

Z dziejów islamu w Afryce Zachodniej

Bara N'Diaye

bara.ndiaye@uwm.edu.pl
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski



Adiunkt w Instytucie Historii i Stosunków Międzynarodowych UWM w Olsztynie. W pracy badawczej koncentruje się na problematyce współczesnej Afryki, relacjach francusko-afrykańskich oraz systemach medialnych na świecie. W 2010 opublikował monografię *Françafrique. Stosunki francusko-afrykańskie – wczoraj i dziś* oraz założył czasopismo naukowe „Olsztyńskie Studia Afrykanistyczne”, którego jest redaktorem naczelnym. W 2011 wydał podręcznik akademicki *Współczesna Afryka Subsaharyjska. Wybrane zagadnienia*. W 2012 opublikował monografię *Problematyka afrykańska w mediach francuskich na przykładzie dziennika „Le Monde” 1990-2010*. Współinicjator i organizator „Dni Afryki w Olsztynie” (od 2004). W 2014 otrzymał stopień doktora habilitowanego nauk społecznych w dyscyplinie nauk o polityce w Instytucie Politologii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Islam, religia i sposób życia jednej piątej populacji świata, obecnie obarczony jest odpowiedzialnością za wiele tragicznych wydarzeń, niejednokrotnie kojarzy się go także z terroryzmem. Jaki jest zatem islam w Afryce Zachodniej? Jak i kiedy tam dotarł? Jak praktykuje go ludność lokalna? Autor będzie starał się odpowiedzieć na postawione pytania na przykładzie bractw religijnych w Senegal, które charakteryzują islam w tym kraju. Zebrany materiał źródłowy oraz przeanalizowana literatura przedmiotu pozwoliły też autorowi sformułować tezę o zafrykanizowaniu islamu, co jego zdaniem pozwala mówić o islamie jako religii afrykańskiej.

Islam i Afryka od wieków były ze sobą nierozzerwalnie związane. Afryka to kontynent, który służył jako schronienie dla pierwszego pokolenia muzułmanów uciekających przed prześladowaniami Kurajczytów na początku Objawienia. Z Półwyspu Arabskiego islam szybko rozprzestrzenił się we wszystkich kierunkach geograficznych. W drugiej połowie VII wieku (w 670 roku) dotarł na wschód Afryki Północnej, zaś w VIII wieku do Afryki Zachodniej.

Pierwszy saharyjski ruch muzułmański, zmierzający do założenia wielkiego państwa, został utworzony przez Almorawidów¹. Ruch brał początek od swojej kolebki w dolnym biegu rzeki Senegal i rozprzestrzenił się w kierunku południowym ku Ghanie oraz na północ ku Maroku. Muzułmańscy historycy arabscy zaczęli pisać o Afryce Zachodniej na początku VIII wieku, nazywając ją *Bilad es Sudan* (Kraina Czarnych). Potwierdzają to zachowane zapiski arabskich kronikarzy, historyków i podróżników, w tym Al-Masudiego, Al-Bakriego (1029-1094), Ibn Batuty (1304-1369) i innych. Historią w jej współczesnym rozumieniu zajmował się także pochodzący z Tunezji Ibn Khaldun (1332-1406), któremu przypisuje się utworzenie arabskiej filozofii historii i socjologii. Jest on autorem m.in. historycznego dzieła *Kitab al-ibar*, w którym opisał historię Arabów, Berberów i Persów. Zdaniem brytyjskiego historyka Johna Donnelly'ego Fage'a, gdyby zachodni naukowcy zainteresowali się badaniami i pracami Ibn Khalduna, arabski uczyony mógłby uzurpować sobie prawo do tytułu, jaki dierży Herodot, ojciec historii. Jednakże zachodni badacze uznali za właściwe przemilczeć jego dorobek naukowy, być może właśnie dlatego, że był Afryka-

¹ „Początki Almorawidów giną w mrokach legend. Mawiano, że wódz berberyjskiego plemienia Gudala, którego terytorium obejmowało większą część współczesnej Mauretanii, odbył obowiązkową muzułmańską pielgrzymkę do Mekki, a w drodze powrotnej towarzyszył mu marokański nauczyciel religijny imieniem Abd Allah Ibn Jasin. Jego nauczanie było tak skuteczne, że grono religijnie motywowanych ochotników założyło fortecę ribat przy ujściu rzeki Senegal. Nazwa Almorawidów została wkrótce nadana zwolennikom Ibn Jasina, niezależnie od tego, czy taki ribat rzeczywiście istniał. Podobnie jak inni Berberzy z zachodniej Sahary nosili oni *lisam*, czyli zasłonę na twarz jako zabezpieczenie przed pustynnym pyłem. Zakrywanie twarzy było cechą wyróżniającą Almorawidów, którzy zaczęli być znani w pozostałej części Afryki Północnej i na Półwyspie Iberyjskim jako *al-mutalassim* - «zamaskowani ludzie». Wojska Almorawidów posuwały się dalej na północ, podbijając Maroko, większą część Algierii i olbrzymie połacie Sahary. W roku 1062 jeden z ich przywódców imieniem Jusuf Ibn Tazufin założył miasto Marrakesz w południowym Maroku”. Źródło: D. Nicolle, *Islam. Historia - kultura - nauka. Dzieje islamu od powstania do końca XV wieku*, Poznań 2007, s. 154.

ninem, a znaczna część jego badań poświęcona była temu kontynentowi². Niezależnie jednak od tego pojmowanie historii jako procesu cyklicznego, wykorzystanie analizy oraz położenie akcentu na fakty czynią z Ibn Khalduna jednego z największych myślicieli i historyków ówczesnego okresu³.

Oprócz prac Khalduna zachowały się także kroniki i teksty innych arabskich podróżników oraz uczonych, między innymi Abd al-Rahmana al-Sadiego *Tarikh al-Sudan (Historia Sudanu)*, napisana w 1653 roku. Jest to opis historii i społeczeństwa Timbaktu od jego powstania aż do okresu rozkwitu. *Tarikh al-Fattash*, napisana przez Mahmuda Katisa, jest dodatkiem do tekstu al-Sadiego, który zawiera ważne informacje na temat prawa, administracji oraz dziedzictwa Timbaktu. Zarówno *Tarikh al-Fattash*, jak i *Tarikh al-Sudan* są dziś uważane przez specjalistów za cenne źródła badań nad historią Sudanu Zachodniego, regionu, w którym w okresie wczesnego średniowiecza rozwijały się zorganizowane państwa, przyciągające kupców arabskich i berberskich. Handel transsaharyjski sprowadzał do Afryki Zachodniej znaczne bogactwo, nowe rozwiązania gospodarcze, ale też islam.

