


Karolina Rak

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

 <https://orcid.org/0000-0002-6245-8733>



Studia Etnologiczne i Antropologiczne, t. 23, nr 2  
ISSN 2353-9860 (czasopismo elektroniczne)  
<https://doi.org/10.31261/SEIA.2023.23.02.03>

## W stronę drogi środka O roli Mahmuda Muhammada Tahy w sudańskiej myśli społeczno-politycznej w kontekście namysłu nad przesłaniem islamu

.....

Towards the middle ground: On the role of Mahmud Muhammad Taha in Sudanese socio-political thought in the context of his reflections on the message of Islam

Abstract: Sudanese-born Mahmud Muhammad Taha is a fascinating, unorthodox, yet marginal voice in the sociopolitical debate of the Muslim world. This text briefly outlines his biography, involvement, and a synthesis of the key elements of his thought presented in his most important work, *The second message of Islam*. His reflection on the condition of the Muslim ummah, embedded in a bold interpretation of the sacred sources, continues as part of his legacy, even after the demise of the movement he created.

Keywords: Sudan, Islam, Quran, Islamic thought

Słowa kluczowe: Sudan, islam, Koran, myśl muzułmańska

.....

### Wstęp

Urodzony w Sudanie Mahmud Muhammad Taha<sup>1</sup> zajmuje szczególne miejsce w społeczno-politycznej debacie świata muzułmańskiego. Jego przydomek *Ustaz*<sup>2</sup> – nauczyciel, najlepiej opisuje nie tylko to, jakim był człowiekiem, ale też znaczenie, jakie przypisywali ci, którzy cenili jego autorytet, jego refleksjom nad kondycją duchową muzułmanów.

Jego postać i ruch, na czele którego stał, bywają przedstawiane jako przykład działań *non-violence* w krajach muzułmańskich. W ramach debaty o kondycji muzułmańskich społeczeństw Taha zaprezentował refleksje nie tylko odważne i nieortodoksyjne, ale też stanowiące alternatywę dla rosnącego w siłę ruchu fundamentalistycznego.

Od bycia młodym więźniem politycznym przez tworzenie awangardowego ruchu społeczno-politycznego po śmierć, która dla adeptów

---

1 Dalej Mahmud Taha.

2 W tekście użyto uproszczonej transkrypcji imion, nazwisk i nazw arabskich.

jego myśli była męczeńska, Taha pozostaje myślicielem, który pomimo marginalizacji pozostawił po sobie oryginalną propozycję interpretacji boskiego objawienia w kontekście relacji Boga z człowiekiem. Niniejszy tekst stanowi krótki zarys biografii Mahmuda Tahy, jego zaangażowania, ale też przede wszystkim syntezę najważniejszych założeń kluczowej prezentacji jego myśli zawartej w pracy *The second message of Islam*.

## Mahmud Muhammad Taha

Mahmud Muhammad Taha urodził się około 1909 lub 1911 roku<sup>3</sup> w mieście Rufa (An-Naim, 1987: 2; Mahmoud, 2001: 66), znajdującym się w odległości 150 km na południe od stolicy Sudanu – Chartumu. Jego rodzina należała do klanu Rikabiyyun, a sam Taha był prawnikiem lidera bractwa Qadiriyya Muhammada al-Hamima, uchodzącego za jedną z czołowych postaci sudańskiego islamu (Mahmoud, 2001: 67; Mahmoud, 2007: 12). Początki klanu miały sięgać Husayna bin Alego – wnuka proroka Muhammada, co stanowiło o dodatkowej nobilitacji rodu (Mahmoud, 2001: 67). Region Gezira, z którego wywodził się Taha, był istotnym centrum sufizmu, ale też edukacji – wspomniana Rufa była pierwszą miejscowością, w której formalną edukację mogły otrzymywać dziewczęta (Howard, 1988: 84).

Po śmierci obojga rodziców opiekę nad Tahą, jego dwiema siostrami i bratem sprawowali krewni (An-Naim, 1988: 9). Choć wychowywany był w tradycji sufickiej, Mahmud Taha nie identyfikował się jednoznacznie z żadnym konkretnym bractwem (Mahmoud, 2001: 67). Jako pierwszy w rodzinie otrzymał formalną edukację, ukończył w 1936 roku studia inżynierskie w Gordon Memorial College, uczelni, która po latach przekształcona zostanie w Uniwersytet w Chartumie (An-Naim, 1987: 2; Magnarella, 1982: 14; Mahmoud, 2001: 66; Howard, 2021: 2). Taha przystąpił również do utworzonego w 1938 roku Graduates Congress, którego członkowie zaangażowani byli w działania narodowowyzwoleńcze.

