

SEBASTIAN ŻBIK

„DLA IBADYTÓW Z OMANU I ZANZIBARU”. FORMY WSPARCIA WSPÓLNOTY IBADYCKIEJ PRZEZ ARABÓW Z ZANZIBARU NA PODSTAWIE WYBRANYCH *WAQFÓW* I TESTAMENTÓW Z LAT 1890-1964

Streszczenie

Testamenty i *waqfy* (niezbywalne darowizny) Arabów z Zanzibaru pokazują różnorodną formę wsparcia wspólnoty ibadyckiej na Zanzibarze, w Omanie i Mekce. Pomoc dla meczetów, zakup posiłków dla poszcząjących i ubogich, wsparcie pielgrzymów to tylko kilka przykładów tej działalności. Choć nie odbiegała ona od podobnych działań w innych wspólnotach muzułmańskich, to pokazała głębokie relacje omańsko-zanzibarskie, rolę kobiet w społeczności arabskiej w Afryce Wschodniej oraz zmiany, jakie zaszły w tej społeczności w latach 1890-1964 oraz w samym Omanie i Zanzibarze.

Słowa kluczowe: Oman, Zanzibar, ibadyci, *waqf*, testament, wsparcie, pomoc, kontakty

*

Testamenty są bezcennym źródłem wiedzy dla wielu badań historycznych. Pozwalają one zrekonstruować drzewo genealogiczne danej rodziny, poznać status materialny całych grup społecznych, funkcjonowanie prawa jak również przemiany społeczne i ekonomiczne na danym obszarze¹. Oczywiście jest więc, że testamenty odgrywają również ogromną rolę w badaniu świata arabsko-muzuł-

¹ Do najnowszych przykładów wykorzystania testamentów do badań historycznych należą projekt: U. Augustyniak, *Katalogi testamentów mieszkańców miast z terenów Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego do 1795 roku*, seria publikacji 2013-2018; J. Olko, *Dialogue with Europe, Dialogue with the Past: Colonial Nahua and Quechua Elites in Their Own Words*, Colorado 2018; B. Moring, R. Wall, *Widows in European Economy and Society, 1600-1920*, Suffolk 2017; E. McMahon, *Networked Family: Defining Kinship in Emancipated Slave Wills on Pemba Island* [w:] „Journal of Social History”, vol. 46, nr 4 (lato 2013), s. 916-930.

mańskiego. Niemniej jednak konstrukcja muzułmańskiego testamentu różni się istotnie od tego typu dokumentów w innych kulturach. Wpływ na to ma specyfika dziedziczenia w oparciu o prawo muzułmańskie (*šarī‘a*)³. W Koranie w surze czwartej „Kobiety” (*An-Nisā’*) zasady dziedziczenia zostały bardzo dokładnie określone. Przykładowo córce przypada połowa tego, co mógł otrzymać syn po zmarłym rodzicu⁴. Święta księga islamu nie tylko definiuje, jaki ma być udział spadkobierców, ale także kto może nim być. Poza dziećmi wymienieni są także bracia i siostry, małżonkowie oraz rodzice. W przypadku braku najbliższych krewnych krąg spadkobierców rozszerza się na dalszą rodzinę, a jeśli nie ma w ogóle spadkobierców, majątek trafia do skarbu publicznego (*Bayt Al-Māl*)⁵.

Mimo szczegółowego określenia zasad dziedziczenia, sama idea testamentu pojawia się w Koranie. Ta sama sura, w niektórych zapisach mówiących o podziale spadku, zawiera następującą klauzulę: „po oddaniu legatu, jaki zalecił w testamencie lub długu”⁶. Oznacza to, że części spadku wynikające z proporcji określonych koranicznie mogły być pomniejszone o zapis z testamentu. Zakres tej modyfikacji nie był jednak nieograniczony. W opinii uczonych ibadyckich⁷ (odłam islamu, który dominował wśród Arabów w Omanie i na Zanzibarze) testator mógł dysponować w testamencie jedynie 1/3 swojego majątku, reszta musiała być rozporządzona według proporcji zapisanych w Koranie⁸.

Nie rozwiązywało to jednak problemu zamkniętego kręgu spadkobierców, który pozostawał ściśle określony, co istotnie ograniczało pole manewru testatora. W

² Transkrypcję j. arabskiego ISO (UW) oraz transkrypcję j. suahili stosuję według zasad przyjętych w polskiej orientalistyce. Słowa z języków orientalnych cytowane lub przytaczano bezpośrednio ze źródeł europejskich zostały zachowane w oryginalnym brzmieniu (poza imionami). Nie transkrybuję wyrazów, które zostały przyjęte i są powszechnie używane w formie spolszczonej (nazwy miejscowości, odłamów islamu etc.).

³ Nie istnieje zebrane i skodyfikowane prawo muzułmańskie. Formalnie *šarī‘a* to prawo boskie, które musi zostać poddane interpretacji, aby można było się nim posłużyć w codziennym życiu (*fiqh*). Używany w niniejszym artykule termin „prawo muzułmańskie” jest więc pojęciem umownym, odnoszącym do się interpretacji Koranu i hadisów – głównych źródeł prawnych w islamie.

⁴ Koran, *An-Nisā’* (4:11) tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

⁵ J. Schacht, *Mīrāth* [w:] „Encyclopaedia of Islam”, vol. 7, Leiden 1991, s. 106–113.

⁶ Koran, *An-Nisā’* (4:11).

⁷ W świecie islamu występuje kilka głównych szkół interpretacji prawa (madhab, l.mn. maḏāhib). W islamie sunnickim wyróżniamy cztery główne: ḥanaficką, mālikicką, ḥanbalicką, šāfa‘icką. W islamie szyickich do najważniejszych szkół należą ḡa‘farycka i zaydycka. Ponadto osobne zasady interpretacji prawa opracował odłam ibadycki, do którego należała większość Arabów z Zanzibaru. Więcej na temat szkół prawa muzułmańskiego zob. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950; *Islamic Legal Thought*, red. O. Arabi, D. Powers, S. Spector, Leiden 2013; J.C. Wilkinson, *Ībādism: Origins and Early Development in Oman*, Oxford 2010.

⁸ Odłamy islamu i muzułmańskie szkoły prawa różniły się w zakresie szczegółowych zasad testowania i tworzenia darowizn religijnych (*waqfów*), zob. więcej. *Held in Trust. Waqf in Islamic World*, ed. Pascale Ghazaleh, Kair 2011 s. 9.

efekcie obok testamentu pojawiła się instytucja istotnie z nim związana – *waqf*. Jest to rodzaj darowizny (często też nazywany fundacją lub uposażeniem⁹), która składa się z dwóch elementów: źródła i beneficjenta dochodu. Tym pierwszym, określanym mianem *mawqūf*, mogła być ziemia, czynsze i pożytki z budynków mieszkalnych i przedsiębiorstw. Z kolei beneficjentem *waqfu* mógł być meczet, szpital, ubodzy, krewni czy nawet niewolnicy¹⁰. Utworzenie takiej darowizny miało charakter wieczysty, to znaczy, że prawnie utworzony *waqf* był nieodwoływalny i niezmienny¹¹. Dokument tworzący tę formę fundacji nosił nazwę *waqfiyyi* i mógł być osobnym aktem lub częścią testamentu. W konsekwencji termin *waqf* może oznaczać zarówno zapis, darczyńców oraz beneficjentów, jak i samą nieruchomości¹².

Celem niniejszego artykułu jest analiza zarówno testamentów, jak i *waqfiyyi* należących do Arabów pochodzenia omańskiego¹³ w Sułtanacie Zanzibarskim w latach 1890-1964. Podstawowym źródłem tych dokumentów jest dwutomowa edycja prawie 300 testamentów i *waqfiyyi* wydana przez Omański Urząd ds. Archiwów i Manuskryptów (NRAA)¹⁴. Ponadto wykorzystane są testamenty i *waqfiyye* bezpośrednio uzyskane przez autora podczas jego kwerendy w Archiwach Narodowych Zanzibaru (ZNA) oraz w NRAA w Maskacie. Należy jednak pamiętać, że ZNA posiadają w swoich zasobach tysiące takich dokumentów utworzonych przez Arabów, Indusów lub Brytyjczyków. W związku z tym wykorzystany do tej analizy materiał nie wyczerpuje całości zbiorów, ale stanowi ich reprezentatywną próbkę.

⁹ W polskich opracowaniach najczęściej tłumaczy się *waqf* jako rodzaj „fundacji”. W j. angielskim funkcjonuje głównie pod terminami „trust” lub „endowment”.

¹⁰ *Held in Trust*, s. 2.

¹¹ Arabski rdzeń w-q-f, od którego pochodzi słowo *waqf* oznacza wstrzymanie/zatrzymanie. Co podkreśla wieczny i niezmienny charakter tej instytucji. Niemniej jednak niektóre szkoły interpretacji prawa muzułmańskiego np. *mālikīcka* dopuszczały swobodniejsze dysponowanie *waqfem* przez darczyńcę. Szkoła *mālikīcka* określała też *waqf* mianem *ħabs*, zob. A. Maghniyyah, *Waqf, Ĥajr, Wasaya according to the Five Schools of Islamic Law*, vol. 8, Teheran 1997, s. 3.

¹² Termin *waqfiyya* będzie stosowany w niniejszym artykule w odniesieniu do aktów (źródeł) tworzących ten rodzaj instytucji, w pozostałych przypadkach, obejmujących zapis, nieruchomości oraz inne części składowe tej instytucji, będzie używany termin *waqf*.

¹³ Arabowie, którzy osiedlili się na Zanzibarze w latach 1856-1964, pochodzili z różnych regionów Półwyspu Arabskiego. Największą i najbardziej istotną grupą byli Omańczycy. Nie była to grupa jednorodna zarówno pod względem społecznym, jak i religijnym. Największe znaczenie miała w większości ibadycka elita, która w znacznej mierze osiedliła się na Zanzibarze jeszcze w czasach Sa‘īda ibn Sulṭāna (1806-1856). Arabska społeczność Zanzibaru została zmuszona do opuszczenia wysp w wyniku rewolucji w 1964 r. Ilekroć w tym artykule będzie mowa o Arabach, to będzie chodziło o osoby pochodzące z Omanu.

¹⁴ *Al-‘Alāqāt al-tārīḫīya bayna Saḷṭanat ‘Umān wa-šarq Afriqiyā fī al-‘Ahd Al-Būsa‘īdī 1882-1956 M: niẓām al-waqf wa-al-waṣāyā bi-Zanjibār anmūdağan*. (Historyczne relacje między Sułtanatem Omanu a Afryką Wschodnią w okresie Al-Būsa‘īdīch w latach 1882-1956 na podstawie przykładowych *waqfów* i testamentów z Zanzibaru), vol. I-II, Maskat 2014.

