

Fulbe z północnego Kamerunu w drodze od Kadirijji do Tidżanijji

The Fulbe of northern Cameroon on their way from Qadiriyya
to Tijaniyya

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Teologiczny, Polska
ORCID 0000-0002-1678-2487

Abstract: In northern Nigeria in the 19th century, the Fulbe cleverly exploited Islam as a motivating and justifying factor in their war against the local Muslim rulers. In this way, they managed to establish a regional power – the caliphate (sultanate) of Sokoto, which for a long period dominated the feudal structures of the Fulani in northern Cameroon. Britain and then Germany aided in the downfall of the power and unity of the Sokoto caliphate. However, neither Germany nor later on France succeeded in eradicating Fulbe dominance over other peoples (Kirdi) in northern Cameroon. This was facilitated by the adoption of an indirect system of government. No change was brought about during Cameroon's years of independence. The Fulbe retained control of the state administration and beyond. Their influence, however, was challenged at the turn of the 20th century by new radical Muslim groups. These new Muslim groups embraced some of the ideas and practices that the Fulbe had previously used as weapons against them.

Keywords: Fulbe; Kirdi; Islam; Cameroon; Sokoto

Abstrakt: W XIX w. w północnej Nigerii Fulbe umiejętnie wykorzystywali islam jako siłę motywującą i usprawiedliwiającą walkę z lokalnymi muzułmańskimi władcami. W ten sposób udało im się ustanowić regionalną potęgę – kalifat (sultanat) Sokoto, który na długi czas podporządkował sobie feudalne struktury Fulanów w północnym Kamerunie. Do upadku potęgi i jedności kalifatu Sokoto przyczyniła się Wielka Brytania, a następnie Niemcy. Jednak w północnym Kamerunie ani Niemcom, ani później Francji nie udało się wyeliminować dominacji Fulbe nad innymi ludami (Kirdi). Przyczynił się do tego przyjęty pośredni system rządów. Nie zmieniło się to w latach niepodległości Kamerunu. Fulbe nadal pozostawali u władzy w administracji państwowej i poza nią. Jednak na przełomie XIX i XX w. ich władza została zakwestionowana przez nowe radykalne grupy muzułmańskie. Te nowe grupy muzułmańskie *de facto* odwoływały się do niektórych idei i praktyk, których Fulbe używali wcześniej jako własnej broni.

Słowa kluczowe: Fulbe; Kirdi; islam; Kamerun; Sokoto

Wstęp

Wykorzystując umiejętnie islam jako siłę motywacyjną i uzasadniającą walkę z innymi władcami muzułmańskimi Fulbe¹ zdołali utworzyć w XIX w. w północnej Nigerii regionalną potęgę – kalifat (sułtanat) Sokoto, który na długi czas podporządkował sobie w mniejszym lub większym stopniu feudalne struktury Fulbe w północnym Kamerunie. Kres potędze i jedności Sokoto położyły zakusy kolonialne Wielkiej Brytanii i Niemiec, ale i one nie potrafiły wyeliminować dominacji Fulbe na zajętych przez nich militarnie terenie. W północnym Kamerunie Niemcy, a po pierwszej wojnie światowej Francuzi, akceptując z konieczności i wygody pośredni system rządzenia, z jednej strony ograniczyli władzę przywódców (*lamibe*²) Fulbe, a z drugiej – paradoksalnie – wzmocnili ich dominującą pozycję wobec miejscowej, niemuzułmańskiej ludności Kirdi³. Nie zmieniło się to w latach niepodległości Kamerunu, kiedy to *lamibe* zostali włączeni w struktury administracyjne młodego państwa jako jego urzędnicy. Z czasem jednak ich władza w społeczności muzułmańskiej została zakwestionowana przez nowe, radykalne ruchy islamskie, *de facto* odwołujące się do niektórych idei i praktyk wcześniej wykorzystywanych przez Fulbe jako oręż.

Kadirijja wśród elit Fulbe

Największy wpływ na polityczne dzieje i współczesność północnego Kamerunu miały niewątpliwie migracje oraz święta wojna Fulbe, wskutek czego opanowali oni w XIX w., przynajmniej nominalnie, owe tereny, a w okresie kolonizacji i niepodległego Kamerunu utrwalili swoją władzę. Dobitnie podkreślał to m.in. Joseph Cuoq MAfr, wybitny znawca islamu afrykańskiego mówiąc, iż

islam północnokameruński jest głęboko związany z plemieniem Peul. Fulbe i islam są tutaj synonimami i cała islamizacja jest równocześnie fulbeizacją. Fulbe i pogan (Kirdi) oddziela obecnie bariera mentalna: nie ma ona natury tylko społecznej czy rasowej, ale w rzeczywistości jest tym wszystkim, co ustawia z jednej strony zwyciężonych, zgniecionych i upokorzonych, z drugiej zaś tryumfujących i pogardzających najeźdźców (Cuoq 313).

Według tradycji północnokameruńskich Fulbe przodkowie tego ludu wywodzili się z Malle, które miało znajdować się na terenie Futa Toro w dzisiejszym Senegalu. Tam, wraz ze stadami, rozpoczęli powolną wędrówkę na

terenach Futa Dżalon i Masiny, a następnie ku ziemiom Hausa (dzisiejsza Nigeria), dokąd przybyli już jako muzułmanie. Na przełomie XV i XVI w. Fulbe coraz liczniej docierali na tereny państw Kanem, Bornu, Mandara i Bagirmi. W Bornu wykształciła się grupa uczonych Fulbe – *modibe*⁴ (Santerre i Mercier-Tremblay 364).

Fulbe migrujący na wspomniane wyżej tereny byli już od wielu pokoleń muzułmanami. Przybywali na ziemie rządzone przez władców muzułmańskich i to – jak w przypadku Kanem-Bornu – od wielu wieków, stając się ich poddaniymi. Ambicje Fulbe były jednak większe. Z pewnością do rozbudzenia tych ambicji przyczyniły się także ruchy ich pobratymców, którzy w XVIII w., wskutek zwycięskich *dżihadów* (świętych wojen), doprowadzili do powstania dwóch teokratycznych państw – Futy Dżallon i Futy Toro. Wymagało to również dobrego uzasadnienia i motywacji, których poszukiwano w islamie, włączając się w prężnie ewoluujący nurt sufizmu (*tasawwuf*⁵).