Po studiach pracował w departamencie sudańskiej kolei, jednak zrezygnował z piastowanego stanowiska, ponieważ ówczesne przepisy dotyczące osób w służbie cywilnej nie pozwalały mu podejmować działalności politycznej (Mahmoud, 2001: 66; Mahmoud, 2007: 13). O wczesnym etapie kariery Mahmuda Tahy Mohamed Mahmoud pisze, że naznaczona była „ostrym sprzeciwem wobec sił Kondominium, głęboko zakorzenionym przywiązaniem do islamu i gotowością do przyjęcia modernizmu wyrażanego przez niektóre zachodnie koncepcje i instytucje” (Mahmoud, 2001: 66).

---

3 Dokładna data nie jest znana ze względu na brak oficjalnych rejestrów.

## Republikanie

Polityczny klimat lat czterdziestych był bardzo niespokojny. Dwoma zasadniczymi frakcjami w walce o wyzwolenie spod brytyjskiej dominacji i niepodległość Sudanu były Umma Party, której przedstawiciele byli zwolennikami ruchu Mahdiego, oraz Democratic Unionist Party, której członkowie dążyli do wzmocnienia relacji z Egiptem (Howard, 2021: 2). Mahmud Taha, nie identyfikując się z poglądami żadnego ze wspomnianych ruchów, w październiku 1945 roku stworzył, wraz z dziesięcioma osobami, Partię Republikańską (*Al-hizb al-dżumhuri*) (An-Naim 1987: 3; Howard, 1988: 85; Mahmoud, 2001: 68; Mahmoud, 2007: 13).

Zasadniczym postulatem partii miało być stworzenie republiki sudańskiej, opartej na muzułmańskich ideałach. W pierwszej partyjnej broszurze poruszono cztery zasadnicze kwestie programowe związane z polityką, ekonomią, edukacją oraz kwestię kobiet (Mahmoud, 2001: 70). Republikanie po dłuższych naradach postanowili nie wchodzić w koalicję ze znacznie większymi i wpływowymi partiami oraz ugrupowaniami, świadomi, że taki ruch pogrzyżyłby ich tożsamość, a ich postulaty programowe uległyby zmarginalizowaniu (Howard, 2016: 19–20).

Partia Republikańska wpisywała się w szeroko pojęty nurt muzułmańskiego modernizmu, a jej fundamentalnym założeniem była wizja radykalnej transformacji społeczeństwa (Mahmoud, 2007:14). Tę muzułmańskość w tożsamości dostrzec można nawet na poziomie prezentacji poglądów – manifest partii zatytułowany *Mów: To jest moja droga* stanowi nawiązanie do kluczowej koranicznej inwokacji (Howard, 2016: 13). Członkowie ugrupowania podkreślali rozdźwięk pomiędzy tradycyjnie pojmowanym szariatem a współczesnymi uwarunkowaniami. W swojej misji podkreślali konieczność nie tyle reformy, ile raczej rewizji zasad szariatu (Fluehr-Lobban, 1987: 275).

Choć w sudańskiej tradycji, głęboko osadzonej w sufizmie, przewodnicy duchowi odgrywali ważną rolę, Taha nie wpisywał się w takie klasyczne podejście, co zresztą widać nawet w używanym przez niego tytule – lokalnie był znany jako *Al-Ustaz*, czyli nauczyciel (Howard, 1988: 83; Mahmoud, 2001: 65; Howard, 2021: 3).

Mahmud Taha stał w zdecydowanej opozycji do poglądów działającego w Sudanie Bractwa Muzułmańskiego, propagując pokojową transformację opartą na odnowie islamu poprzez zmianę podejścia do klasycznych źródeł jurysprudencji. W opublikowanej w 1967 roku pracy *Muszkilat asz-Szarq al-Awsat* („Problem Bliskiego Wschodu”) dostrzec można było elementy wspólne dla islamistów, takie jak podkreślanie konieczności duchowego i intelektualnego przebudzenia, jednak Taha odcinał się od takich postulatów jak wykorzystywanie dżihadu, przychylając się raczej do pokojowych rozwiązań (Mahmoud, 2007: 22–23).

W obliczu narastających postaw ekstremistycznych Taha i jego zwolennicy starali się tworzyć zręby społeczności, odmiennie interpretując islam. Partia Republikańska wpisywała się w typową dla tego okresu narrację opartą na dychotomicznym ujęciu uduchowionego Wschodu i materialistycznego Zachodu (Mahmoud, 2007: 15). O materialnym postępie Taha pisał, że oznacza czerpanie przyjemności z lepszego standardu życia, zaznaczał, że jeśli człowiek dąży do tych wygod kosztem własnej wolności, to mimo postępu i udogodnień wcale nie jest człowiekiem cywilizowanym (Taha, 1987: 52). Zachodnia cywilizacja jawiła się sudańskiemu intelektualistcie jako posiadająca dwie, niezwykle sprzeczne twarze. Z jednej strony Zachód dążył do postępu zarówno materialnego, jak i naukowego, z drugiej jednak cechował się bezradnością, jeśli chodzi o pogodzenie potrzeb jednostki z potrzebami całego społeczeństwa (Taha, 1987: 52–53).

