⁵. Ale według świadectwa dwóch historyków arabskich: al-Jaqubi (w. IX) i Mas'udi (w. X), na terenie północnego Sudanu istniały dwa odrębne królestwa chrześcijańskie: Muqurra na północy i 'Alwa na południu. Niemniej 'Alwa obłożona była podatkiem na rzecz władcy Muqurry, który był odpowiedzialny za podatki spłacane Egiptowi²⁶. Mimo iż królestwo 'Alwa prowadziło odrębną politykę wewnętrzną w porównaniu z Muqurra i różniło się dość zasadniczo pod względem kulturowym, zachowując także dłuższą swą niezależność polityczną — będziemy w dalszym toku artykułu używać wspólnego terminu królestwo Nubii dla określenia obszaru ciągnącego się od 1 do 5 katarakty Nilu w okresie istnienia samodzielnego bytu Muqurra, tj. do roku 1317.

Królestwo Nubii obejmowało tereny centralne obszaru północnego Sudanu. W zakres jego władzy nie wchodził Bedża zamieszkujący obszar wschodni tego terenu ani plemiona zamieszkujące Darfur, gdzie w okresie poprzedzającym inwazję islamu istniały lokalne dynastie panujące.

Przed końcem 641 r. cały obszar od Morza Czerwonego do półwyspu Barka i od Morza Śródziemnego do Asuanu stał się prowincją kalifatu muzułmańskiego. W tym samym roku wyrusza wyprawa armii kalifatu przeciwko chrześcijańskiej Nubii. Jakkolwiek brak jest szczegółów dotyczących tej wyprawy, nie musiała ona być zupełnie nieudana, skoro od tej pory Nubijczycy obowiązani byli płacić podatek złożony z okreś-

²⁴ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 189.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 186, oraz MacMichael, *op. cit.*, s. 165; Trimingham, *op. cit.*, s. 63.

²⁶ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 189.

lonej liczby niewolników na rzecz kalifatu. Dla dalszej historii Nubii decydująca była jednak druga wyprawa podjęta w 651 roku przez 'Abdulla ibn Sa'ada, gubernatora Egiptu. Dotarł on do stolicy Nubii: Dongoli, i bombardował miasto z katapult. W tej sytuacji Nubia wystąpiła z propozycją zawarcia układu pokojowego. Warunki podyktowane przez 'Abdulla ibn Sa'ada, zawarte w traktacie z 652 r., zapoczątkowały okres pokojowej koegzystencji chrześcijańskiej Nubii i muzułmańskiego Egiptu na blisko 600 lat. Jest to traktat unikalny w historii islamu. Ten ostatni — zgodnie z założeniami twórcy tej religii Mahometa — dzielił świat na zasięg islamu (*dar-al-islam*) i zasięg wojny (*dar-al-harb*) obejmujący wszystkie kraje i ludy wyznające inną wiarę niż islam. Nubia zajęła wyjątkową pozycję *dar-al-mu' akada* lub *dar-al-aman*, tj. kraju będącego w zasięgu paktu lub gwarancji.

Traktat między Nubią a Egiptem określał na wstępie wysokość podatku, jaką ta pierwsza musiała wpłacać corocznie na rzecz Egiptu, ale obok tego zawierał również sformułowania, mające na celu zabezpieczenie interesów obu stron układających się. Spośród bliżej nas interesujących punktów tego układu wymienić należy prawo obu stron do podejmowania podróży i utrzymywania kontaktów handlowych na terytorium drugiego państwa, ale bez prawa stałego osiedlania się²⁷. Ten punkt traktatu, będący pierwotnie gwarantem niezależnego bytu Nubii w obliczu inwazji ludności muzułmańskiej, nie był przestrzegany zbyt skrupulatnie przez Egipt, a dość liczne osadnictwo kupców egipskich i arabskich na obszarze Nubii stało się zalążkiem przyszłej islamizacji i arabizacji tego obszaru.

Innym ciekawym punktem tego traktatu jest postawiony przez dyktującą warunki stronę egipską wymóg zapewnienia swobody praktyk religijnych muzułmanom przebywającym na obszarze Nubii i ochrony oraz poszanowania ich świątyń²⁸. Jest on interesujący z tego względu, że świadczy o istnieniu na tym obszarze wyznawców tej religii nieomal od początku jej powstania. Zważywszy, że era muzułmańska rozpoczęła się od r. 622, a Egipt zdobyty został dopiero w 641 r. — nasuwa się pytanie, skąd przybyli na obszar chrześcijańskiej Nubii wyznawcy tej religii. Jest to pytanie tym bardziej uzasadnione, że podbój najbliższego Nubii Egiptu nie był bynajmniej równoznaczny z procesem jego islamizacji, stąd też ilość wyznawców tej religii na tym obszarze nie była

²⁷ Por. Jusuf Fadl Hasan, *Islam Penetration on the East Sudan*, w zbiorze: *Islam in Tropical Africa. Studies Presented and discussed at fifth International African Seminar*, ed. I. M. Lewis, Ahmadu Bello University, Zaria 1964, s. 147.

²⁸ Por. Mac Michael, *op. cit.*, s. 158.

jeszcze zbyt znaczna²⁹. Sądząc także z faktu budowania świątyń na obszarze Nubii, ich związek z tą religią musiał być głębszy i nie ograniczał się tylko do zewnętrznej akceptacji zasad islamu, częściej w początkowym okresie przejmowania tej religii.

Nie sądzimy także, chociaż nie wykluczamy tej możliwości, aby ci aktywni wyznawcy islamu przybyli bezpośrednio z Półwyspu Arabskiego, gdzie kalifat arabski znajdował się we wstępującym stadium swej potęgi i bogactwa. Najbardziej prawdopodobnym miejscem pochodzenia wyznawców tej religii jest kraj, z którym Nubia pozostawała w dość ścisłych kontaktach, zwłaszcza od momentu przyjęcia chrześcijaństwa: Abisynia. Na obszar Abisynii właśnie przybyli najwcześniej uchodźcy muzułmańscy, którym władca tego kraju zagwarantował bezpieczeństwo i opiekę na mocy porozumienia z twórcą tej religii Mahometem, w okresie poprzedzającym jego sukcesy polityczne. Właśnie ci uchodźcy wywodzący się z najbliższego otoczenia proroka posiadali dość gruntowną znajomość zasad islamu, w przeciwieństwie do napływających później na obszar Sudanu koczowników arabskich; oni też mogli utworzyć aktywne gminy wyznawców tej religii na terenie Sudanu. Oczywiście wpływu tych ówczesnych wyznawców islamu na gruncie północnego Sudanu nie należy przeceniać. Proces właściwej islamizacji tego obszaru przypada na okres znacznie późniejszy. Niemniej zachowany tekst traktatu pokojowego między królestwem Nubii a Egiptem wskazuje na fakt występowania na obszarze północnego Sudanu wyznawców islamu w bardzo wczesnym okresie istnienia tej religii. Potwierdza to również analogiczny warunek ochrony wyznawców islamu i ich świątyń na terytorium Bedża w umowie zawartej między ich przywódcą a przedstawicielami muzułmańskiego Egiptu w tym samym okresie³⁰.

Niemniej warunki określone w traktacie zawartym między Bedżą a Egiptem nie były przestrzegane przez tych pierwszych. Mimo podpisanego przez obie strony paktu nieagresji zbrojne oddziały Bedża niepokoiły nieustannie obszary Górnego Egiptu. Spowodowało to podjęcie przez Egipt kilku wypraw wojskowych przeciwko Bedża w VIII i IX w. W roku 831, po kolejnym pokonaniu oddziałów Bedża przez wojska egipskie, zawarty został nowy traktat między przywódcą sił egipskich 'Abdallah-ibn al-Dżahm a przywódcą Bedża Kannun-ibn 'Abd al-'

²⁹ Por. Mac Michael: „Począwszy od roku 832 zaczyna się masowe osadnictwo Arabów na terenie Egiptu, tak w miastach, jak i na wsiach. Egipt po raz pierwszy nabiera cech państwa islamu” (*op. cit.*, s. 163).

³⁰ Por. Jusuf Fadl Hasan, *op. cit.*, s. 149.

Aziz³¹. Na mocy tego traktatu Bedża zobowiązani byli między innymi do płacenia określonego podatku na rzecz Egiptu oraz do niepodejmowania żadnych działań zbrojnych przeciwko Egipcjom. W roku 854 Bedża odmówili płacenia podatku i zajęli kilka miejscowości Górnego Egiptu. Ekspedycja karna wysłana przez Egipt pokonała raz jeszcze siły zbrojne Bedża, ale nowy traktat uchylał już tym razem zakaz osiedlania się Arabów na terytorium Bedża, co dało początek pierwszemu poważniejszemu osadnictwu Arabów na obszarze północnego Sudanu. Liczba zwolenników osadnictwa na terytorium zamieszkałym przez Bedża była wśród Arabów coraz większa, ponieważ nowy traktat zezwalał im na eksploatację kopalń złota znajdujących się na tym terenie³². W rezultacie osiedlali się tu coraz liczniejsi Arabowie, w szczególności ze szczepu Rabi'a i Dżuhajna napływający z Górnego Egiptu. Zdaniem A. J. Arkella od tej pory ataki Bedża na południową część Egiptu ustały, do czego przyczyniła się arystokracja arabska zamieszkała na tym obszarze³³.

Przejęcie władzy w ręce arystokracji arabskiej na terytorium Bedża w tym okresie potwierdzają również inni autorzy opracowań specjalistycznych³⁴. Ale nie był to proces jednoznaczny z arabizacją, a nawet tylko islamizacją tego obszaru, jak sugeruje J. Fadl Hasan³⁵. Świadczy o tym fakt zachowania do dzisiaj przez znaczną część Bedża swego języka, obyczajów i wierzeń. Należy raczej przypuszczać, że mimo przejęcia władzy przez przybyszów arabskich³⁶ dokonał się na tym obszarze we wczesnym okresie proces odwrotny: wchłonięcie Arabów przez ludność miejscową³⁷. Podobny proces dokonał się prawdopodobnie na te-

³¹ Zdaniem tego samego autora arabskie nazwisko przywódcy Bedża jest odbiciem wzrastających wpływów islamu na tym obszarze.

³² Por. Arkell, *op. cit.*, s. 189.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 178; R. C. Stevenson, *Some Aspects of the Spread of Islam in the Nuba Mountains*, [w:] *Islam in Tropical Africa...*, s. 209; J. C. Froelich, *Les Musulmans d'Afrique Noir*, Paris 1962, s. 54.

³⁵ Jusuf Fadl Hasan: „Bedża pod tak silnym wpływem elementów arabsko-islamistycznych islamizują się” (*op. cit.*, s. 151).

³⁶ Procesowi temu sprzyjał matrylinearny układ dziedziczenia władzy wśród Bedża i Nubijczyków, co przy dość szeroko rozpowszechnionych małżeństwach arabskich przybyszów z Nubijkami i kobietami z grupy Bedża prowadziło do automatycznego przechodzenia władzy w ręce potomków Arabów tym bardziej, że ci ostatni poślubiali najczęściej kobiety z rodzin panujących.

³⁷ Por. Trimmingham: „Zarówno Nubijczycy, jak i Bedża zachowali swój język, cechy rasowe i obyczaje. Arabowie zostali wchłonięci” (*op. cit.*, s. 67—68). Por. także A. i W. Kronenberg: „W ostatnich 100 latach ludność nubijska została powązania lub zasymilowana z Turkami i Arabami, a jednocześnie Turcy, Arabowie i inni przybysze z zewnątrz zostali znubizowani pod względem języko-

rytorium Nubii; dotarła tam część plemion arabskich w wyniku pomocy, której udzieliła Nubia działaniom zbrojnym Bedża, popierając ich żądania zmniejszenia podatku płaconego na rzecz Egiptu. Za prawdopodobieństwem wysuniętej tezy o wchłonięciu elementu arabskiego przez ludność miejscową przemawia kilka argumentów.

1. Na teren Sudanu północnego docierały szczepy koczownicze, których poziom kultury nie zawsze był wyższy od poziomu kulturalnego autochtonicznej ludności Sudanu. W nowej syntezie, która dokonała się na drodze małżeństw, zwyciężyły więc wpływy większej grupy, tj. ludności autochtonicznej.

2. Przybysze arabscy nie stawiali sobie celów propagatorskich w zakresie przejętej przez siebie niedawno religii islamu z tej prostej przyczyny, że nomadzi w swej masie nie wyróżniają się szczególnie gorliwą wiarą. Zresztą ich wiedza religijna była w tym czasie raczej ograniczona³⁸. Raczej interesowało ich znalezienie dobrych pastwisk lub wygodnych miejsc postoju.

3. Arabskie szczepy koczownicze, które wkroczyły w tym czasie na obszar Sudanu, nie były w stanie narzucić terenowi przez siebie oparanemu jakiegokolwiek centralnej władzy, ponieważ same tkwiły w wąskich strukturach plemiennych, a niekiedy nawet rodowych.

Można więc sądzić, że pierwsza większa fala emigracji arabskiej nie zmieniła w poważniejszym stopniu struktury życia materialnego i kulturalnego ludności autochtonicznej. Zresztą w IX w. pozycja i znaczenie królestwa Nubii były dostatecznie silne, aby przeciwstawić się tym wpływom.

Dalsze etapy przenikania Arabów do Sudanu uwarunkowane były tak przemianami politycznymi zachodzącymi w Egipcie, jak i słabnącą pozycją polityczną Nubii. Obszar północnego Sudanu był przede wszystkim terenem, na który przybywali masowo uchodźcy polityczni rekrutujący się spośród upadających kolejno dynastii panujących w Egipcie (1171 upadek Fatymidów, 1250 Ajjubidów). Udzielanie ochrony uchodźcom było także pretekstem do wypraw wojennych nowych dynastii przeciwko królestwu Nubii (np. w r. 1172 wyprawa Ajjubidów, w r. 1275 podbój władców mameluckich), co poważnie osłabiało pozycję Nubii

wym i kulturalnym, nawet jeśli zachowali swą genealogię i nazwiska. Z faktu tego wynika wniosek, że podobne procesy zachodziły tu już wcześniej". *Die Bevölkerung im Stauseegebiet Sudanisische Nubiens*, „Paideuma”, *Mitteilungen zur Kulturkunde*, Bd. XI, 1965, Wiesbaden, s. 121.

³⁸ Por. Trimmingham: „Arabski koczownik, rzadko fanatyk religijny, nie zakłada sobie celów propagowania religii [...] Danaqla i inne szczepy arabskie w północnym Sudanie nie wiedziały więcej o islamie do w. XIV jak formułkę szahada” (*op. cit.*, s. 99–100).

i łącznie z innymi czynnikami rozkładu wewnętrznego przygotowało jej upadek. Niemniej aż do w. XIV Nubia nie utraciła swej niezależności, a według J. S. Triminghama jeszcze w w. XII utrzymywała swą politykę utrudniającą osadnictwo arabskim przybyszom z północy³⁹. Niezależnie jednak od polityki aktualnych władców Nubii obszar ten od IX do XIII w. był niewątpliwie terenem ciągłej infiltracji ludności arabskiej, nawet jeśli dokonywało się to wbrew woli królów nubijskich⁴⁰, nie mówiąc już o uchodźcach politycznych, przyjmowanych na tym terenie oficjalnie. Zresztą przebieg walk toczących się między Nubią a Egiptem w XII i XIII w. świadczy o tym, że Nubia była zdecydowanie słabszą stroną⁴¹, co stwarzało korzystne warunki dla osadnictwa Arabów uczestniczących w walkach niezależnie od życzeń władców nubijskich. Sądzymy także, że bez stałego napływu emigrantów arabskich i ciągłej infiltracji myśli islamistycznej w tym okresie nie byłoby możliwe tak szybkie powstanie pierwszej panującej dynastii muzułmańskiej Fung na terenie Sudanu północnego (w. XVI).

Emigranci napływający w tym czasie na obszar Nubii różnili się od plemion koczowniczych przybyłych na ten obszar wcześniej zarówno pod względem kulturalnym, jak i w zakresie znajomości zasad wyznawanej przez siebie religii. Okres kilku wieków panowania dynastii muzułmańskich stworzył przesłanki do ukształtowania się postaw i kultury islamu, co mogło być przenoszone na obszar Sudanu. Zwłaszcza uchodźcy polityczni, wywodzący się przecież z rodzin panujących, a więc stojący na najwyższym poziomie kulturalnym w świecie muzułmańskim owego okresu — goszczeni zapewne przez władców nubijskich — powinni wywrzeć pewien wpływ na rozwój kulturalny Nubii. Niestety jednak nie wiemy nic o zakresie ich oddziaływania⁴². Przeciwnie nawet

³⁹ Por. Trimingham, *op. cit.*, s. 69. Według świadectwa MacMichaela jednak już od wczesnego średniowiecza „wiele arabskich rodzin, między innymi Qahtanici i Isma'ilici, kupowało ziemię od Nubijczyków i osiedlało się tutaj” (*op. cit.*, s. 167).

⁴⁰ Jusuf Fadl Hasan wskazuje na trzy drogi przenikania Arabów do Sudanu przed wiekiem XIV: 1) przez Morze Czerwone lub Abisynię z Półwyspu Arabskiego; 2) z Egiptu; 3) z Północno-Zachodniej Afryki przez Darfur. Wskazując na drugą drogę przenikania Arabów jako najważniejszą, autor stwierdza, że w obawie przed represjami ze strony administracji nubijskiej emigranci przybywali tu przez pustynię wschodnią (*op. cit.*, s. 145—146).

⁴¹ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 195—196.

⁴² Tylko u jednego autora: P. M. Holta, napotkałam na wzmiankę o misjonarskiej roli propagatorów islamu spełnianej przez jednostki wykształcone, przybyłe na obszar Sudanu. Do takich zalicza autor Jemeńczyka, Ghulam Allah ibn 'A'id'a, który działał w Dongoli w wieku XIV. *A Modern History of the Sudan from the Fung Sultanate to the Present Day*. New York 1961, s. 28.

jeden z badaczy zajmujący się w szczególności historią Nubii przytacza opinię o tym kraju egipskiego ambasadora wysłanego do Nubii po wojnie egipsko-nubijskiej w 1172/3 r., z której wynika, że kraj ten był bardzo ubogi. Jedynie władca mieszkał w budynku nie zbudowanym z trawy; i on jednak nie rozumiał języka arabskiego⁴³. Nie jest oczywiście wykluczone, że ta opinia ambasadora egipskiego o Nubii była tendencyjna, świadomie zaniżająca rangę królestwa nubijskiego.

W 1250 r. Mamelucy zajęli miejsca Ajjubidów w Egipcie. Raz jeszcze Nubia daje schronienie uchodźcom politycznym Egiptu. Ale ta przemiana władzy politycznej przynosi również zmianę stosunków egipsko-nubijskich. Po raz pierwszy w swej historii Nubia stała się obiektem świętej wojny dla władców egipskich. W 1275 r. zostaje ona zdobyta przez Mameluków, a władcy nubijscy pozostają odtąd pod protektorem Mameluków, zmuszeni do płacenia wysokiej daniny, którą muzułmańscy zdobywcy zwykli ścigać od niewiernych. Bunt władcy nubijskiego Szamamuna, odmawiającego płacenia podatku, stłumiony został w 1287 r. przy licznych udziale Arabów z Górnego Egiptu. Utrata niezależności politycznej Nubii⁴⁴ otwiera nowy etap masowego napływu Arabów na obszar północnego Sudanu. W początkowym okresie były to głównie grupy koczowników arabskich z Górnego Egiptu, którym w zamian za udział w walkach przeciwko Nubii dano wolną rękę w osiedlaniu się na dowolnych terenach Sudanu. Oni to właśnie przyczynili się do ostatecznego upadku politycznego znaczenia władców nubijskich, wchodząc w liczne związki małżeńskie z córkami władców i zapewniając tym samym władzę swoim potomkom⁴⁵.

Masowy napływ grup lub plemion arabskich na obszar byłego królestwa Nubii, który nastąpił bezpośrednio po upadku tego królestwa, uwarunkował w poważnej mierze dzisiejszy skład etniczny ludności tego obszaru. Przebieg tego procesu ma zatem zasadnicze znaczenie dla rozważanego przez nas problemu. Niemniej prześledzenie etapów postępującego osadnictwa Arabów w północnej części Sudanu jest zadaniem niełatwym. Abstrahując już od spornego problemu arabskiego pochodzenia wszystkich grup ludności muzułmańskiej, napływającej na obszar Sudanu, w literaturze specjalistycznej brak jest zgodności co do głównego kierunku napływu ludności arabskiej, jej lokalizacji na nowym

⁴³ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 195.

⁴⁴ Za datę upadku politycznego królestwa Nubii przyjmuje się powszechnie rok 1316, to jest datę osadzenia na tronie nubijskim władcy pochodzenia nubijskiego: 'Abdallah Barszambu, wychowanego w niewoli mameluckiej, wyznawcę islamu. Fakt ten kładzie ostatecznie kres panowaniu władców chrześcijańskiej Nubii.

⁴⁵ Por. przypis 36.

terenie, czasu przybycia, a nade wszystko zakresu i form oddziaływania na ludność autochtoniczną Sudanu. Rozbieżność poglądów specjalistów uwarunkowana jest jednak obiektywną trudnością ustalenia ścisłych danych np. w zakresie pochodzenia arabskich szczepów w Sudanie, które w większości wypadków wyprowadzają dziś swą genealogię od potomków proroka (np. Dża'alın, Danaqla, Baqqara, niektóre zislamizowane szczepy Bedża, jak np. Beni 'Amir itp.) lub od sławnych rodów arabskich (np. Fung od panującej rodziny Omajjadów), co nie pomaga w ustalaniu ich rzeczywistego pochodzenia. Dzisiejsze szczepy arabskie na tym obszarze są konglomeratem wielu odrębnych wąskich grup koczowniczych, które przybyły na teren Sudanu w różnych okresach, co przy ich równoczesnym wymieszaniu się z ludnością miejscową czyni niemożliwym odtworzenie ich pierwotnej lokalizacji i wewnętrznej struktury, jak również zakresu ich oddziaływania na ludność autochtoniczną w przeszłości.