Sufizm w świecie islamu afrykańskiego odgrywał przez wieki główną rolę nie tylko w indywidualnym prowadzeniu człowieka do Boga, ale przede wszystkim w organizacji wewnętrznej wspólnoty muzułmańskiej. Prowadził do jej scalania wokół idei duchowych i religijnych praktyk wielkich założycieli bractw muzułmańskich, wyznaczających drogę czy raczej „duchową ścieżkę” (*tariqa*⁶) określającą w teorii i praktyce pożądane zalety moralne i duchowe, jak też konkretne, specyficzne dla danego bractwa zwyczaje rytualne. Wśród nich ważne były zwłaszcza recytacje modlitw lub przymiotów boskich przez ich wielokrotne powtarzanie mające wywołać koncentrację duchową. Poszczególne ścieżki określały także rolę i miejsce w społeczności bractwa jego charyzmatycznego przywódcy (*szejcha*⁷). Już owe uwydatnione powyżej aspekty przyczyniały się do sprzyjania przez powstawanie i organizację bractw sufickich segmentaryzacji organizacyjnej *ummy*⁸ formowanej od samego początku w jeden, w miarę monolityczny organizm społeczno-polityczny, obejmujący określone terytorium. Ponadto odwoływanie się przez sufich do ezoterycznej wiedzy oraz mistycznego poznawania Boga utrudniało od zarania sklasyfikowanie duchowych ścieżek sufickich w ramach tworzącej się, racjonalnej teologii, a tym bardziej organizacyjną i polityczną kontrolę nad nimi realizowaną przez oficjalne władze i struktury społeczno-polityczne *ummy*, gdzie decydujący głos przypadał przywódcy politycznemu i jego otoczeniu. *Szejjch* sufich stawał się jego naturalnym konkurentem, wspieranym przez oddanych mu wiernych, zwłaszcza podczas kryzysów gospodarczych i społecznych. Rola *szejcha* stawała się także nieoceniona w przypadku, gdy jakaś grupa wiernych muzułmanów chciała sięgnąć po władzę i podporządkować sobie konkretny obszar przez utworzenie własnych struktur państwowych (Nosowski 7–8).

Jednym z pierwszych, wpływowych bractw sufickich w północnej Nigerii była Kadirijja (*qādiriyya*). Za założyciela tego bractwa uważa się Abd al-Kadira al-Dżilaniego (XII). Początkowo bractwo rozwijało się głównie na terenie dzisiejszego Iraku (z centrum w Bagdadzie), jednak szybko rozprzeczniło się na rozległych obszarach świata islamu, docierając w XVI w. do Sudanu Zachodniego. Bractwo Kadirijja nigdy nie stanowiło jedności; tworzyły je rozmaite odłamy „połączone” najczęściej nazwiskiem Abd al-Kadira al-Dżilaniego. Członkowie bractwa praktykowali nocne czuwania oraz *zikr* („wspominanie Boga”) – rodzaj modlitwy obejmującej głównie rytmiczne, nieprzerwane powtarzanie „stu najpiękniejszych imion Boga”. W XV w. pojawiła się wspólna dla wielu sufich doktryna o proroku Muhammadzie jako „doskonałym człowieku”, którego pośrednictwo jest niezbędne do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Stąd było już blisko do przyswojenia sobie przez członków bractwa wiary w świętych mużulmańskich, obdarowanych mocą dokonywania cudów. Idee bractwa Kadirijja dotarły na tereny dzisiejszej, północnej Nigerii za pośrednictwem Muhammada Ibn 'Abd al-Karima al-Maghli'ego⁹, algierskiego uczonego, który pod koniec XV w. przebywał w mieście Kano. Metody wypracowane przez bractwo umożliwiały jego wiernym członkom zbliżenie się do Boga przez nawiązanie kontaktu ze świętymi i z samym prorokiem. Al-Maghilemu przypisuje się upowszechnienie w Afryce Zachodniej prawa malickiego oraz koncepcji *dżihadu* przeciwko politeistom. Twierdził, że taki *dżihad* jest bardziej uzasadniony niż wojna z niewiernymi, a uzasadniając to, odwołał się do stosowania mużulmańskiego *takfiru* („oskarżenia o niewiarę”). Mimo iż formalnie prawo mużulmańskie określa dość ściśle okoliczności stosowania *takfiru*, praktyka w tym zakresie cechowała się różnorodnością. Jako pierwsi tę koncepcję mieli wcielać w życie charydżyci twierdzący, że „niewiernym” (*kafir*¹⁰) staje się każdy, kto dopuszcza się występku. Ocena tego przewinienia skutkowałą potępieniem niezgadających się z ich poglądami na kwestie religijne (heretycy byli często utożsamiani z apostatami). Wobec tych ludzi dopuszczano zbrojny *dżihad*. Taki sposób myślenia prezentował Al-Maghili, który uważał, że do apostazji prowadzi: wiara niezgodna z doktryną islamu, wypaczanie zasad prawa mużulmańskiego oraz głoszenie poglądów powszechnie uznawanych za bałwochwalcze. Silny wpływ na mistyków Fulbe wywarł także berberski *szejch* Dżibril ibn Umar, który m.in. wstawił się nieprzejednaną postawą wobec spożywania przez mużulmanów alkoholu oraz potępiał naruszanie mienia sierot i pobieranie wysokiej marży handlowej. Ponadto twierdził, że należy ogłosić świętą wojnę przeciw tym władcom, którzy nie zechcą przyjąć dobrowolnie „czystego” islamu, ucieleśnionego właśnie w naukach bractwa Kadirijja. Uważał też, że po-

pełnienie grzechu ciężkiego czyni muzułmanina niewiernym (Siwierska 8; Brakoniecka 43; Piłaszewicz 1994, 201–204).

Usman dān Fodio i jego uzasadnienie *dźihadu*

Początkowo idee bractwa Kadirijja były przyjmowane głównie przez niewielkie, napływowe grupy muzułmanów z Afryki Północnej. Powoli jednak przenikały także do elit Fulbe w Nigerii. Wpływowi tych idei uległ także *szejch* Usman dān Fodio (1754–1817) z rodu (klanu) Torodbe zwanego po hauszańsku Toronkawa. Członkowie tego rodu szcycili się arabskim pochodzeniem. Byli profesjonalnymi nauczycielami islamu.

Usman dān Fodio urodził się w Maratta w hauszańskim królestwie Gobir. Pierwsze nauki islamskie pobierał u swojego ojca. Studiował także u wielu innych nauczycieli, w tym – u wspomnianego wyżej – *szejcha* Dżibrila ibn Umara, dzięki któremu stał się adeptem bractwa Kadirijja. Już około 1774 r. Usman dān Fodio stał się sławnym uczonym, do którego garnęły się tłumy uczniów z całej okolicy. Jego znaczenie skutkowało napięciem pomiędzy nim a władcami Gobiru – jednego z państw hauszańskich. W 1793 r. Usman dān Fodio napisał najważniejszą ze swych wczesnych prac, zatytułowaną *Ożywienie sunny i oddalenie szatańskich innowacji* (tytuł oryginału: *Ihya' al-sunna wa ikhmad al-bida'*). Wśród oskarżeń i postulatów kierowanych pod adresem władców hauszańskich można znaleźć wiele o charakterze ekonomicznym i społecznym, takich jak nakładanie ciężkich i niezgodnych z szariatem podatków, zagarnianie mienia po śmierci jego właściciela, rekwirowanie zwierząt jucznych, korupcja urzędników i sędziów, tolerowanie rozbojów, wymierzanie sprawiedliwości bez procesów itp. W jego pracy znalazły się też zarzuty, iż nie ucina się kończyn złodziejom, nie karze cudzołóżników i pijaków, kultuwuje dawne, pogańskie zwyczaje itp. Treści te, podobnie jak i wzrost znaczenia *szejcha* Usmana dān Fodio oraz zgromadzenie wielu zwolenników, niepokoiło kolejnych władców Gobiru. Muzułmański obóz Usmana dān Fodio stawał się coraz silniejszy, dlatego konfrontacja zbrojna okazała się nieunikniona, a doszło do niej, i to niespontanicznie (choć czasem sądzi się inaczej), w 1804 r. Urzeczywistniono w ten sposób dotychczasowe plany i czynione przygotowania, o czym świadczy chociażby mistyczna wizja Usmana dān Fodio, do której miało dojść w 1794 r., a zatem przynajmniej 10 lat przed wybuchem *dźihadu*. Podczas tego mistycznego uniesienia Usman dān Fodio spotkał się z Abd al-Kadirem al-Dżilanim, założycielem Kadirijji, któremu towarzyszył Mahomet i czterech pierwszych kalifów zwanych w tradycji muzułmańskiej „sprawiedliwymi”¹¹. Tak opisuje to doświadczenie mistyczne:

