

EWA SIWIERSKA

MIĘDZY ‘ORTODOKSJĄ’ A ‘HEREZJĄ’: ISLAM W PÓŁNOCNEJ NIGERII

Streszczenie

Rozwój społeczności muzułmańskiej w północnej Nigerii jest często postrzegany jako ustawiczna walka między ‘ortodoksyjnym’ islamem a ‘zanieczyszczającymi’ go elementami obcymi. Status muzułmanina można podważyć w różny sposób. Najbardziej niebezpieczną formą jest *takfir*, czyli oskarżenie o porzucenie wiary. Inną metodą potępienia jest oskarżenie o wprowadzanie do islamu niedozwolonych innowacji (*bida*). Napiętnowanie z powodu popełnienia grzechu śmiertelnego (*fisk*) to forma znacznie łagodniejsza od dwóch pozostałych. Rozstrzygnięcie kwestii, kogo można uznać za muzułmanina, stało się główną przyczyną konfliktu toczącego się w północnej Nigerii od wieków. W artykule autorka stara się pokazać, że w Nigerii problem napięć między oficjalną teologią a ‘popularnym’ obliczem islamu nie jest łatwy do rozwiązania.

Słowa kluczowe:

islam, Nigeria, *bida*, takfiryzm

Napięcia między ‘ortodoksją’ a jej ‘wypaczeniami’ pojawiły się już we wczesnym okresie islamu. Koncepcje ‘czystej’ wiary, będącej punktem odniesienia w ocenie ‘autentyczności’ zachowań współwyznawców, skupiają się wokół definicji i statusu grzesznika. Charydźcy uważali go za niewiernego (*kafir*), inni za rozpustnika (*fāsik*) albo nieszczerego wyznawcę, czyli za obłudnika (*munāfik*), który tylko pozornie przyjął islam. Według murdżytów, grzesznik był ‘zbląkanym’ wiernym, nie wykonującym nakazów religii, którego jednak nie można osądzać ani wykluczać ze wspólnoty. Jeszcze inni uważali grzesznika za muzułmanina (*muslim*), ale nie za wierzącego (*mumin*)¹. Koncepcja mutazylicka z kolei sytuowała człowieka,

¹ J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 170-171.

który popełnił grzech śmiertelny, na pozycji pośredniej, między wierzącym a niewiernym². Inną kwestią, istotną z punktu widzenia ‘ortodoksji’, stał się stosunek do praktyk uznawanych za zniekształcenia ‘czystego’ islamu. Ich źródeł doszukiwano się najczęściej w lokalnych tradycjach etnicznych, modyfikacjach w kulcie oraz wpływach kultury zachodniej. Z problemem tym próbowali zmierzyć się religijni reformatorzy. Najczęściej stosowanymi przez nich metodami podważenia bycia mułmaninem było wytaczanie zarzutów o dopuszczanie się aktów politeizmu (*szirk*), wprowadzanie do religii niedozwolonych innowacji (*bida*) oraz okładanie klątwą (*takfir*) za rzekome porzucenie wiary.

Tradycja ‘oczyszczania’ islamu w północnej Nigerii

Opozycja między tym, co zgodne z ‘prawdziwą’ wiarą a tym, co uważa się za jej wypaczenia, jest nieodłącznym elementem historii islamu w północnej Nigerii. Oskarżenia o zanieczyszczanie go niedopuszczalnymi innowacjami (*bida*) odzwierciedlały napięcia między religią normatywną a jej ‘ludowym’ obliczem. Podobnie jak na innych obszarach Afryki Zachodniej, przez kilka wieków islam współistniał tutaj pokojowo ze zwyczajami lokalnymi. Jego ‘mieszany’ charakter zawsze był jednak prowokacją dla mułmańskich idealistów, którzy „z niezrozumiałych względów nie uważali go za tolerancyjny system ‘żyj i pozwól żyć innym’, ale za wyraz nieposłuszeństwa Bożym rozkazom”³. Ten stan wzajemnej tolerancji, napiętnowany jako synkretyzm, stał się jednym z powodów działalności przyszłych reformatorów. Rozważania o statusie grzesznika i dzielącej go granicy z człowiekiem wierzącym pozostawały w ścisłym związku z kwestiami natury teologicznej (dogmatem o jedyności Boga – *tauhid*), prawnej (karą za odstępstwo od wiary) oraz politycznej (oceną charakteru władzy na danym obszarze). Ważną rolę w zainicjowaniu tych dyskusji w Afryce Zachodniej odegrał algierski teolog i prawnik, Abu Abd Allah Muhammad Ibn Abd Karim Ibn Muhammad al-Maghili (zm. 1504)⁴. Kiedy pod koniec swojego życia odwiedził Afrykę Zachodnią, dostrzegł charakterystyczne dla niej zjawisko żywotności wierzeń tradycyjnych. Na tych obszarach islam był wprawdzie coraz powszechniej przyjmowany, ale w sposób powierzchowny i ulegał tendencji przystosowywania się do miejscowych warunków⁵. Al-Maghili miał bardzo klarowne

² J. Danecki, *Bóg i Jego język. Szkic językoznawstwa teologicznego*, [w:] H. Jankowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej Poznań, 9-10 czerwca 1997*, Poznań 1998, s. 58.

³ M. Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*, London-New York 1984, s. 82.

⁴ Zachowała się korespondencja Al-Maghilego z sułtanem Songhaju, która stanowi ważne źródło informacji o ówczesnej sytuacji religijnej na tych obszarach Afryki Zachodniej. Jej fragmenty odnajdujemy w dziełach późniejszych autorów działających na terenach ludu Hausa. Zob. A.D.H. Bivar, M. Hiskett, *The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Account*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, vol. XXV, 1962, 1, s. 106-107.

⁵ M. Hiskett, *An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, Vol XXV, 1962, 3, s. 578-579.

stanowisko w tej sprawie. Uważał, że ci, którzy utrzymują, iż są muzułmanami, ale nie porzucili zwyczajów 'pogańskich', zasługują na miano niewiernych (*kuffar*). Określał ich jako najgorszych z ludzi, przeciwko którym należy wytoczyć w pełni uzasadnioną, zbrojną walkę⁶. Pobyt Al-Maghilego na ziemiach ludu Hausa (obecnej północnej Nigerii) okazał się ważnym wydarzeniem w rozwoju tamtejszej tradycji muzułmańskiej, która jemu właśnie przypisała miano prekursora ideologii reformatorskiej na tych obszarach.

W XVIII wieku bliskie Al-Maghilemu stanowisko co do statusu grzesznika prezentował miejscowy uczoney muzułmański - Al-Hadżdż Dżibril Ibn Umar (zm. między 1768 a 1791). Według przekazów ustnych, wywodził się on z ludu Hausa, ale blisko dwadzieścia lat życia spędził w Mekce⁷. Podobnie jak Al-Maghili, uważał, że wyznawcy islamu, którzy dopuszczają się aktów nieposłuszeństwa wobec Boga, nie są wierzącymi. W jednym ze swoich dzieł tak o nich pisał:

Twierdzą, że wyznają islam, ponieważ poszczą i odmawiają modlitwy (...), w rzeczywistości jednak są niewiernymi. Istnieje wyraźna różnica między nimi a ludźmi szlachetnymi, którzy znają prawdę, czyli islam. Mieszanie płci i niestosowny strój kobiet są równoznaczne z porzuceniem szariatu. Podobnie, złe traktowanie sierot i posiadanie więcej niż czterech żon. Podobnie, zabieranie kobiet na wojny plemienne i znieszczenie prawa jest naśladowaniem pogańskich przodków. Podobnie, pozamałżeńskie stosunki, picie wina, zabójstwo i sprzedawanie w niewolę ludzi wolnych. Prawdziwy muzułmanin wie, że są to rzeczy zakazane⁸.

Dżibril Ibn Umar utożsamiał te czyny z lokalnymi zwyczajami, niezgodnymi z islamem, w istocie oznaczającymi utratę wiary. Choć potrzeba rozwiązania problemu 'zanieczyszczenia' religii prawdopodobnie już od dawna była przedmiotem dyskusji teologów muzułmańskich w Afryce Zachodniej, to jednak kompromis między 'ortodoksją' a 'herezją' przetrwał tutaj kilka wieków. Dopiero na początku XIX stulecia wstrząsnęli nim Fulanie, ogłaszając zbrojny dżihad przeciwko władcom hausańskim. Oczyszczenie islamu z niedozwolonych elementów i przywrócenie jego 'czystych' wartości stało się hasłem duchowego przywódcy tego reformatorskiego ruchu - Szajcha Usmana dan Fodio (1754-1817)⁹. Obszerną listę miejscowych zwyczajów, niezgodnych z 'prawdziwym' islamem, przedstawił on w swoich arabskojęzycznych dziełach¹⁰. Piętnował wszelkie przejawy politeizmu (*szirk*), zaniedbywanie

⁶ *Ibidem*, s. 583-585.