Zważywszy te trudności, jak również brak jednomyślności w literaturze specjalistycznej, ograniczymy się tylko do próby wskazania głównych kierunków napływu i osadnictwa ludności arabskiej na obszarze północnego Sudanu oraz do przedstawienia ważniejszych arabskich plemion dzisiejszego Sudanu.

Autorzy opracowań specjalistycznych wskazują na różne kraje arabskie jako główne ośrodki napływu emigracji arabskiej do północnego Sudanu. Wskazuje się tu głównie na Półwysep Arabski, skąd arabscy przybysze przybywali przez Morze Czerwone lub Abisynię⁴⁶ i Egipt⁴⁷. Trzecim kierunkiem napływu Arabów do Sudanu nie traktowanym jednak przez żadnego specjalistę za kierunek najważniejszy, jest północno-zachodnia Afryka, skąd napływały elementy berberyjsko-arabskie.

W kwestii głównego kierunku napływu emigracji arabskiej skłonna jestem podzielać stanowisko tych autorów, którzy wskazują na Egipt jako główne miejsce pochodzenia osadników arabskich. Nie negując bo-

⁴⁶ J. C. Froelich przytacza nie udokumentowaną niestety tezę, że terenem najwcześniej zislamizowanym w Sudanie były okolice Sennaru, a więc obszar znajdujący się najbliżej granic Etiopii, co wskazywałoby kierunek głównej fali napływu Arabów; P. Schmitz-Kairo stwierdza, co następuje: „Wpływ islamu na Sudan dokonał się nie za pośrednictwem Egiptu, lecz Arabii [...] przez Morze Czerwone z Hidżazu. W Sudanie całe szczepy wywodzą swe pochodzenie z Hidżazu” (*Politiker und Propheten am Roten Meer*, Leipzig 1939, s. 122).

⁴⁷ Por. I. M. Lewis, w zbiorze *Islam in Tropical Africa...*, Introduction, s. 4; MacMichael, *op. cit.*, s. 163; Arkell, *op. cit.*, s. 189; Jusuf Fadl Hassan, *op. cit.*, s. 145; Mandour el-Mahdi, *A Short History of the Sudan*, London 1965, s. 30.

wiem napływu Arabów również z Hidżazu, sądzę, że liczba ich nie mogła być tak duża jak z Egiptu, z którym królestwo Nubii od początku ery muzułmańskiej utrzymywało ściśle kontakty i skąd przyплыw ludności arabskiej był naturalnym skutkiem tak bezpośredniego graniczenia z Egiptem⁴⁸, jak i rezultatem wojen prowadzonych na tym terenie przez kolejne dynastie muzułmańskie Egiptu. Zresztą pierwsze większe grupy plemion arabskich osiadłych w Sudanie już w IX w., a później w XIV w. pochodziły właśnie z Górnego Egiptu. Ustalenie głównego kierunku napływu Arabów do Sudanu ma dość istotne znaczenie dla rozpatrywanego przez nas problemu centralnego. Wywarł on bowiem decydujący wpływ na późniejszy kształt i formy islamu sudańskiego. Arabska ludność Hidżazu pozostawała w zasięgu wysokiej kultury, która rozwinęła się na tym obszarze w okresie panowania dwu pierwszych dynastii islamistycznych (IX — XIII w.). W porównaniu z obszarem afrykańskim ludność arabska miała gruntowną znajomość zasad i prawodawstwa islamistycznego, które przenosiła na obszary przez siebie zasiedlone, łącznie z poczuciem wyższości rasowej, tworząc wąską i zamkniętą warstwę arystokracji (por. teren Afryki Wschodniej). Nie jest też przypadkiem, że w okresie panowania dynastii Fung (XVI w.) właśnie z Hidżazu napływali na obszar Sudanu liczni nauczyciele i mistrzowie islamu, nauczając zasad islamu również ludność pochodzenia arabskiego. W przeciwieństwie do obszaru Wschodniej Afryki Arabowie, którzy napłynęli na obszar Sudanu, tak bardzo mieszały się z ludnością miejscową, że dziś są oni często nie do odróżnienia od autochtonicznych ras sudańskich. Świadczy to o braku we wczesnym okresie wyraźnych cech wyższości rasowej w podstawowej masie emigrantów arabskich na obszarze Sudanu lub też o ich zatraceniu wskutek wymieszania się z ludnością miejscową. Charakterystyczne, że pierwsza dynastia muzułmańska Fung, powstała na obszarze Sudanu, utworzona była przez rodzinę lub szczerp pochodzenia miejscowego, która podporządkowała swej władzy również miejscowe szczerpy arabskie.

Znajduje to swoje odbicie również w formie wierzeń islamistycznych, które ukształtowały się w Sudanie. Cechą szczególną islamu sudańskiego jest bowiem to, że mimo wielowiekowych wpływów ośrodków islamistycznych panujących w Egipcie, mimo aktywnej działalności nauczycieli islamu rekrutujących się z Egiptu i Hidżazu, podstawowa rzesza wyznawców tej religii w Sudanie przejęła afrykańskie wzory napływające tu z zachodniej i północnej Afryki, przejawiające się głównie w od-

⁴⁸ Por. MacMichael: „Ten sam element napływowy: wpierw egipski, a potem egipsko-arabski, docierał ciągle i nieprzerwanie na obszar północnego Sudanu” (*op. cit.*, s. 14).

dawaniu czci świętym (*wali*) i ich potomkom lub spadkobiercom (*faki* — na wzór marabutów zachodnioafrykańskich).

Z tych właśnie względów przyjmuję egipskie pochodzenie podstawowej masy emigrantów arabskich, napływających na obszar Sudanu północnego. Ci ostatni wywodzili się spośród koczowniczych plemion arabskich, przybyłych na obszar Egiptu z różnych terenów, być może również z Półwyspu Arabskiego, w początkowym okresie podboju Arabów. Koczownicy arabscy, wśród nich także te ich grupy, które dotarły na obszar Sudanu, przyjęli co prawda zasady islamu, ale nie byli zbyt gorliwymi wyznawcami tej religii, a tym bardziej jej propagatorami⁴⁹. Przybysze arabscy, łącząc się z ludnością miejscową o podobnym trybie życia, przejęli niezwykle szybko pokaźną część obyczajów i wierzeń miejscowych.

Było to możliwe z tego względu, że podstawowa masa arabskich osadników w Sudanie nie reprezentowała wyższego stopnia kultury w porównaniu z ludnością miejscową, w wyniku czego nie tyle została wchłonięta przez tą ostatnią — na to liczba Arabów była już zbyt duża — co zasymilowała się z ludnością miejscową; dało to początek nowej syntezie etnicznej i kulturalnej. Jestem także skłonna sądzić, że poczucie przynależności lub pochodzenia arabskiego, przejawiające się dzisiaj u większości szczepów północnego Sudanu, zrodziło się znacznie później, prawdopodobnie pod wpływem powstania mahdystów.

Przybysze arabscy z północy, którzy napływali na obszar północnego Sudanu w XIV w., osiedlali się początkowo prawdopodobnie na terytorium samego królestwa Muqqury oraz wzdłuż wybrzeży Nilu jako terenach najbogatszych. W tym czasie fala napływowej ludności arabskiej nie dotarła jeszcze do królestwa 'Alwa, które zachowało swą niezależność aż do wieku XVI. Dalsze fale emigracji arabskiej, podążając tym samym szlakiem, znajdowały obszary nadrzeczne aż do Dongoli, zajęte przez wcześniejszych osadników arabskich, w wyniku czego przemieszczały się wzdłuż Białego Nilu na obszar stepowy, świetnie odpowiadający ich koczowniczemu trybowi życia, a potem w kierunku zachodnim do Kordofanu i do Darfuru. Spośród wczesnych grup osadników arabskich wymieniani są często arabscy koczownicy Dżuhajna, którzy przybyli tu

⁴⁹ O braku znajomości zasad islamu również wśród napływowej ludności arabskiej świadczy fakt całkowitego braku szkół koranicznych, a tym bardziej szkół nauczających zasad prawodawstwa muzułmańskiego przed okresem napływu pierwszych nauczycieli islamu w okresie panowania dynastii Fung. Jusuf Fadl Hasan, powołując się na świadectwo Wad Dajf Allah'a, stwierdza, co następuje: „W okresie przejmowania władzy przez dynastię Fung nie istniały na tym obszarze ani ośrodki nauczania islamu, ani szkoły islamistyczne nauczające tekstu *Koranu*” (*op. cit.*, s. 155).

wraz z armią Mameluków, szerząc postrach i terror wśród miejscowej ludności. Władca nubijski bezskutecznie próbował podporządkować ich swojej władzy. Dopiero silniejsze związanie ich z rodem panującym przez małżeństwa z córkami władcy doprowadziło do asymilacji Dżuhajna z Nubijczykami, co pociągnęło za sobą także odejście pierwszych od koczowniczego trybu życia i przejście na tryb życia półkoczowniczego lub osiadłego⁵⁰. Inne bardziej znane grupy arabskie przybyłe do Sudanu w tym okresie, to Baqqara, Dża'alın, Ghadijat, Rufā'a i inne. Wiele z nich łącząc się z ludnością miejscową tworzyło grupy większe i przemieszczało się w późniejszym okresie na inne obszary Sudanu północnego. Dotyczy to między innymi Dża'alın i Ghadijat, które z centralnej części Sudanu północnego przeniosły się w XVII w. na zachód do Kordofanu⁵¹. Mówiąc o grupach arabskich przybyłych pierwotnie na obszar północnego Sudanu, pragniemy wskazać na niewielką liczebność grup wywodzących się z określonego szczepu czy plemienia, co miało także niewątpliwą wpływ na ich łatwiejszą asymilację z ludnością autochtoniczną. Obecne szczepy arabskie w północnym Sudanie ukształtowały się w XVIII i XIX w. jako rezultat połączenia się grup mniejszych, wśród których dokonał się już proces asymilacji z ludnością miejscową⁵². Do takich połączonych już szczepów należą między innymi Kababisz i Hamar⁵³.

Arabowie napływający na obszar Sudanu z północy lub wschodu przesuując się na zachód spotkali się z napływową ludnością arabską wywodzącą się z Północnej i Zachodniej Afryki. Napływ elementów arabskich lub tylko muzułmańskich z tego ostatniego obszaru zapoczątkowany został na szerszą skalę od połowy wieku XIII, kiedy władza muzułmańskiego królestwa Kanem — znajdującego się wówczas u szczytu swej potęgi — obejmuje kontrolę nad szlakiem handlowym biegnącym przez Darfur aż do Nubii⁵⁴. Dało to początek napływowi kupców

⁵⁰ Por. Trimmingham, *op. cit.*, s. 71.

⁵¹ Por. Stevenson, *Some Aspects of the Spread of Islam in the Nuba Mountains*, [w:] *Islam in Tropical Africa...*, s. 208.

⁵² Por. Trimmingham: „W ruchu plemion przesuujących się na zachód udział rzeczywistych Arabów był bardzo niewielki. Wśród szczepów tych [...] znajdowały się: Dżawama', Bedairija i Szawaihat, przemieszane tak silnie z Nubijczykami, że miały wszelkie znamiona negroidalne” (*op. cit.*, s. 82).

⁵³ *Ibidem*, s. 81.

⁵⁴ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 198—201. Zdaniem tego samego autora również na obszarach Darfuru wysuniętych najbardziej na zachód występują ślady oddziaływania kulturalnego, a być może panowania innej zachodnio-afrykańskiej dynastii muzułmańskiej: Bornu. Autor wskazuje na ślady instytucji Bornu w Darfurze, przejawiające się w używaniu do dnia dzisiejszego słów pochodzących z Bornu, jak *el-fasz*er — pałac (późniejsza nazwa stolicy dynastii Fur), *meiram* — tytuł książniczki itp. Por. *ibidem*, s. 211.

berberyjskich i arabskich na obszar Sudanu, a także pielgrzymów z zachodniej i północnej Afryki udających się tą drogą do Mekki, wreszcie — począwszy od w. XIV, po upadku politycznego znaczenia Kanem — osadnictwu arabskiemu. Najważniejsza i chyba największa grupa ludności arabskiej, która napłynęła na obszar Sudanu tą drogą, to szczep Beni Hilal. Co do dokładnego okresu ich przybycia jak i bliższego pochodzenia tego szczepu istnieją kontrowersyjne poglądy w literaturze specjalistycznej. Okres ich przybycia można ustalić na w. XIV — XVI, przy czym wysuwane jest przypuszczenie, iż dotarli do Sudanu prawdopodobnie z Tunisu⁵⁵.

W wyniku szerokiego napływu ludności arabskiej na obszar północnego Sudanu wzrasta również znaczenie religii islamu. Odbiciem tych wpływów jest powstanie pierwszej dynastii islamistycznej na tym obszarze na początku w. XVI. Jest to dynastia Fung, której pierwszy władca Omara Dunqas (1053—34) na drodze sojuszu z arabskimi szczepami Qawasma i Rufā'a pokonał ostatnie królestwo chrześcijańskie istniejące na tym terenie — królestwo 'Alwa. Stolicą Fung stało się miasto Sennar. Nie jest jasne pochodzenie etniczne tej dynastii. H. A. MacMichael, poważny autorytet w kwestii składu etnicznego plemion sudańskich, zalicza Fung do grupy nubijskiej⁵⁶. Zgodnie z tym ujęciem Fung byłiby więc reprezentatami autochtonicznej ludności Sudanu. Pogląd ten wydaje się potwierdzać J. S. Trimingham, nie precyzując jednak bliżej etnicznego pochodzenia Fung⁵⁷. Na pozanubijskie pochodzenie tej dynastii wskazują jednak dwaj inni autorzy. A. J. Arkell sądzi, iż przybyli oni z okolic Białego Nilu i że byli spokrewnieni z Szyllukami⁵⁸. J. C. Froelich natomiast określa ich jako metysów⁵⁹. Przeciwno tezie ostatniego autora przemawiałby jednak fakt, że w większości opracowań przedstawiciele dynastii Fung określa się mianem czarnych władców muzułmańskich⁶⁰.

Wobec tych tak różnych orzeczeń znawców historii Sudanu bliższe ustalenie pochodzenia Fung nie wydaje się możliwe. Prawdopodobnie jednak Fung byli przynajmniej spokrewnieni z autochtoniczną ludnością Sudanu, ponieważ w latach swego panowania pierwszy władca tej

⁵⁵ Por. Froelich, *op. cit.*, s. 65.

⁵⁶ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 31 i 197.

⁵⁷ Trimingham, *op. cit.*, s. 85.

⁵⁸ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 208—209; na afrykańskie pochodzenie Fung, tym razem jednak z obszarów Górnego Nilu lub Etiopii, wskazuje Douglas Newbold, *The Making of the Modern Sudan*, London 1953, s. 480.

⁵⁹ Por. Froelich, *op. cit.*, s. 54.

⁶⁰ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 359; Arkell, *op. cit.*, s. 208; Trimingham, *op. cit.*, s. 75; Newbold, *op. cit.*, s. 480.

dynastii, 'Omara Dunqas, nawiązywał do obyczajów i kultury nubijskiej, które później dopiero zastąpione zostały wzorami muzułmańskimi. Ale również wtedy, a w niektórych wypadkach do dzisiaj, zachowały się wśród Fung elementy dawnych obyczajów nubijskich, co z całą pewnością nie miałyby miejsca, gdyby te ostatnie przejęte zostały powierzchownie na bardzo krótki okres czasu, tj. do chwili przejścia islamu ⁶¹.

Nieznane są również źródła siły i wzrastającej potęgi dynastii Fung, która już w XVI w. potrafiła skutecznie przeciwstawić się wojskom tureckiego sultana Selima I. I w tym wypadku wydaje się wysoce prawdopodobne, że dynastia Fung w początkowym okresie swego istnienia nawiązała sojusz z zamieszkującymi obszar południowo-wschodniej części Sudanu północnego wojowniczymi plemionami arabskimi, przy pomocy których wprawdzie pokonała królestwo 'Alwy, a potem podporządkowała ich swojej władzy ⁶². Prawdopodobnie pod wpływem swych sojuszników, jak również w wyniku zagrożenia ze strony Selima I, 'Omara Dunqas przyjął zasady islamu. Podawany przez specjalistów fakt późniejszego przyjęcia zasad islamu w stosunku do okresu powstania tej dynastii wskazuje raz jeszcze na jej miejscowe, a w każdym razie niearabskie pochodzenie. W okresie swej szczytowej potęgi (w. XVI — XVII) władcy dynastii Fung obejmowali swą kontrolą obszar od 3 katarakty Nilu do Fazaghli na Błękitnym Nilu i od Morza Czerwonego do Kordofanu. Ich potęga zachwiana została w połowie w. XVIII atakiem miejscowego plemienia Hamadź, być może pochodzenia arabskiego, niegdyś podbitego przez Fung ⁶³. Odtąd urząd władców Fung był czysto nominalny, przy faktycznej władzy wezyrów wywodzących się z Hamadź. Rzeczą charakterystyczną jest przy tym fakt, że w okresie

⁶¹ W wieku XVI, a częściowo również XVII zachowany był jeszcze w panującym rodzie Fung zwyczaj pochodzenia nubijskiego, iż król może być skazany na śmierć przez swego poddanego, a nawet niewolnika, jeśli ten ostatni na zgromadzeniu starszyny wykaże, że dalsze sprawowanie władzy przez aktualnego króla — głównie wskutek fizycznej słabości — jest szkodliwe dla państwa (por. Trimmingham, *op. cit.*, s. 88). Jeszcze do dzisiaj wśród Fung zachowany jest zwyczaj sadzania nowo mianowanego władcę na „krzesle królów”. Obyczaj ten wprowadzony został przez władców 'Alwa. Fung przejęli również nubijskie nakrycie głowy królów w formie rogów. Por. Arkell, *op. cit.*, s. 211.

⁶² Według świadectwa Trimminghama pierwszy władca dynastii Fung: 'Omara Dunqas, mianował wicekrólem Araba: 'Abd Allah Dżama'a, powierzając mu władzę nad wszystkimi szczepami arabskimi w dorzeczu Nilu (*op. cit.*, s. 85). Arkell wspomina nawet o fackie pokonania Arabów przez tego samego władcę Fung w bitwie, której daty i miejsca nie wymienia (*op. cit.*, s. 208).

⁶³ Fung wyprowadzali swoje pochodzenie od Abbasa, stryja Mahometa. MacMichael wskazuje na możliwość ich pochodzenia od arabskiego szczepu Dża'alijin (*op. cit.*, s. 365).

władzy Hamadż — mimo ich domniemanego arabskiego pochodzenia — następuje częściowy zwrot w kierunku obyczajowości nubijskiej przy równoczesnym odsunięciu od wpływów ugrupowań muzułmańskich ⁶⁴.

Również druga dynastia muzułmańska, która powstała w zachodniej części Sudanu w XVII w. — Fur, nie legitymuje się pochodzeniem czysto arabskim, lecz jest rezultatem wzrostu aktywności tego autochtonicznego szczepu w wyniku wymieszania się z napływową ludnością arabską ⁶⁵. Pierwsi władcy tej dynastii podejmują podboje w głąb Sudanu opanowując Kordofan i Omdurman oraz tereny nadrzeczne aż do Białego Nilu. W XVIII w. następuje stopniowe cofanie się zasięgu wpływów Fur. Niemniej aż do podboju egipsko-tureckiego w 1821 r. władcy tej dynastii obejmowali zasięgiem swej władzy poza Darfurem obszar północnego i centralnego Kordofanu. Właśnie władcy tej dynastii przyczynili się w poważnym stopniu do rozprzestrzenienia na obszarze Sudanu afrykańskich form religijności w obrębie islamu, przyciągając na swój dwór nauczycieli tej religii wywodzących się z zachodniej i północnej Afryki, znacznie luźniej powiązanych z ortodoksyjnymi zasadami tej religii. Na ten kierunek powiązań drugiej muzułmańskiej dynastii Sudanu północnego wskazuje również dzisiejszy charakter wierzeń islamistycznych Fur, poddanych mniejszym wpływom arabizacji i silniej niż na wschodzie czy północy tego obszaru powiązanych z miejscowymi tradycjami animistycznymi.

Dzisiejsze szczepy północnego Sudanu, w stosunku do których z dużym prawdopodobieństwem można orzekać o pochodzeniu arabskim, klasyfikowane są w dwu większych grupach: Dża'alin i Dżuajna ⁶⁶. Każda z tych grup obejmuje szczep-matkę o tej samej nazwie, od którego pochodzą lub z którym są spokrewnione inne szczepy pochodne. Szczep Dża'alin wywodzi swe pochodzenie od stryja Mahometa: Abbasa, jak zresztą większość szczepów tej grupy, i zajmuje wschodni brzeg Nilu między 5 a 6 kataraktą. Ważniejszym szczepem tej grupy jest też Danaqla, zajmujący wschodnie wybrzeże Nilu między 3 a 4 kataraktą Nilu, ale także w Kordofanie na południowy zachód od Chartumu; szczep ten jest bardzo silnie wymieszany z miejscową ludnością głównie nubijską i zachował mało odrębnych cech plemiennych i rasowych ⁶⁷. W odróżnieniu od Danaqla inny szczep tej samej grupy: Barabra, należy do

⁶⁴ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 365.

⁶⁵ Rozkwit tej dynastii uwarunkowany był w dużej mierze działalnością szczepu Kungara, powstałego ze zmieszania się Fur z Arabami. Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 91.

⁶⁶ Por. *ibidem*, s. 195; Mandour el - Mahdi, *op. cit.*, s. 33; Trimingham, *op. cit.*, s. 17.