Kiedy osiągnąłem wiek czterdziestu lat, pięciu miesięcy i na dodatek kilka dni, Allah wezwał mnie do siebie. Zobaczyłem wówczas pana džinnów i ludzi, naszego mistrza Muhammada – niech Bóg go błogosławi i obdarzy pokojem! Byli z nim jego towarzysze, prorocy i święci. Przywitani mnie radośnie i posadzili w swym gronie. Wówczas zbawiciel džinnów i ludzi, pan nasz Abd al-Qadir al-Dżilani przyniósł zieloną szatę z wyhaftowanymi słowami: „Nie ma Boga prócz Allaha, a Muhammad jest Wysłannikiem Boga – niech Bóg błogosławi go i obdarzy pokojem” – i turban z wyhaftowanymi słowami: „On jest Bogiem Jedynym”. Wręczył je Wysłannikowi Boga [...], a Wysłannik Boga przytulił je na jakiś czas do swej piersi. Następnie wręczył je Abu Bakrowi al-Siddiqowi¹², a ten wręczył je Umarowi al-Faruqowi¹³, ten zaś Uthmanowi Dhu'l-Nurain¹⁴, a ten wręczył Alemu¹⁵ – niech Bóg uszlachetni jego twarz. Następnie Ali wręczył Jusufowi¹⁶ – niech Bóg będzie przy nim, a Jusuf oddał je z powrotem mojemu panu Abd al-Qadirowi al-Dżilaniemu. Mianowali go swoim rzecznikiem i powiedzieli: „Włóż na niego szatę i zawiń mu turban. Nazwij go imieniem, które będzie jego własnym”. Posadził mnie i włożył na mnie szatę oraz zawiązał turban. Nazwał mnie imamem świętych i nakazał mi czynić to, co dozwolone, a zakazał czynienia tego, co nie jest dozwolone. Przypasał mi Miecz Prawdy, ażebym obnażył go przeciw wrogom Boga (Piłaszewicz 1994, 104–105; Kuś 206–207).

Zaprezentowana powyżej wizja nawiązuje do początków islamu. Usman dān Fodio otrzymał zieloną szatę z muzułmańskim wyznaniem wiary (*szahada* – „świadcstwo”¹⁷) zawierającym podstawowy dogmat islamu: ścisły monoteizm i potwierdzenie proroczej misji Mahometa. Trzykrotne, publiczne wypowiedzenie tej formuły decyduje o przyjęciu w poczet wyznawców islamu. Jest ona także częścią składową każdej modlitwy muzułmańskiej (*salat*). Ponadto Usman dān Fodio otrzymał turban z napisem potwierdzającym jedynobóstwo („On jest Bogiem Jedynym”). Dokonało się to z inicjatywy Abd al-Kadira al-Dżilaniego – świętego mistrza Kadirijji i zarazem pośrednika w kontakcie z prorokiem Mahometem. Ten natomiast przyjmuje założyciela Kadirijji z radością i umieszcza go w gronie pierwszych następców. Przyjmuje od Abd al-Kadira al-Dżilaniego szatę i turban oraz za pośrednictwem czterech wielkich kalifów i Józefa Egipskiego zwraca je Abd al-Kadirowi al-Dżilaniemu, czyniąc go ich rzecznikiem. W powyższej procedurze uwidacznia się wyraźnie wielkie znaczenie pośrednictwa mistrzów sufickich w objawianiu woli Boga, co nie realizuje się poprzez bezpośredni kontakt mistrza z Bogiem, ale dzięki pozycji, jaką w tym pośrednictwie zajmuje prorok Mahomet. Abd al-Kadir al-Dżilani nie tylko wręczył Usmanowi dān Fodio uświęcone: szatę i turban, ale jako „rzecznik” Mahometa i jego towarzyszy przypasał mu także „Miecz Prawdy”, aby go użył przeciwko wrogom. Interesujące jest również wyrażenie: „*imam* świętych”. Na obszarze muzułmań-

skim *imam* oznaczał władzę duchową. W islamie sunnickim wykształciła się jednak tradycja przyznająca kalifom zwierzchnictwo zarówno świeckie, jak i religijne. Kalif nie posiadał danej Mahometowi przez Boga mocy tworzenia praw ani ich ogłaszania, ale dziedziczył po Mahomecie władzę duchową (religijną), wykonawczą i sądowniczą.

Owa wizja – podobnie jak inne – uwiarygodniała przyszłego przywódcę *dżihadu* jako mistyka sufich, którzy powszechnie uważali, iż tego typu mistyczne doświadczenia są naturalnym sposobem ingerencji Allaha w sprawy ziemskie.

Wspomniana wizja świadczyła niewątpliwie także o wcześniejszych przygotowaniach Fulbe do wojny z muzułmańskimi władcami Hausa, co potwierdzają apele Usmana dān Fodio, kierowane od 1795 r. do jego zwolenników, w których to apelach zobowiązywał każdego muzułmanina do zdobywania broni. Przygotowaniom militarnym Fulbe towarzyszyło teologiczne uzasadnianie walki przez Usmana dān Fodio. Wskazywał on m.in. na trzy ważne, łączące się z wiedzą wymiary życia religijnego. Pierwszy dotyczył poddania się woli boskiej (*islam*), o czym traktowała gałąź nauczania zwana *fiqh*, obejmująca zewnętrzne wymogi religii. Wiarę (*iman*) ściśle wiązano z nauką o jedności Boga (*tawhid*), a zatem była ona *sensu stricto* złączona z teologią i wymagała znacznie większych zdolności intelektualnych, natomiast cnotę dobroci (*ihsan*) utożsamiano z sufizmem (*tasawwuf*) stanowiącym już wyspecjalizowaną praktykę religijną, dzięki której można dokonać oczyszczenia własnego wnętrza i przeniknąć do tajemnic objawienia, ale tylko pod nadzorem kompetentnego przewodnika. Usman dān Fodio wykorzystał też nauki głoszone przez Al-Maghilego o *dżihadzie*. Aby usprawiedliwić zbrojną walkę przeciw muzułmańskim władcom hauszańskim wykazywał, że sposób sprawowania przez nich rządów jest niezgodny z zasadami islamu i pozwala na obłożenie ich klątwą, a w jej następstwie na podjęcie z nimi wojny w celu przejęcia władzy przez prawowiernych muzułmanów, czyli Fulbe (Siwierska 9–10; Brakoniecka 43; Pilaszewicz 1994, 104).