W tamtym okresie dominującą potęgą stało się królestwo Ghany ludu Soninke. Jego stolicą było miasto zwane również Ghana, która obecnie jest południowowschodnim mauretańskim miastem Kumbi Saleh. Ghana kontrolowała dostęp do bogatych złóż złota w rejonie zbiegu granic współczesnych państw: Senegal, Gwinei oraz Mali. Te zasoby złota interesowały szczególnie mużulmańskich kupców, ale handel obejmował różnorodne towary – od wartościowych wyrobów luksusowych po niewolników i sól. Niektóre z saharyjskich królestw mużulmańskich były niezwykle bogate, potężne oraz posiadały wysoko rozwiniętą kulturę. Najbogatsze było królestwo Mali, które zastąpiło Ghany jako dominującą dotychczas siłę w Afryce Zachodniej⁴. Zdaniem polskiego historyka Michała Tymowskiego władcy Mali bardzo wcześnie przyjęli islam. W okresie rozkwitu, w XIII i XIV wieku, ich państwo uważane było za mużulmańskie. Jednak islam malijski różnił się znacznie od arabskiego, ponieważ warunki społeczne i polityczne były tu odmienne. W początkowym okresie islam propagowało środowisko dworskie działające pod przywództwem dynastii. Islam był więc na początku religią grupy rządzącej nie tylko w Niani, stolicy,

² B. N'Diaye, *Współczesna Afryka Subsaharyjska. Wybrane zagadnienia*, Olsztyn 2011, s. 40.

³ A. Adeniji, *L'Historiographie africaine, l'histoire universelle et le défi de la mondialisation*, „Bulletin du CODESRIA”, nr 1-2, 2004, s. 82.

⁴ D. Nicolle, *Islam...*, dz. cyt., s. 149.

ale także władców państwerek zależnych oraz grup rządzących dużymi miastami. Religia ta przyszła wraz z niektórymi zdobyczami cywilizacji arabskiej, takimi jak: wzorce polityczne oraz prawne, posługiwanie się pismem i kalendarzem muzułmańskim, a także umiejętność budowania meczetów⁵. Nie należy lekceważyć wpływu cywilizacji arabskiej na szybki rozwój oraz konsolidację wewnętrzną imperium Mali, polski historyk przestrzega jednak, że:

„Błędem byłoby [...] przecenianie znaczenia wpływów zewnętrznych. Z bogactwa bowiem wzorców, jakich dostarczyć mogła cywilizacja muzułmańska Maghrebu i Egiptu, wybierano tylko te, które znaleźć mogły zastosowanie w odmiennych warunkach gospodarczych i społecznych w Mali. Co więcej, zakres oddziaływania tych wpływów ograniczony był do górnych warstw społeczeństwa, nie obejmował natomiast szerokich rzesz ludności”⁶.

Wśród czynników faworyzujących rozpowszechnianie się w owym okresie kultury islamu poza sferą dynastii i działalności państwa należy wymienić osiedlanie się w dużych miastach Sudanu Zachodniego kupiectwa arabskiego oraz berberskiego. Zachowania, a także wzorce kulturowe przedstawicieli napływowego, zamożnego i wykształconego kupiectwa mogły być atrakcyjne dla ludności miejscowej. Fakt ten ułatwiał także rozpowszechnianie się islamu i powodował, że kupcy byli drugą obok dynastii siłą przyczyniającą się do islamizacji Mali. Budowanie meczetów miało też duże znaczenie dla propagowania islamu w Mali przez władze. Budowano je w XIII-XIV wieku w głównych ośrodkach miejscowych – Niania, Gao, Timbuktu. Najsłynniejszy Wielki Meczet w Dżenne zbudowany został w XIII wieku przez pierwszego muzułmańskiego władcę. Większa część struktury meczetu została wiernie zrekonstruowana w 1907 roku z zachowaniem charakterystycznej glinianej architektury średniowiecznego Mali. Dżenne było centrum szerzenia islamu, a wokół meczetów skupiały się grupy ulemów, pozostające pod opieką władcy. Zostały również utworzone pierwsze szkoły koraniczne, w których uczyła się młodzież męska z bogatych rodzin. Szerzenie islamu wspierały także pielgrzymki władców Mali do świątyń islamu (Mekki i Medyny). Prawie wszyscy królowie Mali odbyli *hadżdż*, czyli pielgrzymkę do Mekki (przez Egipt). Historia utrwaliła zwłaszcza wyprawę Mansy Musy I, który panował od 1312 do 1337 roku. Jego pielgrzymka była szcze-

⁵ M. Tymowski, *Historia Mali*, Wrocław 1979, s. 96.

⁶ Tamże, s. 97.

gólnie słynna ze względu na niebываłe bogactwo przywiezione przez Mansę i jego świętę, co podobno spowodowało spadek ceny złota na kairskim rynku⁷.

Podsumowując ten etap należy podkreślić, że co najmniej od XI wieku, wraz z początkiem ruchu Almorawidów, islam zyskiwał coraz więcej zwolenników na południe od Sahary. Jednak religia ta nie była popularna wśród całej ludności. Wyznawał ją dwór lub dynastia rządząca wraz z otaczającymi ich uczonymi muzułmańskimi, jak to miało miejsce w imperium Mali. W okresie od XI do XVII wieku poprzez handel i dzięki obecności marabutów na dworach królewskich islam rozwijał się w Sudanie Zachodnim. Niezależnie od tego procesu, do końca XVII wieku nie był on postrzegany jako religia, która mogłaby zmobilizować dość dużą liczbę zwolenników. Dopiero od schyłku XVII stulecia islam zaczął jawić się jako religia, która mogłaby być motorem pewnych zmian w społeczeństwie. W dalszej części naszych rozważań zasadne stanie się omówienie najważniejszych czynników, które miały istotny wpływ na owe zmiany.

Handel niewolnikami i islamizacja (XVI-XVIII wiek)

Pojawienie się Europejczyków u wybrzeży Afryki w XV wieku oraz rozwój handlu atlantyckiego, którego głównym „produktem” stał się niewolnik, zburzyły struktury gospodarcze, polityczne i społeczne Senegambii. Bezprecedensowa ekspansja niewolnictwa oraz handlu niewolnikami, czasami wspierane przez niektóre elity władzy, powodowała, że islam był jedynym sposobem ucieczki od rabunków i przemocy władz *ceddo*⁸.

W latach 1673-1677 w państwach północnej Senegambii rozwijał się rewolucyjny ruch religijny *Toubenan*⁹, kierowany przez Berbera Nasra al Dina. Ruch ten zrodził się m.in. w wyniku kryzysu handlu transsaharyjskiego, wynikającego ze zmiany szlaków handlowych w kierunku Oceanu Atlantyckiego. Działalność Nasra al Dina zyskała także poparcie niektórych państw Wolof, takich jak Waalo, Kajoor i Futa Toro (w tym ostatnim królowie zostali zastąpieni przez *Bour Julit* – król muzułmanin).

