

BLANKA ROGOWSKA

UNIwersytet Łódzki
WYDZIAŁ STUDIÓW MIĘDZYNARODOWYCH I POLITOLOGICZNYCH
KATEDRA BLISKIEGO WSCHODU I PÓŁNOCNEJ AFRYKI
E-MAIL: BLANKAROGOWSKA@TLEN.PL

Dżihad na rzecz pokoju. Sylwetka szajcha Amadu Bamby

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje wybrane elementy biografii i nauk mużułmańskiego mistyka i pedagoga szajcha Amadu Bamby, założyciela sufickiego bractwa muridijja. Opisuje stosunki mistyka z przedstawicielami administracji kolonialnej Francuskiej Afryki Zachodniej oraz propagowaną przez Bambę koncepcję „pokoju dżihadu”, będącą mentalnym i duchowym oporem przeciwko francuskiemu imperializmowi. Bamba, nazywany mużułmańskim Mahatmą Gandhim, głosił nauki, których następstwa stały się jednymi z najważniejszych powodów sukcesów politycznych, społecznych i gospodarczych narodu senegalskiego za czasów jego życia, po uzyskaniu niepodległości, a także w trudnych dla świata islamu czasach współczesnych.

SŁOWA KLUCZOWE

Senegal, Muridijja, Amadu Bamba, Francuska Afryka Zachodnia

Wstęp

Historia Afryki Subsaharyjskiej, naznaczona zbrodniami niewolnictwa, wyzysku gospodarczego i kolonialnej indoktrynacji kulturowej, nierzadko doprowadzała Afrykańczyków do desperackich prób podjęcia nierównej walki z przedstawicielami świata Zachodu. Większość zapisanych w dziejach regionu wojowników o wolność poniosła klęskę. Na tym tle wyraźnie wyróżnia się postać mużułmańskiego mistyka i pedagoga, szajcha Amadu Bamby, który obrał zupełnie inną drogę do wyzwolenia swojego ludu spod jarzma francuskiego imperializmu. Nazywany

muzułmańskim Mahatmą Gandhim, prowadzący *pokojowy dżihad*, głosił on nauki, których następstwa wyraźnie przyczyniły się do sukcesów politycznych, społecznych i gospodarczych narodu senegalskiego za czasów jego życia, po uzyskaniu niepodległości, a także w trudnych dla świata islamu czasach współczesnych.

Ahmad ibn Muhammad ibn Habiballah M'Backé, znany szerzej jako Amadu Bamba, przyszedł na świat pomiędzy dwoma niezwykle ważnymi dla historii Afryki Zachodniej wydarzeniami – tuż po zakończeniu wywozu czarnoskórych niewolników szlakiem transatlantyckim, a chwilę przed francuską kolonizacją regionu. Obydwa te okresy odcisnęły wielkie piętno na strukturze społecznej, poczuciu wspólnotowości i kulturze Afrykańczyków. Poza polityczną zależnością od Francji obszarów wchodzących w obręb tak zwanej Francuskiej Afryki Zachodniej mieszkańcy federacji musieli zmierzyć się z europejską misją cywilizacyjną. Francuzi mieli nadzieję w znaczącym stopniu zastąpić istniejącą w tym miejscu od wieków kulturę muzulmańską nowoczesną i oświeconą kulturą francuską. Laicka myśl francuska zaczęła być obecna w senegalskich szkołach i tym samym zmniejszono liczbę tradycyjnych szkół koranicznych¹. Francuzi wprowadzili w życie kulturową transformację, rekomendując Senegalczykom europejskie zasady życia społecznego, francuski język, ubiór i sposób myślenia. Kolonizatorzy chcieli doprowadzić do skutecznej chrystianizacji regionu². Choć Senegalczycy cieszyli się niewielką formą samorządności w niektórych dziedzinach, Francuzi hamowali rozwój lokalnego przemysłu, wymuszając wymianę surowców za gotowe europejskie produkty i wyzyskując w ten sposób kolonię. Bamba dorastał w obliczu zmian politycznych, społecznych i kulturowych, które miały zadecydować o zbiorowej tożsamości i losie Senegalczyków.

Pochodzący z ludu Wolof Bamba urodził się we wsi Mbak, w ortodoksyjnej muzulmańskiej rodzinie, związanej z tradycją mistycznego bractwa kadirijska. Jego ojciec był lokalnym imamem, sędzią, a także doradcą władcy królestwa Kajor³. Od najmłodszych lat zajmował się studiowaniem Koranu i tekstów sufickich mistyków. Według lokalnych przekazów miał odznaczać się cudownymi cechami już w okresie niemowlęcym, kiedy podczas ramadanu pił chętnie mleko matki tylko w czasie od zachodu do wschodu słońca⁴. Był dzieckiem, które zazwyczaj nie płakało i nie grymasiło, choć histerycznie łkało, kiedy było zabierane do miejsc, w których ludzie oddawali się czynnościom zabronionym przez islam⁵.

¹ F. M. Kimball, *The Pan and the Canon, Shaykh Amadou Bamba's Non-violence jihad*, "Sacred Web. A Journal of Tradition and Modernity" 2009, Vol. 24, s. 81–82.

² C. A. Mbacké Babou, *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*, Ohio 2007, s. 21.

³ F. Castaldi, *Choreographies of African Identities: Négritude, Dance, and the National Ballet of Senegal*, Illinois 2006, s. 192.