⁷ A.D.H. Bivar, M. Hiskett, *op. cit.*, s. 140-141.

⁸ *Ibidem*, s. 141-143.

⁹ Szerzej o tym zob. M. Kuś, *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków 2003.

¹⁰ Jednym z nich jest *Bajan al-bida asz-szajtanija* (Wyjaśnienie o szatańskich innowacjach), stanowiące krótkie kompendium opinii prawników szkoły malikiickiej. Przytoczone przez Usmana przykłady innowacji pochodzą wyłącznie z dzieł autorów arabskich, nie mają one zatem wartości materiału źródłowego w badaniach nad ówczesnym stanem islamu w Afryce Zachodniej. Innym

obowiązków religijnych, wszechobecną korupcję i moralny upadek społeczeństwa. Podkreślał, że chociaż Hausańczycy uważają siebie za muzułmanów, to jednak nadal oddają cześć istotom innym niż Bóg, budują im świątynie i składają ofiary¹¹.

Wyplenienie tych praktyk, określanych przez Usmana dan Fodio terminem *bida*, i prowadzących do niewiary (*kufir*), było ważnym argumentem wspierającym proces jego religijnej odnowy (*tadždid*) oraz uzasadniającym podjęcie zbrojnych działań przeciwko władcom hauszańskim. O statusie tych, którzy twierdzą, że są muzułmanami lecz nie porzucili swoich dawnych zwyczajów, Usman pisał: „nie ma wątpliwości, że są to politeiści i nie ma wątpliwości, że święta wojna przeciwko nim jest lepsza i bardziej chwalebna niż dżihad przeciwko niewiernym”¹². Szajch polemizował jednak ze stanowiskiem Dżibrila Ibn Umara, *notabene* swojego nauczyciela, którego darzył dużym szacunkiem. Uważał bowiem, że nie można nazywać niewiernym muzułmanina tylko dlatego, że popełnił on wielki grzech. Usman twierdził, że prawdziwego aktu niewiary dopuszczają się właśnie ci, którzy rzucają klątwę *takfiru* na nieposłusznych Bogu muzułmanów. Szajch ostrzegał przed tym przypominając, że krew i honor wierzących są chronione prawem. Utrzymywał zatem, że nieposłuszny wierzący (*fasik*) jest nadal muzułmaninem, a popełnienie śmiertelnego grzechu nie może być wystarczającym powodem wykluczenia go ze wspólnoty: „Zaprawdę, nieposłuszeństwo (*fisk*) nie prowadzi do upadku wiary, ani do powstawania innowacji (...) Kto zaś podziela opinię wyznawców tej fałszywej ideologii, niechaj wie, że jest to karygodna herezja, naśladowująca doktrynę wymyśloną przez charydżytów”¹³. Według Usmana dan Fodio, wydawanie osądu o utracie wiary nie może być wynikiem spekulacji pojedynczych osób lecz jednomyślniej opinii uczonych. O muzułmanach, którzy niesłusznie oskarżali swoich braci o porzucenie islamu, Szajch pisał:

to są ci, którzy uważają za niewiernych muzułmanów popełniających grzechy śmiertelne, takie jak niedbanie o strój swoich żon, przebywanie kobiet razem z mężczyznami, pozbawianie sierot ich praw i posiadanie więcej niż czterech żon. Choć te czyny są zabronione przez konsensus uczonych (*idżma*), doktryna tych ludzi jest całkowicie skorumpowana, ponieważ zgodne stanowisko ortodoksów potwierdza, że muzułmanin nie może zostać wyklęty z powodu nieposłuszeństwa, bo to jest droga charydżytów i mutazylitów¹⁴.

ważnym utworem Usmana dan Fodio, poświęconym zagadnieniom teologicznym i prawnym oraz zakazanym innowacjom, jest *Ihja as-sunna wa-ichmad al-bida* (Ożywienie sunny i usunięcie innowacji). Szerzej o tym zob. M. Hiskett, *The Sword of the Truth. The Life and Times of the Shehu Usman dan Fodio*, New York-Toronto 1973, s. 52-53.

¹¹ Do tych kwestii Usman dan Fodio odniósł się w swoim dziele, zatytułowanym *Siradž al-ichwan* (Lampa dla braci). Zob. M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 570.

¹² *Siradž al-ichwan*. Zob. M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 584.

¹³ *Nasa'ih al-umma al-muhammadijja* (Dobre rady dla społeczności muzułmańskiej). Zob. M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 589-590.

¹⁴ M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 588n.

Uzasadniając swój dżihad przeciwko władcom hausańskim, Usman dan Fodio obarczył ich winą za upadek społeczności muzułmańskiej¹⁵ i oskarżył o łączenie islamu z 'pogaństwem', skutkujące porzuceniem wiary (*irtad*). Takfiryzm Szajcha miał zatem legalizować jego cele polityczne. Aby obalić rządy dynastii hausańskich, dowodził on, że ich sposób sprawowania władzy jest charakterystyczny dla niewiernych. Przejawiał się bowiem w takich praktykach, jak dziedziczenie urzędów, ściąganie podatków niezgodnych z islamem, przekupność sędziów, wykorzystywanie Koranu do celów magicznych, nielegalne zdobywanie majątków, czy zachowanie zwyczaju posypywania głowy piaskiem¹⁶. Wytaczając te zarzuty, Szajch wzywał ludność hausańską do wypowiedzenia posłuszeństwa swoim władcom i przyłączenia się do jego ruchu reformy¹⁷.

W czasach Usmana dan Fodio nie było jednak zgodności wśród uczonych muzułmańskich co do sposobu zreformowania religii. Niektórzy opowiadali się bowiem nie za walką zbrojną lecz za stopniowymi przemianami społeczeństwa. Bardziej umiarkowani uczeni byli raczej zwolennikami odnowy poprzez pokojowe nauczanie zasad religii: „Zastaliśmy mieszkańców tego kraju pogrążonych w ignorancji. Czy mamy bronić im, aby zrozumieli islam?”¹⁸. W okresie napiętych relacji między religią muzułmańską a wierzeniami rodzimymi, istniała zatem tendencja zmierzająca do wypracowania *modus vivendi*. Takie stanowisko reprezentowali jednak ci uczeni, których Usman dan Fodio uważał za skorumpowanych i podlegających do niezgody¹⁹. Oskarżał ich o to, że kierują się jedynie żądzą władzy i korzyściami materialnymi. Pisał, że pomimo znajomości arabskiego „studiują księgi, opowieści i przekazy, które fałszywie przypisują religii Boga oraz twierdzą, że są spadkobiercami proroków, a naszym obowiązkiem jest za nimi podążać”²⁰. Reforma Usmana dan Fodio miała objąć nie tylko zwykłych muzułmanów, ale także uczonych. Szajch uważał, że poprzez rozwój religijnej edukacji ludzie będą mogli poznać 'czyste' zasady wiary i wprowadzać je w życie. W tym procesie nauczania ważną rolę miała odegrać nowa, dobrze

¹⁵ A. Dallal, *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850*, "Journal of the American Oriental Society", Vol. 113, 1993, 3, s. 354.

¹⁶ Kwestiom władzy Usman dan Fodio poświęcił w całości swoje dzieło *Kitab al-fark bajn wilajat ahl al-islam wa-bajn wilajat ahl al-kufr* (Księga różnicy między władzą muzułmańską a władzą niewiernych). Zostało ono wydane przez M. Hisketta, *Kitāb al-farq: A Work on the Habe Kingdoms Attributed to 'Uthmān Dan Fodio*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", XXIII, 1960, 3, s. 558-579. Wspomniany tu zwyczaj posypywania głowy piaskiem był rozpowszechniony w Afryce Zachodniej. Uważano go za niezgodny z silnie podkreślaną w islamie koncepcją osobistej godności oraz z obowiązkiem okazywania czci jedynie Bogu. Według Usmana dan Fodio zwyczaj ten naruszał zatem ideę jedyności Boga (*tauhid*).

¹⁷ A.D.H. Bivar, *The Wathīqat ahl al-Sudan. A Manifesto of the Fulani Jihad*, "Journal of African History", 2, 1961, 2, s. 235-243.