W trakcie jednego roku zwolennikom ruchu udało się odnosić kolejne zwycięstwa oraz pogańskich władców zastąpić imamami. Jednak bezpośrednia interwencja Francuzów, którzy wspierali lokalnych

⁷ D. Nicolle, *Islam...*, dz. cyt., s. 156.

⁸ Ludność tubylcza, praktykująca tradycyjne religie i niewyznająca islamu.

⁹ Wyraz z języka wolof, oznaczający „nawracaliśmy się”.

potentatów, sprawiła, że marabuci zostali pokonani. Naser al Din zginął w bitwie w 1677 roku¹⁰.

Rewolucja al Dina i koalicja *ceddo* przegrała z Francuzami, obecnymi w Saint-Louis oraz dbającymi o interesy oparte na handlu niewolnikami. Jej porażka w 1677 roku stanowiła punkt zwrotny w historii całego regionu i zapoczątkowała nowe zjawisko w procesie islamizacji. Arystokracja oddaliła się od islamu. Zaczęła też stosować przemoc w relacjach z ludnością, która masowo przyjmowała islam i dostarczała ludzi do walk, toczących się w tym regionie w XVIII i na początku XIX wieku. Mowa m.in. o rewolucji Toroodo w Futa Toro w 1776 roku z Thierno Souleymanem Baalem i Abdoulem Kaderem Kanem, a także rewolucie przywódców religijnych w Jambor z Matarem Ndoumbem Diopem w 1797 roku oraz w Waalo z Djilem Fatimem Thiamem w 1823 roku.

Ekspansja kolonialna i opór islamski (XIX wiek)

Francja, obecna w Senegalu od czasów okupacji Saint-Louis w 1654 roku, spotkała się z dwoma rodzajami oporu – *ceddo* oraz islamskim. Ten ostatni przybrał formę świętej wojny skierowanej przeciwko Europejczykom i państwowi *ceddo*. Najbardziej znanymi bohaterami tego oporu byli: El Hadj Omar Tall (1797-1864) w Górnym Senegalu-Nigrze, Maba Diakhou Ba w Saloum oraz Gambii, Mamadou Lamine Drame w kraju Soninke, a także Cheikh Amadou w Fouta i Jolof.

Pod koniec XIX wieku wszyscy zostali pokonani przez Francję albo państwa *ceddo* wspierane przez Francję. Porażka militarna społeczeństw senegambijskich, dominacja polityczna mocarstw europejskich, kryzys społeczny i agresja kulturalna niosły ze sobą poważne konsekwencje w procesach religijnych wśród ludności Senegalu. W XX wieku dynamicznie rozwijają się bractwa religijne *un islam confrérique*.

Senegalski badacz Bakary Samb¹¹ przypomina, że w przypadku Senegalu nie zgadzać się z kolonizacją oznaczało również odrzucić kulturę i język francuski. Po upadku walki zbrojnej, prowadzonej przez lokalnych wodzów *ceddo*, to marabuci przejęli opór, ale ich walka była raczej kulturowa i pozostawała sposobem na znalezienie alternatywy dla polityki asymilacyjnej kolonizatora. W tym kontekście język arabski zajmował uprzywilejowaną pozycję wśród muzułmań-

¹⁰ *La guerre des Marabouts*, www.une-autre-histoire.org/la-guerre-des-marabouts/ [dostęp: 3.02.2015].

¹¹ Bakary Samb – profesor w Centrum Studiów i Badań nad Religiami (CER) na Wydziale Cywilizacji, Religii i Sztuki oraz Wydziale Komunikacji na Uniwersytecie Gaston Berger w Saint-Louis.

skich uczonych. Z jednej strony był językiem Koranu, z drugiej – wrazem alternatywy oraz uwolnienia się od dominacji kolonialnej, przynajmniej w wymiarze kulturowym i językowym. Aby lepiej zrozumieć tę postawę, należy przypomnieć, że język francuski od dawna był symbolem dominacji kulturowej. Stało się to przyczyną melanżu pojęć. Tak więc „francuski” w języku wolof nazywa się *nasarân* (z arabskiego *Nasrani*, czyli „[z] Nazaretu”, „chrześcijański”). W świadomości narodu język francuski kojarzony był jako antyteza religii muzułmańskiej. Język arabski stał się natomiast schronieniem oraz alternatywą wobec kolonizacji, jej polityki kulturowej opartej na asymilacji tubylców. Zjawisko to było o wiele bardziej zauważalne we francuskojęzycznej Afryce na południe od Sahary. W przeciwieństwie do Brytyjczyków, którzy opowiedzieli się za formą rządów pośrednich, bez woli kulturowego kształtowania skolonizowanych, Francja zawsze była przekonana o słuszności „misji cywilizacyjnej”, która miała nastąpić poprzez asymilację narodów pod jej panowaniem.

W ten sposób, wyrażając odmowę na dominację języka i kultury francuskiej, Senegalczyki, szczególnie muzułmanie, wybierali coś innego, a mianowicie język arabski jako nośnik „cywilizacji islamskiej”¹². Proces ten nie następował bezrefleksyjnie. Sposób, w jaki język arabski był „narzucony” w Afryce Subsaharyjskiej, wywołał szeroką dyskusję, zwłaszcza wśród intelektualistów, którzy stawiali zasadne pytania: czy to kolejna dominacja kulturowa, jak to było w przypadku języka francuskiego, czy taką praktykę zaakceptowała miejscowa ludność? Odpowiedzi było wiele, niejednokrotnie rozbieżnych, a nawet sprzecznych. Intelektualiści afrykańscy pod wpływem idei *Négritude* poddawali w wątpliwość możliwość identyfikowania się Afrykanów z islamem i jego dogmatem. Dla ówczesnych intelektualistów islamizacja była po prostu inną formą dominacji kulturowej.

W naszej ocenie pogląd ten pomija fakt kulturowy, tj. przywłaszczenie nowej religii dokonane samodzielnie przez afrykańskich muzułmanów, dostosowując ją do otoczenia, a także znajdując w niej „odpowiedzi” na swe zapotrzebowanie *sacrum* i *fatum*. W tym kontekście warto podkreślić dwa aspekty. Po pierwsze wprowadzenie islamu w Afryce Subsaharyjskiej dokonało się względnie spokojnie za pośrednictwem sufizmu¹³, wspomaganego więzami handlowymi i kulturowymi, których brakowało w przypadku chrześcijaństwa, nadal uważanego przez tubylców za religię kolonizatora. Po drugie marabuci, pra-

¹² B. Samb, *Islam, Négritude et culture arabe: acculturation ou assimilation critique?*, www.oumma.com/Islam-Negritude-et-culture-arabe [dostęp: 23.01.2015].