Innym wątkiem poruszonym przez Tahę, a wpisującym się w powszechną debatę muzułmańską było odniesienie do koncepcji współczesnej *dżahilijji* – zgodnie z którą społeczeństwa muzułmańskie znajdują się w analogicznej duchowo kondycji do społeczności sprzed zwiastowania przesłania islamu (Mahmoud, 2007: 16).

Jak podkreśla Mohamed Mahmoud, postawa ideowa Tahy może być oceniana jako typowa dla idealisty o umyśle reformatorskim, który wierzył, że może tak po prostu „powrócić do pierwotnego i pozbawionego zniekształceń źródła, z którego mógłby czerpać, i odtworzyć pierwotny moment założycielski” (2007: 18). Za przykład posłużyć może wizja państwa przedstawiona w partyjnym dokumencie *Usus dustur as-Sudan*, czyli „Podstawy konstytucji Sudanu” (Mahmoud, 2001: 74). W myśl dokumentu miałyby być to republika demokratyczno-socjalistyczna oparta na koranicznych zasadach. Problem konkretyzacji wizji widać już w definicji demokracji prezentowanej przez Tahę, o której pisał, że jest „prawem popełniania błędów” (Rosen, 2008: 236).

## Epizod z Rufy

Od samego początku istnienia ruchu miały miejsce próby aresztowań Mahmuda Tahy i jego zwolenników, jednak kluczowym w jego biografii miał się okazać „epizod z Rufy”. Podłożem tego wydarzenia było zakazanie praktyki obrzezania zwanego faraonicznym<sup>4</sup> (Mahmoud, 2001: 71). Pod wpływem nacisku brytyjskiej opinii publicznej postanowiono nie tylko zakazać takiej formy obrzezania, ale także wprowadzić do sudańskiego kodeksu karnego penalizację tego czynu (Mahmoud, 2001: 71).

---

4 Polegającym na całkowitym usunięciu zewnętrznych żeńskich narządów płciowych.

Socjolog i badacz ruchu republikańskiego Steve Howard, opierając się na źródłach z tego okresu, stwierdza, że zaangażowanie opinii publicznej było raczej wypadkową sensacyjnego charakteru samej praktyki niż powodowane realnymi obawami o życie i zdrowie lokalnych kobiet i dziewcząt (Howard, 2016: 14). W 1946 roku Mahmud Taha został aresztowany za protest pod więzieniem, do którego trafiła kobieta za obrzezanie córki (Mahmoud, 2001: 72). Taha absolutnie nie popierał tym gestem praktyki obrzezania, był jednak zdania, że Brytyjczycy nie mogą ingerować w sudańską moralność poprzez narzucanie własnej legislacji. Podkreślał, że takie zwyczaje jak obrzezanie będą obecne w społeczeństwie, dopóki dziewczęta oraz kobiety nie otrzymają równych praw i dostępu do edukacji (Mahmoud, 2007: 17; Howard, 2016: 14).

Co więcej, Taha i jego zwolennicy uznali te działania za celową próbę dyskredytacji sudańskiego społeczeństwa, tak by jawiło się ono jako zafowane i barbarzyńskie, czego wyrazem miała być wspomniana praktyka (Mahmoud, 2001: 71; Mahmoud, 2007: 17). Działanie to miało według nich stanowić uderzenie w podwaliny sudańskiego ruchu niepodległościowego<sup>5</sup>. Republikanie wyrażali przekonanie, że obyczaj obrzezania typu farańskiego był tak głęboko osadzony w praktykach codzienności, że tylko edukacją można go skutecznie wyeliminować<sup>6</sup> (An-Naim, 1987: 3; Mahmoud, 2001: 71).

## Republikanie: od partii do ruchu

Doświadczenie *khalwy* – duchowej izolacji, skupionej wokół modlitwy, postu oraz medytacji, które Mahmud Taha kontynuował po wyjściu z więzienia, stanowiło punkt zwrotny w jego życiorysie (An-Naim, 1987: 4; Howard, 1988: 85; Mahmoud, 2001: 74; Howard, 2021: 2). To doświadczenie, które rezonuje z duchowym odosobnieniem praktykowanym przez proroka Muhammada, miało także wpływ na styl przywództwa samego Tahy, podkreślającego znaczenie indywidualnej relacji człowieka z Bogiem (Mahmoud, 2001: 85).

Taha z wspomnianego okresu izolacji wyszedł w roku 1951, a powstała w 1945 roku Partia Republikańska przeszła transformację w organizację o charakterze ideologiczno-religijnym (An-Naim, 1987: 5, 10). Jej sposób działania był charakterystyczny dla regionu, w którym wiele bractw sku-

---

5 Warto podkreślić, że zdaniem Mohameda Mahmouda dla ruchu republikańskiego praktyki związane z kobiecym ciałem nie stanowiły szczególnie istotnego elementu debaty społecznej (2001: 73).