⁴ E. Siwierska, *Islam w Senegalu – pacyfista Ahmadu Bamba*, „Rocznik Muzułmański” 2012, nr 9, s. 4.

⁵ C. A. Mbacké Babou, op. cit., s. 52.

W niektórych miejscach federacji dochodziło do aktów buntu i niezadowolenia wymierzonych w kolonizatora. Militarny opór bywał inspirowany przez lokalne autorytety religijne i polityczne, takie jak Ma Ba Diakhou, Damel Lat Dior Samba Laope Fall, Samba Lat Dior Diop, Daniel Samba Yaya⁶. Wszyscy z nich zostali zabici przez Francuzów. Amadu Bamba wybrał inną drogę. Jego opór przeciwko Francuzom nie miał charakteru zbrojnego. Postulował opór mentalny, odnosząc spektakularny sukces solidaryzujący Senegalczyków, dający ich wystawionej na próbę tożsamości wsparcie i pobudzenie do odnowy. Wpływy i znaczenie jego nauk nie osłabły nawet wówczas, gdy był nieobecny. Przez trzydzieści trzy lata życia Bamba był więziony, skazywany na wygnanie czy przetrzymywany w areszcie domowym.

Opór mentalny

Pozbawiony przemocy opór wobec francuskiego imperializmu w naukach Bamby wynika z inspiracji dawniejszą spuścizną religijno-intelektualną związaną z sufizmem. Sufizm według wielu jego reprezentantów ucieleśnia mądrość islamu i pozwala na osiągnięcie wewnętrznego pokoju. Dopiero gdy zostanie wypracowany wewnętrzny pokój, możliwy jest pokój zewnętrzny. Każdy stan pokoju osiągnięty w życiu doczesnym jest odbiciem pokoju niebiańskiego, stanowiącego ostateczny cel, do którego dążą sufi⁷. Tak jak jeden z najznamienszych mistyków Dżalal ad-Din Muhammad Rumi, który w XIII wieku pisał: „Wczoraj byłem przebiegły i chciałem zmienić świat. Dzisiaj jestem mądry, więc chcę zmienić samego siebie” (امروز باهوش هستم، می خواهم دیروز من زیرک بودم، میخواستم دنیا را تغییر بدهم) (خود را تغییر دهم)⁸, tak i Amadu Bamba widział w pracy nad wnętrzem jednostki najlepszy sposób na poprawę sytuacji całego społeczeństwa.

Bamba, w odróżnieniu od Gandhiego, nie organizował pokojowych protestów, nie bojkotował europejskich towarów, nie miał w planach sparaliżowania francuskiej gospodarki. Jego opór wobec imperialistycznego kolonizatora nie oznaczał nawet zupełnego braku kooperacji z Francją, lecz nastawiony był na bunt mentalny. Działania powstrzymujące się od typowych dla innych autorytetów muzułmańskich XIX wieku aspiracji do tworzenia odrębnych form państwowości, opartych na teokracji, były dla Francuzów o wiele trudniejsze do zwalczania. Zamiast otwartego dążenia do stworzenia niezależnego państwa

⁶ F. M. Kimball, op. cit., s. 82; L. A. Villalón, *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge 1995, s. 61–68.

⁷ F. M. Kimball, op. cit., s. 81, 84–85.

⁸ S. Shanti Vowless, *A NEW UNIVERSAL SPIRITUALITY Blending Higher Consciousness, Science & Spirit*, [online] <http://www.ominternational.co.nz/pdfs/universal-spirituality.pdf> [dostęp: 29.02.2016].

Bamba wykreował coś, co Mamadou Diouf opisuje terminem państwo cienią⁹ (*shadow state*). Społeczna legitymizacja czy autorytet władzy, który byłby uzasadniony zaufaniem społecznym, przypadł właśnie jemu. Nowy porządek bractwa sufickiego, autorytet założyciela, sieć samopomocy, system edukacji, nieformalnych instytucji, które stworzył, stały się z czasem silną, jeśli nie kluczową, częścią struktur społecznych, a także organizacji życia społecznego. W pewnym momencie Bamba założył nawet własne miasto, które po dziś dzień stanowi kosmologiczną stolicę wszystkich muridów i nieprzerwanie zarządzane jest przez władzę duchowną – kalifa będącego niejako następcą Bamby.

Metody, jak i sama sylwetka Bamby bywają często porównywane do działalności i postawy Mahatmy Gandhiego. Przypadały one na prawie ten sam okres historii. Strategia Gandhiego była wykorzystywana w czasie jego początkowej działalności w kontekście walki o prawa obywatelskie ludności hinduskiej w Republice Południowej Afryki (1893–1914), a następnie podczas zmagani niepodległościowych hindusów w skolonizowanych przez Brytyjczyków Indiach (1916–1945). Wyzwanie skonfrontowania lokalnej ludności z imperialistycznym kolonizatorem nie jest jedynym podobieństwem pomiędzy Bambą i Gandhim. W biografiiach obydwu znajdujemy okresy przebywania w niewoli. Gandhi wielokrotnie przetrzymywany był w areszcie południowoafrykańskim i więziony w Indiach. Okresy niewoli, podobnie jak w przypadku Bamby, przyniosły mu wzrost popularności. W twórczości obydwu z nich postulowana była potrzeba ciężkiej pracy, która w przypadku muridów miała pomóc w zachowaniu godności, budowaniu wspólnoty, a wreszcie w otrzymaniu zbawienia. Podkreślenie wartości pracy potrzebnej do wykształcenia dyscypliny znajdujemy u hinduskiego myśliciela. Gandhi, chcąc zniwelować różnice kastowe, głosił, że każda praca, fizyczna czy intelektualna, jest tak samo potrzebna i wartościowa¹⁰. Dążeniem filozofii każdego z nich miało być powstanie idealnej społeczności, w której jednostka będzie miała stworzone warunki do samorealizacji. Jednak najciekawsze wydaje się porównanie stosowanego przez nich oporu obywatelskiego. Proponowana przez Bambę metoda bez użycia przemocy porównywana jest często do koncepcji *satjagraha*, tłumaczonej dosłownie jako „nacisk na prawdę”, będącej jednym z elementów pokojowego oporu cywilnego, do którego wzywał Gandhi. Prawda (*satja*) ma implikować miłość i stanowczość (*agraha*). Siła owego oporu ma być stworzona z prawdy i miłości, a co za tym idzie polega na braku przemocy¹¹. Gandhi wzywał do uzb rojenia się w wiedzę i niepokromioną wolę. Tak samo Bamba mawiał, że prowadzi swój dżihad „poprzez wiedzę i strach