¹³ Słowo *sūf* jest pochodzenia arabskiego i oznacza prostą odzież z wełny.

gnąc alternatywy kulturowej dla modelu kolonialnego, kształtowali islam i jego dogmat, aby lepiej pasował do systemu wartości pierwotnych, czyli miejscowych.

Filary islamu mistycznego w Afryce Zachodniej: sufizm – baraka – marabut

Cheikh Anta Babou¹⁴ widzi w sufizmie odrzucenie przemocy i przyjęcie mistycznych sposobów, aby stawić czoła przeciwnościom. Senegalski historyk umieszcza jego rozwój w pierwszych czterech wiekach islamu i definiuje go jako system myślenia oraz sposób zwalczania *nafs* (duszy cielesnej). Metoda ta opiera się na metodach i lekcjach opracowanych przez pokolenia myślicieli oraz praktyków. System sufizmu obejmuje szereg działań i postaw, które mają na celu uwolnić ciało od uścisku obaw naszego świata, pozwalając duchowi stopniowo zbliżyć się do królestwa Bożego, aby osiągnąć ostateczny cel: stać się *wali* (przyjacielem) Boga. Zdaniem Anta Babou'a sufizm jest reakcją na postawę Omajjadów i Abbasydów. Wykorzystywanie przez nich bogactwa oraz władzy odbierane było jako ekstrawaganckie, zaprzeczało też ścisłemu i trzeźwemu autorytetowi proroka Mahometa, a także jego czterech kalifów¹⁵. Z kolei francuski publicysta Laurent de Saint Périer postrzega sufizm jako ścieżkę realizacji duchowej, mistycznej mocy islamu oraz wyraz kwintesencji Objawienia. Uważa, że sufizm jest antytezą sztywnej, rygorystycznej interpretacji salafitów:

„Są tacy, którzy w imię wiary obiecują piekło dla ich przeciwników, aby zarezerwować najlepsze miejsca dla siebie. [...] I są tacy, dla których islam jest pokojem i miłością, tacy, dla których wielki dżihad oznacza walkę człowieka z samym sobą, aby być bliżej Boga, osiągać Prawdę (*haqiqa*)”¹⁶.

Francuski dziennikarz przedstawia sufizm jako wynikający z sunnickiej ortodoksji, czasami uważany za oddzielny odłam islamu,

¹⁴ Cheikh Anta Babou – wykładowca na Wydziale Historycznym Uniwersyteku Pensylwanii w Filadelfii. Jego zainteresowania badawcze dotyczą m.in. mistycznego islamu w Afryce Zachodniej i Senegalu, Afryki przed 1800 rokiem, dekolonizacji Afryki, religii oraz rządów kolonialnych w Afryce, islamu i społeczeństwa w Ameryce.

¹⁵ C. A. Babou, *Le jihad de l'âme: Ahmadou Bamba et la fondation de la Mouridiyya au Sénégal (1853-1913)*, Paris 2011, s. 21.

¹⁶ L. de Saint Périer, *Soufisme: islam du coeur, coeur de l'islam*, www.jeuneafrique.com/Article/JA2807-2808p060-061.xml0/ [dostęp: 30.03.2015].

wyznawany przez miliony wiernych w świecie muzułmańskim, a także – szerzej – stanowiący formę pobożności. Przytacza słowa katolickiego księdza, który zastanawia się nad przyczynami braku nagłośnienia tego nurtu islamu w mediach:

„Kiedy główne media wolą podwyższać oglądalność pokazując tak spektakularne, jak i barbarzyńskie okrucieństwa popełnione przez tzw. dżihadystów w imię islamu, nic nie słychać na temat innego islamu, pokojowego i pacyfistycznego sposobu oddania się Bogu, który zachwyca się pięknem wszechświata, który kultywuje świadomość świętej wartości ludzkiego życia, który łączy w sobie miłość do Stwórcy i miłość do ludzi. Co robić, aby triumfował «islam pokoju»?¹⁷.”

Należy także przypomnieć wspólne praktyki w bractwach sufickich, takie jak *dhikr* i *wird*, będące również filarami sufizmu. *Dhikr* oznacza nieustanne wzywanie Boga poprzez intonowanie Jego imion (99 imion, niektóre spośród nich są trzymane w tajemnicy i dają szczególną moc duchową), co pozwala adeptowi pokonać światowe troski, aby doprowadzić do wejścia w Bożą miłość. *Wird* jest z kolei wyciągiem z Koranu lub specjalnej modlitwy, mistyczną wiedzą przekazywaną bezpośrednio założycielowi przez proroka Mahometa. Poza tym w sufizmie obecne są: *khalwa* (rekolekcje) oraz *fikr* (forma medytacji stosowana przez sufich w celu oczyszczania umysłu i duszy).

John Spencer Trimingham w książce *The Sufi Orders in Islam*¹⁸ wyróżnia trzy fazy w rozwoju sufizmu jako instytucji: *khanaqah* (miejsce, gdzie uczono sufizmu), *tariqah*¹⁹ (droga) i *tā'ifa* (wspólnota religijna). Faza *khanaqah*, która rozciąga się od VIII do XII wieku, to okres, w którym idee i kreatywność intelektualna sufich rozwijały się. Jest to również okres rozluźnienia organizacyjnego – mistrzowie i uczniowie są członkami nieformalnych grup, w których nie ustanowiono struk-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Oxford 1971.

¹⁹ W języku arabskim termin *tariqah* jest używany dla określenia bractwa. Oznacza drogę i regulamin życia. Według Ferdinanda Dumonta *tariqah* początkowo oznaczała metodę psychologii moralnej, mającą na celu praktyczne prowadzenie indywidualnego powołania. Następnie stała się ogółem rytuałów treningu duchowego, zalecanych w przypadku wspólnego życia w różnych bractwach islamskich. Rytuały te polegają na wymogu wypełniania typowych obowiązków islamu, ale także specjalnych przepisów danego bractwa. Przepisy określa Koran, sunna (tradycja wywodząca się od proroka Mahometa) albo działania i wypowiedzi założyciela bractwa. Zob. F. Dumont, *La pensée religieuse de Ahmadou Bamba*, Dakar-Abidjan 1975 [tu i dalej tłum. z języka francuskiego własne].

tur. Faza *tariqah* zaczyna się w XIII, a kończy w XV wieku. Jest ona okresem instytucjonalizacji sufizmu. Jego uczniowie i aspiranci zorganizowani byli w różnych bractwach mistycznych, spośród których każde charakteryzowało się określonym zestawem ćwiczeń duchowych, prowadzonych przez mistrzów oraz związanych z kanałem transmisji inicjacyjnej (*silsila*). Każdy kanał łączył bowiem sufickich mistrzów, należących do tej samej szkoły myślenia i używających tych samych metod nauczania. To pozwalało powracać do idei założyciela: *silsila* kadirija sięga do jej założyciela Abd al-Kadira al-Dżilaniego (zmarł w 1166), szadilijja do Abu Hassana al-Shadhiliego (1196-1258), a tjanijja do Muhammada al-Tjaniego (1738-1815). W *tâ'ifa*, końcowej fazie sufizmu, mającej swój początek w XV wieku, autorytet szejka rósł i uległ znaczącej zmianie. Duchowa moc mistrza, jego *baraka*, staje się ważniejsza niż opanowanie przez niego nauk islamskich. Co więcej, wiara, że *baraka* jest dziedziczna, staje się głównym kryterium sukcesji szejka zamiast jego zasług. Od tego momentu sufizm, który był wcześniej mistycznym ruchem elity, przekształca się w ruch pobożnościowy²⁰.