¹⁸ M. Hiskett, *The Development...*, s. 83.

¹⁹ M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 580-581.

²⁰ *Siradž al-ichwan*. Por. M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 581.

wykształcona elita, biegła w naukach islamu i zaangażowana na rzecz dobra ogółu wierzących²¹.

Ważny element misji Usmana dan Fodio stanowił kontekst eschatologiczny. W Afryce Zachodniej, wśród muzułmanów rozpowszechniona była wiara w zbliżający się koniec świata i zesłanie mahdiego – ‘prowadzonego przez Boga’ mesjasza, który będzie ostatnim reformatorem islamu²². Zgodnie z tą koncepcją, zakorzeniło się przekonanie, że w każdym wieku pojawi się odnowiciel religii (*mudžaddid*), uważany za poprzednika mahdiego. Wierzący nie powinni jednak biernie oczekiwać na Sąd Ostateczny, lecz muszą się nań przygotować. Ich obowiązkiem jest zatem wytyczenie wyraźnej granicy między tym, co dobre i zgodne z islamem a tym, co złe, oraz oczyszczenie religii objawionej ze wszystkiego, co nią nie jest. Usman dan Fodio pisał:

I zgodnie z tym, co zostało przekazane, na początku każdego wieku Bóg ześle do ludzi uczonego, aby zreformował religię. Jego zadaniem będzie nakazywanie tego, co uznane, i zakazywanie tego, co naganne²³, naprawienie spraw ludzi i ustanowienie sprawiedliwości wśród nich, wspieranie prawdy przeciwko próżności, uciskanych przeciwko ciemnościom. I tym będzie się on odróżniał od innych uczonych mężów swojej epoki²⁴.

Choć Usman dan Fodio był przez swoich zwolenników utożsamiany z eschatologicznym mesjaszem, sam Szajch uważał siebie jedynie za jego poprzednika oraz reformatora na miarę swoich czasów. Jego walka przeciwko łączeniu islamu ze zwyczajami niemuzułmańskimi przeciwstawiała się jednak bezkompromisowym i ekskluzywistycznym postawom nawiązującym do tradycji charydżyckiej. Wprawdzie piętnowanie niedozwolonych innowacji (*bida*) było bliskie stanowisku wahhabickiemu, nie oznacza to jednak, że Usman dan Fodio wzorował się na tej ideologii, o której zresztą prawdopodobnie słyszał. Istotna różnica dotyczyła bowiem podejścia do sufizmu, uznanego przez wahhabitów za herezję. Elita fułańska była natomiast związana z bardzo popularnym w północnej Nigerii bractwem kadirijja, a Usman dan Fodio uchodził za świętego (*wali*). Jego nauczyciel, Dżibril Ibn Umar, z którym Szajch polemizował w kwestii statusu grzesznika, mógł natomiast pozosta-

²¹ L. Brenner, M. Last, *The Role of Language in West African Islam*, „Africa”, Vol. 55, 1985, 4, s. 432-446.

²² Szerzej na ten temat zob. E. Siwierska, *Tradycje mahdyistyczne w Afryce Zachodniej*, „Afryka”, 10, 1999, s. 13-26.

²³ Por. Koran 3:104: „I niech powstanie spośród was naród, który wzywa do dobra, nakazuje to, co jest uznane, i zakazuje tego, co jest naganne. Tacy będą szczęśliwi!” Zob. też 3:144; 9:71; 9:112. Nawiązuje do tego także sunna. W jednym z hadisów Prorok powiedział: „Nakazuj to, co jest dobre, zakazuj tego, co jest złe. Jeśli tak nie postąpisz, Bóg sprawi, że będą tobą rządzić ludzie źli, a ci najgorsi, nawet jeśli będziesz ich wzywać, nie zechcą przyjść”. Cytuję za: Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Warszawa 1993, s. 43.

²⁴ *Sirađ al-ichwan*. Por. M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 584.

wać pod wpływem znanej tutaj ideologii charydżyckiej. Jeden z badaczy zwraca jednak uwagę na to, że od XVII w. w Afryce Zachodniej terminu 'charydżyta' (*charidż*) używano w znaczeniu 'odszczępieniec; schizmatyk' albo 'innovator' i tak właśnie pojęcie to rozumiał Usman dan Fodio. Z drugiej jednak strony, doktryna, że nieposłuszeństwo Bogu prowadzi do utraty wiary (*kufir*), jest także cechą wahhabizmu, a z tą ideologią zapewne zetknął się nauczyciel Szajcha, kiedy przebywał w Arabii²⁵. Literatura z czasów Usmana dan Fodio i jego następców dowodzi, że spopularyzowany przez niego termin *bida* w XIX w. miał znaczenie pejoratywne i obejmował szeroki zakres godnych potępienia czynów, a rozpustny muzułmanin (*fasik*) był często utożsamiany z niewiernym (*kafir*). Ten duchowy przywódca dżihadu w Afryce Zachodniej stał się wzorem dla przyszłych reformatorów. Zbudował także kalifat, który przetrwał niemal sto lat, aż do podboju kolonialnego. Chęć jego przywrócenia przyświeca radykalnym odnowicielom islamu we współczesnej Nigerii.

Takfiryzm we współczesnym islamie nigeryjskim

W latach 50. i 60. ubiegłego stulecia do konfliktu na tle oskarżeń o zanieczyszczenie islamu obraźliwymi innowacjami doszło w środowisku nigeryjskich sufich. Rzecz dotyczyła, mogłoby się wydawać, drobnego elementu rytualnego, jakim jest pozycja rąk podczas modlitwy. Praktykę krzyżowania rąk na piersiach (*kabd*) zapoczątkowali w Nigerii zwolennicy senegalskiego uczonego, Ibrahima Niassa (1900-1975), założyciela Społeczności Obfitej Łaski - odgałęzienia bractwa sufickiego *tidżanijja*²⁶. *Kabd* stało się ważnym symbolem tego ruchu, który zdobył dużą popularność wśród muzułmanów nigeryjskich. Tymczasem sufi należący do kadirijji, którzy modlili się z rękami opuszczonymi (*sadl*), pojawienie się *kabd* uznali za karygodną innowację. Członkowie kadirijji odwoływali się do sunny Proroka, starając się dowieść, że większość hadisów dotyczących tej kwestii wspiera argumenty na korzyść *sadl*. Uzasadniali swoje stanowisko również tym, że opuszczanie rąk podczas modlitwy ma w Nigerii długą tradycję, a ich krzyżowanie jest herezją (*bida*), która wprowadziła ferment i poróżniła muzułmanów. Powoływali się także na przyjętą w islamie nigeryjskim tradycję szkoły malickickiej, nakazującą trzymania się *sadl*, oraz na to, że w taki właśnie sposób modlił się Usman dan Fodio. Wprowadzony w 1965 r. zakaz stosowania *kabd* w meczetach był wymierzony w imamów związanych z ruchem Ibrahima Niassa i ograniczał ten sposób odmawiania modlitwy do kultu prywatnego. Kwestia ta przestała wywoływać kontrowersje, kiedy udało się zawrzeć kompromis i zarówno *kabd*, jak i *sadl* uznano za dopuszczalne.

Do znacznie poważniejszego konfliktu w islamie nigeryjskim doszło pod koniec lat 70. ubiegłego wieku. Kryzys ten wywołał Abubakar Gumi (1922-1992),

²⁵ M. Hiskett, *An Islamic...*, s. 595-596.

²⁶ Szerzej o tym ruchu E. Siwierska, *Bractwo Tidżanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Warszawa 2007, s. 210-241.

wpływowy uczoney, któremu bliska była ideologia wahhabicka. Jego stosunek do sufizmu, jako obraźliwej dla islamu innowacji (*bida*), przerodził się w długoletnią walkę przeciwko kadirijji i tidżanijji, w której Abubakar Gumi wykorzystał nie tylko swoją pozycję, ale także wszelkie dostępne mu środki. Krytykując charakter islamu w północnej Nigerii, Gumi pisał:

Tak, jak było w czasach Usmana dan Fodio, podobnie i dzisiaj większość muzułmanów to ignoranci nie mający podstawowej wiedzy o islamie. W rezultacie religia jest obraźliwie mieszana z lokalnymi zwyczajami, zabobonami i przeżytkami pogańskich tradycji Hausa. Taki trend szerzy się i przenika każdą dziedzinę życia do tego stopnia, że przeciętny muzułmanin nie dostrzega granicy między islamem a innowacjami i bezwartościowymi elementami tradycyjnymi. Jest to tym bardziej oburzające, jeśli uświadomimy sobie, że taki stan rzeczy, utrwalony przez społeczeństwo, obecnie jest usprawiedliwiany i legalizowany przez wielu materialistycznie nastawionych uczonych, w celu utrzymania tego porządku dla ochrony własnych interesów²⁷.