⁶⁷ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 201—202.

najbardziej wysuniętych na północ spośród plemion nadrzecznych i, żyjąc w pewnym odosobnieniu, zachował wiele cech specyficznie arabskich⁶⁸. Innym ważniejszym szczepem tej grupy jest także Szarkija, zajmujący teren nadrzeczny w okolicy 4 katarakty Nilu. Żyją oni w pewnym odosobnieniu od innych plemion arabskich i są mniej wymieszani z miejscową ludnością negroidalną⁶⁹. Cechy wspólne Dża'alina polegają na domieszce krwi berberyjskiej i nubijskiej wśród wszystkich odgałęzień tego plemienia.

Druga grupa szczepów arabskich: Dżuhajna, obejmuje właściwy szczep o tej samej nazwie — zwany jednak również Rufa'a — zamieszkujący okolice Sennaru w prowincji Dżezira na południowy wschód od Chartumu, oraz szereg plemion pokrewnych zaliczanych do tej grupy. Ogólnie szczepy Dżuhajna wyprowadzają swe pochodzenie od wspólnego przodka 'Abdula el-Dżahajni, ale nie przejawiają specjalnej czci dla niego (w przeciwieństwie do powszechnie czczonego wśród Dża'alina 'Abbasa — stryja Mahometa); brak jest u nich również poczucia łączności międzygrupowej⁷⁰. Wynika to być może z koczowniczego życia tej grupy szczepów, która nie sprzyja utrzymywaniu stałych kontaktów z ludźmi innego szczepu. Do ważniejszych szczepów tej grupy należą poza Rufa'a, będącymi Dżuhajna w węższym znaczeniu tego słowa, Szukrija, zajmujący obszar między Błękitnym Nilem a Kassala we wschodniej części Sudanu północnego, którzy podkreślają swoją odrębność przez wyprowadzenie swego pochodzenia od arabskiej rodziny Kurajszytów; Baqqara — liczny szczep trudniący się hodowlą bydła, zajmujący obszar od Białego Nilu do Wyżyny Darfur (południowy Kordofan i Darfur); Kababisz — jeden z najbogatszych sudańskich szczepów koczowniczych, zajmujący się hodowlą bydła. Ci ostatni zachowali wiele cech rasy chamiczkiej wskutek wymieszania się z Berberami i Bedża z nieznaczną domieszką krwi negroidalnej. Koczują oni na stepach między Chartumem a Wyżyną Darfur.

Odrębną grupę, nie wchodzącą do dwu wymienionych wyżej, stanowią Kawahla. Są to Arabowie przybyli tu prawdopodobnie od strony Morza Czerwonego. Pierwsza wzmianka o nich pochodzi od Ibn Batuty w 1353 r. jako o mieszkańcach Suakinu, używających języka Bedża⁷¹. Najbardziej zwarta i najważniejsza grupa Kawahla to hodowcy wielbłądów, żyjący w Kordofanie. Liczebniejsze grupy tego plemienia, nie

⁶⁸ *Ibidem*, s. 212.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 215. Ten sam autor sugeruje również możliwość ich etnicznych powiązań z bośniańskimi, albańskimi i tureckimi kupcami i wojownikami, którzy napłynęli na obszar północnego Sudanu z wojskami Selima I w wieku XVI.

⁷⁰ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 237.

⁷¹ *Ibidem*, s. 324.

stanowiące jednak zwartej całości, prowadzą życie koczownicze na południe od Sennaru i w dolinie Atbary, inne prowadzą życie osiadłe i zbudowali wsie w dorzeczu Białego Nilu w Dżezira, aż do granic Abisynii⁷².

ELEMENTY SKŁADAJĄCE SIĘ NA NOWĄ SYNTEZĘ KULTURALNĄ

Religia

W literaturze zgromadzonej do niniejszego artykułu nie brak stanowisk traktujących islam jako czynnik kształtujący wspólnotę narodową⁷³. Większość autorów formułuje jednak ostrożniejszy pogląd, iż islam spełniał funkcje integrujące w społeczeństwach i państwach, w których zyskiwał znaczną ilość zwolenników⁷⁴. Ten ostatni pogląd jest trafny również w odniesieniu do obszaru północnego Sudanu, jakkolwiek integrujące funkcje islamu przybierają tu formy specyficzne, różne od tych, które łączy się z krajami rdzennie arabskimi. W tych ostatnich krajach islam połączył ludność etnicznie przynajmniej spokrewnioną wspólną ideologią we wspólnym państwie, i to w początkowym okresie powstania i dynamicznego rozwoju tej religii. W Sudanie islam objął różne rasy o różnych tradycjach i obyczajach, i to w okresie upadku politycznego państwa arabskiego, ale także daleko posuniętego zróżnicowania kierunków i ugrupowań religijnych w obrębie islamu, uwarunkowanych wpływem kultur pozaarabskich.

W Sudanie rola islamu jako integratora społecznego była większa, ponieważ masowy napływ ludności arabskiej wprowadził zasadnicze zmiany w dotychczasowym życiu ludności autochtonicznej: powodował konieczność przemieszczania się całych szczepów lub tylko niektórych jego odłamów na inne obszary tego terytorium, mieszanie się odrębnych grup — oderwanych od dotychczasowych związków plemiennych — w nowe całości, wreszcie masowy proces łączenia się ludności miejscowej z napływową ludnością arabską. W tym sensie już w XIV — XVI w. dokonał się w Sudanie pierwszy proces detrybalizacji, który

⁷² *Ibidem*, s. 325.

⁷³ Por. Stevenson, *op. cit.*, s. 215; M. F. Anabtawi, *Arab Unity in Terms of Law*, Hague 1963, s. 30—31.

⁷⁴ Por. Froelich, *op. cit.*, s. 17; Lewis, *op. cit.*, s. 80; Stevenson, *op. cit.*, s. 215; Trimmingham, *op. cit.*, s. 18; Sunni Banago, *The Development of Tribal Systems in the Sudan*, [w:] *Philosophical Society of the Sudan. The Effect of Nomadism on the Economic and Social Development of the People of the Sudan. Proceedings of the tenth Annual Conference 11—12 January 1962*, Khartoum, s. 40.

stwarzał niezwykle sprzyjające warunki dla adaptacji nowej, bardziej uniwersalnej religii, ale także kultury, której nosicielem był islam. W tej sytuacji szanse zjednoczenia całej ludności północnego Sudanu pod wspólną religią, kulturą, a także władzą polityczną były dość znaczne. Szanse te nie zostały urzeczywistnione lub też zostały wykorzystane tylko częściowo. Wpłynął na to przede wszystkim wspomniany już wyżej fakt braku poważniejszych różnic w poziomie życia tak materialnego, jak i kulturalnego między podstawową masą napływowej ludności arabskiej a ludnością autochtoniczną Sudanu północnego. W tej sytuacji napływowa ludność arabska, niespójna, podzielona na wąskie wspólnoty plemienne nie była w stanie nie tylko utworzyć scentralizowanej władzy politycznej na obszarze Sudanu, ale nawet narzucić ludności miejscowej własnych wzorów kulturalnych czy choćby tylko religijnych. Ograniczało to w poważnej mierze integrujące funkcje islamu na omawianym obszarze.

Nie oznacza to rzecz jasna, że Arabowie, którzy napływali do Sudanu, nie wywarli żadnego wpływu na ludność miejscową. Sądzimy jednak, że był to wpływ początkowo słaby lub powierzchowny i że towarzyszyło mu drugostronne oddziaływanie na Arabów miejscowych obyczajów i kultury. Niezależnie od różnego natężenia i przebiegu tego procesu w różnych częściach Sudanu północnego autorzy opracowań specjalistycznych formułują zgodny pogląd, że właściwa islamizacja obszaru północnego Sudanu zapoczątkowana została dopiero w okresie władzy dynastii Fung, a więc począwszy od wieku XVI⁷⁵.

Ludźmi, którym przypisuje się największe zasługi w zakresie upowszechniania religii islamu na obszarze Sudanu, byli misjonarze i pątnicy, napływający na ten obszar z różnych krajów muzułmańskich na zaproszenie władców dynastii Fung oraz innych lokalnych dynastii muzułmańskich. W fakcie przenoszenia wiedzy islamistycznej przez reprezentantów różnych ugrupowań i kierunków tej religii tkwi druga przyczyna słabości islamu sudańskiego jako integratora społecznego.

W okresie władzy dynastii Fung napływają na obszar Sudanu pierwsi nauczyciele lub mistrzowie islamu, wnosząc tu po raz pierwszy zasady systematycznej teologii islamu. Należały do nich przede wszystkim *fiqh*, tj. zasady prawa muzułmańskiego, *kalam* lub *'ilm al-tawhid*, tj. zasady teologii normatywnej, oraz *tadżwid* — metody recytacji *Koranu*, a także podstawy gramatyki języka arabskiego, niezbędnej przy studiowaniu *Koranu*. Nauczyciele ci przybywający z Egiptu, Półwyspu

⁷⁵ Por. Trimingham, *op. cit.*, s. 86; Lewis, *op. cit.*, s. 29; J. S. Trimingham, *The Phases of Islamic Expansion and Islamic Culture Zones in Africa*, [w:] *Islam in Tropical Africa...*, s. 137; Froelich, *op. cit.*, s. 54; Holt, *op. cit.*, s. 29; Arkell, *op. cit.*, s. 211.

Arabskiego, Bagdadu, ale także z Afryki Północno-Zachodniej korzystali z wszechstronnej pomocy władców dynastii Fung; wielu z nich zakładało tu szkoły koraniczne i meczety, ciesząc się powszechnym szacunkiem ludności miejscowej. Mimo tych tak sprzyjających warunków dla rozprzestrzeniania podstawowych zasad teologii muzułmańskiej nie zapuściły one zbyt głębokich korzeni na gruncie sudańskim. Swą niewątpliwą popularność na gruncie Sudanu północnego zawdzięcza islam nie tyle znawcom teologii normatywnej, ile mistrzom sufickim (mistrykom) rozpowszechniającym zasady tego kierunku w formie popularnej, ludowej. Mistrzowie ci napływają tu znowu z wielu różnych państw muzułmańskich, chociaż wpływ decydujący wywarli tu, jak się wydaje, nauczyciele przybywający z Hidżazu oraz z Północno-Zachodniej Afryki⁷⁶.

Właśnie w Hidżazie w okresie przenikania nauczycieli islamu na obszar Sudanu kierunek suficki zatracił cechy teorii ascetycznej i gnostycznej ściśle powiązanej z filozofią i nabrał sploty cech ludowych⁷⁷. Obszar Północno-Zachodniej Afryki posiadał w tym czasie własne wzory przywódców religijnych, oparte na przetworzonych formach teorii sufickich. Ten ostatni typ sufizmu jest najbliższy współczesnym formom islamu sudańskiego⁷⁸. W tym sensie można by sfor-

⁷⁶ Na wpływy Hidżazu wskazywałby termin określający przywódców religijnych na gruncie Sudanu: *feki* lub *faki*. Słowo to może być formą dialektu sudańskiego od klasycznego wyrazu arabskiego *faqih*, oznaczającego osobę wykształconą w zakresie prawa muzułmańskiego. Wobec tego jednak, że termin ten określa w Sudanie osoby przypisujące sobie moc świętości, co wynika z podstaw sufizmu odbiegających dość znacznie od norm prawa muzułmańskiego, niektórzy badacze łączą termin *faki* ze słowem *faqir*, arabskim ekwiwalentem perskiego derwisha. Termin *faki* może także być skutkiem utożsamiania przez Sudańczyków zasad głoszonych przez *feki* z założeniami teologii muzułmańskiej wobec nie najlepszej znajomości tych ostatnich.

⁷⁷ Por. Trimingham: „Sufizm tego okresu [to jest napływający do Sudanu z Hidżazu począwszy od wieku XVI — A. M.] był raczej na niskim poziomie [...] mistycyzm islamu jest nie tylko najwyższym wytworem tej religii, ale także wytworem najbardziej zdegenerowanym” (op. cit., s. 195).

⁷⁸ Wspólną cechą islamistycznych przywódców religijnych na terenie Afryki jest przypisywana im świętość (*wali*), wynikająca z nadnaturalnej mocy — *baraka* (dosłownie błogosławieństwo; w rozumieniu potocznym moc charyzmatyczna udzielona przez Boga). Ojczyzną *feki* — nie tylko sudańskich — wydaje się być Afryka Północna, gdzie święci o podobnych właściwościach dali początek teokratycznej dynastii muzułmańskiej Almorawidów (wiek XI). Nazwa tej dynastii pochodzi od arabskiego słowa *al-murabit*, co wyprowadza się od *ribat* — człowieka zamkniętego w klasztorze lub pustelnika oddanego życiu religijnemu, to jest kontemplacji mistycznej. W wieku XVI jednak, kiedy kolejno następujące dynastie północno-afrykańskie zatraciły już ślady kontaktu z myślą suficzną, ta ostatnia napływała na obszar Sudanu prawdopodobnie głównie z zachodniej Afryki, gdzie wcześniej już wykształcił się typ przywódcy religijnego zbliżonego do *feki*.

mułować wniosek, że późny okres islamizacji Sudanu uwarunkował w dużej mierze strukturę islamu sudańskiego. Obok nauczycieli, zaznajamiających ludność Sudanu z podstawami normatywnej teologii islamu, napływali tu dość licznie przedstawiciele różnych ośrodków i szkół reprezentujący jednak ogólnie spłycone, ludowe formy religijności, które zostały przekazane ludności północnego Sudanu i zaakceptowane przez nią jako zasady nowej religii.

Z drugiej jednak strony ludność Sudanu, podlegająca wpływowi islamu pochodzącym z tak różnych kierunków, miała w pewnym sensie możliwość wyboru zarówno w zakresie treści, jak i formy nowej wiary i w tym ujęciu dość znamienny jest fakt, iż w ogromnej większości przejęła ona afrykański model islamu, znamionujący się silnym wpływem rodzimych praktyk i obrzędów. Dla potwierdzenia tej tezy spróbujemy pokrótce scharakteryzować podstawowe cechy islamu sudańskiego.

Elementem islamu sudańskiego przejętym od schyłkowych form sufizmu arabskiego są ugrupowania lub bractwa religijne zwane *tariqa* (droga, ścieżka), znane również na innych obszarach afrykańskich. *Tariqa* te tworzone były w Sudanie bądź przez uczniów zmarłych już mistrzów, cieszących się dużym szacunkiem w którymś z krajów islamistycznych, gdzie założone zostały szkoły wyprowadzające swą nazwę od imienia twórcy (np. Tidżanija i Ahmadija), bądź też przez mistrzów przybyłych na teren Sudanu, którzy dali początek *tariqa* sudańskim (np. Mirghanija). Te ugrupowania lub bractwa religijne są centralną osią religijności Sudańczyków. Cechą szczególną Sudanu jest przy tym to, że cała ludność tego obszaru wyznająca islam należy do jakiegoś ugrupowania czy bractwa, w przeciwieństwie do innych krajów afrykańskich, gdzie liczba podobnych ugrupowań i ich zwolenników jest raczej niewielka.

Przywódcy *tariqa* zwani *faki*, ale także szejkami lub *wali* (święty) zajmują ważną rolę pośredników między Bogiem a człowiekiem, dzięki sile *baraka*, przenikającej na mocy kontaktu bezpośredniego, a także pokrewieństwa (stąd dziedziczna władza przywódców ugrupowań). W tym układzie islamistycznych wierzeń Sudańczyków wyraźne są dwa elementy tradycji rdzennie afrykańskich. Po pierwsze, u podstaw akceptacji świętości *faki* tkwi zakorzeniona w mentalności Afrykańczyka potrzeba nawiązania bliskiego, codziennego kontaktu z siłami nadnaturalnymi, które w przekonaniu Afrykańczyka wywierają decydujący wpływ na jego życie. Abstrakcyjna koncepcja odległego Boga-Stwórcy zawarta w islamie ortodoksyjnym nie zaspokajała tych potrzeb i przyzwyczajzeń Sudańczyków. Tę lukę tkwiącą w islamie wypełnia właśnie *faki*, stając się z wolna obiektem kultu religijnego. Kult dla *faki* i związana z nim ściśle wiara w możliwości uczestniczenia

w nadnaturalnej mocy *baraka* związanej z jego osobą czyni dla Sudańczyka islam religią żywą⁷⁹. Po drugie, cześć, jaką żywią członkowie poszczególnych ugrupowań dla swych przywódców, tak zmarłych (kult grobów *wali* — *faki*), jak i żywych, posiada wyraźne cechy zbieżne z zabobonnym lękiem i czcią Afrykańczyków dla czarowników i duchów przodków, którzy w obudowie islamistycznej nabierają nowego sensu⁸⁰. Na silny związek islamistycznego kultu *faki* z tradycyjnymi obyczajami, a także wierzeniami afrykańskimi wskazuje również fakt używania jako amuletów przedmiotów, a nawet ziemi, pozostających w bezpośredniej styczności ze świętym. U podstaw tego zwyczaju leży przekonanie, iż przedmiot pozostający w jakimkolwiek kontakcie z osobą *wali* zawiera część właściwości, w które wyposażony jest święty. Ta sama wiara jest również przyczyną postępowania odwrotnego: Sudańczyk składa przy odwiedzanym przez siebie grobie świętego wota i ofiary z żywności, a także kawałki własnych włosów lub paznokci w celu zapewnienia sobie ochrony świętego przed działaniem złych mocy.

Te tak silne ślady wierzeń rdzennie afrykańskich w obrzędach i praktykach, a także wierzeniach sudańskich muzułmanów — występujące w wielu wypadkach jeszcze do chwili obecnej — skłaniają nas do zaliczenia ich do kręgu islamu afrykańskiego, określanego mianem czarnego islamu. Wychodząc z tego założenia, nie zgodziłabym się z tezą J. S. Triminghama, iż nieznaczny w istocie udział ludności arabskiej w Sudanie, określany przez Triminghama na około 10⁰%, „wywarł silny wpływ przekształcający na ludność miejscową”⁸¹. W istocie bowiem synteza arabsko-afrykańska, która dokonała się w kulturze obszaru północnego Sudanu, wykazuje do dzisiaj w wielu rejonach tego obszaru równie silne wpływy kultury rodzimej, jak i przejętej — często powierzchownie — kultury islamistyczno-arabskiej. Świadczą o tym rezultaty badań w niektórych prowincjach Sudanu północnego, w większości wypadków prowadzone niedawno, które potwierdzają wpływy starych obrzędów afrykańskich w dzisiejszych praktykach muzułmańskich Sudańczyków.

⁷⁹ Por. W. H. Lewis: „Afrykańczyk trzyma się pewnych wartości, które są dla niego istotą każdej religii. Zakłada to prostotę obrzędów oraz przyrzeczenie codziennego, intymnego kontaktu z bytem nadrzędnym” (*Islam: A Rising Tide in Tropical Africa*, „The Review of Politics”, Vol. 19, 1957, nr 4, London, s. 453).

⁸⁰ Por. G. Bonn: „Dawne wyobrażenia magiczne zakorzenione w umysłowości Sudańczyków wymagają wieszcz-czarodzieja, pośrednika między światem ziemskim a niebieskim. Nawet wykształcony Sudańczyk często za przyzwyczajenia wierzy, że może odnaleźć drogę do Allaha tylko za pośrednictwem feki” (*Das doppelte Gesicht des Sudan*, Wiesbaden 1961, s. 79).

⁸¹ Trimingham, *op. cit.*, s. 17.

R. C. Stevenson, na podstawie badań przeprowadzonych na obszarze Gór Nuba, wśród niektórych szczepów grupy Nuba, daje świadectwo współwystępowania elementów afrykańskich i islamistycznych w różnym układzie. Na przykład szczep Tedźali zamieszkujący obszar najbliższy nadrzecznemu centrum cywilizacji i migracji, a więc silniej poddany wpływowi arabsko-islamistycznym, przejął islam już w w. XVI — XVII. Nastąpił tu zanik obrzędów szamańskich praktykowanych wśród innych szczepów Nuba. Małżeństwo i pogrzeb oparte są na praktykach islamistyczno-arabskich, ale w okresie poprzedzającym zawarcie małżeństwa narzeczony, zgodnie z miejscowymi obyczajami, przechodzi na kilkuletnią służbę do rodziców narzeczonej. Zachowane zostały także dawne obrzędy rolnicze, jak na przykład tradycyjne praktyki magiczne w wypadku długotrwałej suszy, chociaż towarzyszą im modlitwy muzułmańskie⁸². Na tym samym terenie jeden z odłamów szczepu Tira (południowa część Gór Nuba): Tira Mende, przejął islam (wpływ napływowej ludności muzułmańskiej z Dongoli oraz pobliskiego bazaru arabskiego) dopiero w końcu w. XIX. Wśród tego muzułmańskiego szczepu modlitwy odprawiane są na wolnym powietrzu, brak jest bowiem meczetu; zachowane zostały miejscowe diety szczepowe, ale świnie (których mięsa zabrania się spożywać wyznawcom islamu) nie są już hodowane, ani jadane. W szczególnie ważnych dla szczepu okolicznościach powoływani są eksperci magii miejscowej, ale zaklinacze deszczu utracili swą moc; w przekonaniu Tira Mende deszcz zsyła Allah. Ciało zmarłego składane jest w grobach typu arabskiego, ale umieszczane nie w kierunku Mekki, lecz kierunku tradycyjnie przyjętym przez szczep. Zaklęcia islamistyczne wyparły tradycyjne zaklęcia na siekiery i włócznie, ale zachowany został tradycyjny obrzęd oczyszczania (rodzaj katarsis) przy rozbłysku piorunu w czasie burzy⁸³. Wśród innych szczepów plemion Nuba wpływ kultury i religii islamu jest znacznie słabszy, a postawa poszczególnych szczepów waha się między zewnętrzną akceptacją islamu (np. Dilling) a oporem przeciw islamowi (Njinang, Tira)⁸⁴. Ogólnie wśród grup ludności Nuba akceptujących zasady islamu występują procesy infiltracji i synkretyzmu, w następstwie których tradycyjne obyczaje i wierzenia są modelowane odmiennie⁸⁵, bądź też praktykowane tak jak dawniej z domieszką patyny islamistycznej.

⁸² Por. Stevenson, *op. cit.*, s. 216.