Chcąc określić rolę marabutów w rozwoju islamu w Senegalu, naukowcy podkreślają znaczenie pojęcia *baraka* (*barke* i *barka* w dialektach senegalskich). Termin *baraka* występuje w Koranie, ale tylko w liczbie mnogiej (*barakat*). Obejmuje on cały szereg pojęć: „dar łaski Boga”, „błogosławieństwo”, „moc magiczna”, „moc nadprzyrodzona”. Według Alphonsa Gouilly'ego *baraka* to „odrobina łaski”, której Allah udziela niektórym ludziom. Związana jest z „magiczną władzą, polegającą na mocy błogosławienia lub na charyzmie [...]”²¹. W kontekście senegalskim *baraka* stanowi u Muridów (przedstawiciele bractwa muzulmańskiego)²² ważne pojęcie, pochodzące od Proroka Mahometa. Jest ona przekazywana szejkowi, czyli marabutowi, co pozwala mu być uznanym przewodnikiem, uprzywilejowanym *talibe*, tj. zwolennikiem i mistrzem, godnym zaufania duchowym przywódcą w procesie edukacji. Jego rola jest podwójna – to profesor edukacji religijnej i przewodnik, przekazujący duchową wiedzę (w języku wolof *xam-xam*). Ponadto szejka, czyli przywódcę, powinien posiadać nie tylko wiedzę z zakresu islamu, ale także coś więcej, to, co w języku wolof określa się mianem *barke* (*baraka*).

Istotną rolę odgrywa tu postać matki. Wynika to z przeświadczenia, że Mame Diarra Bousso częściowo przypisuje się źródło świętości szejka Ahmadou Bamby. Teksty hagiograficzne przedstawiają

²⁰ Podaję za C.A. Babou, *Le Jihad...*, dz. cyt., s. 22.

²¹ Zob. A. Gouilly, *L'islam dans l'Afrique Occidentale Française*, Paris 1925.

²² Na temat bractwa Muridów szczegółowo piszę w dalszej części artykułu.

portret uczonej kobiety mużułmańskiej, wzorowej żony i matki, obdarzonej wyjątkową mocą duchową, której siła nie kończy się wraz z jej śmiercią. To ona przyniosła ulgę mistyczną i pocieszała syna, gdy został aresztowany przez Francuzów. Jej grób w miejscowości Porokhane, położony około 200 km na południowy wschód od Dakaru, jest obiektem specjalnego kultu. Mężczyźni, a zwłaszcza kobiety wyrażają swoje oddanie podczas dorocznej pielgrzymki, która jest jedyną pielgrzymką poświęconą mużułmańskiej świętej w Senegalu.

Etymologicznie słowo *murabitun* oznacza ludzi, którzy poświęcili swe życie obronie religii w społeczności islamskiej. Ich szczególna pobożność ma im zapewnić moc mistyczną oraz ukrytą przed innymi reputację. Cieszący się mistycznym wyborem Boga w zamian za swe oddanie otrzymuje odrobinę świętości (*baraka* w języku arabskim), którą przekazuje swym doczesnym i duchowym potomkom. Ta mistyczna moc daje mu możliwość wstawiennictwa, dokonywania cudów oraz pierwszeństwa moralnego. Skutkuje to absolutną władzą takiej osoby w swojej społeczności.

W Afryce Północnej arabskie słowo *marabut* koresponduje z mistycznym świętym sufi związanym z *silsilą* (kanałem transmisyjnym mistrzów duchowych zwanych *hekme*), który kroczy ukrytą drogą (*tariqah*) islamu. To duchowy nauczyciel, ascetyczny samotnik, prowadzący życie pełne oddania. W Afryce Subsaharyjskiej marabuci są czasami uważani za ludzi, którzy obdarzeni są różnymi mistycznymi mocami. Jednak większość z nich jest uznawana za bardzo mądrych, którzy doskonale znają islam i pełnią rolę doradcą dla miejscowej ludności. Ich życie (z dala od reszty społeczeństwa) umożliwia im niezbędny dystans, umacniający ich wielki autorytet moralny.

W kontekście senegalskim, szczególnie u Muridów, uważano, że szejk (marabut) opanował islamską naukę *batin* (to, co jest utajnione, niejawne), której nie posiadał uczeń. Dzięki tej utajnionej nauce przewodnik zna niedostatki i ułomności każdego człowieka. Pozwala mu to, niczym lekarzowi, leczyć i oczyszczać serce każdego ucznia ze złych elementów. Dla realizacji tego procesu najlepszym miejscem była *daara*, czyli szkoła koraniczna. *Daara* jest zatem miejscem, w którym odbywa się edukacja Muridów.

Islam w Senegalu

Ponad 90% ludności Senegalu wyznaje islam, przy czym większość muzułmanów związana jest z przywódcami religijnymi, którzy należą do bractw religijnych sufi oraz *tariqah*. Ich zwolennicy są zobowiązani przestrzegać reguły i zasady etyki ustalone przez założyciela. Bractwa mają hierarchiczną organizację: po odejściu przywódcy jego miejsce zajmuje najstarszy syn. Jak pisze Ewa Siwierska, „nazwy bractw pochodzą od imion założycieli, którzy stali się symbolem jedności i solidarności wyznawców”²³. Należy jednak zauważyć, że nie dotyczy to wszystkich przypadków. Na przykład nazwa bractwa muridijja w Senegalu nie ma nic wspólnego ani z imieniem, ani z nazwiskiem założyciela.

Największe bractwa w Senegalu to: tidżanijja, muridijja, kadirija i lahinijja (Layène). Dwa pierwsze są najbardziej rozpowszechnione. Tym samym gdy mówi się o muzułmaninie w Senegalu, rodzą się pytania: czy jest on Tidżan czy Murid, czy jest zwolennikiem tidżanijji czy muridijji?