Teologiczną podstawą miażdżącej krytyki sufizmu było arabskojęzyczne dzieło Abubakara Gumiego, przełożone później na język hausa²⁸. W walce z bractwami wspierała go, powstała w 1978 r. i działająca do dzisiaj, organizacja o nazwie Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umocnienia Sunny (Dżama'at Izalat al-Bid'a wa-Ikamat as-Sunna)²⁹. W październiku tego roku, jej założyciel publicznie zaapelował do muzułmanów, aby nie wydawali swoich córek za mąż za sufich, których nazwał niewiernymi (*kuffar*)³⁰. Członków tidżanijji i kadirijji okrzyknięto 'politeistami', oddającymi cześć zwykłemu śmiertelnikowi³¹. Dzięki zakrojonej na szeroką skalę antysufickiej propagandzie udało się osłabić autorytet szajchów - przywódców bractw, odciąć ich od źródeł dochodów poprzez krytykę pobieranych przez nich opłat, jako niezgodnych z islamem, oraz doprowadzić do tego, że wielu muzułmanów zerwało swoje związki z kadirijją i tidżanijją. Obraz sufizmu został przez jego przeciwników sprowadzony do 'oszustwa', dzięki któremu szajchowie nie tylko zdobywają zwolenników i realizują swoje egoistyczne, głównie materialne cele, ale także wprowadzają do islamu 'szatańskie innowacje', aby go zniesławić i podważyć jego fundamenty³². W dokumencie programowym Stowarzyszenia do Walki z Innowacjami i Umocnienia Sunny można przeczytać:

²⁷ Sulaiman Khalid, *Izala Movement and Religious Reform in Northern Nigeria: A Case Study of Sokoto*, Sokoto 1985, s. 1.

²⁸ Dzieło to, zatytułowane *Al-Akida as-sahiha bi-muwafakat asz-szari;a* (Czysta wiara zgodna z przepisami szariatu), było podstawą mojego artykułu: *Abubakara Gumiego koncepcja reformy islamu w Nigerii*, „Afryka”, 40, 2014, s. 43-70.

²⁹ Szerzej o tej organizacji zob. S. Brakoniecka, *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch 'Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.

³⁰ R. Loimeier, *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston 1997, s. 253.

³¹ *Ibidem*, s. 348.

³² *Ibidem*, s. 351.

Wierzmy, że Prorok przekazał i niczego nie zataił z tego, co Bóg zesłał za jego pośrednictwem dla całej ludzkości. Objawienie zawarte w Koranie, zesłane za życia Proroka, jest jedyną rzeczą, na której można polegać, i my musimy się na tym opierać (...) Kto twierdzi, że nawiązuje kontakty z Prorokiem, albo że Prorok odwiedza go we śnie lub w inny sposób, ten jest kłamcą, gdyż jego słowa przeczą werseom 30-31 sury 39, gdzie jest powiedziane: „Zaprawdę, ty jesteś śmiertelny i oni są śmiertelni”. Dlatego muzułmanin, który w ten sposób obraża Boga i Jego Posłańca, jest niewiernym, dopóki nie okaże skruchy. Sprzeciwiamy się każdemu muzułmaninowi, który wprowadza coś, czego nie było w islamie, i twierdzi, że Bóg objawił mu to po śmierci naszego Przywódcy, proroka Muhammada³³.

Abubakar Gumi starał się zdyskredytować sufich, zarzucając im, że w istocie lekceważą oni nawet nakazy swoich własnych przywódców religijnych, a zatem są ignorantami³⁴. Odpierając ataki, przywódcy bractw starali się natomiast pokazać, że ich przeciwnicy lekceważą wyrażoną w Koranie ideę wspólnoty religijnej: „Nie sprzeczcajcie się między sobą, bo osłabniecie i odejdzie od was wasza moc. Bądźcie cierpliwi! Zaprawdę, Bóg jest z cierpliwymi!” (8:46), oraz: „Zaprawdę, ten wasz naród – to naród jedyny! I ja jestem waszym Panem, przeto czcicie Mnie!” (21:92). Dopiero po kilku latach udało się doprowadzić do kompromisu. Skonfliktowane strony zgodziły się zrezygnować z wzajemnych oskarżeń o *kufr* i uznać, że muzułmanin, który nazywa drugiego muzułmanina niewiernym, sam zasługuje na takie miano³⁵. Uzgodniono ponadto, że każdy uczony powinien ograniczyć się do tej specjalności w islamie, w której jest biegły, i nie wypowiadać się o sprawach leżących w kompetencji innych³⁶. Posługiwanie się metodą takfiryzmu skrytykowało wówczas wielu muzułmanów niezwiązanych ani z bractwami sufickimi, ani z organizacją wspierającą Abubakara Gumiego. Argumentowali oni, że nawet, jeśli ktoś uznaje sufizm za innowację (*bida*), to nie powinien określać członków bractw niewiernymi³⁷. Jednym z negatywnych efektów tego konfliktu było osłabienie kadirijji i tidżanijji oraz spowodowanie głębokiego rozłamu (*fitna*) w islamie nigeryjskim. Za pozytywny skutek można natomiast uznać współpracę rywalizujących ze sobą bractw, które zjednoczyły się w obronie sufizmu. Z upływem czasu Stowarzyszenie do Walki z Innowacjami i Umocnienia Sunny zrewidowało swoje

³³ *Ibidem*, s. 352. Por. hadis: „Najstraszniejszym kłamstwem jest przypisywanie sobie cudzego ojca, wmawianie własnym oczom, że widzą coś, czego nie zobaczyły i twierdzenie, że Wysłannik Boga powiedział coś, czego nie powiedział”. Cytuję za: Mahomet, *Mądrości...*, s. 77-78.

³⁴ Abubakar Gumi powoływał się na rzekomą wypowiedź eponima kadirijji, Abd al-Kadira al-Dżilaniego, że ten, kto gra na bębnie podczas modlitwy w meczecie, jest niewiernym i trzeba wytoczyć przeciwko niemu walkę. W ten sposób chciał zdyskredytować członków tego bractwa, którzy podczas swoich rytuałów, zwanych *bandiri*, używają tych instrumentów.

³⁵ R. Loimeier, *op. cit.*, s. 282; 343-345..

³⁶ Informacja o tym ukazała się w gazecie „New Nigerian“, 19 stycznia 1988.

³⁷ R. Loimeier, *op. cit.*, s. 286-287.

antysufickie stanowisko, choć wielu członków tej organizacji nadal nie ukrywa niechętnego stosunku do sufizmu³⁸.

Abubakar Gumi miał także swój udział w wykluczeniu ze społeczności muźłańskiej ruchu ahmadijja³⁹. Kiedy na początku lat 60. ubiegłego stulecia ahmadijja zakładała swoje ośrodki na północy Nigerii, Gumi zaczął postrzegać ich obecność jako zagrożenie dla tutejszego islamu. Oskarżał członków tego ruchu o wprowadzenie niedozwolonych innowacji, tłumaczył i wydawał dzieła głównych jego przeciwników⁴⁰. Kiedy w 1974 r. Liga Świata Muźłańskiego uznała ahmadijję za ugrupowanie heretyckie, rezolucja ta została przyjęta przez Naczelną Radę do Spraw Islamu w Nigerii. Na skutek tych wydarzeń ahmadijja utraciła znaczną część swoich członków⁴¹. Ci, którzy pozostali w jej szeregach, nadal uważają siebie za muźłmanów. Zgodnie z przyświecającą im zasadą: „nienawiść do nikogo, miłość do wszystkich”, wykazują chęć współpracy z tymi braćmi w wierze, którzy również taką wolę wyrażają:

Definicję muźłmanina odnajdujemy w Koranie i hadisach. W wersecie 94 sury 4 Bóg powiedział: „O wy, którzy wierzycie! Kiedy wchodzicie na drogę Boga, miejcie jasne rozeznanie i nie mówcie temu, kto wam zaofiaruje pokój: Ty nie jesteś wierzącym”. I tak właśnie mówi ahmadijja. W rzeczywistości to my wprowadziliśmy w Nigerii *salam alaikum*. Bóg powiedział, że muźłmanami są ci, którzy wierzą w Niego, w Jego anioły, posłańców i w święte księgi. Jeżeli zatem inni udowodnią, że my nie wierzymy w Boga, anioły albo w święte księgi, to wtedy mogą uznać nas za niewiernych. Sam Prorok powiedział, że kto wymówił słowa szahady, ten jest muźłmaninem⁴².