6 Mohamed Mahmoud uważa, że paradoksalnie, poprzez podjęte działania w imię honoru sudańskich kobiet Taha nieumyślnie przyczynił się do utrwalenia praktyk, które uderzały w ich autonomię (2001: 72–73).

piało się wokół jednego charyzmatycznego intelektualnego i duchowego przywódcy, jednak na ich tle Taha zaprezentował bardziej filozoficzną perspektywę niż program działania (El-Tigani Mahmoud, Fluehr-Lobban, 2006: 117).

W przeciwieństwie do działań podejmowanych przez rosnących w siłę Braci Muzułmanów<sup>7</sup>, Republikanie działali w sposób bezpośredni, starając się docierać do ludzi poprzez spotkania i rozmowy, jednocześnie cały czas indywidualnie pracując nad zrozumieniem przesłania, przedstawionego przez Tahę (Howard, 1988: 89). Jest to o tyle istotne, że duża część dwudziestowiecznej debaty nad kondycją gminy muzułmańskiej skupiona była na krytyce bezmyślnego podążania za przepisami, które coraz mniej przesiąknięte były duchem społeczności wiernych z początku zwiastowania islamu.

Z końcem lat 60. doszło do zmian w obrębie ruchu Republikanów (Magnarella, 1982: 14). Na krótko przyjęto nazwę *Ad-Da'wa al-islamijja al-dżadida* (Nowa Misja Muzułmańska/New Islamic Mission), która była używana przez ich przeciwników jako sugestia, że Taha i jego poplecznicy propagują jakąś dewiację islamu (Magnarella, 1982: 14; Mahmoud, 2001: 68, Mahmoud, 2007: 18). Ostatecznie ugrupowanie zaczęło używać nazwy Republikanie lub Bracia Republikanie (An-Naim, 1988: 10; Mahmoud, 2007: 18)<sup>8</sup>.

Zdecydowany rozwój ruchu widoczny był zwłaszcza w latach 70. oraz na początku lat 80. XX wieku. Jego zaplecze stanowili pochodzący głównie z środkowej oraz północnej części kraju młodzi i wykształceni ludzie wywodzący się z niższej i średniej klasy zurbanizowanej (Mahmoud, 2001: 84–85). Ruch republikański był awangardowy i reprezentował nowy typ bractwa, mającego mocno ugruntowaną tożsamość duchową i pozostającego w stanie oczekiwania (Mahmoud, 2007: 31). Ugrupowanie Mahmuda Tahy było zarówno bractwem, jak i polityczno-religijnym ruchem i miało charakter mocno socjalizujący członków, których zaangażowanie w działania społeczne było kluczowe.

Jednym z problemów, które miały stanowić o słabości ruchu, była niewystarczająca dla wyrobienia samodzielności granica wolności. Mahmud Taha wierzył w zasadę opieki *wisaya*, zgodnie z którą osoba, która zyskała już duchową i intelektualną dojrzałość, ma prawo opieki nad

---

7 Jak zaznacza Steve Howard, „Bracia Muzułmańscy czerpali siłę w Sudanie z handlu i działalności handlowej oraz międzynarodowych powiązań, korzystając z nowego boğactwa, jakie przyniósł boom naftowy w Zatoce Perskiej na początku lat 70., a także z handlu walutami na czarnym rynku” (2016: 16)

8 Można się spierać, czy określanie ruchu jako braterstwa w sytuacji obecności i zaangażowania kobiet jest słuszne (zwłaszcza biorąc pod uwagę to, jak istotne programowo była nie tylko poprawa warunków życia kobiet w lokalnym społeczeństwie, ale i nacisk na ich aktywny udział w podejmowanych działaniach).

innymi ze względu na ich niedojrzałość (Mahmoud, 2007: 34). Rezultatem wspomnianej opieki i przewodnictwa było, zdaniem Mohameda Mahmouda, zubożenie ruchu pod kątem możliwości intelektualnych i duchowych, co miało znamienny wpływ na bezsilność ugrupowania po śmierci Taħy w 1985 roku (Mahmoud, 2007: 34).

Gdy Mahmud Taħa opublikował *Ar-risala ath-thaniya min al-islam* (*The second message of Islam*), zaczęły się wzmożone represje w stosunku do jego osoby wynikające poniekąd z założeń przedstawionych w książce. Zdaniem Taħy nie cały Koran miałby mieć charakter uniwersalny i ponadczasowy, a tylko ta część, która stanowiła objawienie mekkańskie. Przez lata był oskarżany o apostazję za prezentowanie tego typu poglądów.