⁹ M. Diouf, M. A. Leichtman, *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, London 2009, s. 84

¹⁰ U. Tähtinen, *The Core of Gandhi's Philosophy*, New Delhi 1979, s. 77.

¹¹ M. K. Gandhi, *Satyagraha in South Africa*, Ahmedabad 1968, s. 109–110.

przed Bogiem”¹². Pojęcie dżihadu, które często bywa błędnie rozumiane lub demonizowane w najróżniejszych interpretacjach islamu, stało się filarem nauk Bamby. Uczony często odnosił się do terminu *al-dżihad al-akbar* (większa walka, większe zmaganie się), odwołując się tym samym do jego wyższości nad koncepcją *al-dżihad al-asghar* (mniejsza walka, mniejsze zmaganie się), rozumianej jako walka zbrojna¹³. Nauki Bamby opierały się na Koranie i sunnie, najważniejszych dla niego źródłach islamu. Według szajcha Koran zaleca muzułmanom odpłacanie dobrem za zło. „Dobry czyn i zły czyn nie są równe. Odsuwaj więc gorszy czyn tym, co jest lepsze. Wtedy ten, który jest tobie wrogiem, będzie jak bliski przyjaciel”¹⁴.

Po zwycięskiej bitwie muzułmanów pod Badrem prorok Muhammad miał powiedzieć, że muzułmanie powrócili na dobre z mniejszej walki (*al-dżihad al-asghar*). Zapytany o to, co jest „większą walką”, miał odpowiedzieć, że jest to „walka sługi z jego požądaniami” (*mudżahadat al-abd hawan*)¹⁵. Szajch odrzucił ideologię dżihadu zbrojnego i ambicje powołania imperium teokratycznego. Pomimo intensyfikacji francuskiej opresji i woli jego uczniów do zbrojnego powstania nigdy nie podjął walki militarnej, choć w politycznym geście pomagał Francuzom w poborze żołnierzy mających wspomóc Francję podczas I wojny światowej. Z kilku powodów do końca wierzył, że agresja nie była dobrym rozwiązaniem w walce z kolonizatorem. Po pierwsze, uważał, że eskalacja przemocy byłaby niezgodna z naukami proroka Muhammada, który w swoim pożegnalnym kazaniu na górze Arafat miał powiedzieć: „Od tego momentu nie rozlewajcie więcej krwi. [...] Rozlew krwi powoduje [kolejny] rozlew krwi”¹⁶. Bamba był przekonany, że żaden z żyjących w jego czasach muzułmanów nie może zostać wzniesiony na poziom towarzyszy Proroka, którzy posiadali jasny znak od Boga, dający im prawo do walki¹⁷. Wojna w czasach pierwszych muzułmanów różniła się z uwagi na wykorzystane narzędzia od wojen współczesnych. Bamba uważał, że nowoczesna broń i sposób prowadzenia wojen wykraczają poza to, co usprawiedliwiałoby w islamie użycie przemocy, i nie pozwalają na całkowite przestrzeganie koranicznego przykazania: „Ten, kto zabił człowieka, który nie popełnił zabójstwa i nie szerzył zgorszenia na ziemi, czyni tak, jakby zabił wszystkich ludzi”¹⁸. Werset ten podkreśla wagę grzechu i odpowiedzialności mordercy jednej osoby wobec całego rodzaju ludzkiego.

¹² A. A. Mbacke, *JIHAD FOR PEACE. EXPLORING Sheikh Ahmadou Bamba's PHILOSOPHY*, [online] <http://www.majalis.org/masalik/pdf/jihad1.pdf> [dostęp: 29.02.2016], s. 6.

¹³ F. M. Kimball, op. cit., s. 85–86.

¹⁴ *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986, 41:34.

¹⁵ G. F. F. Haddad, *Documentation of the Hadith of Jihad al-akbar (Greater Jihad)*, [online] <http://sunnah.org/wp/2011/01/01/documentation-of-the-hadith-of-jihad-al-akbar-greater-jihad> [dostęp: 29.02.2016].

¹⁶ F. M. Kimball, op. cit., s. 90.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Koran*, op. cit., 5:32.