Dotychczas arabskie *waqfy* z Zanzibaru¹⁵ zostały przebadane pod kątem zmian, jakie zaszły w ich funkcjonowaniu w wyniku działań Brytyjczyków, którzy w 1890 r. ogłosili protektorat nad wyspami¹⁶. Ponadto przeanalizowano ogólną organizację *waqfów* rodzinnych¹⁷ oraz udział tych fundacji w stosunkach ziemskich i społecznych na Zanzibarze¹⁸. Przedmiotem poniższej analizy jest przebadanie tego zbioru dokumentów pod kątem formy i zakresu wsparcia wspólnoty ibadyckiej przez arabską społeczność Zanzibaru, z uwzględnieniem częstotliwości oraz zasięgu tej pomocy. Pozwoli to uzyskać obraz kondycji tej grupy, jej poczucia przynależności do wspólnoty religijnej oraz wskazać zmianę w jej działalności charytatywnej w omawianym okresie.

Zanzibarscy Arabowie i ich testamenty oraz *waqfy*

Przedstawiciele omańskich plemion¹⁹, którzy przybyli w I poł. XIX w. do Afryki Wschodniej zbudowali swoją pozycję ekonomiczną i polityczną dzięki handlowi z interiorom Afryki i plantacjom goździków opartych o system pracy niewolniczej. Sukces tych przedsięwzięć skłonił omańskiego władcę Sa‘īda ibn Sułtāna Āl Busa‘īdiego (1806-1856) do przeniesienia swojej siedziby z Maskatu na Zanzibar. W 1862 r. po kilka latów konfliktu pomiędzy synami Sa‘īda ibn Sułtāna Brytyjczycy dokonali podziału omańskiego państwa, tworząc odrębny Sułtanat Zanzibarski. W 1890 r. jego sułtan i arabskie elity zostały pozbawione realnej władzy przez ogłoszenie brytyjskiego protektoratu, a w 1897 r. ich pozycja ekonomiczna została mocno zachwiana poprzez zniesienie niewolnictwa oraz późniejsze fluktuacje cen goździka. Mimo tych problemów Arabowie z Zanzibaru pozostali elitą społeczną kraju, dla której działalność dobroczynna była jednym z elementów pozyskania prestiżu i budowy własnej pozycji.

Na początku XX w. do starych elit na Zanzibarze dołączyli nowi osadnicy z Omanu – Arabowie *Manga*²⁰, którzy jednak zajęli późniejsze miejsce w dra-

¹⁵ Przez słowo Zanzibar należy w tym artykule rozumieć nie tylko wyspę, ale cały sułtanat, czyli od 1890 r. wyspy Zanzibar (Unguja) i Pemba.

¹⁶ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”: *The Transformation of “Waqf” Practice in Colonial Zanzibar* [w:] „Islamic Law and Society”, vol. 15, no. 3, Leiden 2008.

¹⁷ P. Lienhardt, *Family Waqf in Zanzibar*, ed. Ahmed al-Shahi, [w:] „Journal of the Anthropological Society of Oxford”, vol. 27, no. 2, 1996.

¹⁸ A. Sheriff, *Mosques, Merchants and Landowners in Zanzibar Stone Town*, [w:] „Azania: Archaeological Research in Africa”, vol. 27, no. 1, 1992.

¹⁹ Do II poł. XX w. struktura społeczna Omanu opierała się o organizację plemienną. Podstawą organizacji plemiennej był klan (*‘amāra*), Członków klanu wyróżniono poprzez konkretną *nisbę* – zazwyczaj odnosiła się ona do eponima klanu (np. Al-Yahmādī) lub do miejsca pochodzenia klanu (Al-Izkī). Więcej na temat organizacji plemiennej Omanu zob. J.C. Wilkinson, *The Imamate tradition of Oman*, Cambridge 1997, s. 94.

²⁰ *Manga* w j. suahili oznacza po prostu Arabów. Tym określeniem nazywano nowe fale migracji z Półwyspu Arabskiego dla odróżnienia od starych arabskich elit. Większość z nich przybywała sezo-

binie społecznej, parając się głównie sezonowym handlem i uprawą drobnej własności ziemskiej. Dla nich, jak również dla elit, działalność dobroczynna była zobowiązaniem religijnym. Pomoc ubogim i potrzebującym odgrywa bowiem istotną rolę w islamie. Jednym z pięciu podstawowych obowiązków każdego muzułmаниna (*farīda*) jest dawanie jałmużny (*zakāt*). W Koranie i tradycji muzułmańskiej wielokrotnie poruszana jest kwestia wsparcia potrzebujących. Zasadza się ona na dwóch stwierdzeniach, że ludzie ubodzy i potrzebujący mają prawo otrzymać część z majątku innych, oraz, że osoby bogate powinny dzielić się tym, co nie jest im potrzebne do życia²¹.

W kontekście arabskiej wspólnoty z Omanu dochodzi jeszcze jeden istotny element, mianowicie jej ibadycki charakter. Ibadyzm to jeden z odłamów islamu, który w Omanie nabrał znaczenia już w 750 r., kiedy proklamowano pierwszy imamat ibadycki²². W II poł. XIX w. zdecydowana większość omańskich plemion reprezentowała ibadycką wersję islamu i dotyczyło to również Zanzibarczyków pochodzenia omańskiego, co wyróżniało tę grupę od sunnickiej, którą stanowiła rdzenna ludność i Arabowie z innych obszarów. Ekskluzywny charakter wspólnoty ibadyckiej i jej niewielkie rozmiary²³ wpływały również na specyfikę jej działalności dobroczynnej. Nie dysponowała ona w Afryce Wschodniej, tak jak wspólnota sunnicka, licznymi meczetami czy fundacjami. Ibadycka wspólnota na tych terenach, choć obecna od wielu wieków, w sposób istotny zaznaczyła swoją obecność dopiero wraz z migracją w czasach Sa'īda ibn Sulṭāna. W efekcie sprowadzała się ona do dwóch głównych społeczności; jednej w Sultanicie Zanzibarskim i drugiej w Omanie. W latach 1856-1964 pierwsza z nich zaczęła ulegać głębokim przemianom kulturowym i cywilizacyjnym, procesowi suahilizacji oraz wpływie europejskiego kolonializmu, które nie miały miejsca w Omanie. W konsekwencji zaczęły się pojawiać różnice w ramach tej wspólnoty, a ich wzajemne kontakty uległy zmianie²⁴.

nowo na Zanzibar, część z nich osiedlała się na stałe, zajmując się pracą na plantacjach elity oraz handlem.

²¹ Te stwierdzenia formułuje się na podstawie dwóch wersetów koranicznych. Pierwszy z sury *Krowa*: „[...] Będą ciebie pytać o to, co mają rozdawać. Powiedz: «To, co jest zbyteczne.» [...]” (2:219). Drugi natomiast z sury *Rozpraszkujące*: „W ich majątku mieli odpowiedni udział żebrak i nędzarz” (51:19). *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.

²² Więcej na temat ibadyzmu: J. Hoffman, *The Essentials of Ibadi Islam*, Syracuse 2012.

²³ Poza Omanem i Zanzibarem ibadyci żyli (i nadal żyją) jeszcze w niektórych miejscowościach dzisiejszej Afryki Północnej, szczególnie Algierii.

²⁴ Temat związków łączących Arabów z Omanu i Zanzibaru po 1856 r. i kwestii zmiany w kontaktach między nimi pozostaje wciąż nie do końca przebadany. Autor tego artykułu w ramach programu „Diamentowy Grant” zajmuje się aspektem politycznym i kontaktami elit tych dwóch sultanatów. Ponadto Jodie Marshall z Michigan State University bada migrację pomiędzy Omanem i Zanzibarem w XX w. Religijnymi i kulturowymi związkami obu wspólnot zajmuje się Amal Ghazal zob więcej. A. N. Ghazal, *Omani Fatwas and Zanzibari Cosmopolitanism: Modernity and Religious Authority*

Ibadycka wspólnota na Zanzibarze dążąc do umocnienia swojej pozycji społecznej i politycznej, szukając prestiżu czy poklasku oraz realizując wymagania religijne uprawiała działalność dobroczynną i wspierała w różny sposób swoich współwyznawców. Formami dobroczynności był wspomniany wyżej *zakāt*, a także *šadaqa* – dobrowolna jałmużna – oraz legaty testamentowe i *waqfy*. Warto podkreślić, że sam *waqf*, niezależnie od jego celów, był darowizną o charakterze religijnym, darem dla Boga. W efekcie mógł być traktowany jako *šadaqa*, z kolei niektóre *šadaqi* tworzone były w formie *waqfów*²⁵.

Dwa podstawowe powody funkcjonowania tej instytucji prawnej już zostały wskazane. Po pierwsze była to możliwość rozszerzenia kręgu osób, którym chciało przekazać część swojego majątku, a którzy nie byli uwzględnieni w dziedziczeniu według prawa muzułmańskiego. Nagrodzenie wyzwolonego niewolnika, wsparcie dla dalszych krewnych czy przepisanie większego niż prawnie dozwolony udziału na rzecz jednego z dziedziców było możliwe właśnie dzięki instytucji *waqfu*. Drugim istotnym czynnikiem była działalność dobroczynna. W związku z brakiem ograniczeń co do osoby beneficjanta, *waqfy* mogły być ustanawiane na potrzeby ubogich, meczetów czy instytucji dobroczynnych²⁶. Co więcej ta forma prawna oferowała bezpieczną formę przekazania majątku kolejnym pokoleniom. Wieczysty charakter *waqfu* sprawiał bowiem, że teoretycznie nie można było go sprzedać, oddać za długi czy w inny sposób roztrwonić. Zapewniał on więc swoim beneficjentom stały i pewny dochód, a darczyńcy pewność, że jego majątek nie zostanie utracony²⁷.

Waqfy były tworzone przez Arabów z Zanzibaru w oparciu o ibadycką interpretację prawa muzułmańskiego oraz na podstawie przepisów dekretów sultańskich, będących w istocie połączeniem tradycji prawa muzułmańskiego z wymogami brytyjskiego prawodawstwa i biurokracji²⁸. W ibadyckiej koncepcji *waqfu*, oddanie fundacji w ręce ubogich lub na cele dobroczynne musiało zostać wyrażone wprost w *waqfiyyi*, a nie było domyślne (na przykład po wymarciu beneficjentów), jak w szkole *šā‘fickiej*, która dominowała na Zanzibarze. Innym istotnym przykładem różnic była kwestia sprzedaży *waqfu*, którą ibadyeci dopuszczali pod pewnymi warunkami i za

in the Indian Ocean, “The Muslim World”, 105, (2015); *The Other ‘Andalus’: The Omani Elite in Zanzibar and the Making of an Identity, 1880s-1930s*, “MIT-Electronic Journal of Middle East Studies”, 5 (2005).