Efektom procesu radykalizacji islamu w północnej Nigerii, jaki miał miejsce pod koniec lat 70. ubiegłego stulecia⁴³, są ruchy o charakterze salaficko-wahha-

³⁸ R. Loimeier, *Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa*, „Journal of Religion in Africa”, 33, 2003, 3, s. 255.

³⁹ Ten ruch, założony przez Mirzę Ghulama Ahmada (1835-1908), pojawił się najpierw na zachodzie Nigerii (w latach 20. XX w.), gdzie zdobył wielu członków. Zob. M. Hiskett, *The Development...*, s. 291. Członkowie ahmadijji uważają, że wyznają prawdziwy islam. Koran i sunna są dla nich podstawowymi źródłami wiary. Kładą też nacisk na wykorzenie praktyk niemuzułmańskich. Odrzucają stosowanie przemocy w szerzeniu wiary.

⁴⁰ Szerzej na ten temat zob. H.J. Fisher, *Ahmediyyah: A Study in Contemporary Islam on the West African Coast*, Oxford 1963.

⁴¹ I.A.B. Balogun, *Islam versus Ahmediyyah in Nigeria*, Lahore 1977, s. 3.

⁴² Fragment wypowiedzi przywódcy ahmadijji w Nigerii w wywiadzie udzielonym dla Islam Online. Zob. <https://theartofmisinformation.wordpress.com/.../the-ahmediyya-jamaat-between-islam-and-heresy/> [dostęp: 2016-06-09].

⁴³ Oprócz wahhabickiej wersji islamu, którą upowszechnił Abubakar Gumi, inspiracją dla współczesnych reformatorów islamu w północnej Nigerii stała się także ideologia egipskich Braci Muźłmanów. Znaczącą rolę odegrały również echa rewolucji irańskiej z 1979 r., dzięki którym w tradycyjnie sunnickim islamie nigeryjskim pojawili się zwolennicy szyizmu. Wielu przedstawicieli tych radykalnych ruchów to absolwenci uniwersytetów w Arabii Saudyjskiej, Pakistanie, Sudanie i Malezji.

bickim, opozycyjne wobec współczesnego państwa, utożsamianego z autorytarnym. Podważając legalność podporządkowania się muzułmanów świeckiej władzy, przywódcy tych fundamentalistycznych organizacji dążą do zastąpienia jej rządami islamu. Nie są jednak zgodni co do sposobu realizacji tego celu. Jedni opowiadają się za zmianami ewolucyjnymi, prowadzonymi w przyszłości do ustanowienia państwa islamskiego. Inni wybierają metodę konfrontacji z rządem nigeryjskim, stosując przemoc i terroryzm. W sferze ideologicznej ruchy te kładą nacisk na jedność Boga (*tauhid*), pierwszorzędne znaczenie Koranu, szariatu oraz wzoru proroka Mahometa w procesie odnowy społeczności muzułmańskiej. Nie akceptując *status quo*, krytykują tych, którzy współpracują z 'niewiernym' rządem nigeryjskim. Jako propagatorzy 'jedynej słusznej wersji islamu', uzurpują sobie prawo do własnej interpretacji zasad wiary. Przyczyn moralnego upadku wyznawców islamu dopatrują się nie tylko w korumpujących wzorcach Zachodu, ale także w postępowaniu muzułmańskich elit politycznych, które nie przeciwstawiają się westernizacji⁴⁴. Charakterystyczną cechą tych reformatorów jest także ich antyżydowskie i antychrześcijańskie nastawienie⁴⁵.

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych 'odnowicieli' islamu w północnej Nigerii był, pochodzący z Kamerunu, Muhammadu Marwa (1927?-1980), znany pod przydomkiem Maitatsine. Temu ekscentrycznemu kaznodziei, przyświecało hasło: „Niech Bóg przeklnie każdego, kto się ze mną nie zgadza”⁴⁶. Twierdził on, że doznał licznych objawień, które porównywał z misją Mahometa. Założył własne meczety i zyskał pokaźną rzeszę zwolenników wywodzących się głównie z ubogiej i zmarginalizowanej części społeczeństwa muzułmańskiego. Za jedyne źródło islamu uważał Koran, który interpretował na swój własny sposób. Odrzucał hadisy, jako teksty nieobjawione, o nie potwierdzonej autentyczności. Propagowaną przez siebie wersję wiary uważał za tę najwłaściwszą, dlatego swoim zwolennikom zakazywał utrzymywania kontaktów z muzułmanami, którzy nie przyłączyli się do jego ruchu. Za zakazane (*haram*) uważał między innymi korzystanie z wytworów nowoczesnej technologii. Ten walczący z 'herezjami' kaznodzieja nie widział jednak nic niezgodnego z islamem w tym, że uznał się za proroka, reformatora islamu i muzułmańskiego mesjasza, a w tekście wyznania wiary zamienił imię Mahometa na swoje własne.

⁴⁴ R. Loimeier, *Patterns...*, s. 254-255.

⁴⁵ Powołują się oni na Koran 5:51: „O wy, którzy wierzycie! Nie bierzcie sobie za przyjaciół żydów i chrześcijan; oni są przyjaciółmi jedni dla drugich. A kto z was bierze sobie ich za przyjaciół, to sam jest spośród nich. Zaprawdę, Bóg nie prowadzi drogą prostą ludu niesprawiedliwych!”. Zob. też Koran 5:57.

⁴⁶ Szerzej o tym ruchu zob. E. Isichei, *The Maitatsine Risings in Nigeria, 1980-1985: A Revolt of the Disinherited*, „Journal of Religion in Africa”, Vol. XVII, 1987, 3, s. 194-208; Abimbola Adesoji, *Between Maitatsine and Boko Haram: Islamic Fundamentalism and the Response of the Nigeria State*, „Africa Today”, 57, 2011, 4, s. 98-119.

W nurcie salaficko-wahhabickim sytuuje się działalność Społeczności Ludzi Sunny, Misji i Dżihadu (Dżama'at Ahl as-Sunna wa-ad-Da'wa wa-al-Dżihad), znanej powszechnie pod nazwą Boko Haram. Badacze wywodzą rodowód tej organizacji zarówno z jej negatywnego stosunku do nowoczesnej edukacji⁴⁷, jak i z antysufickiej ideologii, spopularyzowanej przez Abubakara Gumiego⁴⁸. Według ideologów Społeczności Sunny, Misji i Dżihadu, ich organizacja opiera się na dosłownym rozumieniu Koranu i sunny Proroka oraz na praktykach pierwszych trzech generacji prawych muzułmanów (*as-salaf as-salih*). Kładą nacisk na czynny monoteizm (*tauhid uluhi*)⁴⁹, rozumiany jako koraniczny obowiązek zwalczania wszystkich przejawów politeizmu (*szirk*) oraz ludzi niewierzących. Utrzymują, że Koran i sunna, jako jedyne źródła wiary, są najlepszym i wystarczającym przewodnikiem, odpowiednim na każde czasy. Twierdzą, że wśród muzułmanów jest wielu politeistów (*muszrikun*), których trzeba nawrócić na drogę prawdy. Według nich, głównym problemem jest to, że współczesna *umma* odeszła od *tuhidu*. Dążąc do odrodzenia dogmatu o jedności Boga, chcą wykorzenić, innowacje (*bida*), zniekształcające pierwotne zasady islamu⁵⁰. Ich program (*manhadż*) naprawy tej sytuacji ma zatem na celu praktyczną realizację wiary w Boga jedyne. Klątwą *takfiru*, legalizującego przemoc, okładają muzułmanów nie podzielających ich ideologii. Największymi wrogami islamu są dla nich także zwolennicy demokracji i przedstawiciele władzy, która nie opiera się w pełni na szariacie i naukach islamu. Świeckie systemy współczesnej władzy uważają za niewierne (*kufr*) i bałwochwalcze (*taghut*)⁵¹. Zbrojny bunt przeciwko rządowi niezgodnym z islamem uważają zatem nie tylko za uzasadniony, ale także za obowiązek religijny. Istotnym

⁴⁷ Według członków tej organizacji, edukacja typu europejskiego (określana w języku hausa terminem *boko*), której początki w Nigerii sięgają okresu kolonialnego, jest niezgodna z naukami islamu i dlatego zakazana (*haram*) dla muzułmanów.