Na czele garstki swoich zwolenników protestował przeciwko wprowadzeniu szariatu w dosłownym odczytaniu prezydenta Dżafara Muhammada An-Numajriego, uważając, że ten rodzaj interpretacji może być szkodliwy (Howard, 2021: 4). W 1983 roku generał an-Numajri wprowadził szariat, a wraz z nim przede wszystkim ostre kary koraniczne znane jako *hudud* (Mahmoud, 2001: 79). Mahmud Taħa zwracał uwagę na historyczny kontekst tych przepisów, podkreślając, że ich surowość wynikała ze specyfiki młodej społeczności tworzonej przez proroka Muhammada i uwarunkowań, w których powstawała.

25 grudnia 1984 roku Republikanie wydali ulotkę zatytułowaną „To albo potop”<sup>9</sup>, w której potępili zmiany legislacyjne z poprzedniego roku. Podkreślali, że „naruszają one szariat i samą religię” (An-Naim, 1987: 11–12; Mahmoud, 2001: 81; Sadig, 2010: 237–238). Istotnym aspektem, któremu poświęcono miejsce w broszurze, było realne zagrożenie dla jedności narodowej wynikające z dyskryminacji osób niebędących muzułmanami (Howard, 2021: 4).

Z początku ulotka nie wywołała żadnych reakcji, jednak dość szybko wniesiono przeciwko niemu oskarżenie o „podżeganie do buntu, podważanie konstytucji, podżeganie do bezprawnej opozycji wobec rządu i zakłócanie spokoju publicznego... a także członkostwo w nielegalnej organizacji [...]” (Mahmoud, 2001: 81; An-Naim, 1987: 12–13).

W styczniu 1985 roku Mahmud Taħa został uznany za apostatę i skazany na śmierć przez powieszenie. Publiczna egzekucja odbyła się 18 stycznia 1985 roku na dziedzińcu więzienia w Chartumie, na oczach dziesięciu tysięcy widzów (Mahmoud, 2001: 65). Po egzekucji ciało Taħy miało zostać przetransportowane helikopterem w nieznanie miejsce<sup>10</sup>, a ruch Republikanów uległ rozproszeniu.

---

9 Tłumaczenie broszury można znaleźć we wstępie A. An-Naima do przekładu *The second message of Islam*.

10 Mohamed Mahmoud podkreśla, że anonimowy pochówek był częścią sudańskiej kultury militarnej (Mahmoud, 2001: 66).



Abdullahi Ali Ibrahim w niezwykle szczegółowym studium *Manichean delirium: Decolonizing the judiciary and Islamic renewal in the Sudan, 1898–1985* zastanawia się nad rolą Hasana at-Turabiego i Bractwa Muzułmańskiego w tworzeniu atmosfery nagonki na osobę Mahmuda Taży. Przywołuje słowa At-Turabiego, który egzekucję Taży miał określić jako wspaniały mord lub ofiarę (Khalid, 1986: 113, za: Ibrahim, 2008: 274). W tym kontekście Ibrahim przywołuje także słowa Abdalwahaba el-Affendi Osmana, który podkreślał, że Bractwo Muzułmańskie w znacznej mierze traktowało Republikanów jako niegroźnych ekscentryków (Ibrahim, 2008: 275).

Kluczowe dla postrzegania Mahmuda Taży było oskarżenie go o apostazję w 1968 roku. Taha odmówił udziału w procesie, powołując się na prawo do wolności słowa. Pomimo tego, że wyrok nie miał wówczas żadnych reperkusji, spowodował wieloletni resentyment środowisk muzułmańskich sędziów (kadich) wobec Taży. Do około 1982 roku Republikanie z Tahą na czele mniej lub bardziej wspierali politykę An-Nu-majriego, jednak wraz ze wzrostem wpływu środowisk naciskających na zwiększenie islamizacji społeczeństwa i wprowadzenie szariatu, sytuacja Taży i jego zwolenników znacznie się pogorszyła (Ibrahim 2008, 296), a wpływ na tragiczny dla Taży werdykt z 1985 roku miał nieustający konflikt pomiędzy nim a muzułmańskim establishmentem, z sędziami na czele (Ibrahim, 2008: 308).

## **Drugie przesłanie islamu jako wkład we współczesną myśl muzułmańską**

Kluczowym dla duchowej refleksji Mahmuda Taży (ale i dla późniejszych oskarżeń o herezję) były przemyślenia zawarte w pracy *The second message of Islam*, niewielkiej książce wydanej w 1967 roku. Rozumienie objawienia koranicznego, które zaprezentował, znacznie odbiegało od muzułmańskiej ortodoksji. Stanowiło natomiast niezwykle ciekawe i istotne studium boskiej relacji z człowiekiem i przejawów teże, zawartych w świętej księdze.