²⁵ M. Abbasi, *The Classical Islamic Law of Waqf: A Concise Introduction*, [w:] “Arab Law Quarterly”, vol. 26, nr 2 (2012), s. 122.

²⁶ *Held in Trust*, s. 6.

²⁷ *Ibid.*, s. 11.

²⁸ Ustawodawstwo sultańskie ws. *waqfów* nabrało znaczenia dopiero na początku XX w. Było ono zainicjowane i realizowane przez brytyjskich urzędników i agentów politycznych. Do najważniejszych dekretów należały: Dekret o Komisji ds. Wafów (1907), Dekret o majątkach *waqfów* (1916), Dekret o rejestracji dokumentów (1919), Dekret o prawomocności *waqfu* (1946).

zgodą sądu, co było niedopuszczalne według szkoły ša‘fickiej. Obie szkoły były natomiast zgodne, że fundator *waqfu* może być jego administratorem, z tym wyjątkiem, że ibadycka szkoła pozwalała, aby był też beneficjentem swojego *waqfu*. Ša‘fici dopuszczali taką możliwość, ale tylko w szczególnych okolicznościach²⁹.

Rozróżnienie na beneficjentów określonych w akcie fundacyjnym oraz anonimowych (jak *ubodzy*) doprowadziło do wyróżnienia dwóch kategorii *waqfów*. Na pierwszą składały się te, które zazwyczaj zapisywano dla krewnych bądź indywidualnych beneficjentów. Określa się je mianem *ahlī* bądź *durī*. *Waqfy* drugiej kategorii, *ḥayrī*, przeznaczone były na działalność dobroczynną³⁰. W obu przypadkach administrować *waqfem* mogli członkowie rodziny fundatora. W Sułtanie Zanzibarskim powyższy podział miał tylko częściowe zastosowanie. Zdaniem zanzibarskich uczonych *waqf* dzielił się w pierwszej kolejności na publiczny (*‘āmm*) i prywatny (*ḥāṣṣ*). Ten pierwszy występował, jeśli nie zostali wskazani konkretni beneficjenci, a dochody z fundacji trafiały do biednych. Z kolei *waqf* prywatny dzielił się na dwie kategorie: rodzinny i meczetowy. *Waqf* rodzinny, jak sama nazwa wskazuje, dotyczył przede wszystkim krewnych fundatora. Mógł on również obejmować wyzwolonych niewolników lub konkubiny jako beneficjentów. Z kolei drugi typ *waqfu* służył utrzymaniu meczetu, zazwyczaj wybudowanego przez fundatora *waqfu* lub jego przodków³¹.

Taki podział *waqfów* odzwierciedlał cele, jakie przyświecały fundatorom na Zanzibarze. W pierwszej kolejności było to przekazanie swoim krewnym bądź byłym niewolnikom stałego i pewnego dochodu. Zdaniem Petera Lienhardta, właśnie obawa przed zmarnotrawieniem majątku przez spadkobierców miała być głównym czynnikiem w tworzeniu *waqfu* na Zanzibarze³². Biorąc pod uwagę wysoki poziom zadłużenia arabskiej elity i wahania w cenach goździków opinia wydaje się być słuszna. Co więcej *waqfy* i dochody z nich płynące pozwalały wspierać licznych niewolników i ubogich, co nie tylko oddawało charytatywny charakter tej instytucji, ale tworzyło też wokół fundatora i jego następców rodzaj grupy klienckiej, stanowiącej o jego sile i prestiżu³³.

²⁹ J.N.D. Anderson, *Islamic Law in Africa*, vol. 12, New York 2008, s. 77. Poza powyższym opracowaniem źródłem informacji dot. ibadyckiej koncepcji *waqfu* są w dekretu sułtańskie, zarządzenia Komisji ds. Wakfów, wyroki sądów na Zanzibarze – dostępne w ZNA - oraz zbiór opinii prawnych (*fatwā*) autorstwa Nūr Ad-Dīna As-Sālmīego pt. *Ġawābāt Al-Imām As-Sālimī* (Odpowiedzi Imama As-Sālimīego). Jest 6-tomowy zbiór *fatw* (opinii prawnych) wydanych przez tego wybitnego uczonego ibadyckiego. W większości opinie te dotyczą Omanu, ale część z nich odpowiada na pytania nadesłane przez ibadytów z Zanzibaru. W tomie 3 jest cały dział poświęcony zagadnieniu *waqfu*, zob. więcej. Nūr Ad-Dīna As-Sālmī, *Ġawābāt Al-Imām As-Sālimī*, t. 3, Biddiyya 2010.

³⁰ *Held in Trust.*, s. 8.

³¹ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”, s. 324

³² P. Lienhardt, *Family Waqf*, s. 98.

³³ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”, s. 316

Poza rodziną i klientami fundatora, beneficjentami *waqfów* na Zanzibarze były też meczety. Popularność tego typu fundacji była pochodną kilku czynników. Istotnym faktem jest stosunkowo duży napływ Arabów z Omanu w XIX w. na ziemię Zanzibaru i Pemby. W efekcie szybko rozrastająca się wspólnota ibadycka w Afryce Wschodniej zaczęła potrzebować większej liczby miejsc do modlitwy. Warto również podkreślić, że meczety nie spełniały tylko roli domu modlitwy, stanowiły one również miejsce nauczania, a także były przestrzenią dla spotkań oraz zakwaterowania dla przybywających z Omanu kupców na okres monsunów^{34 35}.

Założenie meczetu było także oznaką pobożności i bogactwa darczyńcy, stąd był to kolejny element pokazujący prestiż i pozycję danego rodu. Wokół meczetu gromadzili się ubodzy muzułmanie lub przyjezdni kupcy, co wpływowemu patronowi zapewniało kolejnych klientów. Wreszcie meczet upamiętniał fundatora. Nosił zazwyczaj jego imię, a po jego śmierci odmawiano tam za niego modlitwy i recytowano Koran w jego imieniu. W efekcie w II połowie XIX w. na Zanzibarze powstały liczne meczety, na potrzeby których tworzono *waqfy*.

Wsparcie dla meczetów

Istotna rola meczetu w życiu społecznym i religijnym wspólnoty ibadyckiej na Zanzibarze sprawiła, że opisany wyżej *waqf*, a także inne zapisy dobroczynne dla tych instytucji należą do najczęstszych form wsparcia wyrażanych w przebadanych fundacjach i testamentach. W przeciwieństwie do tego co podaje dotychczasowa literatura, pomoc dla meczetów wyrażona w *waqfach* nie była jednak wyłącznie domeną przedstawicieli arabskiej elity³⁶. Najlepszym tego przykładem jest testament Hāfīza ibn Ğūmy Al-Ĝawhiego, wyzwolénca Šarīfy bint Sulaymān ibn Ḥamad Āl Busa‘īdīyyi, który dzięki swojej hojnej właścicielce (była członkinią rodziny panującej, o czym więcej niżej) otrzymał dom w Kokoni na wyspie Zanzibar, który uczynił *waqfem* dla swojej żony i matki jego syna (zapewne konkubiny). Natomiast po śmierci kobiet dom miał stać *waqfem*, służącym utrzymaniu meczetu w Kokoni, który wybudowała Saīma bint Sa‘īd – klientka (*hādima*) plemienia Bū ‘Alī³⁷.

³⁴ Podróż pomiędzy Arabią a Afryką Wschodnią w okresie przed wprowadzeniem parowców była możliwa dzięki wiatrom monsunowym. W okresie od października do marca wiatry umożliwiały sprawną żeglugę z portów w Arabii do Afryki, z kolei od początku kwietnia do września wiatry zmieniły swój kierunek pozwalając na powrót z Afryki Wschodniej. Czas pomiędzy zmianą monsunów był wykorzystywany na handel, naprawę statków i uzupełnienie zaopatrzenia.

³⁵ A. Sheriff, *Mosques*, s. 14

³⁶ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”, s. 316.

³⁷ *Al-‘Alāqāt al-tārīḫīya bayna Saḷḷanat ‘Umān wa-šarq Afriqiyā fi al-‘ahd Al-Būsa‘īdī 1882-1938 M: niẓām al-waqf wa-al-wašāyā bi-Zanjibār anmūdağan* (Historyczne relacje między Sułtanatem Omanu a Afryką Wschodnią w okresie Al-Būsa‘īdīch w latach 1882-1938 na podstawie przykładowych waqfów i testamentów z Zanzibaru), ed. Wafiq Kelīnī, Mīzūrī al-‘Arūsī, vol. 1, Maskat 2014, s. 58.

Testament Hāfiza, zarejestrowany w 1909 r., pokazuje więc, że wsparcie dla meczetów było także udziałem niższych warstw społecznych, które podążały za swoimi patronami i niekiedy przeznaczały swoje niewielkie majątki na potrzeby meczetów. Oczywiście status materialny i potrzeby żony oraz konkubiny testatora nie pozwalały mu zapisać od razu swojego domu na potrzeby meczetu, ale dodatkowy zapis o losie domu po ich śmierci sprawiał, że w jednym *waqfie* mamy do czynienia z beneficjentami w postaci rodziny i meczetu. Wskazuje to, że podane wyżej kategorie *waqfów* nie zawsze miały zastosowanie. Co więcej interesująca jest także wzmianka o fundatorce wspomnianego meczetu. Nie była to bowiem przedstawicielka arabskich elit, ale stojąca niżej w plemiennej hierarchii przedstawicielka ludności zależnej - *huddām*. Oznacza, to że fundowanie meczetów też było udziałem niższych warstw wspólnoty arabskiej na Zanzibarze.

Naturalnie tego typu zapis w testamentie wyzwolenca był wyjątkiem, gdyż nie zawsze sytuacja rodzinna i finansowa tej kategorii ludzi pozwalała na takie fundacje. Niemniej jednak legaty innych osób spoza elity potwierdzają, że wsparcie dla meczetów w postaci *waqfów* nie było obce uboższym grupom społecznym. Uwidacznia to testament Hātiba ibn Hāsana Al-Abađiego z 1913 r. Dokładna tożsamość Al-Abađiego nie jest możliwa do ustalenia. Na pewno nie był on członkiem żadnego ważnego plemienia. Jego *nisba* wskazuje jedynie, że był ibadytą. Może się to odnosić, do faktu, że był wyzwoleniec, który naśladowując swojego pana, przyjął islam ibadycki, co rzadko zdarzało się wśród byłych niewolników³⁸. Druga możliwość jest taka, że był on *bayāsir* lub *huddām*³⁹, czyli pochodził z grupy zależnej w stosunku do omańskich plemion. Niezależnie od prawdziwego pochodzenia Al-Abađi był posiadaczem dwóch plantacji, jednej w Kisiwani na Pembie, a drugiej w Uzini na wyspie Zanzibar. Pierwszą z nich zapisał jako całość dla swoich dzieci i pozostałych osób, które ją zamieszkiwały. Natomiast z części drugiej w Uzini utworzył *waqf* na potrzeby meczetu, który ufundował na terenie tejże plantacji⁴⁰. W momencie tworzenia *waqfu* meczet musiał być jeszcze w trakcie budowy lub rozbudowy, bo fundator wyraźnie podkreśla, że pożytki z *waqfu* mają być przeznaczone na budowę i utrzymanie meczetu⁴¹. W tym przypadku znów mamy więc do czynienia z przykładem wsparcia meczetu przez osobę z niższych warstw społecznych, która przeznaczyła pewną część swojego majątku na potrze-

³⁸ S. Croucher, *Cloves and Capitalism. An Archaeology of Plantation Life on Nineteenth-century Zanzibar*, Nowy Jork 2015, s. 132.