Bamba nie był zupełnym przeciwnikiem walki w obronie własnej, która dopuszczana jest przez większość muzułmańskich myślicieli w określonych przypadkach, jednak wszczęcie walki z o wiele większym i świetnie uzbrojonym przeciwnikiem nie wydawało mu się rozsądne. Wiedział, że konfrontacja zbrojna z Francuzami skutkuje eskalacją przemocy na olbrzymią skalę. W 1910 roku w liście skierowanym do swoich zwolenników pisał, że bezsensowne są konfrontacje fizyczne z kolonizatorem, gdyż doświadczenie pokazało, iż „nikt nie jest w stanie go pokonać”¹⁹. Rosnąca liczba zwolenników szajcha niepokoiła nie tylko Francuzów, ale także inne lokalne autorytety polityczne i religijne, które obawiały się utraty wypracowanej pozycji²⁰. W celu uniknięcia sporów Bamba założył osadę o nazwie Dar as-Salam, co oznacza w języku arabskim „Dom pokoju”, a w 1886 roku miasto Tuba, którego nazwę można przetłumaczyć jako „Skrucha”. Tuba do dzisiaj pozostaje świętym miejscem zwolenników nauk Bamby. Raz w roku pielgrzymują oni do miasta podczas święta Magal Tuba, upamiętniającego zesłanie mistrza do Gabonu²¹. Lokalizacja nowego miasta nie była przypadkowa. Tuba została ulokowana na pograniczu przedkolonialnych krain Bawol, Kajor i Salum oraz na głównym szlaku łączącym Bawol z Dżolof i Futa w północnej części kraju. Miejscowi afrykańscy liderzy, wybrani przez administrację francuską, nie posiadali w tym rejonie stabilnej władzy ani autorytetu. Nowa osada stała się idealnym miejscem do głoszenia spirytualnych nauk. Zwolennicy Bamby mieszkający w mieście zostali odseparowani od rozpraszającego i destrukcyjnego stylu życia dużych wiosek. Położenie miasta gwarantowało też relatywnie większy dystans od przedstawicieli francuskiej administracji²². Bamba zbudował w mieście meczety, szkoły i domy gościnne oraz zorganizował cały system edukacji, dostosowany do wieku i poziomu wiedzy uczniów²³.

Francuzi pomimo braku dowodów oskarżyli Bambę o przygotowywanie powstania zbrojnego, uznając za niepokojące to, że wciąż rosła liczba otaczających go osób. Być może zdawali sobie sprawę, że powiększający się autorytet Bamby może stać się przeciwwagą dla ich własnych interesów. Równie możliwe jest także to, że nie wierzyli, iż mistyczne nauczanie może przyciągnąć tak dużą liczbę osób, i podejrzewali, że za pokojowym stanowiskiem kryje się faktyczny plan powstania. Polityka kolonizatorów opierała się w dużym stopniu na nieufności wobec autorytetów muzułmańskich. Jeden z francuskich raportów o szajchu donosił: „Každy, kto zdobył doświadczenie w tym kraju, związane z działalnością głosicieli dżihadu, musi

¹⁹ E. Siwierska, *Islam w Senegalu...*, op. cit., s. 8.

²⁰ Ibidem, s. 5.

²¹ J. Bainbridge, A. Ham, *West Africa*, London 2006, s. 710.

²² C. A. Mbacké Babou, op. cit., s. 70–73.

²³ L. A. Villalón, *Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious Dynamics between the Local and the Global*, [w:] M. Briunssen, J. D. Howell, *Sufism and the Modern in Islam*, London 2007, s. 185; A. Babou, *Educating the Mourid: Theory and Practices of Education in Amadu Bamba's Thought*, "Journal of Religion in Africa" 2003, Vol. 33, s. 310–327.

dojść do przekonania, że Amadu Bamba przygotowuje niespodziankę w najbliższej przyszłości, zapewne z nastaniem pory suchej²⁴. Bambie oraz jego zwolennikom przypisano ukrywanie zapasów broni. Do jego obozu wysyłani byli liczni szpiedzy, którzy mieli potwierdzić owe zarzuty. Ich wysiłki okazały się bezskuteczne.

W 1895 roku szajch został aresztowany i przewieziony na przesłuchanie do siedziby gubernatora kolonialnego w Saint Louis. Bamba wykonał wtedy symboliczny gest wobec przedstawicieli Francji. Zaznaczył swój brak poddania wobec kolonizatorów, mówiąc: „Człowiek nie jest godny tego, by się go bać, niezależnie od posiadanej przez niego władzy. Strach należy czuć jedynie przed Bogiem, bo to On jest początkiem i końcem wszystkiego”²⁵. Następnie wykonał dwa rakaty modlitwy, pokazując, że jedyna siła, wobec której jest gotowy się poddać, należy do Boga. Zachowanie szajcha podczas przesłuchania stało się legendarnym początkiem mentalnego oporu, a także podkreśleniem godności poddanego opresji ludu Senegalu. Donald B. Cruise O'Brien opisał zachowanie Bamby w ten sposób:

Kolonizatorzy przekonali się, że czarna rasa nie jest taka, jak ją opisywali filozofowie, odkrywcy i gubernatorzy. Przed nimi stał człowiek inteligentny, dumny i pewny siebie. Zamiary kolonizatorów były jednak jasne. Senegalczyk musi przyjąć chrześcijaństwo. Czarny powinien zostać uczłowieczony, a przywódca mużułmańscy zastraszeni²⁶.