Według Mahmuda Taży jednym z dylematów ludzkości miałyby być konflikt pomiędzy potrzebą całkowitej wolności jednostki a potrzebą społecznej sprawiedliwości dla dobrego działania całego społeczeństwa. Islam w jego przekonaniu miałyby gwarantować ten delikatny balans w ramach swojego systemu społecznego (Mahmoud, 2007: 20).

W rezultacie nieudanych projektów politycznych poszczególnych państw powracało pytanie o to, dokąd zmierzają muzułmańskie społeczeństwa. Uderzający jest fakt, jak bardzo dyskusje prowadzone w tym



czasie przypominały tematykę prac początku XX wieku. Co więcej, kwestie, takie jak podejście do tradycji, „sakralizacja” *fiqhu*, czyli jurysprudence, czy wpływ takiego działania na skostniały charakter myśli muzułmańskiej do dziś są obecne w dyskusji o konieczności odnowy duchowej.

W pewnym sensie książka Taħy znakomicie wpisująca się (i nadal wpisuje) w ową dyskusję. On także widział rozwiązanie w kluczowym dla tego okresu haśle – *Al-islam huwa al-hall* („Islam jest rozwiązaniem”), jednak jego definiowanie islamu oraz interpretacja istoty przesłania tej religii okazać się miała niezwykle kontrowersyjna i lata później stanowiła podstawę do skazania go na śmierć.

Dla Mahmuda Taħy islam istnieje pod dwoma postaciami – początkową, w której człowiek zaledwie zaczyna pojmować ideę poddania się woli bożej oraz końcową i w pełni zrealizowaną, która, w opinii sudańskiego intelektualisty, w skali całej muzułmańskiej społeczności i jej zrozumienia jeszcze nie nadeszła (Taħa, 1987: 46).

Tak pojmowany islam Taħa podzielił na dwa stadia, na które składają się trzy etapy. Pierwsze stadium to etap *aqida* (dogmatu) i dzieli się na *islam*, *iman* (wiara) oraz *ihsan* (udoskonalanie). Kolejne stadium to *haqiqa* (prawda/wiedza), w ramach której Taħa wprowadza pojęcia *ilm al-yaqin* (nauka o pewności), *ilm ‘ayn al-yaqin* (nauka o stopniu pewności) oraz *ilm haqq al-yaqin* (nauka o prawdzie pewności) (Taħa, 1987: 45–46). W myśl tak pojętego podziału „stadium dogmatu jest etapem społeczności wierzących, który jest odbiciem pierwszego posłannictwa islamu. Stadium wiedzy to etap społeczności muzułmanów, który jest odbiciem drugiego posłannictwa islamu” (Taħa, 1987: 46).

Opierając się na tym podziale, Taħa dokonał dalszego rozróżnienia, w tym kontekście na dwie grupy: *Al-mu‘minin* (dosł. wierzący) i *Al-muslimin* (muzułmanie, poddani). Według niego różnica znajduje się w gradacji, bowiem „niekoniecznie każdy wierzący jest muzułmaninem [w znaczeniu: nie osiągnął jeszcze zrozumienia islamu, jako kompletnego poddania woli bożej – K.R.], ale każdy muzułmanin jest wierzący” (Taħa, 1987: 124). W tak prezentowanej koncepcji dostrzec można echa sufizmu, w ramach którego szariat jest wymiarem tego, co dostrzegalne, namacalne, natomiast prawda (*haqiqa*) stanowi przedmiot głębszego poznania i refleksji (Mahmoud, 2001: 67–68).

Stadium dogmatu *iman* jest więc niejako zastępczą formą islamu, która trwać będzie tak długo, aż ludzie zrozumieją ducha zesłanego im objawienia. Mahmud Taħa uważał, że ludzie przyjęli zaledwie zręby nauki, płynącej z objawienia Proroka, jednak nie jej ducha. Sam islam w swojej pełnej postaci okazał się systemem wymagającym niezwykle samoświadomości wolności człowieka realizowanej w Bogu i poniekąd trudnym do realizowania dla ludzi, którzy oczekiwali od religii wyłącznie systemu zasad i nakazów, regulujących życie w jego najbardziej prozaicznych

aspektach. Mahmud Taha zdawał się więc mówić, że społeczność nie dojrzała do przyjęcia objawienia w jego pełnej formie (Taha, 1987: 129–130).

To rozróżnienie Mahmud Taha ukazał najpełniej w swoim rozumieniu Koranu, pisząc o jego dwuczęściowym układzie. Odbiciem *al-iman*, tłumaczonego jako wiara, miałyby być objawienie medyneńskie (Taha, 1987: 125).

Wersety medyneńskie miałyby stanowić pierwsze przesłanie islamu i wedle Tahy skierowane miały być do społeczności w Medynie, jeszcze nieuporządkowanej i potrzebującej jasnych wskazówek dotyczących postępowania w myśl objawionej im religii (Taha, 1987: 125). Pierwsze przesłanie islamu miało więc posłużyć przede wszystkim wyratowaniu ludzi pozostających pod wpływem pierwotnej *dżahiliji* z VII wieku (Taha, 1987: 57).