Na religijne motywacje *dżihadu* u Fulbe, wskazuje także stylizowanie wielu ich działań na wzór początków walki muzułmanów z niewiernymi. Gdy Yunfa, władca Gobiru i zarazem były uczeń Usmana, zwrócił się przeciwko niemu, ten zarządził w 1804 r. *hidżrę* („wyjście”) do Gudu, co stanowiło odpowiednik *hidżry* Mahometa z Mekki do Medyny. Kiedy zaś brat Usmana dān Fodio rozbił w dniu 21 czerwca 1804 r. siły władcy Gobiru i Tuaregów, jego uczniowie obwołali go „Przywódcą Wiernych” (*Sarkin Musulmi*)¹⁸. Wtedy to wydał tekst zwany manifestem *dżihadu* (*Wathiqat ahi al-Sudan*), skierowany „do wszystkich mieszkańców Sudanu i do wszystkich miłych Bogu braci w państwach [hauszańskich]”; jest to cenne w obecnych czasach przesłanie.

Tak mówię, a zwycięstwo pochodzi od Boga. Wiedźcie więc, moi Bracia: [...] [VII] że prowadzenie *dżihadu* jest zgodne z *idźmq*¹⁹; [...] [XIV] I że prowadzenie wojny przeciw królowi, który jest odstępcą (*al-malik al-murtaddu*) i który porzucił religię islamską dla pogaństwa, jest zgodne z *idźmq*, i że przejście od niego władzy jest zgodne z *idźmq*; [XV] I że prowadzenie wojny przeciw królowi, który jest odstępcą, [ale] który nie porzucił wyznawania islamu, lecz łączy obrzędy islamskie z pogańskimi, jak to w większości czynią królowie w Hausie, jest [także] zgodne z *idźmq*, i że przejście władzy od niego jest zgodne z *idźmq*; [XVI] I że prowadzenie wojny przeciw muzułmanom schodzącym na złą drogę (*al-muhammalin min al-muslimiñ*), którzy nie uznają zwierzchności żadnego emira wiernych, jest zgodne z *idźmq*, jeśli wezwani do podporządkowania się odmawiają; [walczyć z nimi trzeba tak długo] aż się zostaną podporządkowani; [...] [XX] I że odmowa posłuszeństwa Przywódcy Wiernych i jego wysłannikom jest niezgodna z *idźmq*; [XXIV] I że prowadzenie wojny przeciw wspólnocie odstępców od wiary (*jurna 'at al-murtaddin*) jest zgodne z *idźmq*, i że ich dobytek jest łupem (*Ja i un*); a w kwestii brania ich do niewoli są dwie opinie: jedna, szeroko rozpowszechniona, zabrania tego, a druga mówi, że czyniący to nic narusza [prawa], jeśli działa zgodnie z autorytetem potwierdzającym legalność takiego działania (Kuś 88–89).

Zdaniem Macieja Kusia, który przytacza dokument w całości, wyraźnie widać, że w okresie powstania tekstu fulbejscy liderzy mieli już opracowany precyzyjny plan działań przeciwko władcom hauszańskim (Kuś 89). Usman dān Fodio wymienia ich zresztą wprost jako tych, którzy nie porzucili wprawdzie wyznawania islamu, ale łączą obrzędy islamskie z pogańskimi, dlatego *dżihad* przeciw nim i pozbawienie ich władzy są uzasadnione. W rozwijającym się *dżihadzie* zwolennicy Przywódcy Wiernych pokonali nie tylko władcę Gobiru w 1808 r., ale także podbili większość państw Hausa i ustanowili imperium rządzone przez uczonych z ludu Fulbe. Od 1809 r. największego znaczenia nabrało miasto Sokoto, które uczyniono stolicą nowego państwa. Usman dān Fodio był również autorem kilkuset prac z dziedziny nauk islamskich, które to dzieła wywarły decydujący wpływ na intelektualny, religijny i polityczny rozwój islamu w stworzonym imperium Sokoto, jak również w innych częściach Afryki Zachodniej. Trzon jego armii tworzyła biedota fulbejska i hausajska. Wśród przywódców dominowali Fulbe. *Szejch* w początkowej fazie wojny wręczył 14 sztandarów, co oznaczało praktycznie mianowanie podległych mu emirów dla państw, które mieli utworzyć mieczem. Z ludu Fulbe wywodziło się 13 z nich, wskazując tym samym na wyraźnie etniczny charakter świętej wojny i przesłaniając tym samym religijne motywy walk.

Zachęceni sukcesami militarnymi w kraju, Fulbe skierowali swoją uwagę na sąsiednie, potężne imperium Bornu, tym bardziej, że na początku XIX w.

było ono wyraźnie osłabione, o czym świadczyło m.in. uniezależnienie się od niego państewka Bagirmi. Imperium rządził schorowany *mai* Ahmad. Nominalnie podlegały mu zwasalizowane państwa Hausa: Kano, Zaria, Daura i Katsina. Dlatego też wysłał on z odsieczą do Kano oddział, który został pokonany wraz z wojskiem Kano. Armia Fulbe poszła za ciosem i w 1808 r. zajęła Gazargamu, stolicę Bornu. Uzasadnienie teologiczne i prawne owej nowej walki nie uległo zmianie, gdyż Bornu wspomagało państwa władców Hausa. *Mai* Dunama – syn Ahmada – zwrócił się z prośbą o pomoc do uczonego Muhammada al-Amına, gorliwego zwolennika Kadiriji, rezydującego w miejscowości Ngala. Dzięki niemu bractwo to rozpowszechniło się na terytorium Bornu. Był on także doświadczonym wojownikiem zwanym powszechnie *szejchem* al-Kanemim, który, stojąc na czele oddziałów utworzonych przez Kanembu, Arabów Szuua i resztki armii Bornu, odzyskał Gazargamu i zabił emira Fulbe – Gwani Mukhtara. Jednakże Fulbe nie ustępowali. W 1809 r. emir Ibrahim Zaki ponownie zdobył Gazargamu. Co więcej, również ponownie *mai* Dunama poprosił o pomoc *szejcha* al-Kanemiego, a ten pokonał oddziały Fulbe, stając się faktycznym władcą Bornu. To właśnie pod jego panowaniem Kanembu zintegrowali się mocno z ludem Kanuri, głównie poprzez związki małżeńskie. Ponadto przeniósł on stolicę administracyjną Bornu do Kukawa oraz odbudował zwierzchnictwo Bornu nad Bagirmi²⁰.