⁸³ Por. *ibidem*, s. 225.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 222—223.

⁸⁵ Zmiana modelu kulturowego pod wpływem islamu dokonała się wśród Tedźali, którzy odeszli od tradycyjnej egzogamii, akceptując małżeństwa między kuzynami na wzór arabski. Por. Stevenson, *op. cit.*, s. 216.

Nieco mniej informacji szczegółowych posiadamy w odniesieniu do innych grup ludności Sudanu, zwłaszcza części zachodniej i wschodniej, o których można powiedzieć, że jest to ludność tylko zewnętrznie zislamizowana⁸⁶. Do grupy zachodniej należą przede wszystkim Fur, o których MacMichael mówi, że są „muzułmanami tylko nominalnie”⁸⁷. Zachowali oni wiele dawnych obrzędów tradycyjnych, polegających między innymi na oddawaniu czci świętym kamieniom i drzewom kojarzonym z jakimś duchem, wymagającym ofiar dla zaniechania złego działania⁸⁸. Wśród Fur ważną rolę odgrywają do dzisiaj zaklinacze deszczu, którzy spełniają również szereg obrzędów stanowiących pozostałość dawnych obrzędów rolniczych, kierowanych wprost do ducha szczepu. J. S. Trimingham opisując te obrzędy animistyczne Fur stwierdza, że do czasu ich zaniechania „trudno mówić o islamizacji tej grupy”⁸⁹. Równie powierzchowny jest wpływ islamu na grupę ludności zamieszkującą wschodnią część Sudanu północnego: Bedża. O nich to mówi J. S. Trimingham, iż „stoją na pograniczu między pogaństwem a islamem”. U Bedża zachowało się szereg obyczajów związanych z praktykami pogańskimi, wśród których pierwsze miejsce zajmuje zwyczaj circumcисii, praktykowany tu jeszcze przed islamem i przejawiający wszelkie cechy afrykańskiego obrzędu inicjacji oraz skomplikowanego rytuału łączonego z udojem i spożywaniem mleka, przejętego w pewnym stopniu także przez napływową ludność arabską⁹⁰.

Przedstawiony wyżej proces powierzchownej islamizacji autochtonicznej ludności Sudanu, będący odbiciem również dzisiejszej struktury islamu sudańskiego, wskazuje na brak dominującego wpływu kulturowego Arabów, co sugeruje J. S. Trimingham. Od autochtonicznych grup ludności Sudanu północnego odróżnić należy szczepy arabskie, które na przestrzeni ostatniego wieku i obecnie silnie akcentują swoje pochodzenie arabskie i swój związek z religią islamu. Ale i w tym wypadku zbyt kategoryczne wydaje nam się stanowisko J. S. Triminghama, który stwierdza o tej grupie ludności, iż „zarabizowani chamici lub negroidzi północnego Sudanu są bezkompromisowymi muzułmanami [...] dumnymi ze swej religii, żarliwie lojalnymi w stosunku do islamu”⁹¹. Dzisiejsze arabskie szczepy Sudanu, stanowiące rezultat wymieszania się z ludnością miejscową, musiały w procesie asymilacji przejąć szereg obczaj-

⁸⁶ Por. Trimingham, *op. cit.*, s. 15 i 31; MacMichael, *op. cit.*, s. 100 i 213.

⁸⁷ MacMichael, *op. cit.*, s. 100.

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ Trimingham, *op. cit.*, s. 185.

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem.*, s. 109.

jów, a nawet praktyk miejscowych, na co zresztą wielokrotnie wskazują różni autorzy, w tym również autor cytowany wyżej⁹². Ten wpływ kultury miejscowej nie mógł nie odbić się na charakterze praktyk islami-
stycznych grup arabskich. Zresztą określona wyżej struktura islamu sudańskiego, zawierająca liczne przeżytki praktyk i wierzeń animistycznych, odnosi się do wszystkich wyznawców tej religii w tym kraju. Trudny do uchwycenia jest również proces arabizacji, o którym tak stanowczo mówi J. S. Trimingham, skoro przynajmniej o kilku szczepach sudańskich zaliczanych dzisiaj do arabskich można powiedzieć, że w wyniku asymilacji z ludnością autochtoniczną zatracili wiele odrębnych cech rasowych i szczepowych⁹³. Zresztą o arabizacji obszaru Sudanu możemy mówić dopiero od w. XIX, tj. od momentu powstania mahdystów. Do zagadnienia tego powrócimy jeszcze w dalszej części artykułu.

Poświęcając tyle uwagi zagadnieniu udziału kultury afrykańskiej w syntezie kulturalnej obszaru północnego Sudanu w okresie napływu islamu, a nawet w czasach najnowszych — co podyktowane zostało dość powszechną tezą badaczy o wczesnej islamizacji i arabizacji tego obszaru — pragniemy przejść obecnie do omówienia roli i znaczenia drugiego elementu tej syntezy: ideologii islamu. W punkcie wyjścia naszych rozważań o roli islamu w Sudanie zgodziliśmy się z tezą wielu badaczy o integrujących funkcjach nowej religii na tym terenie. Rozważania szczegółowe ilustrujące dalsze utrzymywanie się obyczajów wąskoplemiennych, a nawet szczepowych wskazują co prawda na ograniczony zasięg integrujących funkcji islamu, ale ich nie wykluczają.

Przede wszystkim islam przejmowany przez ludność tego obszaru — niezależnie od stopnia zaangażowania w podstawowe założenia tej religii — daje świadomość przynależności do ogólnej zbiorowości ludzi, wyznających tę samą religię⁹⁴. W okresie masowego przemieszczania

⁹² Ten sam autor w innym miejscu tej samej książki, mówiąc o stanowisku ludzi wykształconych do islamu, stwierdza: „lojalni muzułmanie, skłaniający się ku modernizmowi. Ale w potrzebie szukają pomocy *feki*; wyśmiewają przesady *mas*, ale sami używają amuletów” (*op. cit.*, s. 112).

⁹³ Por. Mac Michael w odniesieniu do szczepu Bedajria z grupy Dża'alina w Kordofanie, niektórych grup Kawahla itp. (*op. cit.*, s. 202 i 325).

⁹⁴ Por. Trimingham: „Sudańczycy przyjęli islam pełnym sercem, ale w wyniku ich ogromnej zdolności do asymilacji ukształtowali go w sposób szczególny, przystosowując go do własnej mentalności. Dalecy od oficjalnych form teologii wyrażają swą wiarę śpiewem, tańcem, płaczem; włączyli do niego własne obyczaje, rodzinne święta, poddali islam wpływowi pogaństwa, zachowując przy tym świadome przekonanie o przynależności do ludzi kierowanych przez jednego Boga” (*op. cit.*, s. X); por. także M. Le Roy Ladurie: „Islam oferuje wiernym tkwiącym w społeczeństwie trybalnym wspólnotę wyższą, wyższą kulturę, a także

się szczepów sudańskich, wypieranych przez napływową ludność arabską, jak również w procesie tworzenia się nowych struktur plemiennych, islam był głównym czynnikiem scalającym te grupy, więcej nawet, stawał się niejednokrotnie impulsem do wzmożonej aktywności tych grup, prowadzącej do skupienia pod jedną władzą większej ilości plemion (np. dynastia Fur).

Wreszcie ugrupowania religijne: *tariqa*, będące główną formą organizacji życia religijnego w Sudanie, zyskują zwolenników rekrutujących się nie tylko z jednego szczepu czy plemienia, lecz często mają zasięg szerszy: niekiedy obejmują nawet całe prowincje. Nie ulega zaś wątpliwości, że wspólne zasady organizacji i wspólny rytuał, nie mówiąc już o wspólnym przywódcy czczonym przez wszystkich członków danego ugrupowania, usuwają w cień różnice obyczajowe członków *tariqa* wywodzących się z różnych szczepów. W tym sensie *tariqa* sudańskie spełniły ważną rolę integratora społecznego w Sudanie i w dużej mierze przygotowały grunt dla wystąpienia Mahdiego.

Ocena udziału islamu w kształtowaniu się syntezy kulturalnej na gruncie Sudanu byłaby niepełna, gdybyśmy pominęli zupełnie zagadnienie przyczyn popularności tej religii na tym terenie. Przyczyny te są dosyć złożone i różne dla poszczególnych grup społecznych. Inne są na przykład motywy przejmowania zasad tej religii u władców lub założycieli dynastii muzułmańskich w Sudanie, inne dla podstawowych mas ludności. Ujmując zagadnienie to skrótowo, można wskazać u władców na polityczne motywy przejmowania nowej religii. W okresie powstawania sudańskich dynastii muzułmańskich islam był religią zwycięzców i był synonimem autorytetu i władzy. Żaden z władców sudańskich nie przyjmując islamu nie miał szansy utrzymania swojej pozycji, ponieważ wszelkie dynastie niemuzułmańskie stawały się obiektem świętej wojny. To samo hasło wykorzystywane było na terenie Sudanu przez władców dynastii muzułmańskiej w wojnach podejmowanych przeciwko plemionom niezislamizowanym, nierzadko wczorajszym sojusznikom⁹⁵.

Bardziej złożony jest proces i motywy przejmowania zasad nowej religii przez podstawową ludność Sudanu. Nie można wykluczyć faktu,

«paszport» w wypadku podróży i stykania się z innymi grupami etnicznymi” (*Pâques de la communauté clanique à la communauté chrétienne*, Paris 1965, s. 71).

⁹⁵ Por. Froelich o islamie afrykańskim: „W wiekach średnich islam pozostał w gruncie rzeczy religią przywódców: uzasadniał potęgę i dominację tych ostatnich na obcych ziemiach, czynił władców głosem Boga na ziemi. Stąd przywódcy wszelkiego rodzaju byli najgorliwszymi zwolennikami nowej religii” (*op. cit.*, s. 19).

że dość znaczna część ludności podporządkowanej władzy aktualnej dynastii przejmowała religię władcy i to tym liczniej i chętniej, że w wypadku odmowy przyjęcia zasad nowej wiary zmuszona była płacić podatek, tradycyjnie ściągany od niewiernych. Był to proces tym naturalniejszy, że przyjęcie islamu jest bardzo łatwe: wystarczy wypowiedzenie zwykłej formułki, aby być uznanym za wyznawcę nowej wiary. Tej zewnętrznej islamizacji towarzyszyły jednak procesy głębsze.

Jednym z czynników islamizacji w okresie dynastii Fung była masowa popularyzacja tej religii oraz fakt, iż gorliwa adaptacja zasad nowej wiary torowała drogę do awansu społecznego. W społecznej randze nowej religii tkwi jedna z ważnych przyczyn popularności islamu. Był on przyjmowany nie tylko przez miejscową arystokrację, kupców i wojowników, którzy w ten sposób uzyskiwali wyższą rangę w hierarchii społecznej, ale także przez ludność wypartą z tradycyjnych miejsc zamieszkania, dla których dawne bóstwa lokalne straciły swą moc i znaczenie, wreszcie przez szczepy świadome swej odrębności i pielęgnujące własne tradycje, dla których nowa wiara nie burzyła starych wartości, lecz — przyjęta powierzchownie — nadawała im większą wartość i znaczenie⁹⁶.

Ale wszystkie te motywy przejawiające się w historii muzułmańskiego Sudanu nie mają wartości powszechnie obowiązującej. Istnieją bowiem szczepy do dzisiaj przejawiające opór w przyjmowaniu wpływów islamu (np. wśród Nuba, Bedża, Fur). W stosunku do większości z nich można z powodzeniem zastosować wyjaśnienie, iż zamieszkują rejony wydzielone, trudno dostępne, zdala od wpływów zewnętrznych. Ale przecież Bedża byli obiektem islamizacji nieomal od początku istnienia tej religii, a mimo to jej wpływy wśród tej grupy ludności są znikome. Innym argumentem dość często przytaczanym w literaturze specjalistycznej jest fakt wolniejszego i trudniejszego przenikania zasad tej religii wśród ludności rolniczej niż koczowniczej. Jakkolwiek teza ta znajduje swoje potwierdzenie wśród wielu grup ludności Sudanu⁹⁷, to jednak osiadła ludność nadrzeczna w dolinie Nilu przyjęła islam wcześniej niż niektóre grupy ludności koczowniczej (np. Nuba).

⁹⁶ Lewis: „Dogmatyka islamu jest ustalona, ale podatna na zewnętrzne wpływy i niezliczone dodatki lokalne. Nie burzy ona fundamentalnych wartości społeczeństwa afrykańskiego, a w wielu wypadkach umacnia je” (op. cit., s. 453); por. także Trimmingham: „Istnieją w Sudanie święte miejsca i obiekty, które są łączone z jakimś świętym (*wali*) i uczestniczą w jego *baraka*. W okręgach o silnych wpływach pogańskich istnieją święte obiekty, jak drzewa, krzewy, wzgórza, niegdyś miejsca kultów pogańskich, obecnie łączone lub identyfikowane ze świętymi muzułmańskimi” (op. cit., s. 143).

⁹⁷ Por. przedstawioną wcześniej syntezę wierzeń wśród Tedżali, Fur i Bedża.

J ę z y k

Równoległe z procesem islamizacji rozszerzały się wpływy języka arabskiego. Współwystępowanie obu tych czynników wynika z faktu, że podstawą nauczania islamu jest *Koran* pisany w języku arabskim. Również mistrzowie i nauczyciele islamu, głosząc zasady nowej religii właśnie w języku arabskim, przyczynili się w poważnym stopniu do rozszerzenia znajomości tego języka na gruncie Sudanu. Nie wiemy niestety, w jakim zakresie używany był ten język w obrębie państwa Fung i Fur, ale bliskie kontakty władców tych dynastii z państwami arabskimi, podobnie jak duża ilość arabskich nauczycieli islamu wskazują, że język ten nie musiał być obcy przynajmniej dla warstw panujących obu dynastii.

Nie mamy tym bardziej danych o procesie przenikania języka arabskiego do podstawowych warstw ludności północnego Sudanu w okresie od XVI do XIX w. Nie wiemy nawet, czy dokonujący się tu proces tracania cech odrębności plemiennych i rasowych przez niektóre grupy napływowej ludności arabskiej w wyniku mieszania się z ludnością autochtoniczną dotyczył również języka tych pierwszych, czy też przeciwnie: język Arabów był elementem budującym nową syntezę kulturową. W tym względzie brak jest jakichkolwiek informacji w literaturze specjalistycznej.

Pewną pomocą jest tu książka Ahmad Abou Saada, przedstawiająca historię literatury sudańskiej. Właściwy opis i ocena literatury sudańskiej dotyczą co prawda okresu od 1821 r., ale charakterystykę rodzajów twórczości literackiej tego obszaru rozpoczyna Abou Saad od szkoły poetów dynamicznych, którzy pisali swe utwory w językach lokalnych, nie w języku arabskim. Dopiero druga szkoła poetów-intelektualistów, działająca po roku 1821, stworzyła pierwsze utwory w języku arabskim⁹⁸. Z tej krótkiej wzmianki Abou Saada wynika, że jeszcze na początku wieku XIX język arabski nie był w powszechnym użyciu nawet w zakresie twórczości literackiej.

Jesteśmy zatem skłonni przypuszczać, że język arabski, podobnie jak religia islamu, docierał na ten obszar wolno i nie bez oporów, czego najlepszym potwierdzeniem są wyniki powszechnego spisu ludności Sudanu dokonanego w 1956 r., który dostarczył danych wskazujących na dalsze utrzymywanie się języków miejscowych mimo wzrastających wpływów języka arabskiego. Zgodnie z wynikami tego spisu około $\frac{3}{4}$

⁹⁸ Ahmad Abou Saad, *Poésie et poètes soudanais*, „Orient”, nr 13, 1 trim., 1960, s. 96.

ludności całego Sudanu⁹⁹ używa języka arabskiego, mimo iż tylko 1/3 część ludności objętej spisem podawała się za Arabów¹⁰⁰. Wśród języków niearabskich używanych przez ludność północnego Sudanu najsilniej reprezentowane są języki Nuba i Bedża. Językowi arabskiemu stawiają największy opór Bedża; tylko 19,1% spośród nich używa tego języka. Najłatwiej adoptują ten język Nubijczycy, którzy przejęli też najwięcej elementów kultury arabskiej, ale i wśród nich — podobnie jak wśród plemion zachodniego Sudanu (Darfur) — dość częste są wypadki przejmowania języka arabskiego jako urzędowego, przy równoczesnym zachowaniu własnego w kontaktach domowych¹⁰¹.

Przyczyny przejmowania języka arabskiego przez ludność autochtoniczną Sudanu były te same, co w wypadku przejmowania islamu, z tym jednak że w okresie najnowszym, zwłaszcza zaś od momentu uzyskania niepodległości przez Sudan, pojawiły się nowe przyczyny sprzyjające szybkiemu rozprzestrzenianiu się tego języka. W okresie władzy kondominium egipsko-angielskiego ruch ludności, zwłaszcza napływ ludności do miast w poszukiwaniu pracy, powodował konieczność posługiwania się językiem arabskim w ośrodkach, gdzie język ten dominował¹⁰². W okresie niepodległego już bytu Sudanu język arabski stał się językiem urzędowym i wykładowym, co rozszerzyło zasięg jego oddziaływania. Decyzja rządu sudańskiego uznająca język arabski za język urzędowy była w dużej mierze uzasadniona faktem, że roli tej nie mógł spełnić żaden inny język sudański, gdyż większość z nich to języki przedindustrialne, to jest dostosowane do tradycyjnej i prostej technologii, nie mogły więc być oparciem dla funkcjonowania nowoczesnego

⁹⁹ Liczba ludności podającej język arabski jako własny, tj. używany w domu, może być wygórowana. Podawanie języka arabskiego jako macierzystego u wielu grup ludności, zwłaszcza zaś na terenach zamieszkałych głównie przez Arabów, mogło wynikać z chęci stworzenia wrażenia, że się jest Arabem. Nadto przy spisie ludności pytano o język macierzysty głowy rodziny, a być może nie wszyscy jej członkowie posługiwali się językiem arabskim podawanym przez respondenta. I tak południowcy zatrudniani często jako służba domowa na północy zapisywani byli bez wyjątku jako ludzie używający języka arabskiego. Por. P. F. M. McLoughlin, *Language-Switching as an Index of Socialisation in Republic of the Sudan*, Berkeley — Los Angeles 1964, s. 43.

¹⁰⁰ Por. McLoughlin, *op. cit.*, s. 24; K. J. Krótki, *First Population Census of Sudan 1955/1956. 21 Facts about the Sudanese*, Salzburg 1958, s. 25.

¹⁰¹ Przejmowanie języka arabskiego nie było jednak powszechne. Jak wskazuje Loughlin, „Arabski nie jest jedynym językiem adoptowanym przez obcych przybyszów na obszarze północy. Wielu Bedża przejęło język nubijski, a nie arabski, przy stałym kontakcie z Nubijczykami. Podobnie niektórzy przybysze z zachodniej Afryki i południowego Sudanu przebywający wśród Fur przejęli język darfuriański” (*op. cit.*, s. 43).

¹⁰² *Ibidem*, s. 39—41.

organizmu państwowego. Z drugiej jednak strony potoczny język arabski używany w Sudanie jest dość odległy od literackiego języka arabskiego, w którym powstały prace dotyczące ekonomii czy socjologii¹⁰³. W tym więc sensie procesowi rozszerzania się wpływów języka arabskiego w Sudanie towarzyszyć musi proces jego unowocześniania i oczyszczania od miejscowych zniekształceń¹⁰⁴.

Rozszerzanie się wpływów języka arabskiego jest świadectwem postępującego procesu arabizacji obszaru północnego Sudanu. Ale istniejąca jeszcze do dzisiaj dość znaczna ilość ludności używającej języków własnych nie pozwala na określenie tego procesu jako zamkniętego, mimo dość częstych sugestii w tym kierunku, pojawiających się w wielu publikacjach.

Podobnie także instytucje w Sudanie, oparte na wzorach islamiistycznych lub szerzej arabskich, nie uzyskały tu jeszcze waloru powszechności.

I n s t y t u c j e

W literaturze specjalistycznej islam ujmowany jest nie tylko jako ideologia religijna, ale jako system kulturalny i socjalny, wywierający decydujący wpływ na obszary zislamizowane¹⁰⁵. Opinia ta uzasadniona jest strukturą tej religii, która obejmuje swym zasięgiem wszystkie dziedziny życia muzułmanów: życie rodzinne, etykę, normy współżycia różnych grup społecznych, ale również prawodawstwo i politykę. W tym szerokim zakresie oddziaływania na życie wiernych islam bliski jest tradycyjnym wierzeniom afrykańskim, które podobnie jak islam nie oddzielały sfery życia świeckiego od religijnego, nie wykształciły w zakresie praktyk obyczajowych funkcji zdesakralizowanych.

Z drugiej jednak strony, normy i przepisy islamu, kształtowane były na wzorach obyczajów arabskich, w szczególności zaś grup koczowniczych. Fakt ten utrudniał adaptację przepisów islamu wśród ludności

¹⁰³ Por. McLoughlin: „Bardzo niewiele osób [w Sudanie — A. M.] zna współczesny język arabski, w którym zawarte są pojęcia nowoczesne z zakresu ekonomiki. Potoczny arabski i industrialny arabski to dwa różne języki” (*op. cit.*, s. 37).

¹⁰⁴ Por. Krótki: „Plemię Berti zapomniało własnego języka i używa własnego dialektu arabskiego” (*op. cit.*, s. 28).

¹⁰⁵ Por. Froelich: „Islam jest nie tylko religią; jest stylem życia, prawodawstwem, określoną sumą obyczajów i mitem o jedności politycznej. Islam jest nie tyle wiarą co cywilizacją, w pełni określoną koncepcją świata” (*op. cit.*, s. 324); Trimmingham: „Islam obejmuje jednolity i łatwy do adaptacji, socjalno-religijny kodeks zasad postępowania” (*op. cit.*, s. 107).

afrykańskiej, ponieważ byłby równoznaczny z rezygnacją z własnych tradycji i obyczajów na rzecz obyczajów i tradycji arabskich. Stąd islam napotyka tak duży opór wśród Bedża, którzy świadomi swej odrębności do dziś przeciwstawiają się wpływowi obcej cywilizacji, mimo zasadniczej zgodności sposobu życia (nomadyzm) z wczesnymi Arabami.