³⁹ *Bayāsir* – ludność zależna i *huddām* (służba). Zajmowali się on pracami gospodarskimi, rzemiosłem, mieli charakter klientów plemienia (*mawālī*). Ich pochodzenie etniczne nie jest jasne. Na pewno mogli się wśród nich znajdować nie-Arabowie (np. potomkowie ludności perskiej). Zakres ich wolności osobistej był spory - mogli zmieniać swoich patronów i emigrować - jednak zazwyczaj ich pozycja była związana z konkretnym miejscem i profesją, którą wykonywali.

⁴⁰ *Al-'Alāqāt*, vol. 1, s. 264

⁴¹ *Ibid.*, s. 265.

by wspólnoty ibadyckiej. Istotną zmianą jest tutaj fakt, że testator sam jest fundatorem meczetu, ponadto w dalszej części testamentu dodaje on klauzulę, że 1/3 z pieniędzy, która zostanie po wykonaniu jego testamentu ma również przypaść na rzecz wspomnianego meczetu⁴².

Te i podobne dokumenty pokazują, że kwestia wsparcia dla wspólnoty ibadyckiej poprzez zapewnienie środków dla meczetów nie była tylko przedmiotem zainteresowania elit. Również niższe warstwy społeczne widziały potrzebę dzielenia się swoim majątkiem oraz uprawiania działalności dobroczynnej. Oczywiście na ich postawę na pewno wpływał fakt, że współpracowali bądź byli zależni od członków elit, z których brali przykład i nierzadko dzięki którym posiadali swoje majątki.

Inaczej wyglądała sytuacja wśród przedstawicieli arabskiej elity, dla których tworzenie *waqfu* było nie tylko religijnym, ale i społecznym zobowiązaniem. Naturalnym było wsparcie dla wybudowanego przez siebie lub przodków meczetu. Niemniej jednak zdarzały się wsparcia dla meczetów niepowiązanych bezpośrednio z fundatorem. Takim przykładem jest *waqf* Ḥāmisa ibn Ḥamada ibn ‘Alego Al-Abrīego, utworzony w oparciu o plantację w Fongue na Zanzibarze. Dochody z niego płynące miały zostać przeznaczone na utrzymanie meczetu szejka Rāšida ibn Slīma ibn Sālīma Al-Ġaytīego w Kiongoni⁴³. O tym, że wsparcie nie ograniczało się tylko do rodzinnych meczetów świadczy też *waqf* Rayny bint ‘Abīd ibn Mas‘ūd At-Taliyyi, ponownie osoby spoza kręgu elity, która swoją plantację w Muana uczyniła *waqfem*, z którego część dochodu miała być przeznaczona na remonty w zanzibarskich meczetach. Fundatorka nie określiła tutaj nawet nazw meczetów ani ich lokalizacji. Decyzję w tym zakresie pozostawiła w gestii wykonawców i opiekunów *waqfu*.

Powodem takich zapisów w *waqfach* jest nie tylko brak posiadania rodzinnego meczetu. O wiele istotniejszy wydaje się stan zanzibarskich meczetów, które na początku XX w. przeżywały cięższe czasy. Ustanowienie protektoratu oraz ścisła kontrola Brytyjczyków nad finansami Sułtanatu sprawiła, że dotychczasowa pomoc ze strony sułtana dla meczetów została mocno ograniczona⁴⁴. To w połączeniu z brakiem wsparcia ze strony założycieli, którzy na początku XX w. w znacznej mierze już nie żyli (większość meczetów powstała w II poł. XIX w.) sprawiło, że wspólnota ibadycka musiała sama wziąć na swoje barki utrzymanie tych domów modlitwy.

Wspomniany wyżej przykład Rayny ukazuje ważną rolę kobiet we wsparciu wspólnoty ibadyckiej. Wydawałoby się bowiem, że działalność fundacyjna powinna być głównie dziełem mężczyzn, głów rodzin i przywódców plemion, któ-

⁴² *Ibid.*, s. 265.

⁴³ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 154.

⁴⁴ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”, s. 338.

rzy tym samym potwierdzali swoją pozycję w społeczeństwie. Niemniej jednak wśród fundatorów *waqfów* dla meczetów znajdziemy sporo kobiet. Kolejną z nich jest Zuwayna bint Ḥumayd ibn Sa‘īd ibn Ġabaš Al-Ḥartīyya. Przynależała ona do jednego z najważniejszych plemion omańskich, którego historia obecności w Afryce Wschodniej sięgała jeszcze XVIII w. W swoim testamencie z 1911 r. utworzyła *waqf* z części swojej plantacji w Muniyana na Zanzibarze. Dochód z niej miał być przeznaczony na meczet znajdujący się na tej plantacji. Ponadto nakazała, aby z pożytków tego *waqfu* wznieść dom, który zostanie oddany osobie recytującej co miesiąc Koran we wspomnianym meczecie⁴⁵. Zarządziła również, że wykonawca *waqfu* ma prawo do wyboru imama tego meczetu, który to będzie otrzymywał pensję z dochodów tego *waqfu*⁴⁶.

Drugim przykładem przedstawicielki elit, która przeznaczyła część swojego majątku na potrzeby meczetu jest Šayḥa bint Sayf ibn Nāšir ibn Aḥmad Ar-Riyāmiyya, pochodząca z innego bardzo wpływowego plemienia, którego przedstawiciele mieli być osobiście zachęcani przez Sa‘īda ibn Sulṭāna do osiedlenia się na Zanzibarze⁴⁷. Šayḥa zarejestrowała swój testament w 1913 r. i utworzyła w nim *waqf* ze swojej plantacji w Kiboje na Zanzibarze. Dochody z tego *waqfu* miały być przeznaczone na pensję dla imama meczetu Al-Bāḡ, który wybudował jej wuj szejka Muḥammad ibn Sulaymān ibn Sa‘īd Al-Mandīrī. Dodatkowo Šayḥa uczyniła zapis, że z dochodów jej plantacji ma być doprowadzona woda do zbiornika wodnego przy meczecie, a także poczynione zakupy w postaci zapasów do lamp, czerpaków i lin do studni oraz mat do sali modlitw. Wykonawcą jej woli oraz opiekunem *waqfu* miał być syn szejka Mas‘ūda ibn ‘Alego ibn Muḥammada Ar-Riyāmīego a po jego śmierci męscy potomkowie ich dziadka Nāšira ibn Aḥmada⁴⁸.

W obu przypadkach mamy więc do czynienia z przedstawicielkami arabskich elit Zanzibaru, które zgodnie z opisanym wyżej schematem fundują *waqf* dla meczetu. Kwestie związane z prestiżem i pozycją ich rodzin były na pewno istotnym czynnikiem, który determinował ich decyzje, jednak wydaje się, że w tym wypadku o wiele istotniejszy był fakt, że obie Arabki były bezdzietne. W przypadku przedstawicielki plemienia Al-Ḥirt możemy to stwierdzić z całą pewnością, gdyż zapisuje ona swoje ubrania, meble i inne przedmioty osobiste swoim kuzynom. W całym testamencie nie ma wspomnienia o synach lub córkach, co więcej wykonawcami testamentu czyni dalszych krewnych⁴⁹. W przypadku Šayḥy Ar-Riyāmiyya również odwołanie do jej dzieci nie pada, co samo w sobie nie jest

⁴⁵ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 238.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 239.

⁴⁷ Nāšir Ibn ‘Abd Allāh Ar-Riyāmī, *Zanḡibār: šaḥsiyāt wa aḥdāt* (Zanzibar: osobistości i wydarzenia) (1828-1972), Maskat 2009, s. 237.

⁴⁸ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 284.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 238.

jednak ostatecznym dowodem na brak dzieci (które mogły dziedziczyć według Koranu), natomiast w jej woli również wykonawcami i opiekunami *waqfu* zostają jej dalsi krewni, co wskazuje na brak potomstwa. Może to oznaczać, że głównym powodem wsparcia wspólnoty ibadyckiej i meczetu było w tym wypadku posiadanie swobodnej masy spadkowej, dla której nie było bliskich spadkobierców. Inne przykłady testamentów Arabek z Zanzibaru potwierdzają, że taka forma ostatniej woli była często wybierana w takich sytuacjach.

Za przyczyną *waqfów* Arabów omańskiego pochodzenia ibadyckie meczety na Zanzibarze stały się dużo lepiej uposażone niż sunnickie. Z ustaleń Abdula Sheriffa wynika, że większość *waqfów* uczynionych dla ibadyckich meczetów była utworzona bardziej w oparciu o nieruchomości mieszkalne niż plantacje. Miało być to związane z bezpieczeństwem inwestycji. Nieruchomości w mieście dostarczały stały i pewny dochód, natomiast cena goździków od II poł. XIX w. przeżywała różne fluktuacje, co wpływało oczywiście na rentowność *waqfu*⁵⁰. Analiza dostępnych *waqfów* i testamentów nie potwierdza jednak tej tezy. Z dostępnych dokumentów wynika, że w znacznej mierze to plantacje były tworzone jako *waqfy* dla wsparcia meczetów. Może mieć to związek z faktem, że większość tych fundacji pochodzi z końca XIX i początku XX w., kiedy kondycja wielu plantacji poprawiła się chwilowo w związku z przejściem na gospodarkę opartą o pracowników najemnych, co okazało się być dużo bardziej wydajne niż system niewolniczy⁵¹.

Wsparcie ibadyckich meczetów nie ograniczało się jednak do samego Zanzibaru. Część testamentów zarejestrowanych na Zanzibarze dotyczyła również meczetów w Omanie. Przykładem takiego zapisu jest wola Sa'īda ibn Muḥammada ibn Sa'īda Al-Ma'walīego z 1907 r., w którym ofiarował on 150 qirśów⁵² na renowację dwóch meczetów w Afī w Omanie. Dla tej samej miejscowości zapisał on również 50 qirśów na oczyszczenie falażu (kanału irygacyjnego) Al-Wāḥī. W tym dokumencie nie mamy do czynienia z *waqfem*, ale z jednorazowym legatem testamentowym dla jednej miejscowości. Afī znajduje się w Wādi Ma'walī w regionie Al-Bāṭina w Omanie (część wybrzeża) i jak sama nazwa wskazuje jest obszarem, z którego wywodzi się plemię Al-Ma'walī. W czasach Sa'īda ibn Sulṭāna plemię to nabrało dużego znaczenia i wielu jego członków osiedliło się w Afryce Wschodniej. Jednym z nich był Sa'īd ibn Muḥammad, który jednak nie zerwał związków ze swoimi ojczystymi stronami. Poza wsparciem dla meczetu i wspólnoty w Afī zapisał on w swym testamencie część majątku dla krewnych w pobliskim

⁵⁰ A. Sheriff, *Mosques*, s. 12.