Rozwój tidżanijji w Senegalu stanowi zasługę głównie trzech postaci: Al-Hadžego Malika Si (1854-1922), Abdulaje’a Niassa (1840-1922) oraz jego syna Ibrahima Niassa (1900-1975), przywódcy bractwa na obszarze Afryki Zachodniej.

„Podczas jednej z wizji Ibrahim Niass miał otrzymać dar szczególnej łaski od Boga, dzięki czemu zapoczątkował nowe odgałęzienie bractwa znane jako społeczność obfitej łaski (arab. *Dżama’al al-Fajda*). Wedle jego nauk dar Bożej łaski przekazywany jest za pośrednictwem szejków i umożliwia poznanie prawdy absolutnej. Szejk udziela jej ludziom nieoświeconym, przyczyniając się w ten sposób do masowego zbawienia. Według Niassa łaska, której źródła tkwią w Koranie, manifestuje się poprzez tidżanijję. Jest ona zatem społecznością wybraną, albowiem boskie prawdy przekazywane są tylko jej członkom, aby mogli powrócić do korzeni swojej wiary”²⁴.

Zwolennicy Niassa uznali tę doktrynę za rewolucyjną w islamie, gdyż zapewniała milionom ludzi możliwość duchowego doświadczenia. Ruch zainicjowany przez Niassa stał się atrakcyjny, ponieważ przeczył tezie o elitarności islamu. Niass dawał nadzieję biednym, ekonomicznie upośledzonym, a także rodził wiarę w wartość

²³ E. Siwierska, *Islam w Afryce Zachodniej bractwa tidżanijja*, „Afryka”. Biuletyn Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego, nr 17, 2003, s. 39.

²⁴ Tamże.

muzułmanów afrykańskich, zwłaszcza na tych obszarach, gdzie stanowili oni mniejszość, np. w Ghanie. Proces wtajemniczenia do swego ruchu i duchowego rozwoju adepta uczynił prostym oraz zrozumiałym dla zwykłych ludzi, niemających wykształcenia religijnego. Wedle jego doktryny najkrótsza droga do osiągnięcia jedności z Proroakiem prowadzi bezpośrednio od niego i jest otwarta dla każdego muzułmanina, który pragnie dotrzeć do prawdy. Wystarczy jedynie przyłączyć się do ruchu. Zwolennicy Niassa wierzą ponadto, że łaska, stanowiąca centralny element jego nauk, przejawia się nie tylko w sposób duchowy, ale także materialny, na przykład w uzdrowieniach czy powodzeniu w interesach.

Na początku lat 30. XX wieku Ibrahim Niass wysyłał inicjatorów głównie na obszary ówczesnych kolonii brytyjskich (Gambia, Sierra Leone, Złote Wybrzeże, Nigeria), przyczyniając się do spopularyzowania swego ruchu w Afryce Zachodniej. W odróżnieniu od członków bractwa, wywodzących się z tradycji Al-Hadżdż Umara Talla, skupionych wokół tak zwanej tidżaniji tradycyjnej, zwolennicy Niassa w północnej Nigerii tworzą ruch określany jako tidżanija reformowana²⁵.

Ruch Ibrahima Niassa stanowi najbardziej rozpowszechniony odłam tidżaniji. Wedle niektórych szacunków w Afryce Zachodniej liczy blisko 60 milionów wyznawców. Ma też zwolenników poza kontynentem afrykańskim, m.in. we Francji oraz USA. Znaczne wpływy są widoczne w północnej Nigerii, Gambii, Mali, Ghanie i Sierra Leone. Jednak najsilniejszą pozycję zdobył w Senegalu.

Islam dotarł do Senegalu i regionu rzeki Senegal w XI wieku. W ówczesnym czasie region ten był zamieszkiwany przez grupę etniczną Tukulor, która jako pierwsza była poddana islamizacji. Rodzina Ahmadou Bamby, chociaż z pochodzenia Tukulor, w wyniku przebywania w otoczeniu innej grupy – Wolof – przez wiele pokoleń podlegała wpływom tej ostatniej. Szejk Ahmadou Bamba przyszedł na świat w 1850 (lub 1851)²⁶ roku w wiosce Mbacke w królestwie Baol (centrum Senegalu). Nazwa wioski pochodzi od nazwiska dziadka Ahmadou Bamby, założyciela wioski, którego głęboka wiara wywierała duży wpływ na życie religijne mieszkańców oraz zapewniła mu powszechny szacunek. Był to człowiek o wysokiej kulturze i ortodoksyjnych poglądach na kwestię asymilacji muzułmańskich wartości kulturowych. Ze swojej wioski uczynił ośrodek akademicki oraz stolicę religijną.

²⁵ Tamże.

²⁶ Źródła podają różne daty.

Ojciec Ahmadou Bamby, Mouhammad Mbacke, znany pod nazwiskiem Momar Anta Saly, był wybitnym prawnikiem oraz człowiekiem pobożnym, który nauczał Koranu i nauk religijnych. Matce, Mame Diarra Bouso, za jej pobożność i szlachetność nadano przydomek *Jāratul-lāh* (co w tłumaczeniu oznacza „sąsiadka Allaha”). Rodzice Ahmadou Bamby bardzo wcześnie zauważyli u syna skłonność do pobożności, medytacji oraz dążenie do moralnego postępowania, które nie toleruje rozrywki, nieprzyzwoitości i grzechu. Wszędzie, gdzie w trakcie studiów przebywał, zauważano jego niezwykłą doskonałość duchową. Był znawcą Koranu, a także nauk religijnych, gramatyki czy retoryki²⁷.

Cheikh Anta Babou uważa, że pojawienie się *туруq* (liczba mnoga od *tariqa*) w Afryce Zachodniej nie było przypadkiem, ale wynikiem świadomych decyzji niektórych przywódców sufickich, którzy dostrzegli możliwość nie tylko zmian religijnych, ale także transformacji społecznych i politycznych. Dla Cheikh Ahmadou Bamba muridija była podstawową bronią dżihadu al Akbar (wielki dżihad), zainicjowaną przez niego wobec szkodliwych sił społecznych i politycznych tamtego czasu. Ten wielki dżihad (*Jihad nafs* – dżihad przeciwko swojemu *ego*, przeciwko cielesnej duszy) dokonywał się poprzez *tarbiyya* (kształcenie duszy) w celu rozpowszechniania wartości islamskich wśród ludzi i ochrony ich przed korupcyjnymi oraz negatywnymi skutkami francuskich wpływów i tradycji. Powyższe założenie Bamba wyraził w słynnym zdaniu:

„Prawdziwym wojownikiem w drodze do Boga nie jest ten, który odbiera życie swoim wrogom, lecz ten, który walczy ze swoją cielesną duszą (*nafs*), aby osiągnąć doskonałość duchową”²⁸.