Równie oporna w przejmowaniu norm socjalnych wnoszonych przez islam była ludność rolnicza Sudanu. Afrykańscy rolnicy przywiązani byli silnie do tradycyjnych bóstw lokalnych łączonych z ziemią i mających duże znaczenie rytualne i obrzędowe w cyklicznie powtarzających się pracach związanych z uprawą roli¹⁰⁶. Właśnie trudności w zaadaptowaniu nowych norm życia religijnego, a także socjalnego i moralnego uwarunkowały wyżej opisany złożony, synkretyczny charakter islamu sudańskiego.

Nowa ideologia islamu w jej szerokim zakresie napływała na obszar Sudanu powoli i stopniowo. Najłatwiej przejmowane tu były zewnętrzne symbole nowej kultury, jak strój, imiona, circumcision¹⁰⁷. Przejawem wzrastających wpływów arabskich jest stopniowe przejmowanie obyczajów arabsko-islamistycznych przez autochtoniczną ludność Sudanu. W rezultacie mieszania się tej ostatniej z napływową ludnością arabską wiele plemion lub szczepów, będących rezultatem połączenia obu grup ludności, wyprowadza swoją genealogię od przodków arabskich, a w ślad za tym przyjmuje również w przeważającej mierze arabską stukturę i organizację szczepu.

Te ostatnie cechy przejawiają się głównie w zaadoptowanym przez większą część ludności Sudanu północnego porządku patriarchalnym w obrębie szczepów. Przed nadejściem Arabów wpływy matriarchatu były jeszcze tak duże, że władzę dziedziczyli siostrzeńcy ustępującego władcy. Ta zasada utorowała drogę do władzy Arabom, wstępującym w związki małżeńskie z Nubijkami, ale później ułatwiła im również ugruntowanie porządku patriarchalnego. Przejawem drugostronnego od-

¹⁰⁶ Por. Froelich: „Islam na gruncie afrykańskim rozprzestrzenił się najłatwiej wśród władców centralnych, ale także wśród koczowników, wojowników i kupców, najtrudniej jednak wśród osiadłej ludności rolniczej” (*op. cit.*, s. 82); oraz P. T. W. Baxter, w formie zbyt kategorycznej: „Islam nie przeniknął na obszary, gdzie wierzenia pogańskie oparte są na powtarzających się cyklicznie obrzędach” (*Acceptance and Rejection of Islam among the Boran in the Northern Frontier District of Kenya*, [w:] *Islam in Tropical Africa...*, s. 244).

¹⁰⁷ Obrzęd circumcision praktykowany był również przed przyjęciem islamu przez niektóre plemiona sudańskie w połączeniu z obrzędem inicjacji. Po przyjęciu islamu obyczaj ten stał się symbolem nowej więzi religijnej. Ale niektóre plemiona, nie praktykujące wcześniej circumcision, zaakceptowały ten obrzęd bez akceptacji islamu. Dotyczy to między innymi plemienia Zande z południowej części Sudanu.

działywania ludności miejscowej na Arabów są pozostałości matriarchatu, występujące w obyczajach szczepów, uznawanych za arabskie ¹⁰⁸.

Również organizacja plemion i szczepów sudańskich, przynajmniej w nomenklaturze, oparta jest na wzorach arabskich. Przywódca szczepu: szejk, jest autorytetem nadrzędnym, skupiającym w swoich rękach władzę prawodawczą, zgodnie z miejscowymi obyczajami: *'ada*. Szejkowi szczepu lub plemienia podlegają szejkowie oddziałów: *khaszam bajut*. Szejk podlega tylko centralnemu rządowi Sudanu. Arabski system organizacji szczepów, oparty na autonomicznej władzy szejków, umocnił w Sudanie system klanowy, utrudniając tym samym rozwój autorytetu centralnego lub szerszej wspólnoty. Na systemie klanowym bazowali również władcy dynastii Fung, opierając się na przywódcach lokalnych ¹⁰⁹.

W okresie władzy tej samej dynastii wprowadzone zostały jednak również organizacje islamistyczne o szerszym lub uniwersalnym zasięgu. Do pierwszych należą *tariqa* sudańskie, do drugich publiczne meczety i ich odgałęzienia, system edukacji religijnej, przede wszystkim zaś system prawodawstwa muzułmańskiego. Istniejące przy meczetach szkoły koraniczne (*khalwa*), podobnie jak i ośrodki studiów teologicznych (*zawiya*), prowadzone były najczęściej przez przywódców poszczególnych ugrupowań religijnych, stąd różnorodność form i treści nauczania. Zasięg najbardziej uniwersalny miały zasady prawa muzułmańskiego *fiqh* i sądy *szari'a*.

Nauczanie zasad prawodawstwa muzułmańskiego zapoczątkowane zostało w Sudanie w wieku XVI przez Mahmud al-Arakiego, przybyłego z Egiptu. Nauczał on zasad szkoły malikijskiej, której wpływy dominują do dzisiaj w Sudanie, mimo wprowadzenia na ten teren w okresie podbojów egipsko-tureckich zasad szkoły hanifickiej ¹¹⁰.

Rezultatem aktywności Mahmud al-Arakiego było powstanie w Sudanie, w okolicach Białego Nilu, około 17 szkół nauczania islamu, zburzonych w okresie podbojów Szylluków w końcu XVII w. Około połowy XVII wieku nauczanie zasad prawa muzułmańskiego rozwinął powtórnie Ibrahim al-Balad pochodzenia sudańskiego, lecz studiujący w Egip-

¹⁰⁸ Wśród arabskiego szczepu Baqqara, graniczącego z Nuba w Kordofanie, brat matki jest dużym autorytetem dla dzieci. Kobiety Baqqara po rozwodzie wracają do swego wuja, nie do rodziców. Por. Trimmingham, *op. cit.*, s. 179. Ślady matrylineatu są silniejsze wśród Bedża i częściowo zarabizowanych Nubijczyków.

¹⁰⁹ Por. Trimmingham, *op. cit.*, s. 86.

¹¹⁰ W obrębie *szari'a* istnieją cztery równoprawne szkoły lub kierunki prawnicze, powstałe w w. IX, biorące nazwę od nazwisk swych twórców: malikijska, szafaicka, hanificka i hanbalicka.

cie. Był on przedstawicielem ortodoksyjnych zasad islamu, a nie sufizmu. Rozprzestrzenił on tu tekst dwu wybitnych prac prawniczych, stanowiących kompendium wiedzy prawniczej kierunku *maliki*. Przy czynnym współudziale Ibrahima al-Balada wypracowano w królestwie Fung w oparciu o zasady *szari'a* rodzaj kodeksu praw, obowiązującego na tym obszarze.

Mimo poparcia, którego udzielili władcy Fung przybyłym na ten teren znawcom *szari'a*, tj. prawodawstwa muzułmańskiego, oddziaływanie i wpływy tych ostatnich nie były tu zbyt silne. Złożyło się na to szereg przyczyn. Przede wszystkim sami władcy Fung, będący również obiektem islamizacji, nie odróżniali ortodoksyjnych zasad islamu (w tym również *szari'a*) od sufficientnych koncepcji tej religii, nanoszonych na obszar Sudanu w tym samym czasie i to często przez tych samych ludzi. Odbiciem tego stanu rzeczy jest brak rozróżnienia między *ulama*, uczonymi posiadającymi wiedzę w zakresie normatywnej teologii islamu, a pątnikami, głoszącymi zasady sufizmu w obrębie państwa Fung. Wszyscy oni tytułowani byli wspólnym mianem *faki*, co wskazuje również na brak układu hieratycznego między nimi oraz na brak wewnętrznej organizacji¹¹¹. Najprawdopodobniej nie uczestniczyli oni także w sprawach zarządzania państwem, co miało miejsce na gruncie arabskim.

Z drugiej strony Fung sprawowali władzę nad ludźmi, którzy przestrzegali własnych, rodzimych obyczajów i praw, łatwiej adoptujących zewnętrzne znamiona nowej religii, jak obce i w dodatku ściśle ustalone zasady prawa muzułmańskiego¹¹². Wreszcie, przed pojawieniem się nauczycieli *szari'a*, ludność Sudanu nie zetknęła się na dobrą sprawę z podstawowymi założeniami prawodawstwa muzułmańskiego, ponieważ napływowa ludność arabska nie zaakceptowała ich również przed właściwą islamizacją swej nowej ojczyzny¹¹³.

W rezultacie oddziaływania tych tak różnych bodźców powstała sobliwa synteza elementów niespójnych lub zgoła sprzecznych: *szari'a* z *tasawwuf*, to jest prawodawstwa z mistycyzmem. Jeśli pierwszy element nowej syntezy określić można ogólnie jako drogowskaz działalności muzułmanina, opartej na drobniawo określonych przepisach obowiązujących wszystkich wiernych, o tyle drugi element jest w istocie ścieżką prowadzącą do indywidualnego kontaktu z Bogiem lub jego pośred-

¹¹¹ Por. Holt, *op. cit.*, s. 30.

¹¹² Por. wzmiankę Trimminghama o przepędzeniu przez Baqqara wysłanego do nich sędziego, mającego sprawować swój urząd w oparciu o przepisy *szari'a* (*op. cit.*, s. 122).

¹¹³ Por. Trimmingham: „Arabscy koczownicy, którzy podbili Sudan, mieli własne kodeksy szczepowe i mało troszczyli się o *szari'a* (*op. cit.*, s. 115).

nikami na ziemi, wykluczającą przestrzeganie ściśle ustalonych przepisów jako zbędnego balastu. W połączeniu, oba te elementy zatraciły cechy teorii nawzajem sprzecznych. Dzisiejsi przywódcy sudańskich *tariqa* podkreślają stanowczo zgodność, a przynajmniej niesprzeczność własnych zasad organizacji i kultu z przepisami *szari'a* lub szerzej: z założeniami ortodoksji muzułmańskiej. Deklaracje sudańskich przywódców *tariqa* są w większym stopniu rezultatem nacisku ze strony coraz liczniejszych na gruncie Sudanu absolwentów wyższych uczelni islamistycznych, poddających ostrej krytyce *tariqa* sudańskie, aniżeli odbiciem stanu faktycznego. W gruncie rzeczy bowiem formy emocjonalnego związku z religią, bazujące właśnie na założeniach suficznych, zajmują w Sudanie wciąż jeszcze rolę pierwszoplanową¹¹⁴.

Zasięg i znaczenie *szari'a* ograniczane działalnością *tariqa* sudańskich podlegają także zawężeniu wskutek dalszego stosowania na omawianym terenie miejscowego prawa zwyczajowego — *'ada*. O znaczeniu prawa zwyczajowego na gruncie Sudanu świadczy najlepiej fakt, że jest ono dzisiaj jeszcze jednym z trzech samodzielnych sektorów prawodawstwa w Sudanie¹¹⁵. Zgodnie z danymi z roku 1960, przytoczonymi przez M. I. el-Nura, sądów plemiennych było znacznie więcej niż sądów *szari'a*; sądów pierwszego typu istniało w tym czasie 690, drugiego zaś tylko 46 i to wyłącznie na obszarze północnego Sudanu¹¹⁶.

Różnica ta jest tym większa, że ogółem szczepów sudańskich tak południowych, jak i północnych według ostatniego spisu ludności jest 572¹¹⁷. Niemniej liczby przytoczone wyżej, jeśli nawet są przesadzone, dają świadectwo wciąż jeszcze dużej roli prawa zwyczajowego na terenie Sudanu północnego. Pomijając problem struktury i zakresu prawa zwyczajowego praktykowanego w Sudanie, nie wchodzącego w skład naszych rozważań, zajmiemy się pokrótce analizę pozostałości *'ada* wśród ludności muzułmańskiej Sudanu, podlegającej sądom *szari'a*.

Sądy *szari'a* w Sudanie korzystają z dość znacznej autonomii w orzeczeniach dotyczących życia rodzinnego muzułmanów. Cywilny

¹¹⁴ Por. Trimmingham: „Mimo iż *szari'a* spaja w jedną całość synkretyczny system wierzeń jako prawo Boga, to jednak ortodoksyjny islam nie zajmuje zbyt dużo miejsca w sercach wiernych [...] Do głosu dochodzą elementy magii i przesądów jako formy emocjonalnego związku z Bogiem” (op. cit., s. 109).

¹¹⁵ Prawodawstwo Sudanu rozpada się na prawo cywilne i karne, oparte od początku istnienia kondominium egipsko-brytyjskiego na wzorach brytyjskich z niezbędnymi poprawkami lokalnymi, prawo cywilne, dotyczące jednostek i rodziny pozostające w gestii *szari'a*, i prawo lokalne, zwyczajowe, pozostające w gestii przywódców szczepowych. Por. R. Herzog, *Sudan*, Bonn 1961, s. 40.

¹¹⁶ M. I. el-Nur, *The Role of the Native Courts in the Administration of Justice in the Sudan*, „Sudan Notes”, nr 41, 1960, Khartoum, s. 78.

¹¹⁷ Krótki, op. cit., s. 23.

kodeks prawodawczy Sudanu stwierdza, co następuje: „Sąd cywilny nie jest kompetentny orzekać w procesie, w którym wszystkie zainteresowane strony są wyznawcami islamu [...] w jakichkolwiek sprawach dotyczących małżeństwa, rozwodu, stosunków rodzinnych”¹¹⁸. Sprawy z tego zakresu rozpatrywane przez sudańskie *szari'a* w wypadku apelacji rozpoznawane są przez wyższe organy sądownicze orzekające według prawa muzułmańskiego¹¹⁹.

Dosyć szeroki jest również zasięg oddziaływania prawa muzułmańskiego. Obejmuje ono bowiem nie tylko tych, którzy są muzułmanami z urodzenia (jak na przykład w Algierii), lecz wszystkich, którzy wyznają islam od momentu przejścia tej wiary, niezależnie od stopnia adaptacji nowej wiary¹²⁰. Stąd dość znaczne odstępstwa od przepisów *szari'a* w różnych dziedzinach życia rodzinnego Sudańczyków, podlegających temu prawu. I tak podstawą rozwodu w myśl orzeczeń *szari'a* jest formułka (*talaq*) wypowiedziana przez męża w obecności świadków, a nawet bez nich; jest to równoznaczne z rozwiązaniem małżeństwa¹²¹. Na niektórych terenach Sudanu północnego, zwłaszcza tam, gdzie swoboda kobiet jest większa, żona uzyskuje rozwód, zwany np. w Darfurze tradycyjnie *szeila*, na podstawie zobowiązania płacenia pewnej stałej sumy swojemu byłemu mężowi. Ciekawą formą tego samego obyczaju jest *szajal*, występujący wśród Bedża, gdzie mąż daje rozwód żonie i wyposaża ją, wiedząc, że przyszedł mąż jego byłej żony zwróci mu te koszty prawdopodobnie z naddatkiem¹²².

Bardzo ważnym elementem muzułmańskiego prawa małżeńskiego jest obowiązek przestrzegania przez kobiety określonego okresu między rozwodem a następnym małżeństwem, zwanego *'idda*, wynoszącego 4 miesiące i 10 dni. Warunku tego nie przestrzegają np. Bedża, postępując w tym wypadku według zwyczajów tradycyjnych. Ci sami Be-

¹¹⁸ Strona 38 kodeksu cywilnego. Cytuję za C. D'Olivier Farran, *Matrimonial Laws of the Sudan*, London 1963, s. 19.

¹¹⁹ Sądy *szari'a*: *muhakim szari'a* istnieją w każdej prowincji i każdym okręgu Sudanu. Funkcjonariusze *szari'a*: *qadi*, są urzędnikami Prawodawczego Oddziału Rządu Sudanu. Instytucją nadrzędną wszystkich sądów *szari'a* jest *wielki Qadi* i *mufti* (pierwszy — władza wykonawcza, drugi — prawodawcza). *Mufti* jest doradcą państwowym w zakresie prawa muzułmańskiego. Opiera się on na Zgromadzeniu ulemów, będącym organem doradczym do spraw wiary. Do roku 1947 *wielki qadi* był Egipcjaninem. Potem stanowisko to obsadzone było przez Sudańczyków. Por. Trimmingham, *op. cit.*, s. 120—121.

¹²⁰ Por. D'Olivier Farran, *op. cit.*, s. 37.

¹²¹ Istnieje wprawdzie możliwość rozwiązania małżeństwa przez *qadi* na podstawie stwierdzonej niesprawiedliwości męża w stosunku do żony udokumentowanej przez świadków, ale są to wypadki niesłychanie rzadkie. Por. D'Olivier Farran, *op. cit.*, s. 57.

¹²² Por. *ibidem*, s. 55—56.

dża, a także niektóre plemiona zachodniego Sudanu nie przestrzegają obowiązujących ich przepisów *szari'a*, zabraniających wstępowania w związki małżeńskie z osobami z kręgu swojej rodziny; poślubiają oni np. zgodnie z miejscowymi obyczajami wdowy po swoich braciach¹²³. Częste są również wypadki poślubiania więcej niż 4 żon (np. Baqqara, Bedża), tj. powyżej pułapu określonego przez *szari'a*.

Konkludując, możemy stwierdzić, iż mimo wielu ograniczeń i wyłączeń, jakim podlega *szari'a* na gruncie Sudanu, jest ono ważnym elementem nowej syntezy kulturalnej i socjalnej na tym obszarze. Niezależnie bowiem od szeregu poważnych odchyłeń od przepisów prawa muzułmańskiego wśród ludności Sudanu jest ono powszechnie akceptowane i jako takie odgrywa ważną rolę integratora społecznego.

Z *szari'a* łączy się jeszcze jedna funkcja, sygnalizowana już we wstępnej części omawianego zagadnienia: funkcja arabizacji, którą spełniają w Sudanie rozpowszechniane przepisy prawa muzułmańskiego. Prawo *szari'a* jest dużej mierze uświęconym przez *Koran* tradycyjnym prawem Arabów¹²⁴. Z tego też względu *szari'a*, w większym stopniu niż *tariqa* sudańskie, przyczyniło się do islamizacji, ale również i arabizacji obszaru północnego Sudanu. Jednolity charakter przepisów prawa muzułmańskiego wywierał wpływ jednoczący na ludność północnego Sudanu, co w pewnej mierze przygotowało grunt dla późniejszego wystąpienia Mahdiego.

PRZEJAWY KSZTAŁTOWANIA SIĘ SPÓJNI NARODOWEJ SUDAŃCZYKÓW

Powstanie mahdystów

W przeciwieństwie do dwu wczesnych i najsilniejszych dynastii muzułmańskich panujących na obszarze Sudanu: Fung i Fur, opierających się na islamie, lecz rządzonych przez przywódców politycznych, a nie religijnych, począwszy od wieku XVII powstało na tym samym obszarze szereg drobnych państw teokratycznych, założonych przez nauczycieli lub przywódców religijnych¹²⁵. Te ostatnie przygotowały w pewnym sensie strukturę późniejszego państwa mahdystów w Sudanie.

¹²³ Por. *ibidem*, s. 36 i 57.

¹²⁴ D'Olivier Farran, analizując ceremonie zawierania małżeństwa w myśl przepisów *szari'a* stwierdza, że nie jest ono sakramentem, lecz cywilnym kontraktem (*op. cit.*, s. 39).

¹²⁵ Do teokratycznych państw o zasięgu lokalnym należała między innymi szczepowa teokracja utworzona przez Hamad ibn Mohammad el-Mahdzuba (1693—1776), nauczyciela islamu, który rozpowszechniał wiarę islamu wśród szczepu Dża'alijin, na południe od Atbary. Stał on się rzeczywistym władcą obszaru za-

Bezpośrednie przyczyny powstania tego państwa tkwią jednak w warunkach politycznych i społecznych Sudanu, które ukształtowały się w wyniku podbojów egipsko-tureckich. Napięte stosunki między Egiptem a Sudanem, które panowały od momentu objęcia władzy przez Mameluków, uległy dalszemu pogorszeniu od chwili dojścia do władzy Turków Ottomańskich (1811 r.). W latach 1820—1821 aktualny władca Egiptu: Muhammad 'Ali, podjął wyprawę wojenną przeciwko Sudanowi, w wyniku której sułtanat Fung przestał istnieć. Następne wyprawy wojenne rozszerzyły zakres władzy egipsko-tureckiej w Sudanie, a w okresie panowania wnuka Muhammada 'Ali: Khedivy Isma'ila (1863—1879), podbój całego terytorium Sudanu stał się faktem dokonany. Po raz pierwszy od początku ery muzułmańskiej cały obszar Sudanu przeszedł pod obce panowanie. Fakt ten spowodował dość znaczne zmiany w zakresie politycznej i społecznej struktury tego obszaru.

Ludność całego obszaru Sudanu podporządkowana została po raz pierwszy — od okresu panowania faraonów egipskich — centralnej administracji, co było jednoznaczne z ujednoczeniem zasad administracji i prawodawstwa na tym obszarze. W okresie 60-letniego panowania egipsko-tureckiego w Sudanie wprowadzone zostały na ten obszar w szerokim zakresie zasady ortodoksyjnego islamu i jego instytucje. Dotyczyło to w szczególności zasad prawodawstwa, ponieważ sądownictwo centralnej administracji oparte zostało na przepisach prawa koranicznego. Jednolite zasady administracji i prawodawstwa doprowadziły również w pewnym sensie do zacierania się poważniejszych różnic w charakterze i formie wierzeń islamistycznych w różnych dzielnicach Sudanu. Proces ten przygotował grunt dla powstania mahdystów.