Wojnie Fulbe przeciw Bornu towarzyszyła polemika listowna pomiędzy Usmanem dan Fodio a jego synem Muhammadu Bello i al-Kanemim. Na argumenty przywódców Fulbe odpowiadał bardzo trafnie, odwołując się do Koranu i tradycji islamu. W jednym z listów pisze:

Wśród najważniejszych waszych argumentów, oskarżających wiernych o pogaństwo, jest wytykana przez was praktyka emirów jeżdżenia do pewnych miejsc celem składania tam ofiar-jałmużny, odsłanianie głów przez wolne kobiety, zagarnianie mienia sierot i niesprawiedliwość w sądach, a także branie łapówek. Ale żadne z tych pięciu oskarżeń nie upoważnia was do czynienia tego, co robicie. Co zaś się tyczy praktyki emirów, jest to przynosząca hańbę herezja i rzecz jasna należy ją potępiać. Powinno się jej zakazać, a w stosunku do sprawców takich czynów trzeba okazać dezaprobatę. Ale ci, którzy je popełniają, nie stają się przez to poganami. Żaden z nich nie twierdzi, że są one szczególnie skuteczne, ani też nie ma zamiaru łączyć tych rzeczy z kultem Allaha. Wręcz przeciwnie, tłumaczą się wynikającym z niewiedzy przekonaniem, że jałmużna udzielana w taki sposób lepsza jest od każdej innej [...] Weźcie na przykład Damiettę, wielkie miasto muzułmańskie położone między Egiptem i Syrią, miejsce rozwoju nauki i islamu. Jest tam drzewo i zwykli ludzie postępują wobec niego tak, jak postępowali nie-Arabowie. Ale żaden z uczonych nie ma zamiaru ich zwalczać, ani też nie nazywa ich poganami (Piłaszewicz 1994, 112).

W dalszej części listu przyznaje, że chodzenie wolnych kobiet z odkrytą głową i branie łąpówek to grzechy, jednakże nieczyniące muzułmanów poganami.

Wskutek tych sporów zaniechano walki oraz jasno wytyczono, na drodze dyplomatycznej, strefy wpływów obu państw, co uzasadnił, także religijnie, Muhammadu Bello w piśmie skierowanym do Bornu:

Wyznajemy tę samą religię i nie przystoi, aby nasi poddani walczyli ze sobą. Między naszymi państwami żyją pogańskie plemiona Bedde, na które wolno nakładać kontrybucję. Przestrzegajmy tej granicy. To, co leży na wschód od ich kraju, będzie wasze. Co zaś leży na zachód, niech będzie nasze (Piłaszewicz 1994, 113).

W okresie kolonialnym Kadirijja zostało oficjalnie uznane przez Brytyjczyków, a sułtana Sokoto postrzegano jako niekwestionowanego przywódcę bractwa w północnej Nigerii. Ponadto było ono popularne też wśród elit Fulbe w północnym Kamerunie.

Ekspansja Tidżaniji

Ogłoszony przez *szejcha* Usmana dan Fodio *dżihad* wywarł decydujący wpływ na życie Fulbe w północnym Kamerunie. Na wieść o jego sukcesach lokalni wodzowie tego ludu buntowali się przeciwko miejscowym wodzom plemiennym. Usman dan Fodio wybrał *modibo* Adama²¹ na dowódcę frontu południowego²². Zorganizowana przez niego armia odniosła liczne sukcesy militarne. Podczas tej wieloletniej wojny pojawił się podstawowy tytuł i urząd w dzisiejszej strukturze społeczno-politycznej Fulbe – *lamido*²³. Adama mianował za swego życia ponad 40 *lamibe*. Pod koniec XIX w. emirowi z Yola podlegało około 70 lamidatów (Piłaszewicz 1994, 114–116). Miejscowa ludność Kirdi została zepchnięta do defensywy, poddając się lub chroniąc w tzw. strefach refugialnych, najczęściej w górach i na terenach bagnistych, gdzie kawaleria Fulbe (główna siła ich armii) miała ograniczone pole działania.

Pod koniec XIX w. pojawili się w północnym Kamerunie europejscy konkurenci dla Fulbe. Szybkiego podboju Kamerunu dokonali Niemcy. Decydującą bitwę z emirem Zubairu z Yola o panowanie nad Kamerunem północnym stoczono w styczniu 1902 r. pod Maroua. Podpisany po zakończeniu pierwszej wojny światowej traktat wersalski i ugoda londyńska z 10 lipca 1919 r. podzieliły Kamerun na części: angielską i francuską. Północny Kamerun znalazł się w rękach Francuzów.

Od początku, zarówno niemiecka administracja kolonialna w północnej części Kamerunu, jak i francuska na większości swoich terytoriów, wprowadziły system rządów pośrednich, powierzając lokalną władzę wykonawczą i sądowniczą pierwszym kolonizatorom tych ziem, czyli feudalnym władcom Fulbe. Dla Kirdi z północnego Kamerunu rozpoczął się długi okres bezwzględnego wyzysku gospodarczego i ucisku religijnego, w tym podbijanie niezależnych jeszcze ugrupowań Kirdi przy użyciu siły w majestacie prawa europejskiego. Bunty tłumiono krwawo, niekiedy przy współdziałaniu oddziałów francuskich i sił lokalnych władców muzulmańskich, albo uciekano się do przesiedleń (Kurek 117).

Ponadto na przełomie XIX i XX w. można zaobserwować powolne przechodzenie *lamibe* Fulbe z bractwa Kadirija do bractwa Tidżanija, przy widocznym jednocześnie wzroście egalitarności tego ostatniego, do którego przystępowały już nie tylko elity Fulbe.

Bractwo Tidżanija zostało założone przez Ahmada Tidżaniego (1737–1815), Berbera z Algierii. Po odbyciu kilkuletniej pielgrzymki do Mekki w 1871 r. osiadł w Bu Semghun na Saharze, gdzie miał ujrzeć na jawie proroka Mahometa nakazującego mu założenie nowego bractwa. Ponadto Mahomet przekazał A. Tidżanemu *wird*, czyli litanię nowego bractwa. Namówiony przez jednego z uczniów, A. Tidżani przeniósł się do Fezu w Maroku, gdzie życzliwie przyjął go sułtan i w którym to mieście założył *zawiję* (ośrodek modlitewny i szkolny)²⁴. Ahmad al-Tidżani uważał się za człowieka bezgrzesznego, a swoje bractwo wynosił ponad inne, domagając się od swych zwolenników zerwania z nimi. Członkowie bractwa wierzą, że ich *szejchowie* tworzą hierarchię duchową i że każdy z nich ma swoje funkcje i obowiązki, stosownie do swej rangi. Na czele tej hierarchii stoi jeden *szejch* – *Quib* (Filar), czyli założyciel bractwa. Jako jedyny ma poprowadzić swoich stronników do raju, bez sądu bożego i kary za popełnione grzechy. Bezpośredni kontakt Ahmada al-Tidżaniego z Prorokiem miał zapewnić Tidżaniji wyjątkowy status na tle innych ścieżek sufickich. Na terenie północnej Nigerii idee bractwa Tidżanija zaczął propagować Al-Hadżdż Umara Talla (1794–1864) znany także jako Umar al-Futi, wywodzący się z Senegalu wielki propagator bractwa, bliski Fulbe dzięki swemu tukulerskiemu pochodzeniu. Bardzo szybko stał się zwolennikiem „islam militarnego”, propagując idee *dżihadu*, dopóki nie znikną politeizm i prześladowania muzulmanów. W 1826 r., podczas swojej podróży do Mekki, zatrzymał się na kilka miesięcy w Sokoto. W drodze powrotnej w 1833 r. dotarł wpierw do Bornu, spotykając m.in. *szejcha* al-Kanemiego, a potem ponownie do Sokoto, gdzie przebywał przez kilka lat. Zaprzyjaźnił się z Muhammadem Bello. Uczestniczył w jego wyprawach wojennych oraz poślubił jedną z jego córek. W Sokoto napisał też kilka ze swych dzieł. We-

dług pośmiertnych informacji Muhamadd Bello miał potajemnie stać się pod jego wpływem członkiem Tidżanijji. Z pewnością zasługą Al-Hadżdż Umara Talla było wprowadzenie do bractwa każdego, kto wyraził taką wolę, bez względu na płeć, wiek i status społeczny, co przyczyniało się do popularyzacji bractwa w szerokich kręgach (Siwierska 33–49; Piłaszewicz 1976).