⁵¹ S. Żbik, *Arabskie plantacje goździków na Zanzibarze i Pembe w XIX w.: uwarunkowania społeczne i kulturowe* [w:] „Afryka”, nr 45 (2017), s. 125.

⁵² *Qirś* (grosz) oznaczał talar Marii Teresy. Walutę, która do poł. XX w. funkcjonowała jako główny środek płatniczy w Omanie.

Ar-Rustaqu⁵³. W innym testamencie z podobnego okresu (1908 r.) mamy do czynienia z dwoma legatami finansowymi poczynionymi przez Sulaymāna ibn Muḥammad ibn Māğida Al-Ḥarūšiego, który zapisał 100 qiršów na budowę meczetu w miejscowości Ḥamma w interiorze Omanu. Co więcej podobnie jak Sa‘īd Al-Ma‘walī zapisał on kolejne 100 qiršów na utrzymanie falażu Bū Qala‘a, w tej samej miejscowości⁵⁴.

Oba testamenty są potwierdzeniem kontaktów między Arabami z Omanu i Zanzibaru na długo po odłączeniu wysp i wybrzeża Afryki Wschodniej od Omanu i pomimo zmian, jakie zaszły w obrębie arabskiej społeczności Zanzibaru. Wskazują one też na trudną sytuację ekonomiczną dawnej metropolii, która między innymi została spowodowana utratą afrykańskich posiadłości. Poczucie przynależności do ponadgranicznej wspólnoty arabskiej i ibadyckiej skłaniało Arabów z Zanzibaru do pomocy tamtejszej wspólnoty, zarówno najbliższym krewnym i współplemieńcom, jak i całym wioskom. Przykładowo, wspomniany wyżej Ḥamad ibn ‘Ali Al-Abrī, który uczynił *waqf* dla meczetu w Kiongoni, w tym samym testamencie zapisał legaty pieniężne dla dwóch wiosek w Omanie – Dibba na półwyspie Musandam i Banī Šākil w interiorze Omanu – dokonał też licznych zapisów dla swoich krewnych w Omanie⁵⁵.

Warto także podkreślić, że wsparcie Arabów z Zanzibaru nie dotyczyło tylko ibadyckich meczetów w Omanie czy Zanzibarze. Nierzadko przedstawiciele ibadyckich elit tworzyli *waqfy* na potrzeby sunnickich meczetów. Najsłynniejszym przykładem są *waqfy* Sulaymāna ibn Ḥamada Āl Busa‘īdiego, którego córka była wspomniana wyżej. Był on członkiem rodziny panującej, pełniącym różne funkcje na dworze Zanzibaru pod koniec XIX w. On i jego brat Šālih utworzyli *waqfy*, które przynosiły dochody dla sunnickich meczetów⁵⁶. Ibadyci nie tylko wspierali sunnickie meczety, ale także je fundowali. Tutaj przykładem jest meczet Halwa, dedykowany sunnickim uczonym i uczęszczany przez sunnitów a wybudowany przez ibadytę Muḥammada ibn Ğumę Al-Barwaniego około 1866 r.⁵⁷ Powyższe fundacje są dowodem na brak napięć we wspólnoty muzułmańskiej w Sułtanacie w II poł. XIX w. oraz pokazują, że działalność dobroczynna Arabów pochodzenia omańskiego wychodziła poza ramy danego odłamu islamu. Niemniej jednak dostępny materiał źródłowy wskazuje, że nie było to powszechne zjawisko i dominowała pomoc w obrębie własnej wspólnoty.

⁵³ *Deeds 1907-1908*, ZNA AM12/6, nr 182/1907

⁵⁴ *Ibid.*, nr 57/1908

⁵⁵ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 154.

⁵⁶ A. Sheriff, *Mosques*, s. 18.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 18.

Pomoc ubogim i potrzebującym

Trudna sytuacja ekonomiczna Omanu powodowała, że wsparcie dla omańskich meczetów miało inny charakter niż to na Zanzibarze. Przypadki jak powyższy, o fundowaniu środków na potrzeby samego meczetu i utrzymaniu imama były rzadkie, natomiast o wiele częstsze było tworzenie *waqfów* dla osób ubogich przychodzących do meczetów w Omanie. Ciekawym przykładem takiej fundacji jest zapis uczyniony przez Ḥamada ibn Sulaymāna ibn Musallama ibn Ḥalīfę Al-Ġanāmīego w 1939 r. Przeznaczył on swój gaj palmowy zlokalizowany w wiosce An-Naba w Aš-Šarqiyyi (wschodni interior) w Omanie jako *waqf*, którego dochód miał być wykorzystany na przygotowanie posiłków dla poszcząjących w miesiącu Ramadan⁵⁸ w meczecie w tej samej miejscowości⁵⁹.

W podobnym tonie brzmią zapisy testamentu Ġūhy bint Nāšir ibn Sālim Al-Maskariyyi, przedstawicielki jednego z najważniejszych plemion omańskich w Afryce Wschodniej, która w swoim testamencie z 1944 r. przeznaczyła 350 szylingów zanzibarskich na zakupienie gaju palmowego w miejscowości Ilayya w Aš Šarqiyyi, z którego dochody miały być przeznaczone na posiłki na poszcząjących w Ramadan w meczecie Rabīʿa – również w miejscowości Ilaya - wybudowanego przez jej pradziadka ʿAlego ibn ʿAmra ibn Sayfa al-Maskarīego⁶⁰.

W obu tych przypadkach mamy do czynienia z osobami, które choć mieszkały na Zanzibarze, były silnie związane z Omanem i tamtejszą wspólnotą. Al-Ġanāmī posiadał nawet majątki w Omanie, które przeznaczył na potrzeby lokalnej wspólnoty, natomiast Ġūha Al-Maskariyya poleciła kupić odpowiednie ziemie pod utworzenie *waqfu*. Są to kolejne przykłady silnych związków Arabów z obu krajów oraz dowód, że los ibadyckiej wspólnoty w Omanie był ważny dla wielu Arabów z Zanzibaru. Na taką formę *waqfu*, przeznaczonego dla wiernych danego meczetu, wpływały dwa czynniki. W przeciwieństwie do Zanzibaru, w Omanie większość meczetów ibadyckich funkcjonowała od wieków i korzystała z licznych *waqfów*, które były przeznaczone przez fundatorów z różnych okresów w historii tego kraju, stąd ich utrzymanie nie było najpilniejszą potrzebą. Drugim o wiele istotniejszym czynnikiem był okres, w jakim te fundacje zostały poczynione.

Przytoczone wyżej *waqfy* zostały zarejestrowane w okresie II wojny światowej, która co prawda bezpośrednio nie dotknęła Omanu, ale działania wojenne w in-

⁵⁸ Dziewiąty miesiąc kalendarza muzułmańskiego, w którym dorośli muzułmanie są zobowiązani między innymi do wstrzymania się od jedzenia i picia od wschodu do zachodu słońca.

⁵⁹ *Al-ʿAlāqāt al-tārīḫīya bayna Saḷṭanat ʿUmān wa-šarq Afriqiyā fī al-ʿAhd al-Būsa ʿīdī 1939-1956 M: niẓām al-waqf wa-al-wašāyā bi-Zanjibār anmūdaḡan* (Historyczne relacje między Sułtanatem Omanu a Afryką Wschodnią w okresie Al-Būsa ʿīdīch w latach 1939-1956 na podstawie przykładowych *waqfów* i testamentów z Zanzibaru), ed. Waḥīq Kelnī, Mizūrī al-ʿArūsī, vol. 2, Maskat 2014, s. 24.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 184.

nych miejscach istotnie zaburzyły i tak bardzo słabą omańską gospodarkę. Widać to wyraźnie w danych dotyczących migracji na Zanzibar. W latach 40. XX w. emigracja z Omanu istotnie się zwiększyła, co z kolei skutkowało próbą ograniczenia ich wstępu na Zanzibar przez brytyjskie władze Sułtanatu, gdyż sytuacja gospodarcza na samych wyspach była daleka od stabilnej⁶¹. W efekcie również na Zanzibarze spotykamy w tym okresie tworzenie *waqfów* przeznaczonych dla wiernych w meczetach, szczególnie na zapewnienie posiłków w okresie Ramadanu⁶².

Pomoc dla ubogich i potrzebujących nie była tematem, który pojawił się tylko w okresie trudności gospodarczych w Omanie i Zanzibarze podczas II wojny światowej, ale był ciągle obecny w fundacjach i testamentach Arabów z Sułtanatu Zanzibaru. W 1897 r. Sālim ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad Al-Marḥūbī zapisał w swoim testamencie 30 qirśów dla ubogich ibadytów. Nie precyzując jednak komu te środki mają być przekazane i w jakiej formie. Zapewne pozostawiał to w gestii wykonawcy testamentu. Środki te mogły być przeznaczone ponownie dla ubogich wiernych danego meczetu lub ubogich mieszkających w miejscowości fundatora⁶³.

Inną formę wsparcia potrzebujących przyjęła Ḥabība bint Sulaymān ibn Sālim Al-Maskariyya, kuzynka wspomianej wyżej Ğūhy, która w swoim testamencie z 1938 r. określiła, że należy pobrać z jej majątku sumę, która pozwoli nakarmić 60 ubogich ibadytów⁶⁴. Z kolei Fātima bint Nāṣir ibn Qāsim Ar-Riyāmiyya uczyniła w swoim testamencie z 1936 r. legat na 300 szylingów w formie *zakātu* dla zasłużonych ibadytów, podkreślając, że kryterium dystrybucji ma być pobożność beneficjentów⁶⁵. Natomiast Zuwayna bint Ḥumayd ibn Mubārak Al-Mazr‘ūiyya, przedstawicielka plemienia, który na przełomie XVIII i XIX w. samodzielnie rządziło częścią wybrzeża Afryki Wschodniej, nakazała, aby po jej śmierci zabić jedną z jej krów i przekazać mięso z niej na potrzeby wspólnoty meczetu w Chake Chake na Pembie⁶⁶. Z powyższych przykładów widać wyraźnie, że formy wsparcia ubogich i potrzebujących ibadytów były różnorodne, a zapisy w tej kwestii nie były bardzo szczegółowe i poza konkretnymi dyspozycjami co do kwot lub formy darowizny dawały dość sporą wolność wykonawcy testamentu w zakresie beneficjentów.