Ostatecznie Bamba został uwięziony i wysłany na siedem lat na terytorium dzisiejszej Republiki Gabońskiej, a następnie na trzy lata do południowej Mauretanii, co za każdym razem stawało się powodem spekulacji, że w rzeczywistości został skazany na karę śmierci. Ku przerażeniu Francuzów, pomimo lat nieobecności, liczba jego zwolenników stale rosła. Okresy wygnania i aresztowań uczyniły z niego żyjącą legendę. O Bambie krążyły opowieści opisujące jego cudowną zdolność do przetrwania tortur i prób egzekucji. Jedna z historii głosi, że w czasie podróży morskiej do Gabonu, w trakcie której zabroniono mu się modlić, Bamba rozerwał założone mu na nogi kajdany, wyskoczył za burtę statku i modlił się na dywaniku, który pojawił się w cudowny sposób na powierzchni oceanicznej wody²⁷. Innym razem, wrzucony przez Francuzów do pieca hutniczego, zamiast cierpieć z powodu tortur, spędził tam miły czas, pijąc herbatę z samym prorokiem Muhammadem. Wystawiony na pożarcie przez głodnego lwa, sprawił, że zwierzę zasnęło²⁸. Przed ostrzałem żołnierzy miała go zaś chronić cała armia aniołów²⁹. Kiedy w 1907 roku Bamba wrócił do Senegalu, witany był jako wybraniec Boga.

²⁴ E. Siwierska, *Islam w Senegalu...*, op. cit., s. 6.

²⁵ F. Ngom, *Linguistic Resistance in the Murid Speech Community in Senegal*, "Journal of Multilingual and Multicultural Development" 2002, Vol. 23, s. 218.

²⁶ E. Siwierska, *Islam w Senegalu...*, op. cit., s. 6–7.

²⁷ C. A. Mbacké Babou, op. cit., s. 138.

²⁸ Ibidem; F. M. Kimball, op. cit.

²⁹ M. Wague, *Le mouridisme – Islam orthodoxe d'Afrique subsaharienne et son fondateur – Cheikh Amadou Bamba*, "Africana Bulletin" 2002, no 50, s. 281.

Edukacja jako narzędzie oporu

Główną bronią przeciwko francuskiemu imperializmowi było nakłonienie muzułmanów do zdobywania wiedzy i kształtowania tożsamości opartej na edukacji i religii. Taki model działania miał skutkować intelektualnym i spirytualnym rozwojem wspólnoty. Miał tworzyć społeczną harmonię i dawać siłę. Bamba uważał, że aktywność skierowana tylko na czynności związane z obrzędami religijnymi jest bezcelowa, jeśli nie jest uzupełniana o ciągłe pogłębianie wiedzy. Dla szajcha zdobywanie edukacji było jednym z podstawowych obowiązków człowieka³⁰. W swoim dziele *Masalik al-dżinan* napisał: „nie ma wątpliwości, że ograniczony czas ludzkiego życia poświęcony zdobywaniu wiedzy jest lepszy niż całe życie spędzone w ignorancji”³¹. Nauka i podyktowane nią działania były dla Bamby dwoma uzupełniającymi się filarami cnotliwego życia³². Sam był autorem bardzo starannego i przemyślanego systemu edukacji, w którym uczniowi towarzyszy nieprzypadkowy nauczyciel, posiadający odpowiednie umiejętności i wiedzę właściwą dla konkretnego momentu rozwoju podopiecznego³³.

Bamba deklarował: „jedyną bronią, jakiej użyję, będzie moje pióro i atrament, które wykorzystam do spisania moich kasyd ku chwale Wybranego [proroka Muhammada]”³⁴. Trzy ostatnie dekady życia Bamba spędził w więzieniu, na wygnaniu i w areszcie domowym. Dało mu to wiele czasu na pogłębianie i spisywanie swojej refleksji filozoficznej, mistycznej i społecznej. Jeden z jego biografów pisał, że Bamba „spędził całe swoje życie na pisaniu”³⁵. Wykształcenie tego uczonego w zakresie teologii i prawa muzułmańskiego, a także samego sufizmu, było imponujące. Podobno znał na pamięć wiele ksiąg dotyczących szariat, teologii, mistycyzmu i poezji³⁶. Amadu Bamba zapisał się w historii jako uczony, mistyk, nauczyciel, pedagog, poeta, reformator i działacz społeczno-polityczny. Czerpał z nauk związanych z trzema afrykańskimi bractwami sufickimi – szazilijja, tidzanijja oraz kadirijja, z którymi utożsamiał się aż do momentu, kiedy w 1883 roku sam powołał do życia bractwo muridijja, stanowiące dziś jedno z największych w Afryce Subsaharyjskiej, z którym identyfikuje się około 40% mieszkańców Senegalu. Śpiewana recytacja kasyd, spisanych przez Bambę w języku arabskim, jest główną częścią obrzędu muridów zwanego *zikr Allah*. Członek bractwa nazywany jest arabskim określeniem *murid*, co oznacza „tego, który pragnie” czy też „tego, który aspiruje”.

³⁰ C. A. Mbacké Babou, op. cit., s. 80.

³¹ Ibidem, s. 81.

³² Ibidem.

³³ A. Babou, op. cit., s. 310–327.

³⁴ F. M. Kimball, op. cit., s. 91.

³⁵ D. Fernand, *La Pensee religieuse de Amadou Bamba, fondateur du Mouridisme Senegalais*, Dakar 1975, s. 1.

³⁶ F. M. Kimball, op. cit., s. 94.