⁴⁸ Muhammad Sani Umar, *The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-radicalism in Nigeria: A Case of Boko Haram*, "Journal of Religion in Africa", 42, 2012, s. 120.

⁴⁹ Jest to koncepcja Muhammada Ibn Abd al-Wahhaba (1703/1704-1792). Zob. J. Danecki, *Podstawowe...*, s. 422-423.

⁵⁰ Założyciel tej organizacji – Muhammad Yusuf nawoływał w swoich kazaniach do obalenia rządu nigeryjskiego i zastąpienia go władzą muzułmańską. Nie uznawał również zwierzchnictwa sultana Sokoto, duchowego przywódcy wszystkich muzułmanów nigeryjskich, spadkobiercy Usmana dan Fodio. Za religijnie zakazaną (*haram*) uważał nie tylko świecką edukację oraz nauki niezgodne z Koranem (np. teorię ewolucji Darwina), ale także uprawianie sportu, bycie kibicem oraz oglądanie filmów, w których, jak twierdził muzułmanie są zawsze przedstawiani w bardzo niekorzystnym świetle. Zob. Muhammad Sani Umar, *op. cit.*, s. 126-127.

⁵¹ Arabski termin *taghut* pochodzi od czasownika *tagha* ('buntować się; naruszać prawo; przekraczać granice'). W Koranie występuje w znaczeniu 'idola; fałszywego bóstwa', utożsamianego z Szatanem. Zob. Koran 2:256-257; 4:51; 4:60; 4:76; 5:63; 16:36; 39:17. W ideologii salafickiej słowo to jest ogólnym określeniem tych wszystkich, których obarcza się odpowiedzialnością za wprowadzanie muzułmanów z 'właściwej' drogi islamu. Termin ten odnosi się także do każdej władzy uważanej za antyislamską, wspierającą materializm i świeckość. *Taghutem* określa się również osoby oskarżane o próbę wprowadzenia zachodniego systemu wartości do świata islamu.

aspektem ich nauk jest wspieranie swoich braci w wierze i okazywanie wrogości wobec niemuzułmanów (*al-wara wa-al-bara*).

Sposoby identyfikowania zniekształceń islamu

Wprowadzanie zmian w rytuałach i praktykach islamu, uważanych za *bida*, od dawna będące przedmiotem dyskusji muzułmańskich uczonych⁵², postrzegano jako skutek niewłaściwego rozumienia sunny. Uzasadniając pejoratywne znaczenie innowacji, odwoływano się do wypowiedzi Proroka, który przed nimi przestrzegał⁵³. Według przekazów tradycji, Mahomet powstrzymywał się od inicjowania nowych zwyczajów w obawie, że inni zaczną go naśladować⁵⁴. Prorok powiedział: „Trzymajcie się mocno mojego postępowania i zwyczaju moich prowadzonych słuszną drogą następców, i wystrzegajcie się innowacji, bo każda nowinka jest błędem”⁵⁵; „Jeśli ktoś wprowadza do naszej wiary coś, co do niej nie należy, trzeba to potępić. Zwyczaj, który nie jest przez nas pochwalany, powinien zostać potępiony”; „Najlepszą mową jest Księga Boga, a najlepszym wzorem jest przykład Mahometa; najgorszą rzeczą jest wprowadzanie do wiary nowych elementów, a każda innowacja jest złą radą”⁵⁶.

Niektóre zwyczaje zostały uznane za *bida* dlatego, że naśladowały praktyki żydowskie lub chrześcijańskie, były pomysłem pojedynczych osób albo określonych grup muzułmanów, na przykład sufich. Nawet jeśli w niektórych innowacjach dopatrywano się przejawów religijności, to jednak istniała obawa, że ich utrwalenie podważy rangę szariat. Takie stanowisko prezentowali prawnicy, według których wprowadzanie nowych elementów rytualnych prowadzi do przesady (*mubalagha*) w oddawaniu czci Bogu⁵⁷. Uważali oni zatem, że nie można dopuścić do ich rozwoju i trzeba przestrzegać przed nimi wierzących. Termin *bida* stosuje się zatem w celu odróżnienia tych praktyk, które przeciwstawia się ‘czyste’, zgodnej z szariatem wersji islamu. W sunnizmie oskarżenia o wprowadzanie innowacji mogą być wysuwane wobec przedstawicieli tej samej szkoły prawa, i tak jest w Nigerii,⁵⁸ albo w stosunku do zwolenników innych szkół.

⁵² M. Fierro, *The Treatises against Innovations (Kutub al-bid'ah)*, „Der Islam”, 69, 1992, 2, s. 204n. Słowo *bida* nie pojawia się w Koranie. W surze 46:8-9 jest powiedziane, że Muhammad nie jest innowatorem (*mubtadi*), ponieważ nie był pierwszym prorokiem zesłanym do ludzi przez Boga, i miał za zadanie jedynie przekazanie objawienia.

⁵³ M. Fierro, *op. cit.*, s. 205.

⁵⁴ *Riyadh as-Salihin of Imam Nawawi*, translated from the Arabic by Muhammad Zarfulla Khan, London 1975, s. 58 (hadis 231).

⁵⁵ *Riyadh...*, s. 41 (hadis 158).

⁵⁶ *Ibidem*, s. 44 (hadisy 170 i 171).

⁵⁷ Jeden z hadisów powiada: „W przesadzie nie znajdziecie prawdziwej religii”. Zob. Mahomet, *Mądrości...*, s. 31.

⁵⁸ Nawet Abubakar Gumi, któremu ze względu na jego wahhabicką orientację znacznie bliższa była szkoła hanbalicka, zawsze kierował się przyjętą w Nigerii tradycją malikicką.

Potrzeba przystosowania zasad islamu do zmieniających się czasów wymogła jednak odróżnianie innowacji uznanych za konieczne od tych zagrażających ‘czystości’ religii. Choć z teologicznego punktu widzenia pojęcie *bida* utożsamiano z podważaniem sunny, to jednak mogło być ono także stosowane jako leksykalny synonim terminów oznaczających coś nowego i uzupełnienie szariatu⁵⁹. Autorami większości klasyfikacji *bida* byli przedstawiciele szafi’ickiej i malikickiej szkoły prawa. Asz-Szafi’i (zm. 820) powiadał, że istnieją dwa rodzaje innowacji (*muhdasat*). Te, które nazywał błędem (*dalala*), uważał za sprzeczne z Koranem, sunną, postępowaniem towarzyszy Proroka i ich następców oraz z konsensusem uczonych (*idźma*). Do drugiej kategorii natomiast zaliczał te, które nie są złe same w sobie i nie podważają źródeł islamu⁶⁰. Podobnie, inni prawnicy szafi’icy odróżniali zwyczaje powszechnie uznane za naganne od praktyk zaakceptowanych przez większość uczonych jako chwalebne akty pobożności⁶¹. Innowacje dzielono także na takie, które mają oparcie w szariacie oraz te nie posiadające żadnego w nim uzasadnienia. Dla zwolenników ścisłego przestrzegania prawa muzułmańskiego obie te kategorie były natomiast nie do przyjęcia. Klasyfikacja wzorowana na gradacji grzechów w islamie zakłada z kolei istnienie innowacji ‘wielkich’ (*bida kabira*) oraz ‘małych’ (*bida saghira*), ale zgodnie z taką koncepcją wszystkie należy uznać za grzech. Każda mniej szkodliwa nowinka może bowiem stać się dużym zagrożeniem, jeśli będzie stosowana jawnie i uporczywie⁶². W późniejszych podziałach, wzorowanych na kategoriach uczynków w prawie muzułmańskim, wyróżnia się innowacje zakazane (*muharram*), nieuznawane i potępiane (*makruh*), dopuszczane przez szariat (*mubah*), zalecane (*mandub*) oraz obowiązkowe (*wadżib*)⁶³. Brak zgodności w podejściu do tej kwestii był zapewne jednym z powodów utrwalania zwyczajów określanych jako *bida*. Różne stanowiska uczonych na poszczególnych obszarach geograficznych islamu mogły być dodatkowym czynnikiem sprzyjającym legitymizowaniu tego zjawiska, zwłaszcza tam, gdzie było ono powszechnie akceptowane⁶⁴.

Według wielu prawników muzułmańskich, nie wszystkie nowe praktyki mogą być zakazane (*haram*) wyłącznie dlatego, że nie istniały w pierwszym wieku islamu. Zwolennicy takiego stanowiska powołują się na hadisy uznane za autentyczne, które przekazują, że już w czasach Proroka zainicjowano pewne zwyczaje, nigdy nie praktykowane i nie nakazywane przez Mahometa. Wprowadzano je

⁵⁹ V. Rispler, *Toward a New Understanding of the Term bid'a*, “Der Islam”, 68, 1991, 2, s. 320n.