W okresie panowania egipsko-tureckiego nastąpiło również poważniejsze zróżnicowanie arabskiej i niearabskiej ludności Sudanu. Ta pierwsza korzystała ze znacznych przywilejów, wynikających zarówno z faktu pokrewieństwa sudańskich Arabów z egipskimi reprezentantami nowego rządu, jak i wspólnoty religii i języka. Ludność arabska odegrała również ważną rolę pośredników w naborze niewolników na obszarze czarnego Sudanu, co dało początek antagonizmowi między ludnością arabską a niearabską, ale także przekonaniu Arabów o swej odrębności rasowej, nie bez poczucia wyższości w stosunku do negroidalnego odłamu ludności Sudanu. Procesowi temu towarzyszyła postępująca arabizacja obszaru północnego Sudanu, pogłębiona działalnością Mahdiego.

mieszkałego przez ten szczepek, z siedzibą w el-Damar. Dynastia założona przez Mahdżuba utrzymywała się do w. XIX. Por. Holt, *op. cit.*, s. 31. Państwa o podobnym charakterze istniały w tym czasie również w innych częściach Sudanu. Władza oparta na autorytecie przywódcy religijnego była bazą struktury państwa mahdystów.

Z drugiej strony sprawowanie władzy przez funkcjonariuszy administracji egipsko-tureckiej na obszarze Sudanu, sprowadzające się głównie do rygorystycznego egzekwowania posłuszeństwa wobec administracji i prawa, w szczególności jednak do ściągania podatków, wywołało naturalną niechęć i opór całej ludności Sudanu, zwłaszcza zaś koczowników arabskich, którzy przed podobnymi metodami nacisku administracji mameluckiej zbiegli kiedyś z Egiptu do Sudanu¹²⁶. Ale również dla innych grup ludności Sudanu obce panowanie oznaczało utratę niezależności i swobody¹²⁷. Niepokój i wrzenie, które objęły ludność całego Sudanu, stwarzały potencjalną możliwość zbrojnego wystąpienia całej ludności tego obszaru przeciwko administracji egipsko-tureckiej. Okolicznością sprzyjającą dla tego typu wystąpienia była klęska Khedivy Isma'ila w wojnie z Abisynią w 1879 r. W dwa lata później wybuchła powstanie mahdystów.

W sensie ideologicznym wystąpienie Mahdiego uwarunkowane było osłabieniem się autorytetu lokalnych *faki*, w wyniku ich współpracy z obcą administracją. W ten sposób powstała potrzeba pojawienia się nowego przywódcy, którym przy ówczesnym poziomie socjalnym i politycznym ludności Sudanu mógł być tylko przywódca religijny. Sama idea mahdyzmu była niezwykle popularna w Sudanie¹²⁸. Decydującą rolę w rozprzestrzenianiu się idei mahdyzmu na tym obszarze odegrał

¹²⁶ Protest przeciwko obcemu, lecz muzułmańskiemu panowaniu, jest początkiem kształtowania się świadomości odrębności narodowej Arabów sudańskich. Jest bowiem rzeczą charakterystyczną, że Sudańczycy nie kierowali swej niechęci do Egiptu, z którym łączyły ich długowiekowe więzy przyjaźni i pokrewieństwa, ale do Turków. Ruch mahdystów potępiał urzędników sprawujących władzę w Sudanie jako Turków, nie Egipcjan. Nawet okres władzy kondominium egipsko-brytyjskiego, w której przeważali urzędnicy angielscy, zwany był powszechnie *at-Turkija at-thanija*, tj. okres drugiej władzy tureckiej. Por. P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan (1881—1898). A Study of its Origins, Development and Overthrow*, Oxford 1958, s. 14.

¹²⁷ Pamięć o minionej swobodzie, nawyki autonomii trybalnej na obszarze Sudanu sprawiły, że cała ludność tego obszaru była potencjalnym sojusznikiem rewolucji pod warunkiem, że ta ostatnia występowała przeciwko aktualnej władzy. Por. Holt, *The Mahdist State...*, s. 35. Ale ważnym sojusznikiem zbrojnego wystąpienia przeciwko władzy egipsko-tureckiej — przynajmniej w początkowym stadium tego ruchu — byli potomkowie pokonanych dynastii sudańskich: Fung i Fur, dążący do restytuowania swej władzy.

¹²⁸ Mahdi, dosłownie ten, który jest kierowany (domyślnie przez Boga), nie ma swego pierwowzoru ani w *Koranie*, ani w tradycji proroka. Pierwsza wzmianka o Mahdim pojawia się dopiero w tradycji późniejszej, pochodzącej z wieku X, gdzie przedstawiany jest on jako potomek proroka, który pojawi się przed końcem świata. Idea mahdyzmu, będąca prawdopodobnie zapożyczeniem od mesjanistycznych koncepcji judaizmu i chrześcijaństwa, na gruncie islamu rozwijała się głównie w wierzeniach ludowych.

najprawdopodobniej afrykański nurt islamu, napływający do Sudanu z Afryki Północnej i Zachodniej¹²⁹.

Mahdi sudański ujawnił się w osobie Muhammad 'Ahmada, urodzonego w 1844 r. w prowincji Dongola. Ujawnił on swe posłannictwo dopiero w 37 roku swego życia. Był on już wcześniej szanowany i ceniony za swe świątobliwe życie; był także przywódcą religijnym, wywodzącym się z *tariqa* Sammanija.

29 czerwca 1881 r. Muhammad 'Ahmad ogłosił się oficjalnie Mahdim i wezwał ludność Sudanu do *hidżry*, tj. uchodźstwa wiernych z całego kraju spod władzy „niewiernych” (administracji turecko-egipskiej) do Mahdiego. Apel jego spotkał się z żywym oddźwiękiem w Sudanie, a ilość jego zwolenników nieustannie wzrastała¹³⁰. Istotnym znamieniem tego procesu był fakt, że nowi zwolennicy Mahdiego przybywali ze wszystkich zakątków kraju, co dawało podstawę unifikacji ludzi, wywodzących się z różnych plemion, pod wspólnym hasłem walki o wiarę. Ponieważ działalność zbrojna Mahdiego wymierzona była przeciwko administracji tureckiej, bazującej również na islamie, walka mahdystów miała znamiona wojny narodowo-wyzwoleńczej opartej na religii. W tym sensie, mimo wielu słabości tego ruchu i jego ostatecznej klęski, powstanie mahdystów było ważnym czynnikiem kształtowania się spójni narodowej Sudańczyków.

W latach 1883—1885 armia mahdystów stacza szereg zwycięskich walk ze zjednoczonymi siłami egpisko-angielskimi, zdobywając dość znaczne obszary Sudanu¹³¹. Już w roku 1889 jednak armia mahdystów w zetknięciu ze świetnie wyposażoną technicznie armią angielską, znacznie przewyższającą Sudańczyków poziomem uzbrojenia, ponosi klęskę. Pociągnęło to za sobą upadek państwa mahdystów w 1899 r., którego

¹²⁹ Idea mahdyzmu zyskała największą popularność właśnie na obszarze Afryki. Przynajmniej dwóch założycieli dynastii muzułmańskich na terenie Afryki: 'Ubaid Allah, założyciel dynastii Fatymickiej w w. X, i Muhammad ben 'Abd Allah ibn Tumart, założyciel dynastii Almohawickiej w w. XII — oparło swój autorytet na popularnej tu idei mahdyzmu. W Sudanie, przed wystąpieniem Muhammada Ahmada, Mahdim ogłosił się Wad-at-Turabi, ale nie zyskał popularności.

¹³⁰ Czynnikiem zjednującym Mahdiemu licznych zwolenników była wyraźna, przynajmniej w początkowym okresie działania ruchu mahdystów, tendencja niwelowania różnic społecznych między bojownikami za sprawę wiary, biorących udział w bitwach kierowanych przez Mahdiego.

¹³¹ O rozmachu ruchu mahdystów świadczy najlepiej fakt, że w roku 1887 następca Mahdiego: kalif 'Abdallahi ibn Muhammad, wysłał memorandum analogicznej treści do Muhammada Tawfiqą, nominalnego władcy Egiptu, królowej Wiktorii, oraz sułtana ottomańskiego: 'Abd el-Hamid II, wzywające ich do poddania się mahdystom. Por. Holt, *The Mahdist State...*, s. 124.

spójność osłabiły już wcześniej: wewnętrzna rywalizacja o władzę, spory międzyplemienne, wysokie podatki na rzecz armii ściągane siłą od ludności.

W okresie działalności Mahdiego Sudan przeszedł poważne przeobrażenia wewnętrzne tak pod względem religijnym, jak i politycznym, których nie zatarła ostateczna klęska powstania mahdystów i nawrót do rozbicia plemiennego istniejącego przed wystąpieniem Mahdiego. Doraźne zmiany wprowadzone przez Mahdiego do codziennego życia Sudańczyków były istotnie duże. W miarę wzrastającej popularności i znaczenia Mahdi domagał się od swych zwolenników absolutnego posłuszeństwa i czci należnych następcy proroka, za jakiego się uważał. Cześć okazywana Mahdiemu osłabiła poważnie więzy trybalne, ale także autorytet lokalnych przywódców religijnych. Lojalność w stosunku do tych ostatnich kolidowała z lojalnością w stosunku do Mahdiego. Zresztą istnienie odrębnych ugrupowań w okresie uznawanego powszechnie autorytetu Mahdiego nie miało sensu, ponieważ ten ostatni wprowadził jednolite obrzędy religijne. Przywódcy poszczególnych *tariqa*, pozostający początkowo w opozycji w stosunku do Mahdiego, w okresie jego szczytowej potęgi albo zaakceptowali jego posłannictwo, albo też zbiegli z obszaru Sudanu, wznawiając swoją działalność na tym obszarze dopiero po upadku powstania mahdystów.

Sam Mahdi odcinał się świadomie od wcześniejszych przywódców religijnych działających na obszarze Sudanu. Znajdowało to odbicie w deklaracjach Mahdiego, w których odżegnywał się on przede wszystkim od założeń mistycznych, tak charakterystycznych dla *feki*¹³². Obok tego Mahdi wykorzystywał jednak również te elementy mistycyzmu tkwiące w islamie sudańskim, które podbudowywały jego autorytet i znaczenie¹³³.

W sferze życia codziennego i obyczajowego Mahdi wprowadził maksymalną puryfikację i ostre rygory. Wymagał on od wiernych wyrzeczenia się myśli o doczesnym życiu i wszelkich przyjemności, w tym także muzyki, stosowania magii, amuletów, odwiedzania grobów świętych, a więc tego wszystkiego, co stanowiło istotę i sens kultu religijnego Sudańczyków. Życie mahdystów miało być życiem wiernych

¹³² W jednym ze swych listów do wiernych Mahdi stwierdza co następuje: „Wszystko, co powiedziałem wam o moim dotarciu do godności mahdija, zostało mi przekazane przez Pana stworzenia [tu proroka islamu — A. M.] na jawie [...] nie w stanie ekstazy, upojenia alkoholowego czy szaleństwa, ale przy trzeźwym umyśle” (cyt. za Triminghamem, *op. cit.*, s. 151).

¹³³ Por. inne oświadczenie Mahdiego: „Prorok powiedział do mnie: zostałeś stworzony ze światła (obecnego) w najgłębszych zakamarkach mego serca” (cyt. za Triminghamem, *op. cit.*, s. 152).

w ostatnim dniu ich bytu doczesnego. Miało to podnosić morale i determinację tych ostatnich w walce z wrogiem, ale stanowiło również podstawę do teoretycznego uzasadnienia hasła świętej wojny w stosunku do Turków i Egipcjan, którym Mahdi zarzucał zdradę wiary, wskutek odejścia od czystych, wczesnych zasad islamu¹³⁴.

Z drugiej strony Mahdi wychodził naprzeciw ludowym wyobrażeniom o znakach poprzedzających nadejście Mahdiego, co rozszerzało jego popularność i autorytet. I tak akcentował on zbieżność swego imienia z imieniem proroka islamu, wykorzystał znamię na policzku, określając je jako znak swego posłannictwa, ustalił pielgrzymkę do Dżebel Massa (wzgórza w pasie Gór Nuba), noszących wcześniej nazwę Dżebel Qadir, pozostając w zgodności z ludową przepowiednią, że Mahdi przyjdzie od strony gór o tej nazwie, gdzie ludzie zaprzysięgną mu swe poparcie¹³⁵.

Głęboki szacunek, jaki wcześniej już okazywali Sudańczycy przywódcom *tariqa*, uzyskał rangę najwyższą w okresie szczytowej potęgi Mahdiego. W tym czasie wątplenie w jego posłannictwo było przejawem odstępstwa od wiary i jako takie karane śmiercią. Mahdi sam ustalał zasady kultu i obrzędu religijnego. Na jego polecenie zniszczono większość ksiąg z zakresu prawa i teologii islamu, które wcześniej przeniknęły na ten obszar. Mahdi ustalił również własną sunnę (tradycję, na wzór sunny proroka islamu), nie przestając przy tym głosić zgodności ustalonych przez siebie zasad z wczesnymi, ortodoksyjnymi założeniami islamu.

Państwo mahdyistów, które ukształtowało się w rezultacie zwycięskich walk powstańców, nosiło znamiona państwa teokratycznego, w którym naczelnym i w istocie jedynym przywódcą religijnym był jednocześnie głową państwa. Połączenie obu tych funkcji przez jedną osobę jest najwyraźniejsze w zakresie obowiązujących w tym czasie zasad prawo-

¹³⁴ Postulat powrotu do wczesnych, czystych zasad wiary muzułmańskiej, wysuwany przez Mahdiego, jest echem ruchu Wahhabitów powstałego w Arabii Saudyjskiej w XVIII w. Ale wahhabizm poprzestał na rozpowszechnianiu haseł oczyszczania religii islamu od późniejszych, szkodliwych ich zdaniem naleciałości, przenosząc główny akcent na kult starych autorytetów, podczas kiedy Mahdi podniósł znaczenie swego posłannictwa do rangi oczekiwanego wybawiciela, a przeprowadzając paralelę między sobą a prorokiem Mahometem, stworzył podstawę dla kultu własnej osoby. W tym celu zmienił nawet szahadę, tj. muzułmańskie 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”. Mahdyzm stanowił więc kontynuację i ukoronowanie autorytetu *feki* i *wali* na gruncie Sudanu. Jest on także kontynuacją afrykańskiego nurtu islamu.

¹³⁵ Por. Trimmingham, *op. cit.*, s. 151.

dawstwa. Formalnie prawodawstwo państwa mahdystów oparte było na przepisach *szari'a*. Ale na polecenie Mahdiego zniszczono wszystkie księgi z tego zakresu istniejące na terenie Sudanu, a on sam stał się naczelną instancją w zakresie prawodawstwa i sądownictwa. Zasady *szari'a*, zaakceptowane już zwyczajowo w Sudanie, mogły ulec zmianie w rezultacie objawień Mahdiego. Mahdi ustanowił co prawda urząd naczelnego sędziego, noszącego tytuł: Qadi al-islam lub Qadi-al-muslimin, lecz ten ostatni nie był niezależnym autorytetem, lecz specjalnym delegatem autorytetów prawniczych w obrębie ruchu mahdystów, podlegającym Mahdiemu. Ponadto wyznaczani byli również deputowani głównego sędziego, zwani: *nawwab*, działający we wszystkich częściach obszaru opanowanego przez mahdystów¹³⁶.

Również w zakresie administracji nowego państwa najwyższa władza należała do Mahdiego, z tym jednak że lokalni reprezentanci Mahdiego mieli dość szerokie uprawnienia, zwłaszcza w zakresie władzy wykonawczej. W tej mierze Mahdi korzystał z doświadczeń administracji egipsko-tureckiej. Było to zresztą tym naturalniejsze, że funkcje administracji nowego państwa były dość podobne: wojny prowadzone przez mahdystów powodowały konieczność bezwzględnego egzekwowania podatków od ludności. Wywołało to też ogólne zniechęcenie, a także opór podstawowej ludności Sudanu, co przyspieszyło wewnętrzny rozkład państwa.

Ogólnie biorąc, poczucie więzi, łączące powstańców sudańskich występujących pod kierunkiem Mahdiego przeciwko wspólnemu wrogowi, trwało dość krótko. Przeciwności i waśnie międzyplemienne wśród zwolenników Mahdiego ujawniły się w dość wczesnym stadium ruchu mahdystów, a niekiedy były podsycane przez samego Mahdiego w celu umocnienia własnej pozycji¹³⁷. Uprzywilejowanie macierzystych szczepów wyraźne u obu władców państwa mahdystów: Mahdiego i jego następcy 'Abdullah, wywoływało zrozumiałe protesty szczepów pozostałych, przejawiające się w skrajnej formie w listach szejków do władcy egipskiego, zapewniających go o swej lojalności¹³⁸. Były to więc jawne akty zdrady.

Na podstawie przytoczonych faktów można, jak sądzę, sformułować wniosek, że ludność Sudanu w okresie powstania mahdystów nie posiadała dostatecznego przygotowania politycznego i społecznego dla zbudowania trwałej wspólnoty, chociażby w formie jednolitego państwa. Wskazuje na to zarówno teokratyczny charakter władzy sprawowanej

¹³⁶ Holt, *The Mahdist State...*, s. 112—116.

¹³⁷ Por. *ibidem*, s. 124.

¹³⁸ Por. *ibidem*.

przez Mahdiego, jak również szybki upadek państwa, uwarunkowany nie tylko klęskąadaną mahdystom przez Brytyjczyków, ale także znacznie wcześniejszym procesem wewnętrznego rozkładu organizmu państwowego. Potwierdzeniem tej tezy jest nawrót ludności Sudanu bezpośrednio po upadku państwa mahdystów do dawnych struktur plemiennych oraz własnych obyczajów i wierzeń.

Mimo formalnego zaprzeczenia osiągnięć ruchu mahdystów w Sudanie sam fakt wystąpienia i działalności Mahdiego na tym obszarze wywarł istotny wpływ na psychikę Sudańczyków. Przede wszystkim islam — niezależnie od tego, jakie treści są pod niego podkładane — urosł w świadomości Sudańczyków do rangi ideologii inspirowanej zwycięski pochód mahdystów. Począwszy od działalności mahdystów islam kojarzył się Sudańczykom z okresem potęgi i chwały. W ten sposób pozycja islamu została ostatecznie ugruntowana w Sudanie północnym, a szeroki zasięg tej religii stanowi do dziś czynnik łączący, a nawet scalaający ludność tego obszaru¹³⁹. Również późniejszy ruch narodowo-wyzwoleńczy w Sudanie łączony był z ideologią islamu.

Ruch mahdystów rozszerzył również proces arabizacji Sudanu północnego, zapoczątkowany na szerszą skalę w okresie władzy egipsko-tureckiej. Mahdi nawiązywał bezpośrednio do religijnych i socjalnych, ale również politycznych wzorów wczesnego etapu rozwoju islamu, co było równoznaczne z nawiązywaniem do wzorów arabskich. Podkreślał on również swoje arabskie pochodzenie, mieniąc się potomkiem Mahometa — proroka islamu¹⁴⁰, co podnosiło rangę tego właśnie odłamu ludności sudańskiej. P. M. Holt¹⁴¹, w opracowaniu dotyczącym ruchu mahdystów, opisuje fakt występowania w obrębie armii mahdystów dużego różnicowania między przedstawicielami szczepów niearabskich, zwanych: *ahl-al-rutana*, tj. ludźmi używającymi żargonu, a wojowni-

¹³⁹ Właśnie w okresie działalności Mahdiego, ale także po upadku tego ruchu, islam zyskał nowych zwolenników wśród grup ludności najbardziej opornych na wpływy islamu w północnym Sudanie. Dotyczy to niektórych odłamów Bedża i Nuba, których reprezentanci byli uczestnikami walk Mahdiego, a po upadku tego ruchu nanieśli zasady — lub tylko wpływy — islamu do grup macierzystych. Do szczepów, które zaakceptowały zasady islamu w okresie mahdyjskim lub pomahdyjskim, należą między innymi pewne odłamy Dilling i Tira z grupy Nuba (por. Stevenson, *op. cit.*, s. 221—225) i Hadendiwa oraz Biszarin z grupy Bedża (por. Trimingham, *op. cit.*, s. 11).

¹⁴⁰ Trimingham, *op. cit.*, s. 151; Holt, *The Mahdist State...*, s. 37; Y. Bedri, *Cultural-Spiritual Life in Farig is Changing*, [w:] *Philosophical Society of the Sudan. The Effect of Nomadism on the Economic and Social Development of the People of the Sudan. Proceedings of the Tenth Annual Conference, 11—12 January 1962*, Khartoum, s. 47.

¹⁴¹ Por. Holt, *The Mahdist State...*, s. 118.

kami arabskimi, zwanymi: *awlad al-balad*, tj. synami swej ojczyzny¹⁴². Fakt ten wskazuje na zaawansowany proces wykształcenia się świadomości odrębności rasowej u Arabów sudańskich, ale również na wysoką rangę tego odłamu ludności Sudanu w okresie działalności Mahdiego. Proces ten pogłębiał się w okresie narastania ruchu narodowowyzwoleńczego w Sudanie.

Procesy polityczne poprzedzające moment uzyskania niepodległości przez Sudan

We wczesnym okresie władzy kondominium egipsko-brytyjskiego, oznaczającej praktycznie pełną autonomię praw i rządów Brytyjczyków w Sudanie, pamięć o ruchu mahdystów ożywiała działalność pierwszych przedstawicieli ruchów niepodległościowych. Echem zwycięskich bitew armii mahdystów było zbrojne wystąpienie potomków dynastii Fur w Darfurze przeciwko władzy Brytyjczyków w 1916 roku, zakończone klęską tych pierwszych.

W sferze ideologii wpływ ruchu mahdystów przejawia się w hasłach sudanizacji wysuwanych przez polityków, ale także twórców literatury. W dziedzinie polityki 'Ali 'Abd al-Latif, oficer armii egipsko-brytyjskiej, pochodzący z plemienia Dinka, założył w 1921 r. pierwszą organizację polityczną na terenie Sudanu, pod nazwą: Sudanese United Tribes Society. Al-Latif wysuwał w programie nowej organizacji politycznej żądania niepodległości Sudanu, wskazując na kierowników ugrupowań religijnych i przywódców szczepowych jako potencjalnych przywódców przyszłego państwa. W wypadku al-Latifa hasło sudanizacji, oparte między innymi na przewidywaniu udziału we władzy przywódców religijnych, ma tym większe znaczenie, że pochodził on z plemienia południowosudańskiego, co nadawało szerszy sens jego koncepcji niepodległego Sudanu.