Amadu Bamba i tożsamość afrykańska

Nie tylko religia miała być podstawą siły oporu i tożsamości zwolenników Bamby. W odróżnieniu od liderów innych bractw sufickich działających na terenie Afryki Subsaharyjskiej, szajch nie doszukiwał się pokrewieństwa z rodem proroka Muhammada, lecz podkreślał swoje afrykańskie pochodzenie³⁷. Bractwa sufickie funkcjonujące na kontynencie posiadały arabski rodowód. Tylko muridiję można nazwać bractwem stworzonym od podstaw przez Afrykańczyka. Bamba był dumny z bycia czarnoskórym muzułmaninem. Głosił ponadnarodowy i ponadrasowy charakter islamu, który został mocno zaakcentowany podczas pożegnalnego kazania proroka Muhammada. Na górze Arafat Prorok miał powiedzieć:

O ludzie! Wasz Bóg jest jeden i wasz przodek [Adam] jest jeden. Arab nie jest lepszy od nie-Araba, a nie-Arab nie jest lepszy od Araba, a czerwonoskóry nie jest lepszy od czarnoskórego, a czarnoskóry nie jest lepszy od czerwonoskórego, jak tylko pod względem pobożności³⁸.

Bamba twierdził, że niektórzy Arabowie gardzą bardziej czarnoskórymi współwyznawcami niż Francuzami, odwracając się tym samym od nauk Muhammada. Apelowal: „Musimy stoczyć dwie bitwy: zewnętrzną z Zachodem oraz wewnętrzną w ramach ummy”³⁹.

Według wielu biografów szajch nigdy nie wypowiedział ani jednego słowa w języku francuskim, wybierając język wolof zarówno podczas udzielania lekcji, jak i debat z innymi uczonymi. Swoje dzieła spisywał w klasycznym arabskim, będącym świętym językiem Koranu⁴⁰. Niektóre wyrażenia arabskie powszechnie używane w terminologii dotyczącej islamu nie były tłumaczone i były naturalizowane do języka wolof. We współczesnym Senegalii około 80% mieszkańców posługuje się wolof. Zauważalne jest, że ci z nich, którzy utożsamiają się z bractwem muridijja, unikają zapożyczeń z języka francuskiego. W ten sposób akcentują swoją tożsamość i opór wobec przejawów francuskiego imperializmu⁴¹.

Praca jako element oporu

Kolejnym elementem mającym spoić solidarność senegalskiej ummy i wzmocnić jej opór wobec francuskiej indoktrynacji było podkreślanie wartości pracy. Praca według Bamby miała dawać niezależność finansową i poczucie godności

³⁷ M. R. Kimball, *A Muslim Peacemaker of the Twentieth Century – Shaykh Ahmadou Bamba*, [online] <http://www.intlpeace.org/lit-bamba.htm> [dostęp: 29.02.2016].

³⁸ A. Ahmad, *The Farewell Sermon of the Holy Prophet Muhammad*, Islamabad 1992, s. 7.

³⁹ E. Siwierska, *Islam w Senegalii...*, op. cit., s. 11.

⁴⁰ F. M. Kimball, op. cit., s. 104.

⁴¹ E. Siwierska, *Islam w Senegalii...*, op. cit., s. 12.

tak ważne w obliczu obecności kolonizatora. Obowiązkiem mużulmanina było słuzenie społeczności poprzez wykonywanie odpowiedniego rodzaju pracy. Choć nauki mistyczne Bamby zachęcały do praktyk ascetycznych, nie był on zwolennikiem radykalnej ascezy i izolacji od społeczeństwa oraz spraw ziemskich. Według niektórych badaczy jego nauki można określić jako *protestancką etykę muridów*⁴². Zamożność nie jest w tej doktrynie źle widziana, ponieważ jest dla mużulmanina okazją do bycia hojnym wobec współwyznawców oraz struktur bractwa, co pomaga w rozwoju duchowym. Bamba podkreślał obowiązek jałmużny, będący jednym z filarów islamu, starając się wzmocnić system samopomocy współwyznawców w czasie trudnym dla wyzyskiwanego ekonomicznie przez Francuzów regionu. Jego zwolennicy wspierali się wzajemnie w płaceniu podatków narzuconych im przez administrację kolonialną. Doktryna ciężkiej pracy, hojności i dążenia do niezależności finansowej odcisnęła się na całej historii bractwa. Muridzi, inspirowani przez Bambę, zaczęli osiągać relatywnie spore zyski z hodowli orzechów ziemnych. Szacuje się, że dziś kontrolują 50–60% eksportu tego towaru. Zwolennicy Bamby zawsze poświęcali dużą część prywatnych zysków na wsparcie rozbudowy świętego miasta Tuba i znajdującego się w nim Wielkiego Meczetu, a także przyczynili się do budowy połączenia kolejowego z miastem. Kooperacja, solidarność i ciężka praca zawarta w ich filozofii obdarzyły miasto ekonomiczną siłą i przeobraziły je w regionalne centrum biznesowe. Tuba ma kilka dużych targowisk, z których największym jest rynek Okass. Jest to dziś drugie co do wielkości miasto Senegal, o statusie metropolii. Aktywność ekonomiczna bractwa była zauważana w raportach administracji kolonialnej. Francuzi żywili nadzieję, że po śmierci szajcha jego zwolennicy nie zaprzestaną wysiłków pożytecznych dla gospodarki całego kraju⁴³.