⁶⁰ M. Fierro, *op. cit.*, s. 205n.

⁶¹ *Ibidem*, s. 211.

⁶² V. Rispler, *op. cit.*, s. 325n.

⁶³ M. Fierro, *op. cit.*, s. 206. Taki podział stosował także Abubakar Gumi.

⁶⁴ V. Rispler-Chaim, *The 20th Century Treatment of an Old Bida'*: *Laylat Al-Nisf min Sha'abān*, “Der Islam”, 72, 1995, 1, s. 86; 88.

zapewne w przekonaniu, że są one dobre dla muzułmanów i zgodne nie tylko z nakazem Koranu: „O wy, którzy wierzycie! Skłaniajcie się i wybijajcie pokłony! Czcijcie waszego Pana! Czyńcie dobro! Być może, będziecie szczęśliwi!” (22:77), ale także z hadisem: „Kto wprowadza do islamu dobre obyczaje, temu należy się za nie nagroda, a także nagroda należna tym, którzy te zwyczaje stosują, a to wcale nie pomniejsza ich nagrody. Kto zaś do islamu wprowadza złe obyczaje, na tego spadnie kara za nie i kara za postępowanie tych, którzy się do nich stosują, a to nie pomniejsza ich kary”⁶⁵.

Oskarżenia o praktykowanie *bida* nie skutkują jednak wykluczeniem ze społeczności muzułmańskiej. Znacznie poważniejsze następstwa ma klątwa *takfiru*, czyli uznanie kogoś za niewiernego. W historii islamu w północnej Nigerii obie te formy napiętnowania są jednak ściśle ze sobą związane. Często bowiem następstwem demaskowania *bida* jest wytaczanie zarzutów o porzucenie wiary i próba wyłączenia określonych grup muzułmanów z *ummy*. Tak poważny rozłam (*fitna*), będący skutkiem ogłoszenia *takfiru*, jest jednak sprzeczny z ideą braterstwa muzułmanów, do której odwołują się najważniejsze źródła islamu. W Koranie Bóg powiada: „Wierni są przecież braćmi! Ustanawiajcie więc pokój między waszymi dwoma braćmi i bójcie się Boga! (...) I nie zniesławiajcie siebie samych; i nie obrzucajcie się wyzwiskami. Jakże złe jest słowo ‘zepsucie’ – po przyjęciu wiary” (49:10-11)⁶⁶. Ten koraniczny apel wspierają także liczne hadisy: „Muzułmanin jest dla muzułmanina świętością. Nietykalna jest jego krew, jego honor i jego majątek”⁶⁷; „Łatwiej Bogu przejść do porządku dziennego nad końcem świata niż nad zabójstwem muzułmanina”⁶⁸; „Jeżeli muzułmanie powstaną przeciwko sobie z mieczem w rękę, wówczas zarówno ci, co zabijali, jak i ci, co zostali zabici, znajdą się w ogniu piekielnym”⁶⁹. Prorok powiedział również: „Wierzący nie będą bezpieczni ze swoją wiarą, dopóki krew będzie przelewana niesprawiedliwie”⁷⁰; „Rzucanie klątwy na wierzącego jest równoznaczne z uśmierceniem go”⁷¹; „Niech nikt nie zarzuca swojemu bratu grzechu albo niewiary, bo jeśli są to zarzuty niesłuszne, obróć się przeciwko oskarżycielowi”⁷².

Tymczasem działalność wielu reformatorów islamu w Nigerii charakteryzuje próba wykluczenia z *ummy* tych, których obarcza się odpowiedzialnością za wprowadzenie niedozwolonych innowacji. Mogą to być jednostki albo grupy

⁶⁵ Mahomet, *Mądrości...*, s. 45.

⁶⁶ W innym jednak miejscu Koran dopuszcza rzucanie klątwy na grzeszników. Zob. 7:44-45; 11:18-19.

⁶⁷ Cytuję za Mahomet, *Mądrości...*, s. 52.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 55.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 68-69.

⁷⁰ *Riyadh...*, s. 57 (hadis 222).

⁷¹ *Ibidem*, s. 263 (hadis 1556). Por. hadis 1559.

⁷² *Ibidem*, s. 264 (hadis 1565). Por. hadis 1564 oraz 1739, s. 291.

muzułmanów uznane za nieortodoksyjne, przeciwko którym wyznawcy ‘czystej’ wiary są zmuszeni wytoczyć walkę. Dla Usmana dan Fodio byli to władcy hauszańscy, którym zarzucał rządzenie niezgodne z zasadami islamu, a dla Abubakara Gumiego – sufi i członkowie ahmadijji. Metodą obrońców krytykowanych praktyk pozostaje próba znalezienia oparcia w Koranie lub sunnie, w celu uprawomocnienia danej innowacji i uzasadnienia jej rozwoju w islamie. Prześledzenie wcześniejszych poglądów na temat zwyczaju określonego jako *bida* powinno dowieść, że ma on nie tylko przeciwników, ale także zwolenników. Skoro zatem niektórzy prawnicy i teolodzy wspierali określone innowacje, oznacza to, że problem ich legalności lub braku uprawomocnienia nie może zostać rozstrzygnięty. I tak jest do dzisiaj.

Podobnie rzecz się ma z argumentacją zaczerpniętą z Koranu, który zawiera wersety ‘solidne’, nie budzące wątpliwości (*ajat muhkamat*) oraz dwuznaczne, dające możliwość różnych interpretacji i alegorycznego ich rozumienia (*ajat mutaszabihat*). W Koranie czytamy: „On jest tym, który zesłał tobie Księgę. W niej są znaki solidne – one stanowią istotę Księgi – i inne – dwuznaczne. Ci, co w sercach mają skłonność do zwątpienia, postępują za tym, co w niej jest wieloznaczne, poszukując niezgody i dążąc do wyjaśnienia tego, co niejasne; lecz nikt nie zna tego wyjaśnienia, tylko Bóg!” (3:7). Próbując rozwiązać ten problem, jedna strona konfliktu opowiada się za rozumieniem alegorycznym, druga zaś odwołuje się do dosłownego znaczenia powyższego wersetu. Stanowisko, że akceptuje się istnienie *ajat mutaszabihat*, jest wspierane przekonaniem, iż oprócz Boga jedynie określona grupa uczonych jest w stanie zrozumieć wersety dwuznaczne. Aby wydobyć ich sens, trzeba natomiast sięgnąć do interpretacji alegorycznej⁷³. Na podstawie uzasadnionej konieczności posługiwania się tą drugą metodą członkowie kadirijji i tidżanijji mogli odpierać ataki Abubakara Gumiego na ‘kontrowersyjne’ teksty sufickie, których nie chcieli zrozumieć wahhabici, odrzucający taką interpretację Koranu. Zanegowania lub zalegitymizowania *bida* można ponadto dokonać poprzez odwołanie się do dobrze znanego z historii islamu faktu albo do miejscowej tradycji. Tak zrobili przeciwnicy *kabd*, uzasadniając opuszczanie rąk podczas modlitwy, jako praktykę Usmana dan Fodio. Ta metoda jest przydatna szczególnie w sytuacji, kiedy nie można znaleźć jednoznacznego uzasadnienia w autorytatywnych źródłach pisanych. Przeciwnicy *bida* mogą dyskredytować swoich oponentów także na tej podstawie, że powołują się oni na argumenty pochodzące ze źródła uznanego za niewiarygodne (na przykład z komentarza sufickiego) albo na *idźmę* bez podania miejsca i generacji uczonych⁷⁴. Zdemaskowanie inicjatora innowacji, które nie mają wsparcia

⁷³ ‘Ali Abubakar Jabata, Muhammad Ibrahim an-Nafawi, *Raf’ asz-szubihat amma fi al-kadirijja wa at-tidżanijja min asz-szatahat*, Lagos 1978, s. 25. Por. R. Loimeier, *op. cit.*, s. 268-269.

⁷⁴ V. Rispler-Chaim, *op. cit.*, s. 83, 89.

w Koranie lub sunnie, charakterystyczne dla reformatorów muzułmańskich, ma dowieść, że uczynił on coś, czego Bóg nie nakazał. W ten sposób podważa się wiarygodność oponenta w oczach wierzących, oskarża o *kufir* i wyklucza ze wspólnoty.