W dziedzinie arabskojęzycznej literatury sudańskiej począwszy od roku 1924 wykształca się szkoła romantyczna, której przedstawiciele potępiają bezkrytyczne postępowanie za wzorami arabskimi, przejawiające się u wczesnych twórców literatury sudańskiej, i kładą główny nacisk na elementy ludowe, sudańskie tak w prasie, jak i poezji. Za twórcę tego kierunku uchodzi Muhammad Ahmad Madżub, określany mianem przedstawiciela literatury narodowej. W swej twórczości wskazywał on

¹⁴² O wzrastającej pozycji Arabów świadczy fakt, że pewne szczepy wywodzące się z grupy najmniej podatnej na obce wpływy: Bedża, a mianowicie: Biszarin i Beni 'Amir, mimo silnego poczucia swej odrębności plemiennej i zachowania własnego języka i obyczajów, wyprowadzają obecnie swą genealogię od przodków arabskich. Por. Trimmingham, *op cit.*, s. 12—14.

na różnice wydarzeń, powiązań i klimatu, kształtujących cechy narodu, odróżniające go od innych w dziedzinie myślenia, ale także w sferze produkcji materialnej i intelektualnej. Sudan, zdaniem Madżuba, to nie tylko Arabowie; Sudan składa się z wielu ras¹⁴³. Madżub, podobnie jak twórca pierwszej organizacji politycznej al-Latif, nie odcina się bynajmniej od arabskich wzorców kulturalnych i religijnych: „Naszym ideałem jest pozostać wiernymi islamowi, podkreślać naszą wspólnotę ze spuścizną arabską, powiększać nasze horyzonty intelektualne oraz studiować inne kultury”¹⁴⁴; ale świadomości wspólnoty z arabskim dorobkiem kulturalnym towarzyszy świadomość odrębności narodowej Sudańczyków, Madżub jest bowiem nie tylko literatem, ale również politykiem: „Wszystko to — kontynuuje Madżub swój poprzedni wywód — pozwoli nam na wskrzeszenie naszej literatury narodowej i wzniesienie w nas ognia patriotyzmu, który zrodzi ruch polityczny, prowadzący do niezależności politycznej, socjalnej i intelektualnej”¹⁴⁵. Te niezwykle dojrzałe poglądy Madżuba mogłyby być świadectwem kształtowania się świadomości narodowej Sudańczyków, gdyby nie fakt, że stanowiły one odbicie nastrojów nurtujących wąską grupę intelektualistów, a nie całego społeczeństwa Sudanu.

Twórca pierwszej organizacji politycznej Sudanu: al-Latif (aresztowany w 1922 r.), w dwa lata później zakłada nową partię polityczną o orientacji proegipskiej. Zmiana orientacji politycznej al-Latifa przejawia się także w nazwie nowego ugrupowania: White Flag League, które formułowało hasło utworzenia jednego państwa wzdłuż doliny Nilu pod rządami egipskiego monarchy. Programy polityczne wysuwające na plan pierwszy unię z Egiptem, zwłaszcza od momentu uzyskania niepodległości przez Egipt (1922), stoją w centrum uwagi większości partii politycznych Sudanu, działających w latach 1922—1951.

Złożyło się na to wiele przyczyn. Przede wszystkim Egipt wyzwalał się spod panowania tych samych Bytyjczyków, których władza utrzymywała się w Sudanie, wywierał silny wpływ inspirujący Sudańczyków w ich walce o niepodległość. Wpływ Egiptu był tym silniejszy, że przynajmniej do roku 1924 na mocy porozumienia egipsko-brytyjskiego istniała względna swoboda przedostawania się oficerów i urzędników egipskich na obszar Sudanu¹⁴⁶. Wpływy prądów narodo-

¹⁴³ Ahmad Abou Saad, *op. cit.*, s. 106—108.

¹⁴⁴ Ahmad Madżub, *La pensée ou Soudan et son orientation*, cyt. za Saad, *op. cit.*, s. 108.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Na mocy wczesnych porozumień egipsko-brytyjskich w okresie powstania kondominium tych państw na obszarze Sudanu wojska egipskie stacjonowały na pewnych obszarach Sudanu, a w skład nowej administracji wchodziła również

zwoleńcy, rozwijających się na terenie państw arabskich — przenikające do Sudanu również przez Egipt — znajdowały w Sudanie tym podatniejszy grunt, że był to w tym czasie obszar w znacznej mierze zislamizowany i arabskojęzyczny, z dość silnie wykształconą świadomością przynależności do świata arabskiego¹⁴⁷. W tej sytuacji hasło unii z Egiptem było coraz powszechniejsze nie tylko wśród polityków, ale również w szerszych kręgach społeczeństwa północnego Sudanu.

Niebezpieczeństwo idei panarabskich i panislamistycznych napływających na obszar Sudanu, w pełni doceniane przez administrację brytyjską, zapoczątkowało szereg akcji tej ostatniej, mających na celu ograniczenie zasięgu tych wpływów. Główny akcent położony został na osłabienie ruchów unifikacyjnych przez umacnianie i podtrzymywanie wspólnot plemiennych nawet tam, gdzie związki te już się rozpadały. Przejawem tej polityki było nadanie przywódcom plemiennym i szerepowym specjalnych uprawnień, będących pozorami władzy¹⁴⁸. Z drugiej strony, administracja brytyjska zapoczątkowała proces przyciągania do spraw polityki inteligencji miejscowej i przywódców religijnych bądź na drodze stwarzania pozorów ich udziału w sprawach zarządzania¹⁴⁹, bądź też przez nadawanie im godności i dóbr.

Do tych ostatnich należał przede wszystkim potomek Mahdiego 'Abd al-Rahman, który po klęsce powstania mahdystów nie cieszył się zbyt dużą popularnością i żył w ubóstwie w Omdurmanie. Został on wykorzystany przez administrację brytyjską jako potencjalny przeciwnik rozszerzających się w Sudanie haseł panislamizmu. W 1919 r. 'Abd

pewna ilość egipskich urzędników. Zamach dokonany w Kairze na gubernatora generalnego Sudanu Lee Stocka w 1924 r. stanowił dla Brytyjczyków pretekst do usunięcia z obszaru Sudanu tak wojsk, jak i urzędników egipskich. Por. Holt, *A Modern History...*, s. 128.

¹⁴⁷ Rzeczą charakterystyczną jest fakt, że świadomość przynależności do świata arabskiego wśród ludności północnego Sudanu ugruntowana została przez Brytyjczyków wbrew ich chęciom. To właśnie Brytyjczycy określali wszystkich wyznawców islamu na tym obszarze mianem Arabów, co utrzymywało w mentalności Sudańczyków rozróżnienie: Arab — Europejczyk. Por. także J. Carmichael, *The Shaping of the Arabs. A Study in Ethnic Identity*, New York — London, 1967, s. 309.

¹⁴⁸ Por. Holt, *A Modern History...*, s. 126; por. także wzmiankę Trimingham'a o nadawaniu przez rząd brytyjski zdeintegrowanym grupom ludności Sudanu symboli jedności szczepowej, tzw. *nahas* (rodzaj bębna wojennego). *Op. cit.*, s. 149.

¹⁴⁹ W roku 1944 powstał Komitet Doradczy przy Radzie Gubernatorskiej, w skład którego weszło 28 Sudańczyków. Nowy organ doradczy nie miał jednak żadnego wpływu na decyzje i orzeczenia Rady. Mimo to w skład Komitetu Doradczego wchodził przywódcy szczepowi, co miało osłabić wpływ polityków, reprezentujących interesy ogólnonarodowe. Por. Holt, *A Modern History...*, s. 177.

al-Rahman przebywał w Londynie, gdzie otrzymał z rąk króla gratulacje i miecz swego ojca. W roku 1926 otrzymał tytuł szlachecki, a na wyspie Aba nadano mu posiadłość, która uczyniła go bogatym¹⁵⁰. Potomek Mahdiego, który na fali ożywienia nastrojów walk o wyzwolenie narodowe stał się w krótkim czasie przywódcą jednego z najpoważniejszych ugrupowań religijnych Sudanu, był głównym — a w miarę upływu czasu i wzrastającego znaczenia — najskuteczniejszym przeciwnikiem unii Sudanu z Egiptem. Posunięcia władz brytyjskich w dużym stopniu osłabiły rozmach ruchu narodowo-wyzwoleńczego w Sudanie, a niepodległemu już państwu zostawiły smutną spuściznę pielęgnowanego starannie rozbitcia plemiennego ludności Sudanu.

Na zasadzie przeciwności w stosunku do ugrupowania mahdystów, ale także z racji swych wcześniejszych powiązań z Egiptem drugie najpoważniejsze ugrupowanie religijne Sudanu: Mirghanija lub Khatmija¹⁵¹, wysuwało hasło unii przyszłego, niepodległego Sudanu z Egiptem. Przeciwności i rywalizacja między tymi dwoma ugrupowaniami stanowią kanwę wszystkich późniejszych ugrupowań i partii Sudanu, aż do chwili obecnej.

Nurt walki narodowowyzwoleńczej, prowadzonej przez polityków i intelektualistów, kontynuowany był przez powstałe w 1938 r. ugrupowanie: Graduates General Congress, założone przez absolwentów Gordon College. Jednym z przywódców tego ruchu był Isma'il al-Azhari, twórca jedynej laickiej partii politycznej na terenie Sudanu. Graduates General Congress, w przeciwności do partii utworzonych później przez przywódców dwu wymienionych wyżej ugrupowań religijnych, wysuwało na plan pierwszy program reform socjalnych, ale obok tego również żądanie polityczne. Różnica stanowisk w kwestii egipskiej: unia z Egiptem lub byt niezależny Sudanu, dała początek rozłamowi w Kongresie, w wyniku którego al-Azhari, będący zwolennikiem unii, utworzył w 1943 r. niezależną partię polityczną: Asziqqa' (Bracia, Rodacy). Drugi odłam Kongresu, będący zwolennikiem pełnej niezależności Sudanu, wszedł w układy z najpoważniejszym w tym czasie ugrupowaniem Sudanu zajmującym podobne stanowisko: ugrupowaniem mahdystów. Koalicja obu tych sił dała początek nowej partii politycznej, opartej na teoretycznych przesłankach ugrupowania religijnego

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 145.

¹⁵¹ Muhammad 'Uthman al-Mirghani (1793—1853), z ugrupowania Idrisija, był twórcą nowego ugrupowania mistycznego na obszarze Sudanu (głównie Dongoli), wywodzącego swą nazwę od imienia twórcy. Jeden z potomków Mirghaniego zyskał dużą liczbę zwolenników wśród ludności Bedża, Nubijczyków i arabskiego szczepu Sza'iqija, co nadało temu ugrupowaniu rangę jednego z najważniejszych *tariqa* sudańskich.

mahdystów: Umma (Gmina, Wspólnota wiernych). Opozycja i tarcia między obiema partiami prowadziły do ściślejszego sprecyzowania ich stanowisk politycznych. Polaryzacja stanowisk przywódców obu partii powodowała oddalanie się pewnej liczby ich członków od założeń programowych własnej partii, co dało początek nowym związkom i ugrupowaniom.

Oceniając obie najwcześniejsze partie polityczne Sudanu działające przed okresem uzyskania niepodległości, można powiedzieć o Asziqqa', że była ona odbiciem wzrastających w Sudanie od początku panowania kondominium egipsko-brytyjskiego wpływów panarabizmu i panislamizmu. Wpływy te, szczególnie silne w Sudanie wobec bezpośredniego kontaktu z Egiptem, ugruntowały w ogromnym stopniu zapoczątkowany już wcześniej proces islamizacji i arabizacji Sudanu północnego. W porównaniu z innymi krajami czarnej Afryki Sudan północny jest terenem najsilniej ciężącym do świata arabskiego, co stanowi też jego specyfikę.

Hasło unii z Egiptem wysuwane przez al-Azhariego było w tym czasie hasłem niewątpliwie postępowym; zachęcał on bowiem swoich rodaków do wspólnego działania z Egipcjanami przeciwko wspólnemu wrogowi. Nadawało to wysuwanemu przez niego programowi walki znamię bezkompromisowości. Program polityczny al-Azhariego wyrównywał sprzeczności międzyplemienne, inspirował ruchy o charakterze społecznym i ekonomicznym o zasięgu ponadnarodowym¹⁵².

Umma w przeciwieństwie do programu partii Asziqqa', bazująca na sentymencie Sudańczyków do ruchu mahdystów związanego z okresem jego chwały, nawiązywała w gruncie rzeczy do tradycji miejscowych *tariqa* jako źródła swej popularności. Partia Umma formułowała program stopniowego przejmowania władzy przez Sudańczyków, w pełnej

¹⁵² Asziqqa' miała poparcie najbardziej dynamicznych grup ludności ówczesnego Sudanu: postępowej inteligencji, w tym przede wszystkim młodzieży wykształconej w szkołach sudańskich (Gordon College) i egipskich, oraz robotników. Z inicjatywy Asziqqa' utworzony został w latach czterdziestych Jednolity Front, którego celem było oswobodzenie Sudanu. W obrębie tego Frontu najaktywniejsze były ugrupowania robotników, wysuwające przede wszystkim żądania ekonomiczne. W jego skład wchodziło Stowarzyszenie Robotników (Workers Affairs Association), powstałe w 1946 r., organizujące szereg strajków wśród robotników. W r. 1949 stowarzyszenie to przekształca się w szerszą organizację pod nazwą: Sudan Worker's Trade Union Federation, skupiającą około 150 tys. członków. Wobec odmowy formalnego uznania tej organizacji przez administrację brytyjską rozszerza się program polityczny tego ugrupowania, zbliżając się coraz bardziej do pozycji lewicowych. Por. Holt, *A Modern History...*, s. 156. Z Asziqqa' współpracowała również prawdopodobnie Komunistyczna Partia Sudanu, powstała wśród studentów sudańskich studiujących w Egipcie w 1944 r.

zgodności z programem nakreślonym przez administrację brytyjską. Umma nie była więc reprezentantem interesów narodowych: partykularyzm interesów przywódców tego ruchu zbiegał się z tendencją do współpracy z istniejącym rządem. Również druga siła oparta była na tradycji *tariqa*; przywódca ugrupowania Mirghanija — reprezentujący początkowo stanowisko podobne do Asziqqa' poprzez wysuwany postulat unii z Egiptem — zmieniali swoje orientacje polityczne w zależności od konfiguracji sił, nie wychodząc w zasadzie poza zakres wąsko pojętych interesów ugrupowania religijnego.

Ten układ sił politycznych Sudanu, przy nieznacznej przewadze Asziqqa', zmienia zasadniczo stanowisko władcy Egiptu, Faruka, który w 1951 r. oświadczył, że na mocy dawnego porozumienia anglo-egipskiego z 1899 r. Sudan jest częścią składową Egiptu i że w związku z tym nowa konstytucja Egiptu obowiązuje również Sudan¹⁵³. Oświadczenie władcy egipskiego, w szczególności zaś jego forma, wywołało naturalny odruch protestu u Sudańczyków, co spowodowało spadek popularności zwolenników unii z Egiptem, a więc Asziqqa' i Khatmija, przy równoczesnym wzroście znaczenia partii Umma. W tym samym roku Asziqqa' rozpada się na dwie frakcje, a al-Azhari staje na czele nowej partii pod nazwą: National Unionist Party. Obok tego powstaje również Socialist Republican Party, złożona głównie z przywódców szczepowych północnego Sudanu, będąca rodzajem opozycji w stosunku do partii kierowanej przez Al-Azhariego, wysuwającej program polityki narodowej, przy coraz słabiej akcentowanym hasle unii z Egiptem. Socialist Republican Party stanowiła również rodzaj opozycji w stosunku do Umma, wobec wzrastających wpływów i znaczenia tej ostatniej, zagrażających interesom przywódców szczepowych. Nowy układ sił politycznych przesądził w dużej mierze charakter i układ rządu niepodległego już Sudanu.

Wpływy al-Azhariego musiały jeszcze być dość znaczne w Sudanie, skoro mimo spadku popularności głoszonego przez niego hasła unii z Egiptem i mimo specjalnych posunięć administracji brytyjskiej dających większe szanse przeciwnikom al-Azhariego uzyskał on w wyborach w 1955 r. dość znaczną przewagę głosów¹⁵⁴.

¹⁵³ Por. D. Newbold (Sir), *The Making of the Modern Sudan*, Wiesbaden 1961, s. 457.

¹⁵⁴ Komisja wyborcza złożona z 3 Sudańczyków, Egipcjanina, Anglika i Amerykanina powzięła uchwałę, na mocy której tylko 35 spośród 95 okręgów całego Sudanu miało brać udział w bezpośrednich wyborach. W wyniku protestów Sudańczyków liczbę okręgów, w których miały mieć miejsce bezpośrednie, podniesiono do 68. W pozostałych okręgach odbyły się wybory pośrednie, tj. za pośrednictwem przywódców szczepowych, co zwiększało wydatnie szanse tych ostatnich, a umniejszało szanse przedstawicieli warstwy inteligenckiej, stojącej na

W momencie dojścia do władzy al-Azhari nie reprezentował już określonego programu politycznego. Ożywiające go wcześniej hasło panarabizmu utraciło na znaczeniu w końcowych latach poprzedzających moment uzyskania niepodległości. Sam al-Azhari nie pragnął już unii z Egiptem, podobnie zresztą jak większość działaczy politycznych Sudanu tego okresu. Wobec braku sprecyzowanej platformy działania przyszłego rządu al-Azhari, pod naciskiem zjednoczonych sił opozycji politycznej (Umma, Khatmija), zgadza się na koalicję z nimi, co przygotowało też jego upadek. W lipcu 1956 r. premierem zostaje przedstawiciel Umma: 'Abdallah Khalil, i jeszcze w tym samym miesiącu nowa koalicja rządowa wyklucza al-Azhariego. 'Abdallah Khalil sprawował funkcję premiera do zamachu stanu spowodowanego przez armię w 1958 r. Od czasu upadku al-Azhariego partie powstałe na bazie wspomnianych wyżej dwóch wiodących ugrupowań religijnych Sudanu utrzymują pozycję dominującą w życiu politycznym Sudanu.

Oceniając okres kształtowania się i rozwoju ruchu narodowyzwoleńczego w Sudanie przed uzyskaniem niepodległości, można stwierdzić, że mimo wielu słabości tego ruchu, z których najważniejsze jest jego wewnętrzne rozbitcie i skłócenie, odegrał on ważną rolę w kształtowaniu się świadomości spójni narodowej na obszarze północnego Sudanu. Abstrahując od ograniczeń partii utworzonych na bazie religijnej (Umma i od 1956 r. organ Mirghanija: Peoples Democratic Party), nie ulega wątpliwości, iż stały się one organizacjami skupiającymi wokół swych programów ogromną liczbę ludności omawianego obszaru, osłabiając tym samym poczucie odrębności plemiennej. Zwłaszcza Umma, nawiązując do programu ruchu mahdystów, ogarnęła swym wpływem ogromną rzeszę, obliczaną na 3 miliony ludzi, skupionych pod wspólnym kierownictwem religijnym i partyjnym. Umma, która w wyborach w 1958 r. uzyskała zdecydowaną większość głosów, jest więc w pewnym sensie powtórzeniem sukcesu ruchu mahdystów w dziele jednoczenia Sudańczyków. Powtórzenie sukcesu nie stanowi jednak kroku naprzód.

Innym ważnym impulsem, kształtującym świadomość odrębności narodowej Sudańczyków, było masowe odejście od popularnej przed 1951 r. idei unii Sudanu z Egiptem. Jeśli uprzytomnimy sobie fakt, że

czele ruchu narodowego. Mimo tej polityki wyborczej partia al-Azhariego zdobyła 51 z ogólnej liczby 97 miejsc w parlamencie. Por. Holt, *A Modern History...*, s. 162. Wyniki wyborów można by uznać za odbicie wzrastającego poczucia jedności narodowej Sudańczyków, gdyby nie fakt, że biorący udział w wyborach mieszkańcy południowego Sudanu oddawali swe głosy zapewne właśnie na partię kierowaną przez al-Azhariego, wobec szerokiej platformy politycznej tej partii, nie związanej z żadnym ugrupowaniem religijnym czy szczepowym Sudanu północnego.

wiele grup ludności Sudanu pochodzi właśnie z Egiptu, to moment świadomego odcięcia się od tej wspólnoty przez postulowanie niezależności Sudanu jest początkiem kształtowania się świadomości narodowej. Taką samą wymowę ma w gruncie rzeczy wzrastająca popularność partii Umma; można ją odczytać jako przejaw związku Sudańczyków z toczoną przez Mahdiego walką o niepodległość tego obszaru. Ale również akceptację tradycyjnych, specyficznie sudańskich form religijności opartych na *tariqa*, do których nawiązują ugrupowania mahdystów i Mirghanija, można traktować za przejaw ukształtowanych już, wspólnych tradycji ludności północnego Sudanu, za przejaw jej jedności.

CZY SUDAŃCZYCY SĄ NARODEM? ¹⁵⁵

W literaturze specjalistycznej nie brak orzeczeń określających ludność północnej części Sudanu jako jedność narodową ¹⁵⁶. Stwierdzenia te pojawiają się jednak najczęściej przy porównawczych ocenach południowej i północnej części Sudanu, w których Południe przedstawiane jest jako obszar zamieszkały przez Afrykańczyków, wewnątrznie nieskoordynowany i zacofany, Północ zaś jako teren zamieszkały przez Arabów lub teren kulturalnie opanowany przez Arabów, o jednolitej, zwartej strukturze ¹⁵⁷. Takie ujęcie zagadnienia wyłania dość istotny problem w odniesieniu do ludności północnego Sudanu: czy jest ona częścią składową narodu arabskiego? Jest to problem tym poważniejszy, że dzisiejszy rząd Sudanu reprezentowany przede wszystkim przez przywódców politycznych Północy, akcentuje wyraźnie przynależność Sudanu do świata arabskiego.