Ocieplenie relacji z administracją francuską

Sukcesywnie od 1910 roku polityka Francji względem bractwa muridijja zmieniła się. Kolonizatorzy doceniali przede wszystkim wpisany w ich doktrynę postulat ciężkiej pracy. Bamba, który konsekwentnie od lat promował zachowanie pokoju i powstrzymanie się od użycia przemocy, zaczął zdobywać zaufanie kolonizatorów, którzy w końcu postanowili nawiązać z nim współpracę. Francja zażądała od Bamby jawnej deklaracji lojalności wobec ich administracji. Szajch spełnił to życzenie, zyskując tym samym o wiele większą swobodę i możliwość kontynuowania swojej mistycznej i pedagogicznej misji. Pod koniec życia Bamba

⁴² E. Mortimer, *France and the Africans 1944–1960: A Political History*, New York 1969, s. 133.

⁴³ A. A. Maiga, *Religion and Economic Activities in the Murids' Islamic Brotherhood of Touba*, [online] <http://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/5444/thesis.pdf;jsessionid=24D565C0682D6CDEF44ED3D7539320CC?sequence=1> [dostęp: 29.02.2016], s. 7, 14, 37.

zaczął być darzony szacunkiem nawet przez swoich oprawców. W jednym z francuskich raportów z 1915 roku znajdujemy zapis mówiący, że Bamba to „człowiek święty, który broni swojej religii i dzisiaj nie jest już niebezpieczny dla kolonii”⁴⁴. W 1919 roku zostało mu nadane francuskie odznaczenie Legii Honorowej za pomoc w rekrutacji żołnierzy wspomagających Francję podczas I wojny światowej. To zacieśnienie współpracy pomiędzy szajchem i administracją kolonialną dało bractwu względną wolność działania. Wypracowanie kooperacji kosztowało obie strony lata wzajemnej nieufności i zmagania, ale było wynikiem dumnie wywalczonego przez Bambę kompromisu. Senegalczyki mogli zachować swoją tożsamość i religię bez potrzeby wszczynania rewolucji. W 1916 roku władze Francuskiej Afryki Zachodniej zaproponowały mu posadę w Komitecie Doradczym do spraw muzułmanów. Szajch jednak odmówił tego wyróżnienia, chcąc w całości poświęcić się duchowemu doskonaleniu i pracy na rzecz bractwa⁴⁵. W 1926 roku Bamba rozpoczął pracę nad budową Wielkiego Meczetu w mieście Tuba, gdzie rok później został pochowany. Zapisał się w historii afrykańskiego islamu jako człowiek o szlachetnym charakterze i wielkiej cierpliwości. Warto przywołać jego słowa: „Wybaczyłem wszystkim moim wrogom dla miłości Jedyne [Boga], który mnie przed nimi ochraniał. Współczuję głęboko wszystkim moim wrogom. Moje serce jest czyste”⁴⁶.

Podsumowanie

Spojrzenie Amadu Bamby na sprawy religijne, pełne odniesień do spirytualizmu, mistycyzmu, ale i potrzeby ciągłej edukacji i samorozwoju, miało wielkie znaczenie nie tylko w trudnym dla Senegalczyków okresie historii kolonialnej. Senegal jest jedynym państwem zachodniej Afryki, które uniknęło eskalacji przemocy na tle politycznym czy etnicznym, a jednocześnie wypracowało stabilizację i względnie sprawny system demokratyczny po uzyskaniu niepodległości w 1960 roku. Choć wielu innych myślicieli uczestniczyło w formułowaniu i utrwalaniu tożsamości niepodległego Senegalu, niewątpliwie sufizm i jego nauczanie w wydaniu Bamby oraz jego uczniów miało wyjątkowo duży wpływ na utrzymanie pokoju w kraju aż do czasów obecnych. United States Institute of Peace (USIP) podkreśla, że Senegal jest „ilustracją tego, że islam polityczny może być konstruktywny”⁴⁷. Dzisiejsi Senegalczyki utożsamiający się z założonym przez szajcha bractwem muridijja rozmiłowani są w Bambie – nauczycielu, bohaterze i autorytecie religijnym. Ponadczasowe przesłanie stawia go w jednym rzędzie z innymi wyrzekającymi

⁴⁴ E. Siwierska, *Islam w Senegalu...*, op. cit., s. 8

⁴⁵ Ibidem, s. 9.

⁴⁶ A. Dieye, *Non-violence: the Visio of sheikh Amadou Bamba*, Mauritania 1989, s. 39.

⁴⁷ D. David, *Political Islam in Sub-Saharan Africa. United States Institute of Peace Special Report*, Washington 2004, [online] <http://www.usip.org/sites/default/files/sr140.pdf> [dostęp: 29.02.2016], s. 1.

się przemocy opozycjonistami, takimi jak Mahatma Gandhi, Martin Luther King czy Khān Abdul Ghaffār Khān. Senegalczyki do dziś dumnie podtrzymują zasadę braku przemocy, utrzymując dystans od wszystkich fundamentalistycznych, agresywnych nurtów i ugrupowań, które w ostatnim czasie pojawiają się w islamie, także w Afryce Zachodniej. Podczas gdy w Nigerii, Czadzie, Nigrze i północnym Kamerunie obserwuje się wzmożone działania organizacji terrorystycznych takich jak Boko Haram, a sąsiadujące Mali boryka się z wojną domową i obecnością terrorystów reprezentujących organizację Państwo Islamskie, Senegal wydaje się odporny, a nawet wyczulony na przejawy fundamentalizmu i agresji inspirowanej religią.