Zjawisko reformizmu we współczesnej północnej Nigerii ma zróżnicowany charakter i przechodzi ewolucję: od antysufickiego po antyrządowy i antyświecki. W sferze ideologicznej kładzie nacisk na powrót do źródeł wiary i ochronę tożsamości muzułmańskiej przed obcymi wpływami, w sferze strategicznej zaś przejawia się w aktywności społecznej, politycznej i zbrojnej. Dyskusje o tym, co prawomocne i 'słuszne', w przeciwieństwie do tego, co uważa się za tendencje 'dewiacyjne', oraz konflikty między muzułmanami umiarkowanego nurtu a ich przeciwnikami o radykalnych poglądach, stały się nieodłącznym elementem islamu w Nigerii. Do podjęcia misji odnowy upoważnia reformatorów ich przekonanie, że *umma* jest grzeszna i zesła z właściwej drogi, co przejawia się w zagrażających 'prawdziwej' wierze innowacjach. Pojęcie *bida* jest rozumiane bardzo szeroko, zwłaszcza jeśli za jedyne kryterium uważa się zgodność danego zwyczaju z sunną. W działalności odnowicieli religii ważną rolę odgrywa również deklarowane przez nich przywiązanie do romantycznego ideału islamu z okresu jego świetności⁷⁵. Reformizm można też postrzegać jako reakcję na zmieniający się świat, w którym muzułmanie powinni żyć zgodnie z zasadami wiary. Opowiadając się za *idżtihadem* i krytykując naśladownictwo (*taklid*), reformatorzy kładą nacisk na prawo jednostki do samodzielnego interpretowania źródeł wiary i społecznych relacji oraz podważania prawomocności obecnych władz i państwowych instytucji⁷⁶. Aby zrozumieć zjawisko radykalizmu w islamie nigeryjskim, nie można także pominąć mariażu pobożności ze sprawami doczesnymi. Poprzez budowanie zaplecza zwolenników, przywódca religijny czerpie korzyści materialne. To ci 'wierni wyznawcy' przekazują środki na jego utrzymanie. Im więcej zdoła ich zjednać dla swojej ideologii, tym większy będzie jego prestiż. Ta reputacja przekłada się z kolei na wpływy polityczne i dostęp do związanych z tym materialnych korzyści. Aby zdobyć masowe poparcie, trzeba jednak wykazać się głęboką wiedzą o islamie, szczególnie pobożnością oraz poświęceniem dla spraw religii.

Dążenia reformatorskie w północnej Nigerii są ponadto osadzone w długiej na tych obszarach tradycji takfiryzmu. Oprócz haseł powrotu do pierwotnego islamu, ucieka się on do przemocy, wytaczając wojnę przeciwko tym 'złym' muzułma-

⁷⁵ M. Hiskett, *The Development...*, s. 183.

⁷⁶ R. Loimeier, *Patterns...*, s. 260.

nom. W rękach radykalnych kaznodziei stał się metodą wymierzania kary tu i teraz, gdy tymczasem nawet w Koranie nie przewidziano sankcji za wiele czynów, pozostawiając tę kwestię do rozstrzygnięcia przez Boga w życiu przyszłym. Dla współczesnych reformatorów charakterystyczny jest także nacisk na tłumaczenie i popularyzację świętych tekstów, moralizatorski dyskurs skierowany przeciwko przejawom społecznej destrukcji, ‘przesądom’ oraz wszelkim formom rzekomych innowacji. Brak jednego dla wszystkich muzułmanów autorytetu uprawnionego do rozstrzygania kwestii prawnych i teologicznych oraz orzekania, czym jest ‘ortodoksja’, a co można uznać za ‘herezję’, sprzyja uzurpowaniu sobie prawa do propagowania ‘jedynie słusznej’ wersji islamu przez jednostki lub grupy wyznawców. Różnice w podejściu do *bida*, nawet wśród przedstawicieli tej samej szkoły prawa, dowodzą nieustannych napięć między teorią a praktyką. Dopóki ktoś nie poczuje się zobligowany do wyłączenia tych zwyczajów ze swojej społeczności, dopóty wyznawcy będą wierzyć, że są one ‘czyste’ i pobożne⁷⁷.

Dr hab. Ewa Siwierska pracuje w Katedrze Języków i Kultur Afryki Wydziału Orientalistycznego UW. Zajmuje się piśmiennictwem muzułmańskim w języku hausa, historią islamu i ruchami religijnymi w Nigerii.

Bibliografia

- Adesoji Abimbola, *Between Maitatsine and Boko Haram: Islamic Fundamentalism and the Response of the Nigeria State*, “Africa Today”, 57, 2011, 4, s. 98-119.
- Balogun I.A.B., *Islam versus Ahmadiyyah in Nigeria*, Lahore 1977.
- Bivar A.D.H., *The Wathiqat ahl al-Sudan. A Manifesto of the Fulani Jihad*, “Journal of African History”, 2, 1961, 2, s. 235-243.
- Bivar A.D.H., Hiskett M., *The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Account*, “Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, Vol. XXV, 1962, 1, s. 104-149.
- Brakoniecka S., *W trosce o czystość wiary. Północnonigeryjski ruch ;Yan Izala a fundamentalistyczna myśl muzułmańska*, Warszawa 2014.
- Brenner L., *The Role of Language in West Africa*, “Africa”, Vol. 55, 1985, 4, s. 432-446.
- Dallal A., *The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850*, “Journal of the American Oriental Society”, Vol. 113, 1993, 3, s. 341-359.

⁷⁷ M. Fierro, *op. cit.*, s. 240.

- Danecki J., *Bóg i Jego język. Szkic językoznawstwa teologicznego*, [w:] H. Janowski (red.), *Z Mekki do Poznania. Materiały 5. Ogólnopolskiej Konferencji Arabistycznej Poznań, 9-10 czerwca 1997*, Poznań 1998.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- Doi Abd ar-Rahman, *Islam in Nigeria*, Zaria 1984.
- Fierro M., *The Treatises against Innovations (kutub al-bida')*, "Der Islam", Band 69, 1992, H. 2, s. 204-246.
- Grabowski W., *Fundamentalizm muzułmański na Bliskim Wschodzie*, Gdańsk 2013.
- Hiskett M., *Material Relating to the State of Learning among the Fulani Before their Jihād*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", Vol. XIX, 1957, 3, s. 550-578.
- Hiskett M., *Kitāb al-Farq: A Work on the Habe Kingdoms Attributed to 'Uthmān Dan Fodio*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", Vol. XXIII, 1960, 3, s. 558-579.
- Hiskett M., *An Islamic Tradition of Reform in the Western Sudan from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", Vol. XXV, 1962, 3, s. 577-596.
- Hiskett M., *The Development of Islam in West Africa*, London-New York 1984.
- Isichei E., *The Maitatsine Risings in Nigeria, 1980-1985: A Revolt of the Disinherited*, "Journal of Religion in Africa", Vol. XVII, 1987, 3, s. 194-208.
- Koran*, przekład i komentarz J. Bielawski, Warszawa 1986.
- Kuś M., *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*, Kraków 2003.
- Loimeier R., *Islamic Reform and Political Change in Northern Nigeria*, Evanston 1997.
- Loimeier R., *Patterns and Peculiarities of Islamic Reform in Africa*, "Journal of Religion in Africa", 33, 2003, 3, s. 237-262.
- Mahomet, *Mądrości Proroka (Hadisy)*, wybór, przekład i wstęp J. Danecki, Warszawa 1993.
- Rispler V., *Toward a New Understanding of the Term Bid'a*, "Der Islam", Band 68, 1991, Heft 2, s. 320-328.
- Rispler-Chaim V., *The 20th Century Treatment of an Old Bid'a: Laylat Al-Nisf min Sha' bān*, "Der Islam", Band 72, 1995, Heft 1, s. 82-97.
- Riyadh as-Salihin of Imam Nawawi*, translated from the Arabic by Muhammad Zarfulla Khan, London 1975.
- Sani Muhammad Umar, *The Popular Discourses of Salafi Radicalism and Salafi Counter-radicalism in Nigeria: A Case Study of Boko Haram*, "Journal of Religion in Africa", 42, 2012, s. 118-144.

Siwerska E., *Tradycje mahdystyczne w Afryce Zachodniej*, „Afryka”, 10, 1999, s. 13-26.

Siwerska E., *Bractwo Tidżanijja w świetle piśmiennictwa hausa*, Warszawa 2007.

Siwerska E., *Abubakara Gumiego koncepcja reformy islamu w Nigerii*, „Afryka”, 40, 2014, s. 43-70.