Również w tej kwestii testamenty Arabów z Zanzibaru pokazują istotną więź pomiędzy Afryką Wschodnią a Omanem. Za przykład może posłużyć testament Marhūna ibn Sulaymāna ibn Šāliḥa Ar-Riyamīego z 1943 r., który swoją posia-

⁶¹ M. Limber, *Personal Memories, Revolutionary States and Indian Ocean Migrations*, “MIT-Electronic Journal of Middle East Studies”, 5 (2005), s. 23-24

⁶² *Al-‘Alāqāt*, vol., s. 16; *waqf* ‘Abd Allaha ibn Aḥmada Al-Hātimiego z 1939 r.

⁶³ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 110.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 524.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 452.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 508.

dłość w Omanie w miejscowości Maqqaza (dzisiejsze Izkī) – składającą się gaju figowego – zapisał jako *waqf* dla całej lokalnej wspólnoty⁶⁷. Wpisuje się on więc we wspomnianą wyżej pomoc Arabów dla swoich krewnych i współplemieńców odczuwających trudną sytuację gospodarczą kraju w okresie II wojny światowej.

Zwyczajowo w testamentach pojawiły się także zapisy o drobnych sumach dla krewnych, którzy według prawa nie dziedziczą po zmarłym a przy fundacji *waqfów* dla rodziny pojawiła się klauzula, że po wymarciu danej gałęzi rodu, dla której był przeznaczony *waqf*, dochody z fundacji mają przejść na ubogich ibadytów. Co stanowi istotny wyłom w dychotomii *waqf* prywatny-publiczny, która była przytoczona we wstępie. Taką klauzulę w swoim *waqfie* zawarł chociażby wspomniany wyżej Sālim Al-Marhūbi⁶⁸. Podobnych przykładów znajdziemy bardzo dużo w arabskich testamentach, co było spowodowane wspomnianą wyżej ibadcyką zasadą, że przekazanie *waqfu* osobom ubogim i potrzebującym musi być wyrażone w sposób bezpośredni. Oczywiście część z tych klauzul nigdy nie została zrealizowana, bo gałąź rodziny, dla której zapisano *waqf* żyła i to ona pobierała korzyści, jednak zapewne nieliczne z tych klauzul zostały zastosowane. Były one nie tylko formą działalności dobroczynnej, ale także odsuwały widmo sporu sądowego o kontrolę nad *waqfem* po wymarciu prawnych spadkobierców oraz uniemożliwiały przejęcie *waqfu* po wymarciu beneficjentów przez Komisję ds. Waqfów⁶⁹, która nie cieszyła się zaufaniem Arabów⁷⁰. O tym, że traktowano je jako poważne zobowiązanie świadczą zapisy dodatkowe, które często były dołączane do takich klauzul.

Określano w nich zarówno szczegółową grupę beneficjentów, a także kto ma zarządzać tym *waqfem* i wypłacać korzyści wspomnianym ubogim. W jednym z takich dokumentów testator uczynił zastrzeżenie, że po wymarciu jego następców *waqf* ma zostać oddany w ręce ubogich ibadytów z jego własnego plemienia (As-Suḥaylī)⁷¹. W podobnym tonie testował Sulaymān ibn Ḥumayd Ar-Rawāḥī, który zaznaczył, że po wymarciu prawnych dziedziców *waqfu*, powinien on trafić w ręce ubogich z plemienia Ar-Rawāḥa, mieszkających na Zanzibarze, a dopiero po nich do pozostałych potrzebujących ibadytów⁷². Inny testator z kolei zastrzegł, że *waqf* po jego rodzinie mogą objąć ubodzy muzułmanie, którzy studiują pra-

⁶⁷ *Al-'Alāqāt*, vol. 2, s. 136.

⁶⁸ *Al-'Alāqāt*, vol. 1, s. 110.

⁶⁹ Organ administracyjny w Sułtanacie Zanzibarskim utworzony na mocy dekretu z 1907 r., powołany do nadzorowania i zarządzania *waqfami* na terenie sułtanatu. Istniał osobny dla Pemby i Zanzibaru. Celem Komisji było przejęcie kontroli na *waqfami*, które nie miały zarządców lub też zarząd nad nimi nie był właściwy. Składała się z brytyjskiego urzędnika oraz dwóch *qādīch*, jednego sunnickiego, drugiego ibadyckiego.

⁷⁰ N. Oberauer, „*Fantastic Charities*”, s. 343.

⁷¹ *Al-'Alāqāt*, vol. 1, s. 174.

⁷² *Ibid.*, s. 544.

wo (*fiqh*), filozofię muzułmańską oraz Koran⁷³. Częstym rozwiązaniem było też ofiarowanie *waqfu* ubogim, którzy dotąd w nim mieszkali jako niewolnicy, (a po zniesieniu niewolnictwa) jako pracownicy lub klienci⁷⁴.

Wsparcie dla pielgrzymów i świętych miast

Trzecią grupą beneficjentów *waqfów* i testamentów byli pielgrzymi i meczety świętych miast, szczególnie Mekki. Pielgrzymka (*hağğ*), podobnie jak *zakāt*, jest jednym z obowiązków każdego dorosłego muzułmanina. Z tym, że jest obowiązek warunkowy, to znaczy muzułmanin musi go spełnić, jeśli jego zdrowie i zasoby materialne pozwalają na to⁷⁵. Podjęcie bowiem takiej wyprawy nie było zadaniem łatwym, koszty podróży, wyżywienia i zakwaterowania w Mekce były znaczące. Ceny noclegów i jedzenia w świętym mieście istotnie wzrastały w okresie pielgrzymki, bo był to jeden z głównych źródeł dochodu dla tamtejszych mieszkańców⁷⁶. Częściowym rozwiązaniem tego problemu było zatrzymanie się w domach dla pielgrzymów, gdzie koszt pobytu był o wiele mniejszy. Wspólnota ibadycka, w przeciwieństwie do dwóch głównych odłamów islamu – sunnickiego i szyickiego – nie była tak liczna i wpływowa, aby posiadać dużą liczbę takich obiektów.

Temu stanowi rzeczy próbowali zaradzić niektórzy Arabowie z Zanzibaru, w tym członkowie dynastii panującej. Jeden z nich, *Sayyid*⁷⁷ Ĥamad ibn Aĥmad Āl Busa‘īdī (zm. 1881), bliski współpracownik sułtana Barğaša (1870-1888) przeznaczył w 1877 r. swój dom w dzielnicy Hurmuzi w mieście Zanzibar jako *waqf* dla ibadytów w Mekce, a także dla pozostałych muzułmanów. W akcie *waqfu* fundator wymieniał przykładowe cele, na które mogły zostać przeznaczone pieniądze z wynajmu domu, wśród nich było dostarczenie wody pielgrzymom, ubrań oraz jedzenia⁷⁸. Za jego przykładem poszli inni członkowie arabskiej wspólnoty na Zanzibarze. Zayna bint Muĥammad ibn ‘Amīr al-Maĥrūmiyya w 1896 r. utworzyła *waqf* ze swojego domu w Baghani (dzielnica miasta Zanzibar), z którego dochody przeznaczyła na zakup dwóch domów w Mekce, aby służyły jako zakwaterowanie dla ubogich pielgrzymów ibadyckich z Omanu „i innych”⁷⁹. Podobny dokument wystawiła w 1928 r. Zamzam bint Salūm ibn Mas‘ud al-Walaḍawiyya, która przeznaczyła 1/3 kwoty ze swojego majątku na zakup domu w Mekce, jako zajazdu

⁷³ *Al-‘Alāqāt*, vol. 2, s. 32.

⁷⁴ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 130.

⁷⁵ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 140.

⁷⁶ R.F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, vol. II, Londyn 1893, s. 235.

⁷⁷ Na gruncie omańskim i zanzibarskim tytuł „sayyida” oznaczał po 1856 r. członka dynastii panującej.

⁷⁸ A. K. Bang, *Islamic Sufi Networks in the Western Indian Ocean (c. 1880-1940): Ripples of Reform*, Leiden 2014, s. 199.

⁷⁹ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 84.

dla ibadyckim pielgrzymów zarówno z Zanzibaru, jak i Omanu⁸⁰. Przekazywanie części dochodów ze swojego majątku było najpopularniejszą praktyką wsparcia ibadytów w Mekce. Podobnie uczyniła wspomniana wyżej Rayna At-Taliyya, która oprócz przeznaczenia dochodów ze swojego *waqfu* na zanzibarskie meczety, ¼ tych dochodów zapisała dla ubogich w Mekce⁸¹, co stanowi kolejny dowód na uniwersalny charakter *waqfów*, które służyły wielu różnym celom, wykraczając często poza ustalone przez badaczy klasyfikacje.

Innym przykładem wsparcia dla pielgrzymów i potrzebujących w Mekce były legaty pieniężne. Miały one charakter jednorazowy i były kierowane dla potrzebujących i pielgrzymów oraz na rzecz samego meczetu *Al-Ḥarām*⁸² w Mekce⁸³. W przypadku tych legatów, jak i dochodów z *waqfów*, istniała konieczność ich transferu do adresatów w świętych miastach. W przeciwieństwie do przekazów pieniężnych do Omanu, które miały nieregularny i rodzinny charakter, środki na potrzeby pielgrzymów i Mekki były uzyskiwane regularnie. Dokładne dane dotyczące liczby takich zapisów dla wspólnoty ibadyckiej nie są znane, natomiast dostępne dane Komisji ds. Wakfów wskazują, że wiele domów i plantacji było *waqfami* na potrzeby świętego miasta i ubogich pielgrzymów⁸⁴. Skalę zjawiska pokazują dane z 1926 r., w którym to suma 18069 rupii została zebrana na potrzeby Mekki i Medyny ze wszystkich wspólnot muzułmańskich Sułtanatu⁸⁵. Transfer takich środków wymagał zaufanych osób i odpowiedniego zorganizowania dystrybucji. Istotnym czynnikiem była też kwestia, kto administrował *waqfem*. Do początków XX w. najczęściej byli to wyznaczeni przez fundatora członkowie rodziny lub *qādī*⁸⁶ ibadycki, jak w przypadku wspomnianego wyżej *waqfu* Ḥamada ibn Aḥmada. Wraz z założeniem Komisji ds. Wakfów sytuacja zaczęła ulegać zmianie, gdyż ta właśnie instytucja starała się przejąć kontrolę nad takimi fundacjami. Niektórzy jak Zamzam bint Salūm ibn Mas‘ud al-Waladawiyya już w swoim testamencie zaznaczali, że to Komisja ma zająć się realizacją jej woli⁸⁷.

W efekcie *waqfy* administrowane przez rodzinę polegały na zaufanych lub znanych ibadytach, którzy udawali się w pielgrzymkę. Podobnie było w przypadku

⁸⁰ *Wills of individuals*, ZNA AM 2/24

⁸¹ *Al-‘Alāqāt*, vol. 1, s. 236.