Dla Bamby ważnym elementem kultu religijnego i refleksji nad porządkiem społecznym była szeroko pojmowana miłość. W swoim dziele *Maghalik an-niran wa-mafatih al-džinan* (Skobel piekła i klucze raju) pisał: „Moją religią jest miłość Boga”. Bamba polecał, aby murid kochał wszystkich ludzi i starał się nawiązać współpracę nawet z oprawcą, tym samym zachęcając wroga własnym przykładem do czynienia dobra i pokoju⁴⁸. Po dziś dzień jest on wspomniany jako przywódca mistyczny, a jeszcze częściej jako symbol oporu wobec westernizacji, obrońca islamu i godności Afrykańczyków.

JIHAD FOR PEACE. LIFE OF SHAIKH AMADOU BAMBA

ABSTRACT

The article presents selected aspects of biography and teachings of Muslim Sufi mystic and pedagogue, shaiikh Amadou Bamba, the founder of the prominent Muridiyya Brotherhood. The text describes relations between the mystic and representatives of the colonial administration of French West Africa and also Bamba's conception of *non-violence jihad* which was based on mental and spiritual rebellion against the French imperialism. Influences of Amadou Bamba's teachings have been clearly seen as some of the most important reasons of Senegalese successes in the fields of economy, policy and social affairs in the time of Bamba's life, after obtaining the independence, and also nowadays.

KEYWORDS

Senegal, Murīdiyya, The Mourid Brotherhood, Amadou Bamba, French West Africa

BIBLIOGRAFIA

1. Ahmad A., *The Farewell Sermon of the Holy Prophet Muhammad*, Islamabad 1992.
2. Babou A., *Educating the Mourid: Theory and Practices of Education in Amadu Bamba's Thought*, "Journal of Religion in Africa" 2003, Vol. 33, s. 310–327.

⁴⁸ Ibidem, s. 92.

3. Bainbridge J., Ham A., *West Africa*, London 2006.
4. Castaldi F., *Choreographies of African Identities: Négritude, Dance, and the National Ballet of Senegal*, Illinois 2006.
5. David D., *Political Islam in Sub-Saharan Africa. United States Institute of Peace Special Report*, Washington 2004, [online] <http://www.usip.org/sites/default/files/sr140.pdf> [dostęp: 29.02.2016].
6. Dieye A., *Non-violence: the Visio of sheikh Amadou Bamba*, Mauritania 1989.
7. Diouf M., Leichtman M. A., *New Perspectives on Islam in Senegal: Conversion, Migration, Wealth, Power, and Femininity*, London 2009.
8. Fernand D., *La Pensee religieuse de Amadou Bamba, fondateur du Mouridisme Senegalais*, Dakar 1975.
9. Gandhi M. K., *Satyagraha in South Africa*, Ahmedabad 1968.
10. Haddad G. F. F., *Documentation of the Hadith of Jihad al-akbar (Greater Jihad)*, [online] <http://sunnah.org/wp/2011/01/01/documentation-of-the-hadith-of-jihad-al-akbar-greater-jihad> [dostęp: 29.02.2016].
11. Kimball F. M., *The Pan and the Canon, Shaykh Amadou Bamba's Non-violence jihad*, "Sacred Web. A Journal of Tradition and Modernity" 2009, Vol. 24, s. 80–106.
12. Kimball M. R., *A Muslim Peacemaker of the Twentieth Century – Shaykh Ahmadou Bamba*, [online] <http://www.intlpeace.org/lit-bamba.htm> [dostęp: 29.02.2016].
13. *Koran*, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
14. Maiga A. A., *Religion and Economic Activities in the Murids' Islamic Brotherhood of Touba*, [online] <http://munin.uit.no/bitstream/handle/10037/5444/thesis.pdf;jsessionid=24D565C0682D6CDEF44ED3D7539320CC?sequence=1> [dostęp: 29.02.2016].
15. Mbacke A. A., *JIHAD FOR PEACE. EXPLORING Sheikh Ahmadou Bamba's PHILOSOPHY*, [online] <http://www.majalis.org/masalik/pdf/Jihad1.pdf> [dostęp: 29.02.2016].
16. Mbacké Babou A., *Fighting the Greater Jihad: Amadu Bamba and the Founding of the Muridiyya of Senegal, 1853–1913*, Ohio 2007.
17. Mortimer E., *France and the Africans 1944–1960: A Political History*, New York 1969.
18. Ngom F., *Linguistic Resistance in the Murid Speech Community in Senegal*, "Journal of Multilingual and Multicultural Development" 2002, Vol. 23, s. 214–226.
19. Shanti Vowless S., *A NEW UNIVERSAL SPIRITUALITY Blending Higher Consciousness, Science & Spirit*, [online] <http://www.ominternational.co.nz/pdfs/universal-spirituality.pdf> [dostęp: 29.02.2016].
20. Siwierska E., *Bractwo Tidžanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Warszawa 2007.
21. Siwierska E., *Islam w Senegalu – pacyfista Ahmadu Bamba*, „Rocznik Muzułmański” 2012, nr 9, s. 4–18.
22. Tähtinen U., *The Core of Gandhi's Philosophy*, New Delhi 1979.
23. Villalón L. A., *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge 1995.
24. Villalón L. A., *Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious Dynamics between the Local and the Global*, [w:] M. Briunssen, J. D. Howell, *Sufism and the Modern in Islam*, London 2007.
25. Wague M., *Le mouridisme – Islam orthodoxe d'Afrique subsaharienne et son fondateur – Cheikh Amadou Bamba*, "Africana Bulletin" 2002, no 50, s. 265–291.