Pod koniec XIX wieku Francja zakończyła podbój Senegambii. Po zniszczeniu hegemonii tradycyjnych klas rządzących stworzyła warunki do rozwoju muzułmańskiego prozelityzmu religijnego. Jednak władze francuskie obawiały się ewentualnego zjednoczenia marabutów, którzy byli podejrzewani o chęć prowadzenia świętej wojny. W rezultacie Ahmadou Bamba stał się główną ofiarą polityki kolonialnej. Z powodu sukcesów jego działalności i popularności wśród mas chłopskich, które dołączyły do jego ruchu, był traktowany jak marabut, mogący zmobilizować ludzi na rzecz świętej wojny. Został aresztowany przez administrację kolonialną, a następnie deportowany do Gabonu w Mayombe, gdzie przebywał od 1895 do 1902 roku.

²⁷ B. N'Diaye, *Współczesna Afryka...*, dz. cyt., s. 134-135.

²⁸ C.A. Babou, *Le Jihad...*, dz. cyt., s. 20.

W latach 1907-1912 został ponownie deportowany, tym razem do Mauretanii. Po powrocie mieszkał w Diourbel (Baol) pod stałą kontrolą władz kolonialnych²⁹.

Ahmadou Bamba, założyciel muridijja, należy do kierunku sufizmu, w którego ramach możemy wyróżnić dwa nurty. Pierwszy opiera się na literalnej interpretacji Koranu i sunny. Drugi, zwany też mistycznym, proponuje symboliczną lub alegoryczną interpretację tekstów sakralnych. Ten ostatni kierunek bada ukryty sens tekstów. Ahmadou Bamba należy do drugiego nurtu sufizmu. Droga muridijja Ahmadou Bamby jest prosta, a główne zasady, na których się opiera, tworzą modlitwa, praca i pokora³⁰. Murid to muzułmanin, dla którego najważniejsze są następujące zasady: wiara w Boga, Jego Proroka, objawienie monoteistyczne (*iman*), posłuszeństwo Bogu przejawiające się w przestrzeganiu pięciu filarów (*islam*) oraz dążenie do doskonałości duchowej i „upiększanie czynów” (*ihsan*). Cheikh Ahmadou Bamba przyjmował tytuł „sługa Proroka” (*Chadim ar-Rasul*), czym nie podważał rangi Mahometa jako „Pieczęci proroków”. W odróżnieniu od innych przywódców bractw nie głosił swojego pokrewieństwa z rodem Proroka, ale podkreślał swe afrykańskie korzenie, których był też obrońcą³¹. Dla założyciela muridijja pobożność i naśladowanie Proroka stanowiły najwłaściwszą drogę do osiągnięcia doskonałości duchowej:

„Bamba podkreślał, że jego religią jest miłość do Boga. Głosił, że każdy, kto przyłączy się do niego, będzie szczęśliwy, chroniony przed trudnymi doświadczeniami i bezceństwami świata doczesnego”³².

Muridijja opiera się na praktykach religijnych islamu i sunnie, ale odwołuje się także do stylu życia Afrykanów. Jest to pierwsze bractwo sufi, wywodzące się z czarnego środowiska afrykańskiego. Posiada specyficzny charakter lokalny. C.A. Dièye określił tę drogę w sposób następujący:

„Cheikh inauguruje w taki sposób nową erę w historii islamu i człowieka czarnego. Rzeczywiście, czarna ludność Senegalu musiała zazwyczaj jeździć do Mauretanii w poszukiwaniu

²⁹ M. Diouf, *Commerce et cosmopolitisme. Le cas des diaspora mourides du Sénégal*, „Bulletin du CODESRIA”, nr 1, 2000, s. 20-29.

³⁰ B. N'Diaye, *Współczesna Afryka...*, dz. cyt., s. 137.

³¹ E. Siwierska, *Islam w Senegalu – pacyfista Ahmadu Bamba*, „Rocznik Muzułmański”, nr 9, 2012, s. 10.

³² Tamże.

nauczycieli duchowych. Ale Cheikh Ahmadou Bamba odwrócił rolę, będąc pierwszym czarnym duchowym przywódcą, za którym tłumnie szła ludność rasy białej, udowodnił, że wszyscy ludzie mają jedną duszę i pokonują siebie tylko przez bojaźń Bożą, którą ofiarowują ich Stwórcy”³³.

Centrum muridijja stanowi święte miasto Touba³⁴, położone 200 km od Dakaru. Jak głosi legenda, w 1887 roku Khadimou Rasoul udał się od Darou Salam, kierowany przez siłę Bożą, którą tylko święci ludzie mogą odczuwać w finalnym stadium pobożności. Ukazały mu się znaki, które kierowały go do miejsca Touba. W chwili jej odkrycia przez Ahmadou Bambę miejsce to było oddalone od centrum Senegalu, zatem nieatrakcyjne dla zwykłego człowieka. Ponadto władze kolonialne robiły wszystko, aby ograniczać wpływy Bamby. Jednak dla mistyka miejsce to miało znaczenie szczególne, przede wszystkim zapewniało izolację sprzyjającą relacjom duchowym. Po śmierci Bamby w 1927 roku zaczął się wyjątkowo szybki rozwój Touby. Powstanie mauzoleum oraz przeprowadzenie członków jego rodziny do tego miast sprawiły, że z każdym rokiem do Touby wyruszały coraz liczniejsze pielgrzymki. Z biegiem czasu osiadali tutaj pielgrzymujący oraz ludność napływowa.

Obecnie w centrum Touby znajduje się główny meczet, najważniejsze miejsce na świecie dla każdego Muridy. Touba jest największym symbolem nauczania Ahmadou Bamby, stanowi materializację jego ambicji, miejsce, gdzie realizowana jest istota islamu, a mianowicie *din, dawla, dunja*³⁵. Przyczyn niezwykłego rozwoju Touby z pewnością należy szukać w zamyśle jej założyciela, to jest wizji stworzenia modelu islamskiego miasta. Tłumaczy to wyjątkowy wymiar Touby w duchowej spuściźnie zwolenników drogi muridijja oraz w postawie kalifów, przewodniczących bractwa od 1927 roku.

Założyciel Touby – Ahmadou Bamba – jest autorem wielu prac i opracowań w zakresie nauk religijnych, edukacji oraz wychowania. W odzie poświęconej świętemu miastu pisze:

„Zrób z tego miejsca miejsce pobożności, nauki i religii. Niech będzie ono źródłem uniesienia.

Zrób z tego miejsca miejsce adoracji Allaha Miłosiernego i odrzucenia Szatana.

³³ C. A. Dièye, *Touba, Signes et Symboles*, Paris 1997, s. 30-31.

³⁴ Etymologicznie *touba* oznacza „wielkie dobro”.

³⁵ *Din* – religia, *dawla* – wspólnota, *dunja* – świat.