⁸² *Al-Ḥarām* - Święty Meczet w Mekce, w którym znajduje się Ka‘aba (budynek mieszący Czarny Kamień). Według tradycji jest to jeden z najstarszych meczetów w świecie islamu, które jako miejsce kultu miał zbudować Abraham. W czasach przedislamskich oddawano tam cześć różnym bóstwom arabskim. Kiedy jednak w 630 r. Mahomet zdobył miasto nakazał usunąć posąжки bóstw i uczynił teren wokół Czarnego Kamienia meczetem.

⁸³ *Al-‘Alāqāt*, vol. 2, s. 58.

⁸⁴ A. K. Bang, *Islamic Sufi Networks*, s. 165.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 166.

⁸⁶ Sędzia i autorytet religijny.

⁸⁷ *Wills of individuals*, ZNA AM 2/24

tych zarządzanych przez *qāḍīh* lub Komisję, z tym wyjątkiem, że tutaj konieczne było po powrocie pokazanie przez pielgrzymów potwierdzeń dostarczenia środków wskazanym osobom. Warto podkreślić, że brytyjskie instytucje konsularne i bankowe nie pośredniczyły w tych przekazach. Do końca omawianego okresu transfer i dystrybucja tych środków odbywała się za pośrednictwem zaufanych pielgrzymów, a na miejscu w oparciu o sieć kontaktów uczonych, muftich (teologów) i uczniów, co sprawiało, że jeśli środki nie miały konkretnego przeznaczenia, trafiały one do osób znanych i znajomych odpowiedzialnych za dystrybucję⁸⁸.

Transfer środków i zakup budynków bądź prowiantu dla pielgrzymów napotkał istotny problem wraz ze zmianami politycznymi na Półwyspie Arabskim. Kiedy w 1925 r. Ibn Sa‘ud zajął Mekkę, dotąd rządzoną przez *šarīfów*⁸⁹ z rodu Haszymidów, nastąpiło załamanie się dotychczasowej sieci kontaktów i dystrybucji. Przez pierwsze kilka lat większość środków pozostawała niedostarczona, a dopiero w 1946 r. państwo saudyjskie ostatecznie uregulowało tę kwestię zabraniając prywatnym osobom dysponowania środkami uzyskanymi z zagranicznych *waqfów*. Takie środki należało przekazać państwowym instytucjom odpowiedzialnym za pomoc pielgrzymom i potrzebującym⁹⁰.

Podsumowanie

Analiza testamentów i *waqfów* Arabów z Zanzibaru pochodzenia omańskiego wskazuje na kilka istotnych kwestii. Przede wszystkim wsparcie okazywane w nich wspólnocie ibadyckiej nie ograniczało się tylko do samego Zanzibaru. Wiele zapisów fundacyjnych i testamentowych zawiera formy pomocy dla meczetów, ubogich czy całych miejscowości w Omanie. Drugim kierunkiem pomocy Arabów z Zanzibaru były święte miasta, a w szczególności Mekka. Tutaj wspierano zarówno Święty Meczet, ibadyckich pielgrzymów oraz ubogich mieszkających w mieście. Ten ostatni kierunek jest naturalnym wynikiem realizacji zapisanych w islamie zobowiązań: do pielgrzymki i dobroczynności. Wsparcie dla świętych miast było też udziałem innych odłamów islamu oraz było realizowane przez wielu władców muzułmańskich, na czele z osmańskim sułtanem⁹¹.

Tym, co wyróżnia społeczność arabską Zanzibaru jest fakt wsparcia dla wspólnoty ibadyckiej w Omanie. Oczywiście sam fakt łączności pomiędzy arabską diasporą, a jej krajem pochodzenia jest rzeczą naturalną, przykładem może być tutaj arabska społeczność Jemenu (obecna również na Zanzibarze w tym okresie), która emigrując na różne obszary basenu Oceanu Indyjskiego utrzymywała kontakt

⁸⁸ A. K. Bang, *Islamic Sufi Networks*, s. 179.

⁸⁹ *Šarīf* tytuł przysługujący osobie wywodzącej się z rodu proroka Mahometa. Do 1925 r. tytułem tym posługiwali się również władcy Mekki z dynastii Haszymidów.

⁹⁰ A. K. Bang, *Islamic Sufi Networks*, s. 178.

⁹¹ R.F. Burton, *Personal Narrative*, vol. II, s. 231

z miejscem pochodzenia⁹². W żadnym z miejsc emigracji jemeńska wspólna nie uzyskała jednak statusu elity politycznej i ekonomicznej oraz nie utworzyła poza obszarem Jemenu własnego państwa. A to stało się udziałem Arabów z Omanu, którzy nawet po ogłoszeniu brytyjskiego protektoratu nad wyspami zachowali dominującą pozycję w sultanacie aż do jego upadku w 1964 r. Arabska społeczność pochodzenia omańskiego na Zanzibarze, w przeciwieństwie do portugalskiej w Brazylii, nie stopiła się z innymi wspólnotami w jeden naród. Mimo istotnych zmian kulturowych, które w niej zaszły, zachowała własną odrębność i łączność z krajem pochodzenia. Jednym z przejawów tej łączności były właśnie zapisy *waqfów* i testamentów oferujące wsparcie dla Omanu.

Wynikały one z poczucia więzów religijnych w ramach wspólnoty ibadyckiej, powiązań plemiennych i rodzinnych oraz nierzadko z faktu posiadania przez Arabów z Zanzibaru majątków w Omanie. Pomoc wyrażona w zanzibarskich *waqfach* i testamentach dla Omanu wskazuje, że oddzielenie Zanzibaru od Omanu, które nastąpiło w 1856 r., a formalnie zostało usankcjonowane w 1862 r. przez Brytyjczyków, nie było całkowite i skuteczne. Wspólnota ibadycka miała poczucie jedności i konieczności wzajemnego wsparcia ponad kolonialnymi granicami i ograniczeniami.

Drugi istotny wniosek, który jest widoczny po analizie arabskim testamentów z Zanzibaru, to udział w działalności dobroczynnej nie tylko przedstawicieli arabskiej elity. Wśród osób, które tworzyły *waqfy* bądź w inny sposób wspierały wspólnotę ibadycką znalazły się osoby spoza najważniejszych plemion omańskich. Fundatorami i darczyńcami byli wyzwolenicy lub przedstawiciele ludności zależnej wobec omańskich plemion. Oczywiście skala ich działalności była dużo mniejsza niż przedstawicieli elit, ale mimo to wskazywała na religijny i czysto dobroczynny aspekt wielu zapisów, co było pomijane w dotychczasowych badaniach, które przedstawiały *waqfy* na Zanzibarze głównie jako źródło prestiżu i klientów oraz zabezpieczenie rodzinnej fortuny. Natomiast w obrębie samej elity widać wyraźnie dominującą rolę takich plemion jak Ar-Riyāmī, Al-Ḥirt, Al-Marḥūbī czy Al-Maskarī, które już w czasach Saʿīda ibn Sulṭāna Āl Busaʿīdīego zajęły najważniejsze miejsce w strukturze społecznej Sultnatu⁹³. Mimo zniesienia niewolnictwa, spadku cen goździka i brytyjskiego prorektoratu ich pozycja nadal pozostawała dominująca w arabskiej społeczności, co jest widoczne w liczbie poczynionych przez nich fundacji.

⁹² Więcej na temat jemeńskiej diaspory zob.: H. Engse, *Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat*, "Comparative Studies in Society and History" vol. 46, nr 2 (2004); U. Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming the Homeland*, Leiden 2003.

⁹³ Więcej na temat emigracji plemion do Afryki zob. J. C. Wilkinson, *The Arabs and The Scramble for Africa*, Bristol 2015.

Interesująca jest również obecność kobiet w tych dokumentach. Muzułmańskie prawo dziedziczenia uwzględnia kobiety, choć przyznaje im mniejszy udział niż mężczyznom. Kobiety więc otrzymywały majątki po zmarłych rodzicach czy mężu lub same je nabywały. Już Salma bint Sa'īd, córka wspomnianego tutaj wielokrotnie władcy Omanu, opisywała w II poł. XIX w. w swojej słynnej autobiografii, że Omanki na Zanzibarze dzięki dochodom z plantacji goździków oraz dostępności niewolników cieszą się dużo większą niezależnością niż ich kuzynki w Omanie⁹⁴. Widać to również w ich *waqfach* i testamentach, gdzie arabskie kobiety przeznaczały plantacje i domy na różnorakie cele. Omański Urząd ds. Archiwów i Manuskryptów (NRAA) w swoim opracowaniu zawarł 44 testamenty i *waqfiyye* stworzone przez kobiety na ogólną liczbę 282 tych dokumentów⁹⁵, co jednak nie jest całkowitym zbiorem omańskich aktów z Zanzibaru. W efekcie można założyć, że udział Arabek we wsparciu wspólnoty ibadyckiej był jeszcze większy i miał istotny charakter, na co wskazuje już dokładna analiza ich testamentów. To co wyróżnia te dokumenty, to fakt, że w wielu przypadkach jedną z przesłanek do utworzenia przez kobiety *waqfu* wspierającego wspólnotę ibadycką wydaje się być brak dzieci, a więc posiadanie wolnej substancji majątkowej, którą zamiast zapisywać dla dalszych krewnych oddaje się na cele dobroczynne.

Istotny jest natomiast brak obecności arabskiego sułtana Zanzibaru w działalności dobroczynnej. Nie wynika on z braku uwzględnienia testamentów władców, ale z faktu, że po 1890 r. finanse sułtanów Zanzibaru znalazły się pod ścisłą kontrolą brytyjską, co jak już wspomniano wyżej, było jedną z przyczyn rozwinięcia się na Zanzibarze *waqfu* dla meczetów, który zastąpił dotychczasowe wsparcie sułtana. Rządzący Zanzibarem Brytyjczycy nie tylko skrupulatnie kontrolowali wydatki dworu sułtańskiego, między innymi chcąc przeszkodzić władcom Zanzibaru w politycznych interwencjach w Omanie, ale także w ramach poprawy dochodów państwa przejęli większość prywatnych plantacji władców na poczet skarbu państwa. W 1902 r. wraz z dojściem do władzy małoletniego 'Alego ibn Ḥamūda (1902-1911) utworzyli oni listę cywilną, z której miano wypłacać sułtanowi środki na jego działalność i utrzymanie jego rodziny jako rekompensatę za przejęte dobra poprzedniego sułtana⁹⁶. Ten sposób finansowania władcy oraz rozrzutny styl życia samego 'Alego sprawił, że władca nie uczestniczył szerszej w działalności dobroczynnej. Po abdykacji 'Alego i dojściu do władzy Ḥalīfy ibn Ḥāruba (1911-1960), który urodził się w Maskacie i poza jedną małą plantacją nie miał żadnych dóbr na Zanzibarze, pole manewru do wsparcia wspólnoty ibadyckiej pozostało znikome

⁹⁴ E. Ruete, *Memoirs of an Arabian princess: an autobiography*, Berlin 1888, s. 114.