Kluczowym elementem tej myśli jest podkreślenie momentu pojmowania samego posłannictwa islamu. Taha podkreślał, że „pierwsze posłannictwo bierze pod uwagę ludzkie słabości i ograniczone możliwości oraz element wojny, konieczny we wczesnym islamie” (Taha, 1987: 145). Kontrowersję wzbudził jednak, stwierdzając, że czasowy charakter tej części objawienia jest podstawą do uznania jej historycznego wymiaru oraz niewiążącego charakteru dla muzułmanów.

Według Mahmuda Tahy wersety mekkańskie są powszechnie uważane za uniwersalny przekaz dla ludzkości, a ich adekwatność jest ponadczasowa (Taha, 1987: 125, 130). Prawdziwe boskie prawo musi być uniwersalne, a przez to ewoluujące, ponieważ życie podlega ciągłym zmianom. Zdaniem Tahy w momencie pierwszego objawienia mekkańskiego Bóg dał ludzkości szansę przyjęcia islamu, w jego pełnym wymiarze, a gdy zawiedli i dowiedli, że nie dorastają do jego standardów, otrzymali objawienie dostosowane do swoich możliwości w postaci objawienia medyneńskiego (Taha, 1987: 130).

Mahmud Taha podkreślał formy zwracania się do ludzi w świętej księdze. W okresie medyneńskim dominować miała forma – „o wierzący!”. Taha interpretował ten zabieg jako sposób podkreślenia momentu historycznego, tego, że Prorok Muhammad zwraca się w tych miejscach do konkretnej społeczności. Wersety mekkańskie często zaczynają się natomiast zwrotem „o ludzkości!” – co wedle Tahy można uznać za dowód na uniwersalny charakter tej części Koranu i tego, że jest ona przeznaczona dla każdego, bez względu na czas i miejsce (Taha, 1987: 124–125).

Z tego Taha wywodził niektóre zasady, które w jego opinii w kontekście objawienia mekkańskiego nie mają już zastosowania. Objawienie medyneńskie ze swoimi przepisami było ukróceniem źle stosowanej wolności i wprowadzeniem obostrzeń, które miały służyć ćwiczeniu charakteru (Taha, 1987: 57, 129). Przykładem takiego toku myślenia jest chociażby interpretacja idei *dżihadu* (Taha, 1987: 133–134). Miecz był

właśnie takim narzędziem przeciw wypaczeniom, które miały miejsce w pierwszych latach misji Proroka. Podobnie Taha interpretował ideę hidżabu, zwracając uwagę na to, że oryginalnie objawienie skupione było na idei zachowania skromności (*as-sufur*), natomiast zasłonę można by rozumieć jako środek do celu (Taha, 1987: 143).

„Drugie przesłanie”, jak nazywa je Mahmud Taha, zawarte w surach mekkańskich wskazuje na fundamentalne prawa znajdujące się w Koranie. Taha, opierając się na tych zasadach, dostrzegał możliwość powstania dobrego społeczeństwa. Musiałoby ono być zbudowane na zasadzie trzech równości: ekonomicznej, politycznej i społecznej, która jest ugruntowana zarówno przez wartości socjalistyczne, jak i demokratyczne, a cechować by się miała „brakiem klas społecznych i dyskryminacji opartej na kolorze skóry, wyznaniu, rasie czy płci” (Taha, 1987: 153).

W odniesieniu do objawienia koranicznego Mahmud Taha podkreślał, że fragmenty medyneńskie zawierają ściśle i wytłumaczone już wskazówki, natomiast objawienie mekkańskie stanowi niejako zarys zasad i prawideł działania świata. Taha podkreślał również, że Koran nie może zostać ostatecznie objaśniony, ponieważ jest on częścią dążenia człowieka w kierunku Boga w wieczności (*itlaq*; Taha, 1987: 147). Według Tahy można zatem uznać, że księga została ukończona, ale nie stało się tak z procesem jej objaśniania, który nie może być ograniczony czasem.

Islam stanowi końcowy etap i tu Taha podkreśla, że mimo identycznej nazwy ten etap jest odmienny od pierwotnego islamu (Taha, 1987: 46). Dążeniem człowieka w islamie powinno być całkowite poddanie Bogu w myśl wersetu 102 z sury III Rodzina Imrana: „O wy, którzy wierzycie! Bójcie się Boga bojaźnią jemu należną i nie umierajcie inaczej, jak tylko będąc całkowicie poddanymi” (*Koran*, 1986: 76)

## Zakończenie

Mahmuda Muhammada Tahę można postrzegać jako człowieka „trzeciej drogi”. W sporze wobec zachodniej sfery wpływów i wartości nie podzielał ani stanowisk radykalnie Zachód odrzucających, ani takich, które nawoływały do pełnej z nim identyfikacji (Mahmoud, 2001: 70). W okresie rosnących politycznych napięć pomiędzy środowiskami reprezentującymi różne narracje i interesy Taha prezentował postawę otwartości. Co więcej, jak podkreśla Abdel Salam Sidahmed (1997: 118), to postępowe poglądy prezentowane w takich kwestiach jak prawa człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem praw kobiet czy potencjału socjalizmu dodawały jego działalności atrakcyjności.