Bractwo to wzrosło w siłę na przełomie XIX i XX w., upowszechniając się w szybkim tempie najpierw w kręgach arystokracji Fulbe, a następnie w niższych warstwach. Od strony prawnej dominowała w nim szkoła malakicka. W wymiarze religijnym wszystko pozostało w lamidatach pozornie bez zmian. To *lamido* był odpowiedzialny za struktury religijne wspólnoty mużułmańskiej. On decydował o obsadzie ważnych stanowisk na swoim terenie, takich jak *imam* (odpowiedzialny za kult), pierwszy sędzia *szariatu* (*alkali*), drugi sędzia szariatu (*wajiri*) czy *malum*, przy czym często *malumów* nazywano w potocznej francuszczyźnie północno-kameruńskiej *marabutami*. *Marabut* pełnił bowiem nie tylko funkcję *maluma*, ale jako osobisty doradca *lamido* posługiwał się również praktykami magicznymi, wytwarzając *gris-gris*²⁵. Z reguły te stanowiska obejmowali Fulbe. Duchownych mużułmańskich kształcono najczęściej w Nigerii, w położonych blisko granicy miastach Yola i Maiduguri. Było to zgodne z tradycyjnymi powiązaniem islamu reprezentowanego przez Fulbe. Powstały też kameruńskie ośrodki ich kształcenia (Saad i Abba 23–52).

Fulbe jako członkowie bractwa mieli urzeczywistniać tradycyjne powinności wszystkich mużułmanów, a ponadto zobowiązani byli do specyficznej dla bractwa praktyki modlitewnej, polegającej na odmawianiu dwa, trzy razy dziennie *wird*, przynajmniej raz w ciągu dnia dziennie oficjum zwanego *wazifa* i modlitwy zbiorowej *hadra* wypowiedanej co piątek. *Wird* tworzą: formuła pokutna odmawiana 100 razy, modlitwa do proroka Muhammada odmawiana 100 razy i mużułmańskie wyznanie wiary, wypowiedane również stokrotnie. *Wazifa* obejmuje: formułę pokutną, wypowiedaną trzydziestokrotnie, modlitwę otwierającą, recytowaną 50 razy, mużułmańskie wyznanie wiary, wypowiedane stokrotnie oraz modlitwę *Perła doskonałości* i dwunastokrotnie odmawianą modlitwę do założyciela bractwa. Na *hadrę* składa się: wyznanie wiary wypowiedane 1000 lub 1600 razy oraz sześciusetkrotnie powtarzanie imienia proroka (Piłaszewicz 1994, 206–209; Siwierska 186–209). Ponadto owi członkowie bractwa powinni nosić długie spodnie i krótką (niedługą) brodę oraz uiszczać podatek (*zakaat*²⁶) na rzecz *laimbe*. Istotne miejsce zajmowały też rytuały pogrzebowe (*saraka*). Innym jeszcze zwyczajem Tidżanijja w Kamerunie było uświęcanie *lamibe* i ich rodzin oraz mauzolea budowane na cześć dawnych *lamibe*.

Trudno jest dzisiaj wymienić przyczyny, które skłoniły Fulbe do masowego przejścia z bractwa Kadirijja do Tidżanijja w relatywnie krótkim czasie.

Wydaje się, iż ich przynależność do jednego i drugiego bractwa była dość koniunkturalna, koncentrująca się na zdobyciu i zachowaniu władzy, tym bardziej, że w swoim przekonaniu tylko oni w tej części Afryki reprezentowali prawdziwy, „czysty” islam i to właśnie ich struktury powinny pozostawać w jego centrum.

Nowe ruchy radykalne, kontestujące islam Fulbe

Sytuacja nie uległa wielkiej zmianie po uzyskaniu przez Kamerun niepodległości. Pierwszym prezydentem formalnie niepodległego Kamerunu został w 1960 r. Ahmadou Ahidjo²⁷, muzułmanin (Peul) z północy, urzędnik pocztowy i wielki zwolennik współpracy z Francją. Do jego rządzącej partii – Unii Kameruńskiej (UC) – przynależeli niemal wszyscy *lamibe* z Północy. Tym samym otrzymywali obietnicę utrzymania swej dominacji politycznej i gospodarczej. Ta sytuacja może tylko z pozoru prawie wcale nie zmieniła się za rządów Paula Biya, drugiego – i jak dotąd ostatniego – prezydenta Kamerunu (od 1982). Istotny punkt stanowiło włączenie przez niego *lamibe* w 1982 r. w struktury administracji państwowej, co dawało im stanowisko i uposażenie rządowe oraz jednocześnie uzależniało od prezydenta, tym samym ograniczając ich władzę, włącznie z zasadami nominacji na posadę. Kiedy trzy lata później, w 1985 r., P. Biya zmieniał nazwę jednopartyjnej struktury na Kame-ruński Ludowy Związek Demokratyczny (Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounaise – RDPC), *lamibe* poparli go prawie jednogłośnie.

Silny wpływ na zmiany w miejscowym islamie wywarła także polityka zagraniczna Kamerunu, zwłaszcza utrzymywanie bliskich związków z krajami muzułmańskimi, szczególnie z Arabią Saudyjską i Egiptem. Owe kraje wspierały chociażby coraz liczniejsze wyjazdy młodych muzułmanów kameruńskich na studia, także islamskie, m.in. na Islamski Uniwersytet Medyny i Al-Azhar w Egipcie. Ponadto z tych krajów posyłano nauczycieli i innych pracowników do Kamerunu. Co więcej, finansowały one budowę meczetów i ośrodków kultury muzułmańskiej w Kamerunie. Owe powiązania z Arabią Saudyjską i Egiptem oraz pokoleniowe i etniczne w społeczności muzułmańskiej przyczyniły się do rozwoju islamskich idei fundamentalistycznych w Kamerunie. Paradoksalnie przypominały one dawne idee Fulbe z okresu *dżihadu*, które zostały teraz obrócone przeciw nim samym. Bazowały one na rozmaicie interpretowanym powrocie „do źródeł”. Dla fundamentalistów obecny islam jest nie do przyjęcia, uległ bowiem degradacji, zanieczyszczeniu. Drogę do tego typu myślenia torował salafizm (arab. *salafijja* od *salaf*, „przodkowie”). Mimo iż zaistniał w łonie islamu sunnickiego w XIX w., to