⁹⁵ *Al-'Alāqāt*, vol. 1, s. 33.

⁹⁶ *Memorandum regarding the will of Hamoud ibn Mahmoud*, August 1902, Foreign Affairs: Inward 1905, ZNA AC2/79

i nie wychodziło poza zwyczajowe dary w okresie muzułmańskich świąt, które tak zdaniem Arabów miały być bardzo skąpe⁹⁷.

Wyjątkiem są boczne gałęzie rodziny panującej. Do wspomnianych wyżej należy rodzina *Sayyida* Sulāymana ibn Ḥamada, *wazīra* (pierwszego ministra) sułtana Māğida (1856-1870), którego dwaj synowie Ḥamad i Šālīḥ byli fundatorami meczetów dla sunnitów. Pierwszy z nich po ojcu przejął funkcję pierwszego ministra za czasów sułtana Bargaša i do końca swojego życia pełnił ważne urzędy na dworze. Z kolei ich siostra, wspomniana wyżej Šarīfa bint Sulāyman ibn Ḥamad, była fundatorką meczetu w Mchangani i zmarła podczas pielgrzymki do Mekki w 1880 r⁹⁸. Inna wpływowa gałąź rodziny panującej jest reprezentowana przez Ḥamūda ibn Aḥmada, syna Sayyida Aḥmada ibn Sayfa, gubernatora Zanzibaru w latach 1824-1828. Ḥamūd wslawił się licznymi waqfami z Hurmuzi i Bububu, które przeznaczył na potrzeby Mekki i ibadytów. Poślubił on córkę samego władcy Sa‘īda ibn Sulṭāna Āl Busa‘īdīego, Maḥfużę, a jego druga żona – ‘Ayša – wywodziła się z ważnego na Pembie rodu Al-Muğayrī i sama była fundatorką meczetu⁹⁹. W obu tych przypadkach widzimy więc boczne gałęzie rodziny panującej, ale bardzo wpływowe i blisko związane z władcami Zanzibaru. Ich majątek nabyty za czasów prosperity okresu panowania Sa‘īda ibn Sulṭāna i jego bezpośrednich następców pozwalał im do początków XX w. pełnić ważną rolę we wspieraniu wspólnoty ibadyckiej.

Na początku XX w. bowiem istotnie zmienia się działalność dobroczynna Arabów z Zanzibaru. W okresie do I wojny światowej dominują *waqfy*, które częściowo lub w całości służą różnorodnym celom ibadyckiej społeczności w Omanie i Zanzibarze. Po tym okresie ich liczba wyraźnie zmniejsza się. Ma to związek z coraz to mniejszym arealem plantacji, który po kilku pokoleniach dziedziczenia jest tylko fragmentem wielkich kompleksów ziemskich z I poł XIX w. W efekcie tworzenie *waqfów* na cele dobroczynne jest o wiele rzadsze, bo nie ma wolnej substancji majątkowej a dochody z plantacji czy innych nieruchomości służą przede wszystkim wsparciu rodziny. Działalność dobroczynna, choć ograniczona, jest nadal realizowana, ale głównie poprzez jednorazowe zapisy pieniężne.

Zmieniają się również potrzeby wspólnoty. Większość meczetów na Zanzibarze posiada już *waqfy* służące ich utrzymaniu, natomiast pogarsza się sytuacja ludności, szczególnie ubogich. II wojna światowa mocno odbiła się na gospodarce Omanu, jak i Zanzibaru. Szczególnie Oman, który przeżywał kryzys od momentu odłączenia Zanzibaru wszedł w okres upadku politycznego i gospodarczego. W 1913 r. wybuchła rebelia w interiorze, która w 1920 r. sprawiła, że kraj został podzielony

⁹⁷ A.C. Holls to British Resident in Zanzibar, 4 September 1925, FCO 141/18676

⁹⁸ A. Sheriff, *Mosques*, s. 13.

⁹⁹ Sa‘īd ibn ‘Alī Al-Muğayrī, *Ğuḥaynat al-aḥbār fi tāriḥ Zaniğbār* (Pewność wiadomości o historii Zanzibaru), ed. ‘Muḥammad ibn ‘Alī Aş-Şalībī, Maskat 2017, s. 362.

na Sułtanat Maskatu, kontrolujący wybrzeże oraz Imamatu Omanu – sprawujący władzę w interiorze. Działania wojenne w kraju i poza nim sparaliżowały szlaki handlowe i ograniczyły zyski z ceł, a kilkuletnia susza uderzyła w uprawę daktyli, głównego towaru eksportowego ówczesnego Omanu¹⁰⁰. W konsekwencji bardziej istotna stała się bieżąca pomoc dla potrzebujących, szczególnie w okresie muzułmańskich świąt i Ramadanu. Widać to w legatach na zakup posiłków, darowiznach bydła, finansowaniu remontów kanałów irygacyjnych czy *waqf* na potrzeby poszczególnych oraz ubogich.

Wreszcie warto zauważyć, że przyjęte dotychczas przez badaczy podziały *waqfów* na prywatne bądź publiczne, rodzinne lub meczetowe w kilku wypadkach okazały się zbyt ostre. Znaczna część tych fundacji zawiera zarówno zapisy dla rodziny, jak i wsparcie dla ubogich czy meczetów. Często też *waqf* utworzony z jednej plantacji dostarczał dochodu na różne cele. Nie oznacza to jednak, że podane we wstępie podziały są nieadekwatne. Instytucja *waqfu* to bardzo rozbudowana konstrukcja prawna, funkcjonująca na ogromnym obszarze świata arabsko-muzułmańskiego w oparciu o różne interpretacje i zasady szkół prawa muzułmańskiego. W związku z tym jakiegokolwiek jej klasyfikacje mają często charakter uogólnienia.

Mgr Sebastian Żbik – arabista i historyk. Doktorant w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią Bliskiego Wschodu w XIX i XX w., ze szczególnym uwzględnieniem Omanu i jego kontaktów z Afryką Wschodnią.

Bibliografia

Źródła archiwalne

ZNA – Zanzibar National Archives (Narodowe Archiwa Zanzibaru)

NRAA – Urząd ds. Archiwów i Manuskryptów w Maskacie

FCO - Foreign and Commonwealth Office and predecessors: Records of Former Colonial Administrations: Migrated Archives, The National Archives, London (Narodowe Archiwa w Londynie)

Pozostałe źródła

Al-‘Alāqāt al-tārīḫīya bayna Saḷṭanat ‘Umān wa-ṣarq Afriqiyā fi al-‘ahd Al-Būsa ‘īdī 1882-1956 M: niẓām al-waqf wa-al-waṣāyā bi-Zanjibār anmūdaḡan (Historyczne relacje między Sułtanatem Omanu a Afryką Wschodnią w okresie Al-Būsa‘īdīch w latach 1882-1956 na podstawie przykładowych waqfów i testamentów z Zanzibaru), red. Waḡiq Kelīnī, Mīzūrī al-‘Arūsī, vol. 1-2, Maskat 2014.

¹⁰⁰ J. Jones, *A History of Modern Oman*, Cambridge 2015, s. 74.

- Burton, R.F., *Personal Narrative of a Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, vol. II, Londyn 1893.
- Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Al-Muğayrī, Sa'īd ibn 'Alī, *Ġuhaynat al-aḥbār fī tāriḥ Zaniġbār* (Pewność wiadomości o historii Zanzibaru), red. 'Muḥammad ibn 'Alī Aṣ-Ṣalībī, Maskat 2017.
- Ruete, E., *Memoirs of an Arabian Princess: An Autobiography*, Berlin 1888.
- As-Sālmī, Nūr Ad-Dīna, *Ġawābāt Al-Imām As-Sālimī* (Odpowiedzi Imama As-Sālimīego), vol. 3, Biddiya 2010.

Opracowania

- Abbasi M., *The Classical Islamic Law of Waqf: A Concise Introduction*, [w:] "Arab Law Quarterly", vol. 26, nr 2 (2012).
- Anderson J.N.D., *Islamic Law in Africa*, vol. 12, Nowy Jork 2008.
- Bang A. K., *Islamic Sufi Networks in the Western Indian Ocean (c. 1880-1940): Ripples of Reform*, Leiden 2014.
- Croucher S., *Cloves and Capitalism. An Archaeology of Plantation Life on Nineteenth-century Zanzibar*, Nowy Jork 2015.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- Engseng H., *Empire through Diasporic Eyes: A View from the Other Boat*, "Comparative Studies in Society and History" vol. 46, nr 2 (2004).
- Freitag U., *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadhramaut: Reforming the Homeland*, Leiden 2003.
- Held in Trust. Waqf in Islamic World*, red. Pascale Ghazaleh, Kair 2011.
- Hoffman J., *The Essentials of Ibadi Islam*, Syracuse 2012.
- Jones J., *A History of Modern Oman*, Cambridge 2015.
- Lienhardt P., *Family Waqf in Zanzibar*, red. Ahmed al-Shahi, [w:] "Journal of the Anthropological Society of Oxford", vol. 27, nr 2 (1996).
- Limber M., *Personal Memories, Revolutionary States and Indian Ocean Migrations*, "MIT-Electronic Journal of Middle East Studies", 5 (2005).
- Maghniyyah A., *Waqf, Hajr, Wasaya according to the Five Schools of Islamic Law*, vol. 8, Teheran 1997.
- Oberauer N., "Fantastic Charities": *The Transformation of "Waqf" Practice in Colonial Zanzibar* [w:] "Islamic Law and Society", vol. 15, no. 3, Leiden 2008.
- Ar-Riyāmī, Nāṣir Ibn 'Abd Allāh, *Zanġibār: ṣaḥṣiyāt wa aḥdāt* (1828-1972) (Zanzibar: osobistości i wydarzenia), Maskat 2009.
- Schacht J., *Mīrāth* [w:] "Encyclopaedia of Islam", vol. 7, Leiden 1991
- Sheriff A., *Mosques, Merchants and Landowners in Zanzibar Stone Town*, [w:] "Azania: Archaeological Research in Africa", vol. 27, no. 1, 1992.
- Wilkinson J. C., *The Arabs and The Scramble for Africa*, Bristol 2015.
- Wilkinson J.C., *The Imamate Tradition of Oman*, Oxford 1987.
- Wilkinson J.C., *Ibādism: Origins and Early Development in Oman*, Oxford 2010.
- Żbik S., *Arabskie plantacje goździków na Zanzibarze i Pembie w XIX w.: uwarunkowania społeczne i kulturowe* [w:] „Afryka”, nr 45 (2017).