Na tle innych myślicieli muzułmańskich XX wieku Mahmud Muhammad Taha pozostaje postacią dość awangardową, marginalną – Steve

Howard pisze wręcz o relegowaniu do przypisów (Howard, 2016: 7) – co więcej, jego śmierć była także znaczącym ciosem dla całego ruchu Republikanów. Pozostaje jednak jego namysł nad kondycją muzułmańskiej ummy wpisany w niezwykle odważną interpretację świętych źródeł.

## Bibliografia

- An-Naim A., 1987, *Introduction*, in: M.M. Taha, *The second message of Islam*, Syracuse, Syracuse University Press.
- An-Naim A., 1988, *Mahmud Muhammad Taha and the crisis in islamic law reform: Implications for interreligious relations*, „Journal of Ecumenical Studies”, vol. 25, no. 1, s. 1–21.
- El-Tigani Mahmoud M., Fluehr-Lobban C., 2006, *Islamic thought between formal conservatism and indigenous liberalism: Lessons from the Sudanese heritage*, in: *Islamic democratic discourse: Theory, debates and the philosophical perspectives*, ed. M.A. Muqtedar Khan, Lanham, Lexington Books.
- Fluehr-Lobban C., 1987, *Islamic law and the society in the Sudan*, Routledge, London.
- Howard S., 2016, *Modern muslims. A Sudan memoir*, Athens, Ohio University Press (e-book).
- Howard S., 2021, *On the path of the prophet in unsettled times: Sudan's republican brotherhood looks abroad*, „Religions”, 2.02.2021, s. 100, <https://doi.org/10.3390/rel12020100>.
- Howard W.S., 1988, *Mahmud Muhammad Taha: A remarkable teacher in Sudan*, „Northeast African Studies”, vol. 10, no. 1, s. 83–93.
- Ibrahim A.A., 2008, *Manichaeism delirium: Decolonizing the judiciary and Islamic renewal in the Sudan, 1898–1985*, Leiden–Boston, Brill.
- Kepel G., 2003, *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, Warszawa, Wydawnictwo Dialog.
- Khalid M., 1986, *Al-Fajr Al-Kadhib*, Cairo, Dar al-Hilal.
- Koran, 1986, przekł. J. Bielawski, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Magnarella P., 1982, *The Republican Brothers: A Reformist movement in the Sudan*, „The Muslim World”, vol. 72, issue 1, s. 14–24, <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1982.tb03229.x>.
- Mahmoud M., 2001, *Mahmud Muhammad Taha and the rise and demise of the Jumhuri Movement*, „New Political Science”, vol. 23, no. 1, s. 65–88, <https://doi.org/10.1080/07393140120030340>.
- Mahmoud M., 2007, *Quest for divinity. A Critical examination of the thought of Mahmud Muhammad Taha*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Packer G., 2006, *The moderate martyr*, „New Yorker”, 3.09, <https://www.newyorker.com/magazine/2006/09/11/the-moderate-martyr> [dostęp: 12.01.2024].
- Rosen L., 2008, *Varieties of muslim experience encounters with arab political and cultural life*, Chicago, University of Chicago Press.
- Sadig H.B., 2010, *Ustadh Mahmoud Mohamed Taha and islamic reform. A Story in the embodiment and communication of absolute individual freedom*, in:

*Ethics & evil in the public sphere: media, universal values & global development: essays in honor of Clifford G. Christians*, eds. R.S. Fortner, M. Fackler, C.G. Christians, Cresskill (N.J.), Hampton Press.

Sidahmed A.S., 1997, *Politics and islam in contemporary Sudan*, London, Routledge.

Taha M.M., 1987, *The second message of Islam*, Syracuse, Syracuse University Press.

.....

Karolina Rak, dr, orientalistka, arabistka, literaturoznawczyni. Zajmuje się współczesnymi zagadnieniami społecznymi i kulturowymi szeroko pojętego Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Zajmuje się dyskursem muzułmańskim, ze szczególnym naciskiem na debatę intelektualną w XX wieku oraz arabskim feminizmem. W ramach działań promocji wiedzy prowadzi społecznościowy profil Niswiyya. Jest autorką monografii *Odnowa muzułmańska z perspektywy propozycji Muhammada Asada na tle dyskursu o stanie świata islamu* (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016).

.....