za jego pioniera uważa się Ibn Tajmiję, teologa działającego o wiele wcześniej, bo w XIII i XIV w., wychowanego w duchu wierności prawu hanbalickiemu i literalizmu (*zahiryzm*) w odczytywaniu Koranu. W imię „czystości” islamu walczył m.in. z oddawaniem czci przodkom, gdyż traktował ją jako „kult świętych”, heretycki i, co więcej, pochodzący od chrześcijan, nawet gdy odwiedzano groby Mahometa, Alego czy innych wybitnych muzułmanów. Alawitów – odłam islamu – traktował jako większych heretyków niż Żydzi i chrześcijanie, chociaż i te grupy były przez niego atakowane. Ostro walczył również z szyizmem. Dużo miejsca poświęcał w *fatwach* zbrojnemu *dżihadowi* i związanemu z nim męczeństwu, które będzie wynagrodzone w raju. Wzorem byli dla niego pierwsi muzułmanie (*salaf*) i ich więź z Bogiem, której nie sposób wyjaśnić, odwołując się do racjonalizmu, gdyż mocno zniekształcił on pierwotny islam. W jednej z *fatw* uznał *dżihad* *mameluków* przeciwko Mongołom – którzy byli muzułmanami sunnickimi – za dozwolony, a nawet obowiązkowy. Uważał wreszcie, że prawa zawarte w Koranie i Sunnie zapewniają w każdej czasoprzestrzeni odpowiednie funkcjonowanie państwa. Owe wybrane z jego nauczania elementy odżyły w XIX stuleciu w nurtach reformatorskich wewnątrz islamu sunnickiego, nawiązujących do myśli Ibn Tajmijji. Co więcej, jego myślą inspirował się także m.in. wahabizm, który pojawił się w XVIII w. na terenie Arabii. Nazwa tego nurtu pochodzi od Muhammada Ibn Abd al-Wahaba, który w wojnie lokalnych (muzułmańskich) plemion opowiedział się za rodem Saudów. W celu religijnego usprawiedliwienia ich walki z innymi muzułmanami twierdził, że owi inni nie wyznają prawidłowo islamu, a miało o tym świadczyć np. odwiedzanie grobów Mahometa i jego towarzyszy oraz innych wielkich mężów islamu. Uznał to za politeizm, a także za religijną innowację. Ponadto sprzeciwiał się nurtom mistycznym w islamie (Danecki 53–54). Nic zatem dziwnego, że tym razem to przedstawiciele prozelityzmu wahabickiego zarzucili islamowi Fulbe odejście od pierwotnej „czystości” i pogaństwo. Ruch ten przybrał na sile w latach osiemdziesiątych XX w. i rozwijał się głównie w miastach na południu kraju, mianowicie w Jaunde, Douala, Bafia i Mbalmayo, ale znalazł też liczne grono zwolenników w Fouban oraz nieco mniejsze w ośrodkach miejskich położonych dalej na północ. Rozwój wahabizmu wspierany jest otwarciem przez rządowe finansowanie znad Zatoki Perskiej i z Egiptu, a obejmuje budowę meczetów, szkół koranicznych (*madras*), promowanie języka arabskiego, popularyzację Koranu w języku francuskim, tworzenie bibliotek czy posyłanie kaznodziejów wahabickich do Kamerunu. Wykorzystują również media społecznościowe.

Drugi ważny ruch ekstremistyczny, wymierzony przeciwko islamowi Fulbe, zrodził się w Nigerii w 2002 r. jako *Boko Haram*, a poprawnie: Spo-

łeczność Ludzi Sunny, Misji i *Dżihadu*. Odwoływał się do idei salafickich. *Boko Haram* zaczęło od 2009 r. przenikać na teren północnego Kamerunu, do administracyjnego regionu Daleka Północ. Od 2011 r. tworzy swoje struktury w departamentach Mayo-Sava i Mayo-Tsanaga, a od 2014 r. północna część kraju stała się także obszarem ataków jego bojowników. Znowu – paradoksalnie – w ideologii ruchu wyraźnie nawiązuje się do myśli i dzieł Usmana dan Fodio, jednakże jest on wymierzony w północnym Kamerunie w (elity?) Fulbe. W miastach południowej części kraju pojawiły się ponadto inne ruchy reformatorskie, kontestujące tradycyjny islam kameruński (islam Fulbe), lecz nie oddziałują one tak silnie, jak wspomniane dwa prądy ekstremistyczne.

BIBLIOGRAFIA

- Baskouda, Jean Baptiste. *Kirdi est mon nom*. Yaoundé: Saint-Paul, 1993.
- Brakoniecka, Sabina. *Boko Haram: koncepcja reformy islamu w północnej Nigerii*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2018.
- Cuoq, Joseph M. *Les musulmans en Afrique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1975.
- Danecki, Janusz. *Podstawowe wiadomości o islamie*. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1998.
- Dictionary of the Kanuri language*. Red. Norbert Cyffer i John Hutchison. University of Maiduguri, Dordrecht, Holland, Providence, RI, U.S.A: Foris Publications, 1990.
- Kurek, Antoni. *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1988.
- Kuś, Maciej. *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2003.
- Lacroix P.-F. *Le peul*. W: *Les langues dans le monde ancien et moderne*. Red. Jean Perrot. T. 1. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1981. 19–31.
- Nosowski, Jerzy. *Wstęp*. W: Qušairī, ‘Abd-al-Karīm Ibn-Hawāzin-al-. *Ar-Risāla al-Qušayriyya czyli Traktat o sufizmie imama Abū al-Qāsima al-Qušariego (986–1072)*. Tłum. Jerzy Nosowski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1997. 7–12.
- Piłaszewicz, Stanisław. „Bractwo Tidżanijja w Afryce Zachodniej.” *Euhemer* (1976) 4: 29–42.
- Piłaszewicz, Stanisław. *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Saad, Hamman Tukur. Abba, Isa Alkali. „Islamic scholarship across the Nigeria Cameroon border: The case of the old Adamawa Emirate.” *Frankfurt am Mainer Afrikanistische Blätter* (1994) 6: 23–52.
- Santerre, Renaud. Mercier-Tremblay, Céline. *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1982.
- Seignobos, Christian. Tourneux, Henry. *Le Nord-Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire de termes anciens et modernes. Province de l'Extrême-Nord*. Paris: IRD Karthala, 2002.
- Seydou, Christiane. *Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul: peul – franis – anglais – A Dictionary of Verb Roots in Fulfulde Dialects: Fulfulde – French – English*. Paris: Karthala, 1998.
- Siwierska, Ewa. *Bractwo Tidżanijja w świetle piśmiennictwa hausa*. Warszawa: Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.

Tourneux, Henry. Dairou, Yaya. *Vocabulaire peul du monde rural: Maroua-Garoua (Cameroun)*, Paris; Karthala DPGT, 1999.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1979.

Jarosław Różański OMI – prof. dr. hab., misjolog–afrykanista, religioznawca. Od 1999 r. pracuje na UKSW w Warszawie (kierownik Katedry Misjologii). Główne zainteresowania Afryką pogłębione zostały przez pobyty badawcze związane przeważnie z klasycznie pojmowaną strefą Sudanu Środkowego, ze szczególnym uwzględnieniem północnego Kamerunu. Autor kilkunastu książek naukowych oraz ponad 140 artykułów naukowych, j.rozanski@uksw.edu.pl

¹ *Fulbe* – dla języka *fulfulde*, przyjęte w większości grup nim mówiących, ale w Gwinei można spotkać termin *fulde*, w Senegalu *pulaar*. Francuskie *peul*, niekiedy zapisywane było jako *peulh*, a pochodzi z *wolof* (pół). Angielskie *fulani* pozostaje pod wpływem hausa. Niekiedy autorzy niemieckojęzyczni używali: *ful*, zaś anglosascy: *fula*. W języku fulfulde: w lm. *Pullo*, w lp. *Fulbe*. Wiele grup etnicznych w Czadzie nazywa ich: *Fellata* (Lacroix 19–31).