Zrób z tego miejsca miejsce nauczania, miejsce medytacji i miejsce zrozumienia.

Zrób z tej ziemi ziemię bogactw, ziemię bezpieczną, ziemię miłosierną, ziemię wiecznej obfitości.

Zbieraj w tym miejscu wszelkie dobra, pochodzące ze wschodu, z zachodu, z północy, z południa, z nieba, z ziemi.

Ochroń moje miasto od wszystkich bezbożników³⁶.

Budowa wielkiego meczetu w Toubie, symbolu mocy muridija, była jedynym ziemskim działaniem interesującym Ahmadou Bambę. Według tradycji ustnej Bamba pewnego dnia w 1925 roku zebrał w Diourbel dygnitarzy bractwa i zwrócił się do nich ze słowami:

„Otrzymałem od Najwyższego nakaz budowy w świętym mieście Touba meczetu, który będzie poświęcony Allahowi, Najwyższemu i jego Prorokowi. Ta budowla nie będzie wzniesiona na moją chwałę, ani na sławę «muridija», ale w hołdzie Najwyższemu i jego umiłowanemu wysłannikowi. Budowa tego meczetu jest jedynym działaniem ziemskim, które mnie interesuje. Uczynicie z tej realizacji wasze największe zajęcia, ponieważ jest to nakaz Boży³⁷.”

Cheikh Ahmadou Bamba pozostał wierny swej filozofii życia opartej na dialogu, tolerancji i uniwersalnym charakterze islamu. Całkowicie poświęcił się służeniu Bogu oraz Prorokowi. Pozostaje symbolem i pamięta się go jako „człowieka, który sprzeciwił się białym”. Współczesne elity Muridów podkreślają jego wykształcenie, wiedzę, a także osiągnięcia wychowawcze. Powołują się na słowa szejka: „Moje rzeczywiste cuda to moja twórczość³⁸”.

Cheikh Ahmadou Bamba poprzez swe życie i twórczość pozostaje niewyczerpanym źródłem pozytywnej energii. Sformułował on metodologię działania wokół tego, co jest najbardziej skuteczne w senegalskim systemie wartości: *ngëm* (wiara), *xel* (mądrość), *fit* (odwaga), *jom* (uczciwość), *fulla* (powaga), *fayda* (prawość), *ngor* (szlachetność), *kersa* (pokora), *teggin* (skromność). Nauczał przy tym, że nie ma innych zainteresowań oprócz „nauki zastosowanej w działaniu (czyńcie) i odzwierciedlanej w dobrym zachowaniu”. Innymi słowami

³⁶ Zob. C. A. Bamba, *Matlabul fawzeyni* (Poszukiwanie powodzenia w dwóch światach), wersy: 193, 197, 218, 201, 226, 72.

³⁷ Zob. *Mosquée de Touba: Le symbole de la puissance du Mouridisme*, www.lhebdomadaire.info [dostęp: 20.03.2006].

³⁸ E. Siwierska, *Islam w Senegalu ...*, dz. cyt., s. 18.

wy wiedza, praca (czyn) i wartości są „Trójcą Świętą” postępu w tym i w przyszłym świecie.

Muridijja jest w Senegalu najbardziej wpływową *tariqah* pod względem politycznym i ekonomicznym, doskonale łącząc wiarę ze sferą świecką:

„Tolerancyjna i pokojowa koegzystencja między większością muzułmańską a wyznawcami innych religii oraz stabilna sytuacja kraju to zasługa niezwykle wyważonych relacji pomiędzy rządem a Muridami i innymi ugrupowaniami muzułmańskimi w tym kraju”³⁹.

Uwagi końcowe

W wyniku przeprowadzonej analizy możemy stwierdzić, że obecnie islam jest religią tradycyjną w Afryce Zachodniej. Występuje we wszystkich krajach regionu, ale uległ procesowi afrykanizacji m.in. dzięki dokonaniom Cheikha Ahmadou Bamby, założyciela muridijja w Senegalu pod koniec XIX wieku. Przebaczenie, jakie okazał swoim wrogom (pomimo 17 lat wygnania i 13 lat aresztu domowego aż do śmierci w 1927 roku), pacyfizm, a także nauka, którą pozostawił, są przykładem modelu potrzebnego światu muzułmańskiemu oraz światu, uwikłanemu w morderczą nietolerancję i wzajemne wykluczenie.

~•~

BARA N'DIAYE

Z dziejów islamu w Afryce Zachodniej

Streszczenie

Artykuł stanowi analizę historyczną sytuacji islamu w Afryce Zachodniej. Religia ta, obecna w tym regionie od XI wieku, była najpierw wyznawana przez dwór lub dynastię rządzącą oraz otaczającą ją świętę uczonych muzułmańskich, jak to miało miejsce w imperium Mali. W okresie od XI do XVII wieku, islam, dzięki kontaktom handlowym oraz obecności marabutów na dworach królów, rozwijał się w Sudanie Zachodnim. Mimo to do końca XVII wieku nie był postrzegany jako religia mająca wielką liczbę wyznawców. Dopiero od końca XVII stulecia stał się religią, która mogła być motorem określonych

³⁹ Tamże.

zmian społecznych. Obecnie islam można uważać za religię tradycyjną Afryki Zachodniej. Uległ on procesowi afrykanizacji m.in. dzięki dokonaniom Cheikha Ahmadou Bamby, założyciela muridijja w Senegalu pod koniec XIX wieku. Jego pacyfizm oraz nauka są przykładem, który jest dziś potrzebny światu muzułmańskiemu, często uwikłanemu w morderczą nietolerancję i wzajemne wykluczenie.

Słowa kluczowe: Afryka Zachodnia, Senegal, islam, afrykanizacja islamu, Cheikh Ahmadou Bamba, muridijja.

BARA N'DIAYE

The history of Islam in West Africa

Abstract

This text is an analysis of Islam situation in West Africa. Present in the region since the eleventh century, however, it was the religion of the ruling dynasty, along with their surrounding Muslim scholars, as in the empire of Mali. In the period from the eleventh to the seventeenth century through trade and by the presence of marabouts in the courts of the kings, Islam developed in Western Sudan. Regardless of that process, to the end of the seventeenth century, Islam was not seen as a religion that could mobilize a fairly large number of followers. But, until the end of the seventeenth century, Islam appear as a religion that could be a force for certain changes in society. Today, Islam is a religion traditional in West Africa. Africanization process took place, because of some leaders achievements, among others, Cheikh Ahmadou Bamba, the founder of «Muridiyyah» in Senegal in the late nineteenth century. His pacifism and his teachings are an example of a much-needed model of the Muslim world and the temporal world in general, engaged in a murderous intolerance and mutual exclusion.

Keywords: West Africa, Senegal, Islam, Africanization of Islam, Cheikh Ahmadou Bamba, Muridiyyah.