Jednym z pierwszych posunięć rządu niepodległego Sudanu na początku 1956 r. było zadeklarowanie udziału w Lidze Arabskiej oraz przy-

¹⁵⁵ Pytanie nasze odnosi się do ludności północnej części dzisiejszego Sudanu, której poświęcony jest cały artykuł.

¹⁵⁶ K. D. D. Henderson: „Mimo różnic prowincje północnego Sudanu są pokrewne i tworzą jedność narodową” (*The Sudan Today*, „African Affaire”, Vol. 64, nr 256, 1965, London, s. 29).

¹⁵⁷ Por. J. S. R. Duncan: „Afrykańska ludność południowego Sudanu nie ma nic wspólnego z Arabami z północnego Sudanu, używającymi języka arabskiego [...] modlącymi się do Allaha” (*The Sudan. A Record of Achievement*, Edinburgh — London 1952, s. 214); Abd el-Fattah I. S. Badour, *Sudanese — Egyptian Relations*, Hague 1960, s. 35; „Północ zamieszkała jest przez elementy zasymilowane z kulturą arabską” (*Conflits raciaux au Soudan*, „Tam-Tam”, 1964, nr 1/2, s. 40); Mandour el-Mahdi: „Wkroczenie Arabów do Sudanu [...] uwarunkowało kulturalny, socjalny i polityczny punkt widzenia Sudanu i powiązało go z resztą świata islamistycznego” (*op. cit.*, s. 27).

należności do grupy państw arabskich¹⁵⁸. Oświadczenie ówczesnego rządu Sudanu związane z tą decyzją brzmiało jak następuje: „Nasze kontakty z Ligą Arabską będą oparte na wielowiekowych związkach krwi. Naszym zamiarem jest umocnienie związków między nami a rządami i narodami skupionymi w Lidze Arabskiej”¹⁵⁹. Agresja Izraela na kraje arabskie stała się okazją do ponownego zamanifestowania przez rząd Sudanu swej przynależności do świata arabskiego. Premier El-Khatim Khalifa oświadczył w 1965 r., iż „nie będzie podtrzymywał stosunków gospodarczych z Federacyjną Republiką Niemiecką, jeśli podejmie ona działalność dyplomatyczną przeciwko Sudanowi lub jakiemukolwiek innemu państwu arabskiemu”¹⁶⁰. Mimo tych posunięć i deklaracji rządu sudańskiego nie wydaje się, aby atrybut „arabskości”, przypisywany narodowi sudańskiemu, był pojęciem dostatecznie sprecyzowanym w ujęciu przywódców tego państwa. Ten sam el-Khatim Khalifa na konferencji z przedstawicielami południowego i północnego Sudanu stwierdził, że „arabizm — podstawowy atrybut większości ludności — nie jest pojęciem rasowym. Jest on tendencją językową, kulturalną, a nie rasową; wiąże on w całość wiele ras”¹⁶¹. Wobec niejasności, występującej w zakresie interpretacji rodzaju i charakteru związku Sudańczyków ze światem arabskim, spróbujemy wpierw znaleźć odpowiedź na pytanie: kogo określa się mianem Araba lub szerzej, jakie kryteria pozwalają na określenie danego narodu mianem narodu arabskiego? W tej mierze opierać się będziemy na opinii teoretyków arabskich, pozasudańskich.

Spśród elementów kształtujących naród arabski rzadko kiedy wymienia się obecnie wspólnotę rasową¹⁶². Państwa i narody określane dzisiaj bezspornie mianem arabskich posiadają tylko niewielką domieszkę krwi właściwych Arabów¹⁶³. W tym względzie północny Sudan nie

¹⁵⁸ A. Daniel, *Une République Africaine Independant: Le Soudan, „Orient”*, 1957, nr 3, Paris, s. 103. Sudan przyjęty został do Ligi Arabskiej 19 stycznia 1956 r.

¹⁵⁹ Ministry of Foreign Affairs, „Foreign Policy of the Sudan”, 1956, nr 2, s. 1.

¹⁶⁰ „Africa Research Bulletin”, 1965, nr 4, s. 2855.

¹⁶¹ Por. „Africa Digest”, 1965, nr 6, s. 157.

¹⁶² Znaczenie wspólnoty rasowej jako czynnika kształtującego naród arabski podkreśla E. Darwez dowodząc, że wcześni Syryjczycy, Egipcjanie, Sudańczycy, Fenicjanie i Berberzy pochodzą od rasy arabskiej. Por. *An a b t a w i*, *op. cit.*, s. 35.

¹⁶³ Niegdyś synonimem Araba był beduin. W okresie powstania islamu liczba Arabów otaczających Mahometa nie przekraczała 50 tys. ludzi. Obecnie liczba wyznawców islamu używających języka arabskiego określana jest na około 50—60 milionów ludzi (por. *C a r m i c h a e l*, *op. cit.*, s. 89, 103). Fakt rozprzestrzeniania się i adaptacji arabskiej kultury i religii wśród szerokich rzesz ludności podbitej przez Arabów nie jest równoznaczny z zanikiem poczucia odrębności właściwych Arabów, zwłaszcza wśród beduinów i arystokracji. Jest rzeczą nie ulegającą

stanowi wyjątku i może być włączony do rodziny narodów arabskich, przynajmniej teoretycznie. Za czynniki budujące arabską wspólnotę narodową uważa się przede wszystkim: islam, język i historię.

Dość ciekawe i różnorodne są poglądy teoretyków arabskich, dotyczące pierwszego z wymienionych elementów: religii. Poglądy uczonych oscylują między dwoma skrajnymi ujęciami: od traktowania islamu jako najważniejszego czynnika kształtującego naród arabski do pełnej negacji jego udziału w tym procesie. M. Aflaq, Syryjczyk, chrześcijanin, formułuje pogląd, że „Arabowie są jedynym narodem, których pierwsze przebudzenie świadomości narodowej dokonało się przez posłannictwo religijne”¹⁶⁴. Wielu teoretyków arabskich uważa islam za najważniejszy czynnik cywilizacji arabskiej, a więc również narodu arabskiego, w wyniku przeniknięcia zasad tej religii do wszystkich dziedzin życia jej wyznawców¹⁶⁵. Ale H. Nuseibeh wyraża pogląd, że w procesie kształtowania się narodu arabskiego religia islamu nie odgrywa większego znaczenia, czego dowodem jest udział w walce narodowej Arabów wielu wyznawców innych religii, np. chrześcijan w Syrii lub Libanie. „Aby utworzyć jednolity i postępowy kształt narodu — dowodzi H. Nuseibeh — trzeba wyłączyć religię z polityki, tak jak to miało miejsce na Zachodzie w okresie Reformacji. W żadnych innych warunkach niemuzułmański trzon ludności nie będzie działał aktywnie i z pełnym przekonaniem w procesie kształtowania narodu”¹⁶⁶. Stanowisko to podzielają inni współcześni teoretycy arabscy. Jeden z nich, Husari, uzasadnia swój pogląd o niesłuszności łączenia nacjonalizmu arabskiego z islamem faktem, że w wyniku podbojów Arabów część ludności została zarabizowana bez przyjęcia islamu, inna przyjęła islam nie podlegając arabizacji¹⁶⁷. Te dojrzałe poglądy teoretyków arabskich w kwestii ujmowania procesu kształtowania się narodu arabskiego są jeszcze dość odległe od spraw Sudanu, gdzie islam do dzisiaj zachował walor głównego czynnika kształtującego poczucie przynależności arabskiej i wspólnoty narodowej. Do zagadnienia tego powrócimy jeszcze później.

kwestii, że ci ostatni nie czują się spokrewnieni z szeroką rzeszą wyznawców tej religii, używającą nawet języka arabskiego, zwłaszcza na gruncie afrykańskim (por. także Carmichael, *op. cit.*, s. 277).

¹⁶⁴ Cyt. za Anabtawi, *op. cit.*, s. 31.

¹⁶⁵ Stanowisko takie zajmują: E. Darwez, C. Zuryk i inni. Por. Anabtawi, *op. cit.*, s. 31—32.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 33.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

Niezwykłe istotnym czynnikiem kształtującym jedność Arabów jest język. Odegrał on ogromną rolę kulturotwórczą w wielu krajach opanowanych lub podbitych przez Arabów, dając początek literaturze pisanej, łączącej tradycyjne elementy kulturowe z wzorami arabskimi. Miało to miejsce głównie na gruncie Afryki, w tym również w Sudanie, gdzie język arabski zapoczątkował w istocie rozwój literatury sudańskiej. Wpływ języka arabskiego na kształtowanie się wspólnoty narodowej Arabów jest tym większy, że stwarza on możliwość partycypacji wszystkich ludzi używających języka arabskiego w prądach odnowy współczesnego nacjonalizmu i modernizmu arabskiego. Wspólną cechą Arabów jest głębokie przywiązanie do języka arabskiego, a nawet kult dla niego, co wynika z faktu, że jest to język świętej księgi islamu: *Koranu*.

Z przytoczonych wyżej orzeczeń teoretyków arabskich wynika, że Sudańczyków, wyznających islam, używających języka arabskiego, związanych emocjonalnie z historią islamu i państwa arabskiego, można uznać za Arabów w takim zakresie, w jakim sami czują się związani z arabską kulturą i cywilizacją. Problem jednak w tym, czy akceptowane — w różnym zresztą stopniu i zakresie — przez Sudańczyków główne elementy kultury arabskiej wystarczają dla określenia ich mianem narodu arabskiego.

W niektórych opracowaniach Sudańczycy zaliczani są do wielkiej grupy narodów arabskich¹⁶⁸, co nie precyzuje jednak ani narodu arabskiego ani sudańskiego; w innych opracowaniach wyłączani są oni z tego zasięgu. Zatrzymamy się pokrótce na argumentach przytaczanych przez prace drugiego typu, bardziej zróżnicowanych, rzucających pewne światło na interesujący nas problem.

J. Carmichael wskazuje na fakt narodzenia się idei nacjonalizmu arabskiego w okresie dość późnym, to jest po podbojach tureckich (połowa wieku XIX). Stwierdza on przy tym, że poczucie wspólnoty narodowej w naszym rozumieniu tego słowa było nie do pomyślenia przed podbojami Muhammada 'Aliego, wobec uniwersalistycznych koncepcji islamu będących podstawą autorytetu władzy oraz występowania różnorodnych sekt stanowiących przeszkodę w wykształceniu się świadomości wspólnoty¹⁶⁹. Odróżnienie interesów narodowych od walk mających na celu obronę interesów wiary jest również podstawą wprowadzonego przez M. A. Khalaf Allaha podziału na Arabów azjatyckich i Arabów afrykańskich, z których tylko pierwszym przypisuje on miano Arabów

¹⁶⁸ Por. Carmichael, *op. cit.*, s. 2; Anabtawi, *op. cit.*, s. 35.

¹⁶⁹ Carmichael, *op. cit.*, s. 285.

rzeczywistych¹⁷⁰. M. A. Khalaf Allah dowodzi, iż tylko ruch narodowyzwoleńczy Arabów (tj. azjatyckiej części wyznawców islamu), toczący się w wieku XIX i na początku wieku XX, był ruchem narodowym, nie religijnym: był on podyktowany pragnieniem wyzwolenia się spod panowania tureckiego, a więc panowania muzułmanów¹⁷¹. W krajach afrykańskich natomiast — zdaniem tego autora — właśnie islam inspirował ruchy wolnościowe; religia była czynnikiem fermentu i oporu przeciwko kolonializmowi¹⁷². Innym znamieniem odrębności azjatyckich Arabów i afrykańskich wyznawców islamu jest, zdaniem autora, wykształcanie się patriotyzmu lokalnego u tych ostatnich w trakcie lub w wyniku walk narodowyzwoleńczych, przy braku podobnych znamion odrębności lokalnej i powszechnym poczuciu wspólnoty państw arabskich¹⁷³.

Tezy wysuwane przez M. A. Khalaf Allaha są niewątpliwie dyskusyjne. Dyskusyjna jest zwłaszcza cecha rzeczywistej wspólnoty przypisywana „rzeczywistym” państwom arabskim, będąca raczej wyrazem pragnień autora niż odbiciem stanu faktycznego. Niemniej praca ostatnio przez nas cytowana stanowi dość cenny przyczynek do interesującego nas problemu.

Podejmując próbę oceny Sudanu w oparciu o kryteria przyjęte przez cytowanych ostatnio dwóch autorów można stwierdzić, że przebieg toczących się w Sudanie walk o niepodległość wybiega dość znacznie poza zakres ruchów określanych mianem ruchów afrykańskich. Wprawdzie teoretycznym oparciem tych ruchów były założenia islamu, a przywódcy dwu najważniejszych ugrupowań religijnych Sudanu są do dzisiaj największymi autorytetami politycznymi tego obszaru, ale obok tego na podkreślenie zasługuje fakt, że powstanie mahdystów było najwcześniejszym ruchem zbrojnym Arabów przeciwko panowaniu tureckiemu i w tym sensie może ono być prekursorem podobnych ruchów o charakterze narodowym wśród azjatyckich państw arabskich.

Również inna cecha specyficzna dla afrykańskich ruchów narodowych w obudowie islamistycznej, wysuwana przez M. A. Khalaf Allaha: patriotyzm wąskolokalny, nie odnosi się przynajmniej do pierwszego etapu walk narodowyzwoleńczych Sudanu, ponieważ bazowały one nie tylko na hasłach panislamizmu, ale również panarabizmu. Ten etap

¹⁷⁰ Muhammad Ahmad Khalaf Allah zalicza do krajów arabskich: Arabię Saudyjską, Syrię, Palestynę i Irak. Egipt, Sudan, Libię, Tunis, Maroko i Algierię zalicza on do kręgu afrykańskiego, niearabskiego (*Le nationalisme Arabe tel qu'il doit être compris*, „Orient”, nr 9, 1 trym., 1959, Paris, s. 90).

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*, s. 91.

¹⁷³ *Ibidem*.

jest najbliższy narodowemu ruchowi arabskiemu, ponieważ postulat niepodległego bytu Sudanu w unii z Egiptem na zasadzie wspólnego pochodzenia arabskiego i wspólnej walki z tym samym przeciwnikiem zajmował pozycję pierwszoplanową. Opierając się zatem na kryteriach oceny J. Carmichaela oraz M. A. Khalaf Allaha, można by uznać, że istnieje podstawa do zaliczenia ludności Sudanu północnego do kręgu „narodu arabskiego”.

Mimo to nie czujemy się na siłach do wydawania sądu o tym, czy ludność północnej części Sudanu jest narodem arabskim, czy też nie. Pojęcie „narodu arabskiego” nie zostało bowiem dostatecznie sprecyzowane przez autorów, których opinię przytaczałam wyżej, co przejawia się w fakcie, że mimo wyłączenia Sudanu z zasięgu wspólnoty narodu arabskiego występują na tym obszarze elementy i cechy, przypisywane wyłącznie Arabom azjatyckim. Uchylając problem przynależności Sudanu do wspólnoty narodu arabskiego, mamy również na względzie inne elementy ruchu narodowyzwoleńczego tego obszaru, wykraczające poza zasięg ruchu wyłącznie arabskiego.

Wspominaliśmy już wcześniej, że ruch mahdystów bazował co prawda na przesłankach religijnych, ale formułował również hasła wyzwolenia narodowego. Właśnie ostatnie hasła tego ruchu zapewniły mu poparcie nie tylko arabskich szczepów Sudanu, ale również szczepów podkreślających swoją odrębność rasową na północy, a nawet niektórych grup ludności południowego Sudanu¹⁷⁴. Fakt ten nadaje ruchowi mahdystów ramy szersze, wykraczające poza świadomy akt protestu Arabów przeciwko władzy tureckiej, co nie wyklucza tego ostatniego. Powstanie mahdystów zawierało więc załączki ruchu narodowego Sudańczyków, którego kontynuacją był drugi etap ruchu narodowyzwoleńczego, bezpośrednio poprzedzającego niepodległość Sudanu, znamionujący się odejściem od idei unii z Egiptem. Jest on równoznaczny z nawiązaniem do sudańskich tradycji, tak w zakresie specyficznych form wierzeń islamistycznych (*tariqa*), jak i w zakresie pojęć jedności narodowej (mahdyzm). Wysuwane w tym okresie hasło: „Sudan dla Sudańczyków”, jest uzewnętrznieniem nowych pojęć wspólnoty narodowej. Dokonująca się od wieków synteza kultur: arabskiej i afrykańskiej, na gruncie Sudanu północnego uzyskała teraz nową jakość; stała się symbolem jedności i odrębności Sudańczyków. Mimo to nie sądzimy, aby można było zastosować określenie narodu w odniesieniu do ludności północnego Sudanu.

¹⁷⁴ Ruchami solidaryzującymi się z powstaniem mahdystów były powstania południowych plemion: Bari i Nuer, w szczególności jednak Dinka, o szerszym zasięgu, inspirowane przez miejscowego proroka (por. R. Gray, *A History of the Southern Sudan 1839—1889*, Oxford 1961, s. 157).

Świadomość wspólnoty Sudańczyków trwała jedynie do momentu uzyskania niepodległości. Po jej uzyskaniu — podobnie jak niegdyś po upadku powstania mahdystów — nastąpił odwrót od haseł jedności narodowej na rzecz partykularnych interesów różnych grup plemiennych. Nowy rząd narodowy nie był w stanie spełnić oczekiwań wszystkich odłamów ludności sudańskiej z tej prostej przyczyny, że nadzieje łączone z nowym rządem były różne u różnych grup i nierzadko przeciwstawne. Rozczarowanie nowym rządem — uzasadnione zresztą toczącymi się w jego składzie rozgrywkami ambicjonalnymi — spowodowało rozpad kruchej i powierzchownej jedności Sudańczyków, nawrót do dawnego rozbitcia plemiennego¹⁷⁵. Stanowi ono też największą przeszkodę w kształtowaniu się rzeczywistej spójni narodu sudańskiego¹⁷⁶. Powstanie państwa poprzedziło narodziny narodu¹⁷⁷. Trwałość struktury plemiennych znajduje swoje odbicie w ruchach odśrodkowych, przybierających na sile w okresach trudnych dla kraju¹⁷⁸. W ścisłym związku z układem trybalnym pozostają wciąż jeszcze liczne ugrupowania religijne o zasięgu lokalnym, których przywódcy przypisują sobie najwyższą władzę i znaczenie, odciągając tym samym swoich zwolenników od idei i spraw ogólniejszych.

Dodatkowym czynnikiem hamującym proces formowania się narodu sudańskiego, opartego na kulturze arabskiej, jest włączenie do zasięgu tego państwa prowincji południowych, do których nie dotarły wpływy arabizacji i islamizacji. Próba rozszerzenia tych wpływów również na obszary Południa począwszy od momentu uzyskania niepodległości przez Sudan uwarunkowała zbrojne wystąpienie ludności tego obszaru przeciwko władzy centralnej, trwające prawdopodobnie do dzisiaj.

Równoległe z działalnością wojska rządu centralnego, odpierającego ataki powstańców na Południu, rząd Sudanu, pragnąc zahamować nara-

¹⁷⁵ Krótki, na podstawie wyników powszechnego spisu ludności w Sudanie w latach 1955/1956 podaje, iż „Duma z własnego szczepu jest powszechna wśród Sudańczyków. Tylko niecały procent ludności nie podawał swego powiązania z jakimś szczepem” (*op. cit.*, s. 24).

¹⁷⁶ Por. J. Chałasiński: „Naród nie jest produktem ustroju stanowego [...] Naród jest produktem rozpadu społeczeństwa stanowego” (*Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 34).

¹⁷⁷ Por. Chałasiński: „Nowo powstające państwa czarnej Afryki, to nowe przykłady znanego historycznego procesu, w którym powstanie państwa poprzedza formowanie się narodu w nowoczesnym rozumieniu” (*op. cit.*, s. 27); oraz I. M. Lewis: „Ruchy narodowowyzwoleńcze Afryki przebiegają nie od narodu do państwa, lecz od państwa do narodu” (*op. cit.*, s. 85).

¹⁷⁸ W ślad za wysuwaniem przez południową część Sudanu żądaniem utworzenia federacji Południa Sudanu, podobne postulaty wysuwały północne plemiona: Bedża i Nuba.

stające tendencje separatystyczne, załagodził lub usunął nacisk instytucji arabsko-islamistycznych na tym terenie, podkreślając przy tym drugostronnie swoje powiązania afrykańskie¹⁷⁹.

Wydaje się rzeczą nie ulegającą kwestii, że dalsze utrzymywanie się jedności obu części Sudanu powodować będzie drugostronny nacisk tradycji i kultury afrykańskiej na obszarze całego państwa, reprezentowanych do dzisiaj również w niektórych częściach prowincji północnej Sudanu. Nie jest wykluczone, że wpływ Południa osłabi lub wyważy wpływy kultury arabsko-islamistycznej. Być może, ściślejszy związek ludności obu tych części Sudanu nada w przyszłości szerszy i głębszy sens pojęciu narodu sudańskiego.

¹⁷⁹ W wyniku obalenia dyktatorskich rządów gen. Abbouda w 1964 r., na fali ożywienia politycznego sił demokratycznych kraju (głównie Zjednoczonego Frontu Narodowego), nowy rząd sudański pod kierownictwem El-Khatim el-Khalifa podjął negocjacje z przedstawicielami Południa, podkreślając jednocześnie swoje afrykańskie powiązania. Już w 24 godziny od momentu objęcia władzy nowy rząd wyraził poparcie dla powstańców w Kongo i potępił panowanie brytyjskie w Afryce Południowej (por. Henderson, *op. cit.*, s. 175)