² Fr.: lp. *lamido*, lm. *lamidos*, *lamibé*, *lamibbe*; fulfulde: lp. *laamiido*, l. mn. *laamiibe*.

³ Niekórzy poszukują nazwy *Kirdi* w języku bagirmi (lm. *kerdad*) – „Niewierni”, „Poganie” (Kurek 31). Jeszcze inni wskazują na język kanuri, gdzie istnieje słowo *kirdi* w znaczeniu „poganimin”, „apostata” (Cyffer i Hutchison 93). Wydaje się jednak, że ten termin pochodzi od arabskiego *qird* oznaczającego małpę (Wehr 885). Mimo pejoratywnego znaczenia nazwa ta przyjęła się dość powszechnie w literaturze europejskiej. Obejmuje ona różnorodne grupy etniczne. Po uzyskaniu niepodległości przez Kamerun rozpoczął się interesujący proces rodzenia się nowej świadomości *Kirdi*, przekraczającej podziały etniczne (Baskouda 74).

⁴ W języku fulfulde *modi b'be*, lp. *moodibbo*.

⁵ To arabski termin oznaczający dosłownie „stawanie się sufim”, chociaż ogólnie tłumaczony jako „sufizm”. Etymologie tego terminu są różne. Niekórzy wskazują, że pochodzi od *suf* – „wełna” i tym samym nawiązuje do ascetycznego ubrania proroków i świętych na Bliskim Wschodzie. Inni wskazują również powiązanie z *safa* („czystość”), *safwa* („wybrani”) lub *suffa* – rodzaj platformy, na której siedziały grupy ubogich muzułmanów, współczesnych Mahometowi.

⁶ Termin arabski oznaczający drogę lub ścieżkę do Boga w mistycznych pismach sufich. Z jednej strony nauczyciele suficy często podkreślają, że istnieje tylko jedna ścieżka duchowa, ale z drugiej strony wielu twierdzi, że istnieje tak wiele ścieżek do Boga, jak liczne są ludzkie dusze.

⁷ *Shehu* – „mędrzec”, „uczony”. Ten honorowy tytuł pochodzi z języka arabskiego, gdzie dosłownie oznacza mężczyznę w podeszłym wieku, starca – z założeniem, że zna on Koran na pamięć.

⁸ W islamie społeczność wiernych – muzułmanów. Miała zastąpić dotychczasowe więzy społeczne.

⁹ Zmarł w 1504 r.

¹⁰ Przez niektórych teologów muzułmańskich termin stosowany jest jedynie wobec politeistów, w zasadzie jednak obejmuje wszystkich nie-muzułmanów, a także odstępców od islamu.

¹¹ Kalif – arab. *halifa* („następca”) – to tytuł następcy Mahometa. Kalif był świeckim i religijnym przywódcą społeczności muzułmańskiej. Jako że Mahomet nie wyznaczył następcy, po śmierci wodza wybrała starszyzna plemienna.

¹² Abu Bakr – teść Mahometa, po którego śmierci został pierwszym kalifem (632–634).

¹³ Umar Ibn al-Chattab, drugi kalif (634–644).

¹⁴ Usman Ibn Affan, trzeci kalif (644–656).

¹⁵ Ali Ibn Abi Talib, czwarty kalif (656–661).

¹⁶ *Jusuf* to starotestamentalny Józef, syn Jakuba i Racheli, sprzedany przez braci do Egiptu.

¹⁷ *La ilaha illa Allah wa-Muhammad rasul Allah* – „Nie ma boga prócz Allaha [Boga], Mahomet jest wysłannikiem Allaha [Boga]”.

¹⁸ *Sarkin Musulmi* – to tytuł w języku hausa, w języku fulfulde: *laamiido juulbe* (Piłaszewicz 1994, 106; Seignobos i Tourneux, 166). Tytuł ten (w j. arabskim: *Emir al-Mu'minin*) sięga korzeniami czasów pierwszych kalifów, przypisano go bowiem Umarowi Ibn al-Chattabowi, drugiemu następcy Mahometa.

¹⁹ *Ijma* – (arab.) „zgoda”, „jednomyślność” jako jedna z ważnych podstaw prawnych (po Koranie i Sunnie) w tradycji muzułmańskiej.

²⁰ Po śmierci al-Kanemiego rządy objął jego syn Umaru (1837–1881), który w 1846 r. położył kres tysiącletniemu panowaniu dynastii Sajf, skazując na śmierć *mai* Ibrahima spiskującego przeciwko niemu z władcą Wadaj.

²¹ Adama bii Ardo Hassana (1786–1847), bardziej znany jako *modibo* Adama. Był uczonym i jednocześnie świętym wojownikiem. Studiował islam w Bornu i kraju Hausa. W 1805 lub 1806 r. przywódcy Fulbe w Gurin wybrali poselstwo do Usmana dan Fodio. Znalazł się w nim także Adama ze względu na reputację pobożnego i znajomość kraju. *Szejhu* Usman podarował mu flagę, symbol dowodzenia w swej armii. W ten sposób Adama stał się jednym z najbardziej gorliwych krzewicieli idei Usmana. Od jego imienia pochodzi geograficzna nazwa: Adamawa (Kuś 163–171).

²² W języku fulfulde *Fombina* – „Kraj Południa”.

²³ Termin z języka fulfulde (lp. *laamiido*, lm. *laamiibe*) oznaczający wybitnego władcę muzułmańskiego. Fr. lp. *lamido*, lm. *lamidos*, *lamibé*, *lamibbe*. W języku fulfulde jest to pochodna od rzeczownika *laamu* – „władza” (Tourneux i Daïrou 71). Czasownik *laam* oznacza „panować”, „rządzić”, „być władcem”, „dowodzić” w sensie przywództwa wojskowego (Seydou 377).

²⁴ Termin *zawiya* (dosłownie: „kąt”, „miejsce schronienia”) jest używany w Maghrebie. Oznacza ona zazwyczaj kompleks budynków otoczonych murem, wśród których jest meczet, szkoła koraniczna, pomieszczenia dla *szejcha* i jego rodziny, dla uczniów i pielgrzymów oraz mauzoleum ze zwłokami założyciela.

²⁵ *Gris-gris* – termin zanotowany w XVII stuleciu w Senegal, oznaczający amulet uzdrawiający. Niektórzy twierdzą, że jest to zniekształcona forma francuskiego słowa *guéri* – „wyleczony”. To słowo, przez portugalski z Gwinei Bissau (w formie *grigri*) miało powrócić do francuskiego (Seignobos i Tourneux 127).

²⁶ Zniekształcona forma z języka fulfulde (*zakka*). Pochodzi od arabskiego *zakāh*.

²⁷ Urodził się w dniu 24 sierpnia 1924 r. w Garoua.